

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا

نویسنده: حسینی اردکانی، احمد بن محمد

تاریخ وفات مؤلف: 1242 ه. ق

موضوع: حکمت مشاء

زبان: فارسی

تعداد جلد: 1

ناشر: شرکت انتشارات علمی فرهنگی

مکان چاپ: تهران

سال چاپ: 1375 ه. ش

نوبت چاپ: اول

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 7

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 7

فهرست مطالب

پیشگفتار مصحح 13

مقدمه، تعریف حکمت و تقسیم آن به الهی و ریاضی و طبیعی 93

فنّ اول

در طبیعیات 97

مقدمه، موضوع علم طبیعی

قسم اوّل

احوال مشترکه (سماع طبیعی) 101

مقاله اوّل

اثبات اتصال جسم 101

فصل اول، ادله منکرین جزء لا یتجزی 101

فصل دوم، شبهات در جزء و جواب از آنها 106

مقاله دوم

اثبات هیولی 111

فصل اوّل، ماهیت جسم و مفهوم هیولی 111

فصل دوم، جسم فی نفسه متصل است 113

فصل سوم، جسم قابل انقسامات غیر متناهی است 115

فصل چهارم، جوهری هیولی 119

فصل پنجم، جسمیت از هیولی منفک نیست 145

فصل ششم، تعری هیولی از صورت محال است 151

فصل هفتم، تلازم هیولی و صورت 155

فصل هشتم، ترکیب جسم از ماده و صورت 160

فصل نهم، صورت نوعیه، صور جواهرند 168

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 8

مقاله سوم

## حرکت و سکون 179

فصل اول، تعریف حرکت و سکون 179

فصل دوم، اثبات محرک 184

فصل سوم، تقسیم حرکت به اعتبار فاعل 186

فصل چهارم، میل و تقسیم آن به طباعی و غیر طباعی 192

فصل پنجم، تضاد حرکات 194

فصل ششم، مبدأ حرکت قسریه 195

فصل هفتم، مبدأ میل مستقیم یا مستدیر در جسم 196

فصل هشتم، قوه محرکه جسمانی در تحریک متناهی است 204

فصل نهم، تقسیم حرکت به اعتبار ما فیه 211

فصل دهم، حرکت در کدام مقوله واقع می‌شود؟ 213

فصل یازدهم، سکون مقابل حرکت کدام سکون است؟ 224

فصل دوازدهم، حرکت مستقیمه منتهی به سکون می‌شود 226

فصل سیزدهم، اقدام حرکات حرکت مستدیره است 229

مقاله چهارم

در ذکر زمان و آنچه به آن تعلق دارد 231

فصل اول، حجج هر طایفه و ایراد بر آنها 231

فصل دوم، برای زمان طرف موجودی نیست 242

فصل سوم، حقیقت و کیفیت وجود و عدم آن 249

فصل چهارم، عدم حرکت قطعیه و عدم زمان 251

فصل پنجم، تعدد زمان به حرکت و حرکت به زمان 254

فصل ششم، وقوع کیفیت اشیاء در زمان 255

مقاله پنجم

مکان و آنچه به آن تعلق دارد 257

فصل اول، ماهیت مکان و اختلاف مردم در آن 257

فصل دوم، تحقیق ماهیت مکان 261

فصل سوم، برای هر جسمی حیزی طبیعی است 266

فصل چهارم، ابطال خلأ و ردّ بر قائلین آن 271

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 9

مقاله ششم

تناهی ابعاد و لا تناهی آن 279

فصل اول، معنی تناهی و لا تناهی به حسب مفهوم 279

فصل دوم، اثبات تناهی ابعاد اجسام 280

مقاله هفتم

تشکل 289

فصل اول، تعریف شکل 289

فصل دوم، برای هر جسمی شکلی طبیعی است 291

فصل سوم، تتمه احوال اشکال 292

قسم دوم

احوال مختصه به فلکیات 299

فصل اثبات، آنکه فلک مستدیر است 299

فصل دوم، بیان آنکه فلک بسیط است 305

فصل سوم، فلک قابل حرکت مستدیره است 308

فصل چهارم، در فلک مبدأ میل مستدیر است 310

فصل پنجم، در طبع فلک مبدأ میل مستقیم نیست 312

فصل ششم، فلک قابل کون و فساد نیست 314

فصل هفتم، حرکت وضعیه فلک دائمی است 317

فصل هشتم، فلک متحرک به اراده است 319

فصل نهم، محرک فلک از ماده مجرد است 323

فصل دهم، محرک قریب فلک قوه جسمانیه است 324

فصل یازدهم، کرات واقعه در ضمن فلک محدّد 329

فصل دوازدهم، ذکر حرکات کواکب 333

قسم سوم

عناصر و آنچه از آنها حادث می شود 335

مقاله اول

بسایط عنصریه 335

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 10

فصل اوّل، احوال کلیّه بسایط 335

فصل دوم، طبایع ارکان اربعه و کیفیت آنها 340

فصل سوم، ذکر کون و فساد 344

فصل چهارم، اقسام کون و فساد به حسب مشاهده 346

مقاله دوم

حصول ترکیب از بسایط و معنی مزاج 349

فصل اوّل، مزاج و اختلاف در آن 349

فصل دوم، کیفیت حصول مزاج و شروط در آن 355

فصل سوم، حجج بر ابطال بقای صور عناصر در مرکبات 358

فصل چهارم، ذکر آنچه ابن سینا نقل کرده و دفع آن 362

فصل پنجم، بعضی از احکام متفرع مزاج 365

فصل ششم، ذکر طبقات عناصر 371

فصل هفتم، تعاقب حر و برد و اظهار سبب آن 373

مقاله سوم

کائنات الجوّ 375

فصل اوّل، احوال مشترکه کائنات الجوّ 375

فصل دوم، اسباب تکنون سحاب و مطر 376

فصل سوم، اسباب حدوث رعد و برق و صواعق و شهب 378

فصل چهارم، بیان اسباب ریاح 381

فصل پنجم، اسباب انفجار عیون و زلزله 383

فصل ششم، سبب حد قوس و قزح و هاله 384

مقاله چهارم

معادن 397

فصل اول، اسباب تکوّن جبال 397

فصل دوم، اسباب تکوّن معدنیّات 400

مقاله پنجم

نبات 403

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 11

فصل اول، ماهیّت و حدّ نفس نباتی 403

فصل دوم، قوای نباتیّه به قول کلی 408

فصل سوم، قوّه نامیه و آنچه به آن تعلّق دارد 412

فصل چهارم، تحقیق قوّه مولده 414

فصل پنجم، تحقیق قوّه مصوره 415

فصل ششم، سبب وقوف قوی و ضرورت موت 417

مقاله ششم

حیوان و انسان 421

فصل اول، ماهیّت نفس حیوانی و جوهریّت آن 421

فصل دوم، تجرّد نفس حیوان بر طبق اسفار 426

فصل سوم، قوای حیوانیّه بر سبیل اجمال 428

فصل چهارم، تعداد قوای حیوانیّه 430

فصل پنجم، تعداد حواس ظاهره بر سبیل تفصیل سمع، بصر، شم، ذوق و لمس 433

فصل ششم، تعداد حواس باطنه: حسّ مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرفه 456

فصل هفتم، انسان دارای نفس ناطقه است 469

فصل هشتم، نفس انسانی کلّ قوی است 476

فصل نهم، نفس مدرک جزئیات است 481

فصل دهم، اثبات قوه حیوانیّه برای انسان 487

فصل یازدهم، نفس ناطقه جسم و جسمانی نیست 490

فصل دوازدهم، تجرّد نفس ناطقه انسانی 502

فصل سیزدهم، تعقلّ نفس به آلت جسدانیّه نیست 504

فصل چهاردهم، کیفیت تعلّق نفس به بدن 505

فصل پانزدهم، تحقیق حدوث نفس ناطقه انسانی 506

فصل شانزدهم، نفس انسانی فاسد نمی‌گردد 523

فصل هفدهم، ابطال تناسخ نفس انسانی 533

فصل هیجدهم، شبهات قائلین به تناسخ و جواب از آنها 542

فصل نوزدهم، سبب نفوس ناطقه امری مفارق است 547

فصل بیستم، برای هر انسانی ذات واحده و نفس واحده است 549

فصل بیست و یکم، تعلّق نفس به کدام جزء بدن اولی است 553



خاتمه

ملکات و منازل و مقامات انسان 555

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 12

فصل اوّل، تعدّد حواسّ انسانیّه 555

فصل دوم، اوصاف نفس و مجامع اخلاق 558

فصل سوم، منازل انسانی به حسب قوای نفسانی 560

فصل چهارم، ارتقاء مدرکات از ادنی به اعلی 561

فنّ دوم

در الهیات 565

مقاله اوّل

معرفت حق واجب بسیط واحد تعالی شأنه 565

فصل اوّل، اثبات واجب الوجود تعالی شأنه 565

فصل دوم، انیّت واجب الوجود ماهیّت او است 575

فصل سوم، کنه واجب تعالی معلوم بشر نیست 586

فصل چهارم، واجب الوجود بسیط الحقیقه است 591

فصل پنجم، واجب تعالی را حقیقت نوعیّه نیست 593

فصل ششم، باری تعالی را شریکی در وجوب نیست 598

فصل هفتم، اله عالم واحد و در ایجاد بی شریک است 602

فصل هشتم، واجب الوجود را در هیچ مفهومی مشارکی نیست 612

در ذکر صفات واجب تعالی 615

فصل اول، صفات واجب عین ذات او است 615

دلایل بر عینیت صفات کمالیه باری تعالی 620

خطبه امیر المؤمنین در معرفت صفات باری جلّ شأنه 622

فصل دوم، علم واجب تعالی به ذات خودش 628

فصل سوم، علم واجب تعالی به ما سوای ذات خویش 641

فصل چهارم، در بیات قدرت باری تعالی 647

فصل پنجم، در بیان اراده واجب عزّ و جلّ 651

فصل ششم، حیات، سمع، بصر، تکلم، حکمت، وجود و غنای باری تعالی 654

فصل هفتم، باری تعالی مبتهج به ذات خود است 658

فصل هشتم، محبت باری تعالی به خلق و کیفیت آن 665

فهرست‌ها 669

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 13

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

1- شرح احوال و آثار سید احمد اردکانی 2- ملا صدرا شیرازی و شرح الهدایه او 3- معرفت، عقیده و حکمت عملی از نظرگاه ملا صدرا 4- پیوند ملا صدرا و میر داماد 5- دستورالعمل اخلاقی ملا صدرا شیرازی 6- مرآت الاکوان سید احمد اردکانی

1- شرح احوال و آثار سید احمد اردکانی

سید احمد بن محمد حسینی اردکانی از ذریه علی فرزند امام صادق علیه السلام، در سال 1175 قمری در اردکان یزد متولد شده است، خویشان او همه از فضلا و علمای عصر بوده‌اند، و پسر عم پدرش مشهور به میرزا حکیم ریاضی تصانیف بسیار در ریاضیات داشته، شاه سلطان حسین صفوی در اواخر دولت خود او را به اصفهان طلبیده و تکلیف عمل رصد جدیدی نموده، آن سید فاضل به عذر پیری و اینکه عمر وی وفا به عمل رصد نمی‌کند تمسک جسته از خدمت تفصی یافته و فرزند فاضل عالم عامل کامل عارف عابد دیندارش میرزا ابو الحسن، استاد و مربی سید احمد اردکانی، مدتی راه عمل رصد مذکور را پیموده و انقلاب زمان فعلیت آن اراده را مانع شده است.

سید احمد اردکانی در نزد سید ابو الحسن به تحصیل علوم ادبی و ریاضی و حکمی و شرعی اشتغال یافته، پس از آن رهسپار خراسان شده، مدتی در مجاورت آستان امام رضا علیه السلام فیض‌یاب بوده و فضلالی آن سامان از وجود او مستفیض می‌شده‌اند. در مراجعت به دیار خود به تقاضای بعضی از فضلا و امرا به تدریس پرداخته و در ضمن آن بعضی نامالیقات از ابنای جنس دیده است و در آن هنگام به تألیف و ترجمه کتب و رسائل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 14

بسیار در موضوعات گوناگون فقه و حدیث و انساب و ادعیه و زیارات و احوال معصومین و پزشکی و اجتهاد و اخبار و تاریخ حکما و حکمت و اخلاق پرداخته است و آنگاه که عمر او به حدود شصت رسیده تحصیل رضای خداوند را آرزومند بوده و تا سالهای پس 1242 حیات داشته است.

آنچه از آثار سید احمد اردکانی در تذکره‌ها و فهرست‌ها شناسایی شده:

1. ترجمه بحار الانوار علامه مولی محمد باقر مجلسی، سرگذشت امام محمد تقی و امام علی نقی و امام حسن عسکری علیهم السلام.
2. ترجمه اکمال الدین و اتمام النعمه شیخ صدوق محمد بن علی بن بابویه قمی.
3. ترجمه عوالم العلوم، ملا عبد الله بحرانی، سرگذشت حضرت فاطمه زهرا و امام زین العابدین و امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهم السلام.
4. ترجمه الارشاد شیخ مفید در احوال معصومین علیهم السلام.
5. ترجمه عیون اخبار الرضا علیه السلام، تألیف شیخ صدوق.
6. سرور المؤمنین در زندگانی امیر المؤمنین علیه السلام در ده مجلد.
7. شرح فضیلت صلوات بر پیغمبر و معصومین علیهم السلام.
8. ترجمه کفایه الاحکام ملا محمد باقر سبزواری (نکاح و طلاق و ایلاء و ظهار و لعان).
9. ترجمه مبدأ و معاد ملا صدرا شیرازی.
10. منتخب الزیارة.
11. تلخیص شرح اسباب نفیسی در طب.
12. مرآت الاکوان در حکمت طبیعی و حکمت الهی به مثابه تحریر شرح الهدایه ملا صدرا شیرازی.
13. ترجمه محبوب القلوب قطب الدین اشکوری لاهیجی در تاریخ حکما و ائمه دین و علما.
14. ترجمه جامع السعادات ملا مهدی نراقی در اخلاق.
15. شرح کتاب مختصر.
16. شرح شرائع الاسلام به طریق استدلالی، بخش طهارت.
17. شرح زیارت جامعه کبیره.
18. طریقه بیضاء در اجتهاد و اخبار.
19. ضیاء العیون در رثاء امام حسین علیه السلام.
20. ترجمه دعوات.
21. الانساب المشجرة یا شجرة الاولیاء.
22. فضائل الشیعه.
- 23.

احوال امام حسین علیه السلام. 24. احوال امام موسی بن جعفر علیه السلام. 25. احوال امام زمان علیه السلام. و رسائل دیگر.

درباره میرزا حکیم ریاضی شیخ عبد النبی قزوینی می‌گوید: «میرزا حکیم والد مخدوم ما میرزا ابو الحسن اردکانی دام ظلّه، از مشاهیر فضلا و معاریف آنان خصوصا در علوم ریاضی است، در آن علوم به نهایت و بر پایه آنچه از علما و مشایخ به ما رسیده، از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 15

جمله فرزند اکرم امجد او، ادام الله ظلّه، به فراتر از نهایت دست یافته است». محشّی از ریاض العلماء افندی (ج 2، ص 197) آورده‌اند که میرزا حکیم نزد میرزا محمد بن حسن شیروانی درس خوانده، و از مولی محمد حسین بن محمد باقر یزدی ریاضیات استفاده کرده و در یزد سکونت داشته و باورع‌ترین مردم زمان بوده و در سال 1116 فوت کرده است.

تتمیم أمل الأمل، تحقیق سید احمد حسینی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، 1367 و طبقات اعلام الشیعۀ، قرن 12، ص 227، انتشارات دانشگاه تهران، تألیف شیخ اجازه ما در علم حدیث مرحوم آقا بزرگ تهرانی، علیه الرحمه.

شرح احوال سید احمد حسینی اردکانی در لغت‌نامه دهخدا، نجوم السماء میرزا محمد علی کشمیری، فوائد الرضویه حاج شیخ عباس قمی، فهرست کتابخانه آستان قدس، مجلس، دانشگاه تهران، جامع جعفری، اعیان الشیعۀ سید محسن امین عاملی، طبقات اعلام الشیعۀ، قرن 13 آمده، و آثار او در کتب مذکور و مخصوصا در الذریعۀ إلی تصانیف الشیعۀ شیخ آقا بزرگ تهرانی معرفی شده است. مفصل‌ترین آن به قلم خود او در پایان ترجمه محبوب القلوب قطب الدین اشکوری لاهیجی آمده که اینک ملاحظه می‌کنید:

«تذییل خاتمه در ذکر احوال مترجم کسیر البال کثیر الوبال، غفر الله ذنوبه فی الدّارین و ستر عیوبه فی العالمین بحرمة سید الکونین و آله الأبرار الأخیار المصطفین علیه و علیهم صلوات الله و سلامه فی النّشأتین».

بدان که مقصود آن کسانی که به ذکر نام و نشان خود پرداخته و علمائی که در تصانیف و مؤلفات خود شرح اسم و رسم خود و اسلاف خود را زبان زد خامه بیان ساخته‌اند جز این نخواهد بود که شاید وقتی به نظر صاحب نظری رسد و توجّه کامل عیاری که باطن فیض موطنش مردگان را جان تواند داد و بر روی خاطر ارواح گمنامان دیار خاموشی در رحمتی تواند گشاد، موجب و باعث گردد.

کند در حق درویشان دعایی

مگر صاحب دلی روزی به رحمت

و می‌تواند شد که اطلاع بر احوال مؤلف کتاب موجب اطمینان و قرار خاطر مطالعه‌کنندگان در اوّل شروع شود. اگر چه مضمون «انظر إلی ما قال و لا تنظر إلی من قال» کامل عیاران در فن را از التفات به مؤلف بی‌نیاز دارد اما مبتدی را بکار آید و از این جهت علما آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 16

را از اموری شمرده‌اند که موجب زیادتی رغبت متعلم می‌شود، و آلا خود معلوم است که چیزی [که] فایده علمی در ضمن آن نباشد و قائل و مستمع را نفعی نرساند، در گفتنش ملال و در شنفتنش کلال حاصل می‌شود، خصوصاً در صورتی که موهم نخوت جاهلیت و موجب ارتکاب خلاف شریعت باشد. و آنچه مؤلف به آن تمسک جسته است، که مقصود از عرض احوال بر اخوان صفا تمهید معذرت است برای قصور و اختلالی که در کتاب واقع شده است، نه فخر به نسب و اظهار حسب، معلوم نشد که راه دلالت آن بر این چیست و عذرخواه در آن میانه کیست.

و بالجمله مترجم این کتاب مستطاب احمد بن محمد الحسینی العریضی به عرض برادران ایمانی و دوستان روحانی می‌رساند که سلسله نسب بنده حقیر به فخر سادات و مظهر و منبع سعادات، امام‌زاده لازم التکریم، علی بن الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام می‌رسد که متون کتب اخبار و رجال از مدح او مملو و چهار امام را دریافته است، و احادیث بسیار از برادر بزرگوار خود حضرت امام موسی علیه السلام روایت نموده است، و در خدمت آن حضرت بسیار عزیز و مکرم و صاحب اسرار بوده است، و بعد از آن حضرت در پیروی و رضاجویی امام ثامن ضامن و حضرت جواد علیه السلام بذل جهد نموده است. و بالجمله در شأن و مرتبه از همه اولاد ائمه در پیش، و قرب و منزلتش نزد برادر و برادرزاده و زاده برادرزاده از اولاد و احفاد خود ایشان بیش بوده است.

او را علی عریضی به واسطه آن گفته‌اند که در «عریض» که قریه‌ای است در چهار فرسخی مدینه ساکن می‌بوده. و یکی از احفاد آن سید بزرگوار مکتبی به «ابو جعفر» از خوف دشمنان و شدت ایذاء ایشان به طریق فرار به دار العباده «یزد» آمده و در آنجا مخفی شده است، و والی یزد که یکی از دیالمه بوده است به راهنمایی هادی سبل و راه نماینده کل علیه و علی آله السلام، به نحوی که در تاریخ مذکور است، بر احوال آن سید بزرگوار اطلاع بهم رسانیده، و بعد از شرفیابی به فیض خدمتش دختر خود را به او تزویج نموده، و اولاد و احفاد آن سید بزرگوار در آن دیار بسیار گردیدند. و مزار آن سید در آن دیار به «امام‌زاده جعفر» مشهور و بیماران علت جسمانی و نفسانی را موجب شفا و سرور است، و آن سلسله علیه از آن زمان تا حال عزیز و محترم و مظهر فضل و جود و کرم بوده‌اند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 17

و آبای این ناتوان از آن بلده نقل به «اردکان» که قصبه‌ای است از قصبات آن بلده نموده در آنجا ساکن بوده‌اند. ولادت این کمترین در آن قصبه اتفاق افتاده در روز جمعه، عاشورا، از سال هزار و صد و هفتاد و پنج، 1175، از هجرت، به طالع قوس، به وقتی که عطارد در برج اسد در تصمیم آفتاب و مشتری و زحل در حمل مقارن بوده‌اند.

و اقوام این ناتوان همه از فضلالی زمان و علمای دوران بوده، و بحمد الله هرگز دامان عرض خود را به منصبی از مناصب عرفیه نیالوده‌اند. مگر پسر عم پدرم که در میان فضلالی زمان به «میرزا حکیم ریاضی» مشهور بوده است و تصانیفش در این باب بسیار است، و شاه سلطان حسین صفوی در اواخر دولت خود او را به اصفهان طلبیده و تکلیف عمل رصد جدیدی نموده، آن سید فاضل به عذر پیری و اینکه عمر من وفا به عمل رصد نمی‌کند تمسک جسته از خدمت تفصی جست. و فرزند فاضل عالم عامل کامل عارف عابد دیندارش میرزا ابو الحسن، طاب ثراه و جعل الجنه مثواه، که استاد و مربی کمترین بود، مدتی راه عمل رصد مذکور را پیمود، و انقلاب زمان فعلیت آن اراده را مانع شد. و در سالی که این ذره بی‌مقدار در نوبت اولی منظور نظر خجسته اثر خورشید آسمان سلطنت و سلطان سریر خلافت گردید در آن عالی مجلس مجال مجالست دید اظهار آنکه در خاطر چنین اراده پنهان است نمود، جوابی که موجب حصول امنیت تواند شد نشنود.

و بالجمله کمترین در اول سن در خدمت آن فاضل دیندار و آن سید عالی مقدار که هم معلم بود و هم پرستار، به تحصیل علوم ادبیه و ریاضیه و حکمیّه و شرعیّه اشتغال نمود، و بعد از آن از این سامان نقل به خراسان نموده مدتی از مجاورت آستان عرش نشان ضامن غریبان، فیض باب، و فضلالی آن سامان را زحمت‌رسان بوده.

چون مراجعت به این دیار کرد به تکلیف بعضی از فضلا و امرا گرفتار شغل تدریس گردید، و در ضمن آن بعضی ناملایمات از ابنای جنس دید. و در آن اوقات رساله‌ای در اجتهاد و اخبار موسوم به طریقه بیضاء در سلک تألیف کشید، و آن اول کتابی بود که حقیر تألیف نمود. و بعد از آن به خواهش یکی از دوستان ترجمه بلکه شرحی به لغت فارسی بر کتاب جامع السعادات در علم اخلاق که تألیف فاضل عالم عامل ربّانی مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی، رحمه الله، بود نوشت. و بعد از آن به راهنمایی قائد توفیق به فکر تألیف

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 18

کتابی افتاد که مشتمل باشد بر ذکر جمیع احوال و اقوال امام متّقیان و پیشوای شیعیان و امیر مؤمنان و وصی بر حق پیغمبر آخر الزّمان، الامام الغالب الطالب، امیر المؤمنین علی بن ابی طالب، و طرح آن کتاب را بر ده مجلد ریخت، هر مجلد به قدر ده هزار بیت، و آن کتاب را به سرور المؤمنین موسوم گردانید. و بحمد الله تعالی که تا به حال شش مجلد آن صورت اختتام پذیرفته و سرور رسان خاطر مؤمنان گردیده، و امیدواری از برکت باطن فیض موطن آن حضرت این است که عمر وفا نماید و توفیق رفیق گردد تا چهار مجلد دیگر چنانکه در نظر است جلوه‌گر ساحت ظهور گردد. و در خلال آن تألیف کتابی دیگر مشتمل بر آنچه در احوال امام زمان و خلیفه الرحمن امام ثانی

عشر علیه صلوات الله الملك الأكبر وارد شده است در سلک تألیف کشید. و کتابی دیگر در احوال خامس ائمه هدی و باقر علوم انبیا علیه صلوات الله نوشت. و همچنین در احوال موسی بن جعفر علیهما السلام نیز کتابی پرداخت.

و به خواهش یکی از مؤمنات کتابی در تعزیه حضرت امام شهید غریب ترتیب داد به اسلوبی تازه که مشتمل است بر ذکر مصایب آن سرور و موسوم است به ضیاء العیون و فی الحقیقه در فن خود کامل و تمام است. و این کتاب غیر از کتاب کبیری است که حقیر در احوال آن امام غریب شهید نوشته و آنچه در آن باب مآثور بوده در آن درج نموده. و از مؤلفات حقیر شرحی است بر شرائع الاسلام که به طریق استدلال تألیف شده و تا حال تحریر این کتاب بیش از شرح کتاب طهارت آن محرر نگشته. و دیگر از مؤلفات حقیر رسائل و کتب چندی است که درک تفصیل آنها به طول مؤدی می گردد، مثل شرح کتاب مختصر و شرح زیارت جامعه کبیر که با وجود وجازت و اختصار بر مطالب و معانی بسیار مشتمل است، و شرح کتاب اسباب و علامات نفیسی، و کتابی دیگر در طب و ترجمه زیارات و دعوات و غیرها. و الحال که سنین عمر با مصحفش قرین گردیده، یعنی مراحل زندگانی به شصت رسیده و قوی را ضعف حاصل شده و حواس از افعال به هر نحوی که باید عاطل مانده اگر خیالی بجز تدارک ما فات نماید خطاست و اگر گاهی برای تحصیل گامی بردارد هرزه گردی و بیجاست، و امیدواری از الطاف باری آن است که عواقب امور را به خیر مقرون گرداند و اگر از عمر چیزی مانده است در تحصیل رضای خودش به آخر رساند، فإِنَّه بِالْإِجَابَةِ جَدِيرٌ وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ. قد وقع الإتمام

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 19

فى الشهر الحرام الذى تمّ بتمامه عام الثالث و الثلاثين و المائة الثالثة بعد الألف، 1233، من هجره خير الأنام عليه و آله الصلوات و السلام على يد مترجمه العاصى احمد بن محمد الحسينى غفر الله لهما ذنوبهما و ستر عيوبهما بمحمد و آله».

خداوندا، طالبان حکمت را به الهام حق و تلقین صدق و ارشاد به خیر به سر منزل یقین و اطمینان برسان، و نیت‌های ایشان را در طلب علم و حکمت از توجه به غیر قرب به جناب قدس خودت منصرف گردان، و ایشان را به نعمت حکمت از زخارف دنیا متنفر ساز، و نفوس ایشان را از توجه به غیر تحصیل رضای خودت بپرداز، و به رعایت دین قویم و صراط مستقیم ثابت قدم بدار، و مقاسات طلب علم را از ایشان بردار، و از تضييع روزگار در بطالت و تعطیل عمر در کسالت مجتنب، و از ترفع و تفوق جستن بر ابنای نوع و اصرار بر باطل و اغماض از حق محترز بدار، و به حق شناسی ارباب فضل از گذشتگان و معاصران توفیق بخش، و به شکرگزاری آنچه اقتباس نموده‌اند به ادای به

مستعدان دیگر موفق ساز، و چنان کن که مقصد ایشان بجز حلول در جوار حضرت احدیت و وصول به قرب جناب سرمدیت نباشد، و **ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ، وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**<sup>1</sup> (حدید، 21).

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 20

## 2- (ملا صدرا شیرازی و شرح الهدایه او)

صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی، معروف به ملا صدرا و آخوند ملا صدرا و صدر المتألهین، در سال 979 قمری در شیراز متولد شد و در سال 1050 قمری در هفتمین سفر حج وفات یافت. بنا بر مضمون شعر فیاض شاگرد و دامادش در نجف اشرف مدفون است و به نوشته بعضی از کتب رجال و تذکره در بصره.

تحصیلات ابتدائی او در شیراز و در علوم شرعی و عقلی در نزد شیخ بهائی و میر داماد به تکمیل معلومات پرداخت. سپس سالهای سال در قم، گویا در قریه کهک، منزوی شد و به تصفیه نفس و تألیف آثار مشغول شد، تا اینکه برای تدریس در مدرسه خان شیراز دعوت گردید و تا پایان عمر در آنجا سرگرم افاضه به طالبان علم و نگارش کارهای علمی خود بود. ملا صدرا برای به دست آوردن حقایق الهی از مواد برهانی و لطایف کشفی و منابع دینی استفاده کرده است و روش بحث او با بهره‌مندی از فلسفه مشائی و حکمت اشراقی و عرفان نظری، یعنی استدلال عقلی و ذوق عرفانی و استنباط از نصوص وحی و شرع و احادیث نبوی و مواریث ائمه طاهرین است.

از ملا صدرا در حدود پنجاه کتاب و رساله و مقاله و نامه به عربی و فارسی به ما رسیده است.

هدایه اثیریّه دارای سه بخش، منطق و طبیعی و الهی است از اثیر الدین مفضل بن عمر ابهری (متوفی 660 تقریباً) صاحب کتابهای بسیار در منطق و ریاضیات و علوم عقلی، شاگرد امام فخر الدین رازی است.

بر هدایه ابهری شروح و حواشی بسیار نوشته‌اند، مشهورترین آنها شرح قاضی میر حسین میبیدی یزدی متخلص به منطقی (م 911) شاگرد ملا جلال الدین دوانی و حواشی سید فخر الدین سماکی استاد میر داماد است.

بزرگترین شرح هدایه از آخوند ملا صدرا شیرازی است بر بخش‌های طبیعی و الهی آن. شارح در چند جا به اسفار ارجاع می‌دهد، چنانکه در اسفار نیز به شرح الهدایه اشاره می‌کند. در این کتاب در بحث معاد جسمانی نظرهای ابن سینا و غزالی را نقل می‌کند ولی خود بحث را مطابق مؤدای آیات شریف قرآنی گزارش می‌کند و می‌گوید:

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 21

<sup>1</sup> (1). سید احمد اردکانی، مرآت الاکوان، ص 91.



«سپس بدان که در قیامت اعاده نفس به بدنی مانند خود که در دنیا داشت آفریده شده از سنخ همین بدن پس از جدایی نفس از بدن- چنانکه شریعت به آن گویاست از نصوص تنزیل و روایات بسیار زیاد رسیده از اصحاب عصمت و هدایت و غیر قابل تأویل، همچون آیاتی که می‌فرماید: «گفت: کی استخوانها را زنده می‌کند، و حال آنکه پوسیده شده است؟ بگو:

همان کسی که در نخستین بار آنها را بیافرید آنها را زنده می‌کند. و او به هر آفرینش دانااست»، «سپس ناگاه ایشان از گورها به سوی پروردگار خود روی می‌آورند»، «آیا انسان می‌پندارد که استخوانهای او را گرد نمی‌آوریم، آری تواناییم که سر انگشتان او را یکسان سازیم»،- کاری است ممکن و محال نیست. پس باید آن را تصدیق کرد، زیرا که آن از ضروریات دین است و انکار کردن آن کفری آشکار است، و هیچ بعدی در آن نیست، بلکه بعد و تعجب در تعلق گرفتن نفس به بدن از آغاز کار آشکارتر است از تعجب کردن در عود نفس به بدن».

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 22

### 3- (معرفت، عقیده و حکمت عملی از نظرگاه ملا صدرا شیرازی)

اینک ما به منظور بیان عقاید و نظریات تربیتی ملا صدرا شیرازی نمونه‌هایی از عبارات او را از رساله سه اصل وی در بیان شناخت و معرفت و عقیده و تربیت نفس انسانی می‌آوریم.

#### (معرفت حقایق و قیامت با پیروی وحی و ولایت)

و همچنانکه حواس از ادراک مدرکات قوت نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است، و از این قبیل است معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه هزار سال دنیاست، و سرّ حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار و حشر ارواح و اجساد و نشر صحایف و تطایر کتب و معنی صراط و میزان و فرق میانه کتاب و قرآن و سرّ شفاعت و معنی کوثر و انهار اربعه و درخت طوبی و بهشت و دوزخ و طبقات هر یک و معنی اعراف و نزول ملائکه و شیاطین و حفظه و کرام الکاتبین و سرّ معراج روحانی و هم جسمانی که مخصوص خاتم انبیاست، علیه و آله الصّلاه، و سایر احوال آخرت و نشأه قبر و هر چه از این مقوله از انبیا علیهم السّلام حکایت کرده‌اند، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن اعجمی است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش، علیه و علیهم السّلام و الثّناء، ادراک نمی‌توان کرد، و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست.

وز گفت و شنید این سخن بیرون است

ای دوست حدیث عشق دیگرگون است

لوح این کتاب جز در مکتب خانه تقدیس، به قلم ابداع **عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** (علق، 4-5)، نوشته نمی‌شود، و علم به وی جز به تعلیم **وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا** (کهف، 65) دانسته نمی‌گردد، (سه اصل، ص 58).

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 23

### (ایمان به آخرت و معرفت حقایق دینی)

ای عزیز، ایمان به بهشت و دوزخ و رکن عظیم است در دین، و کم کسی را این اعتقاد حاصل است از روی برهان و یقین نه ظن و تقلید و تخمین. بیشتر دانایان و مجتهدان در این مسأله مقلدانند، و مثل ابو علی سینا که رئیس فلاسفه اسلامش می‌دانند در این مسأله به تقلید راضی شده و به کشف و برهان ندانسته، تا به دیگر ارباب بحث چه رسد. حقایق احوال آن نشأه را جز به نور متابعت سید انبیاء، علیه و آله السلام و الدعاء، نمی‌توان دریافت، زیرا که معرفت دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ و معرفت ملائکه و جن و روح و کروبیین و احوال معراج و معیت حق تعالی با کل موجودات و همچنین سر معراج و طی سماوات و نظایر آنها از علوم مکاشفات است که عقل ارباب فکر و اهل نظر از ادراک آن عاجز است، و لوح این علوم جز در مکتب **وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا** (کهف، 65) نوشته نمی‌شود، بعد از آنکه آئینه دل انسان به صیقل ایمان و طهارت از غشاوه تعلق بدنیات مصفی گشته باشد و دست از نشأه صوری حیات مجازی شسته، (همان، 42).

### (علم بطون قرآن و حدیث)

آن علم عزیز شریف و آن معنی غامض لطیف که از غایت شرافت و دقت از دیگران مخفی بوده و هیچ یک از ایشان مس آن نمی‌کرده‌اند و به نزد چندین کس از صحابه و تابعین کفر می‌نموده تا به تو و همراهانت چه رسد، مراد از آن کدام نوع علم بود. آیا مراد از آن خلاقیات فقه است یا علم معانی و بیان یا کلام یا لغت یا نحو و صرف یا طب و نجوم و فلسفه یا هندسه و اعداد یا هیأت و طبیعی؟ معلوم است که هیچ یک از افراد این علوم را آن مرتبه نیست، بلکه این علم منحصر است در علم بطون قرآن و حدیث، نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد. علم قرآن چنان است که حق تعالی فرموده که **لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** (واقع، 79)، علمی است که مس آن نکنند بجز اهل طهارت و تقدیس و اهل تجرد و تنزیه، چه مراد از این طهارت نه همین [تنها] شستن روی و ریش و پاک ساختن جامه و تن خویش است، بلکه مراد تطهیر قلب است از لوث شهوت و غضب و تجرید وی از عقاید فاسده و نجاسات کفر و تشبیه و تجسیم و تعطیل و حلول و اتحاد و انکار معاد و حشر ارواح و اجساد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 24

و آنچه بدین ماند، (همان، 83).

(متابعت پیغمبر و عترت علیهم السلام)

و از جمله نتایج غرور شیطانی و تسویلات نفسانی آن است که اکثر متکلمان و ظاهرپرستان می‌خواهند که بدین عقل مزخرف و نقل محرف حق را دریابند و در اسماء و صفات الهی سخن گویند و سرّ معاد و حشر اجساد را از راه حواس دریابند و بی‌متابعت اهل ریاضت و اصحاب قلوب احکام الهی را به نقل و قیاس ثابت کنند. ندانسته‌اند که این علوم جز به تصفیه باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهرت وصیت و جمعیت دنیا و تجرید از رسوم و عادات خلق میسر نمی‌شود، و بی‌پیروی اهل دل و متابعت انبیا و اولیا علیهم السلام و اقتباس نور معرفت از مشکات ابواب خاتم نبوت و خاتم ولایت، علیهما و آلهما السلام، ذره‌ای نور یقین بر دل هیچ سالکی نمی‌تابد.

دیر شد تا هیچ کس را از عزیزان نامده است بی‌زوال مُلک صورت مُلک معنی در کنار

چه شرط سالک آن است که از راه دل، نه تنها از راه زبان، طلب حق کند، و از راه باطن پیروی قرآن و اهل بیت پیغمبر آخر الزمان صلوات الله علیهم اجمعین نماید، نه به مجرد نقل و داستان و راه زبان. پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده: *إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي أَبَدًا، أُولَئِكَ كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَ عِترتی اهل بی‌تی.* [من در میان شما دو چیز گرانبها می‌گذارم، اگر به آنها چنگ بزنید پس از من هیچ گاه گمراه نخواهید شد، اول آنها کتاب خدا رشته پیوسته از آسمان به زمین است و عترت من، خاندان من] (همان، 54).

(تهذیب اخلاق انسانی)

در ذکر اوصاف نفس انسانی و مجامع اخلاق و اختلاف آنها در ردائت و شرف

از اخصّ خواصّ انسان تصوّر معانی کلیّه مجردّه از مادّه است، و توصلّ به معرفت مجهولات تصوّری و تصدیقی از معلومات حاضره در نزد او. و اخصّ از آن اتصال بعضی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 25

نفوس انسانیّه است به عالم الهی به حیثیتی که حق سمع و بصر و ید و رجل او باشد، و در اینجا تخلّق به اخلاق الله تحقّق می‌پذیرد.

بدان که اکثر اختلاف واقع در صفات نفس راجع است به قوّت و ضعف و شرف و خست آن. پس هر نفس که قوی است وفا می‌کند به صدور افعال عظیمه و شدید و کثیره، به جهت آنکه جامع زیاد نشئات وجودیه است، و نفس ضعیف در مقابل آن است، مثل آنکه نفوس ضعیفه را فعلی از فعل دیگر مشغول می‌گرداند، چنانکه اگر ملتفت فکر شود احساسش مختل می‌گردد، و اگر به احساس التفات نماید فکرش اختلال می‌پذیرد، و اگر به تحریکات اراده مشغول شود امر ادراکش مشوّش می‌گردد. و نفوس قویّه میان اصناف ادراکات و تحریکات جمع می‌توانند نمود. و قوّت نفوس در بعضی اشخاص به اعتبار نفس حسّاسه است مانند کاهن، و در بعضی به اعتبار نفس متخیله است مانند اصحاب علوم کثیره، و در بعضی به اعتبار عقل است مانند صاحبان نفوس شریفه به حسب غریزه.

و این نفوس به مبادی مفارقه شبیه‌اند در حکمت و حرّیت.

و حکمت: هم غریزه می‌باشد و هم مکتسبه - و حکمت غریزه آن است که نفس در قضایا و احکام صاحب رأی درست است. و این حکمت غریزه استعداد اوّل است برای حکمت مکتسبه. و نفوس را در آن تفاوت بسیار هست، حتّی آنکه بعضی در درجه عالیه از آن در مقام نفس قدسیّه نبویه می‌باشند، که به آن اشاره شده است در قول حق تعالی: **يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ كَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ** (نور: 35)، و مقابل آن است نفس پلیدی که به تعلیم معلّم هم نفع نمی‌برد.

و مراد به حرّیت: آن است که نفس به حسب غریزت مطیع امور بدنیّه و مستلذّات قوای حیوانیه نبوده باشد، زیرا که حرّیت به حسب لغت در مقابل عبودیت اطلاق می‌شود، و کسی که مقهور شهوات است آزاد نیست، و آزاد آن کس است که مقهور و محکوم کسی نبوده باشد. و در صورتی که به حسب غریزت مقهور شهوات باشد فرقی نیست میان آنکه تارک شهوات باشد یا تارک آنها نباشد. و گفته‌اند که شائق تارک در مآل حالش بهتر است، و در حال شائق غیر تارک بهتر است، زیرا که شوق و عدم وجدان لحظه به لحظه موجب توقان می‌گردد. و بالجمله حرّیت امری است که غریزه نفس باشد، نه به تعلیم و تعوید حاصل شده

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 26

باشد، اگر چه این نیز از فضایل است. و ارسطاطالیس گفته است که «حرّیت ملکه نفسانیّه‌ای است که حارس نفس باشد حراستی جوهری نه صناعی».

و بالجمله هر نفسی که علاقه بدنیّه‌اش ضعیفتر و علاقه عقلیه‌اش قویتر باشد حرّیتش بیشتر، و هر نفسی که به عکس آن باشد عبودیتش شهوات را بیشتر خواهد بود. و به این معنی اشاره شده است در قول افلاطون، در آنجا که می‌گوید که «نفوس رذیله در افق طبیعت و ظلّ آنند، و نفوس فاضله در افق عقل».

و چون این معانی محقّق گردید، باید دانست که جمیع فضائل نفسانیّه به این دو فضیلت راجع می‌گردد، و اخلاق ذمیمه با آن کثرتی که دارد به اضرار این دو فضیلت برمی‌گردد. و تزکیه نفس از بعضی از اخلاق رذیله کافی نیست،

اما غالب آن است که ترک بعضی داعی بر ترک باقی نیز می‌باشد، و کسی از عذاب آنها خلاص می‌باشد که چیزی از آن در او باقی نماند.

و چنانکه حسن در صورت ظاهره به حسن تمام اعضا حاصل می‌گردد و قبح موقوف به قبح تمام اعضا نیست، بلکه در صورتی که یکی از اعضا قبیح باشد صورت حسن نخواهد بود. و همچنین در صورت باطنه باید که جمیع ارکان آن حسن باشد تا توان گفته که حسن است.

و ارکان باطنی چهار است، قوه علم و قوه شهوت و قوه غضب و قوه عدل در میان این امور. پس در صورتی که استواء در این ارکان که مجامع اخلاق غیر محصوره‌اند حاصل شد حسن اخلاق بهم می‌رسد.

و اما قوه علم، عدل و احسن‌اش آن است که در تحت ملکه‌ای باشد که در اقوال فرق میان صدق و کذب تواند نمود، و در اعتقادات میان حق و باطل، و در اعمال میان حسن و قبیح. پس اگر این قوه اعتدال پیدا کند ثمره‌ای که اصل همه خیرات و رأس کل فضایل باشد از آن به حصول می‌پیوندد. و **ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ** (جمعه: 4).

و اعتدال قوه غضب آن است که انبساط و انقباضش به اشاره حکمت و شریعت باشد. و همچنین قوه شهوت.

و اما قوه عدل آن است که قوه شهوت و غضب را در اشاره دین و عقل نگاه می‌دارد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 27

و اعتدال قوه غضب را شجاعت می‌نامند. و حق تعالی شجاع را دوست می‌دارد. و طرف افراط آن را تهوّر و طرف تفریط آن را جبن می‌نامند و از اعتدالش اخلاق حسنه مثل نجدت و شهامت و حلم و کظم غیظ و امثال آنها منشعب می‌گردد، و از افراطش مانند تهوّر و لاف و کبر و عجب و امثال آنها حاصل می‌شود، و از تفریطش جبن و مذلت و خساست و عدم غیرت و امثال آنها متولد می‌گردد.

و اما قوه شهوت از اعتدالش عفت و از افراطش شره و از تفریطش خمود بهم می‌رسد. و از هر یک از آنها صفات دیگر ظاهر می‌شود.

و از اعتدال علم حسن تدبیر و جودت ذهن و ثقات رأی و اصابت ظنّ و تفتّن به دقایق امور حاصل می‌شود، و از افراط آن جربزه و مکر و خدعه و مانند آنها ظهور می‌کند، و از تفریطش امثال بله و حمق و غباوت ظاهر می‌گردد.

و بالجمله معنی حسن خلق در جمیع انواع اربعه و فروع آنها توسط است در میان افراط و تفریط و غلوّ و تقصیر، فخیر الامور اوسطها. قال الله تعالى: **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ** (اسراء، 29)، و قال

أَيْضاً: وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (فرقان، 67)، و قال: أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ (فتح، 29)، و مادام که یکی از این امور از استقامت میل به طرفی نموده است مکارم اخلاق تمام نیست.<sup>۲</sup>

### در ذکر منازل انسان به حسب قوای نفسانی

باطن هر انسان بشری معجون است از صفات و قوایی که بعضی بهیمی است و بعضی سبعی و بعضی شیطانی و بعضی ملکی. و از بهیمی صادر می‌گردد شهوت و شره و حرص و فجور، و از سبعی حسد و عداوت و بغضاء، و از شیطانی مکر و خدعه و حيله و تکبر و حبّ جاه و افتخار و استیلا، و از ملکی علم و تنزه و طهارت. و اصول اخلاق همین چهار است که در باطن انسان سرشته شده است چنان سرشتی محکم که می‌توان گفت که از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 28

هم جدا نمی‌توانند شد. و خلاص از ظلمات سه نوع اول به نور هدایت مستفاد از شرع و عقل حاصل می‌تواند شد.

و اول قوه‌ای که در نفس آدمی حادث می‌گردد بهیمی است، و به این سبب در کودکی شهوت و شره بر او غالب می‌باشد. و بعد از آن سبعی است که موجب غلبه معادات و مناقشه می‌گردد، و بعد از آن خلق شیطانی است که در مکر و حيله و خدعه غالب می‌گردد.

و اولاً قوه شهویّه و غضبیّه او را می‌کشاند که کیاست را در طلب دنیا و قضاء شهوت و غضب صرف نماید، پس صفات کبر و عجب و افتخار و طلب علو در او ظاهر می‌شود، و بعد از آن عقل در او خلق می‌شود و نور ایمان به عقل ظاهر می‌گردد، و جند عقل در نزد چهل سالگی کامل می‌شود، و اصلش در اول بلوغ ظاهر می‌شود.

و اما جنود شیطان که سه نوع اول بوده باشد پیش از بلوغ به سوی قلب سبقت می‌گیرند و بر آن مستولی می‌شوند و به نفس الفت می‌گیرند، و نفس در شهوات آنها را متابعت می‌کند. تا آنکه نور عقل وارد می‌شود و قتال و تطارد در معرکه قلب برپا می‌شود.

پس اگر عقل ضعیف باشد شیطان و لشکریانش بر قلب مستولی می‌شوند و قلب مقرر آنها می‌گردد، و انسان با ابلیس و جنودش یار می‌شود، و اگر عقل به نور علم و ایمان قوی باشد تمامی قوی او را مسخر می‌شوند و در سلک ملائکه محشور می‌شوند.<sup>۳</sup> و برای قوه عملیه نیز چهار مرتبه است:

اول تهذیب ظاهر به استعمال نوامیس الهیه از قیام و صیام و غیرهما- دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق دنیّه. سوم تحلی نفس به صور قدسیّه. چهارم فناء آن از ذات خود و ملاحظه جمال ربّ الأرباب و جلال او.

<sup>۲</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، صص 86-91. و مرآت الاکوان، ص 560.

<sup>۳</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 9، ص 93- مرآت الاکوان، ص 561.

و کیفیت ترقی نفس در این مراتب، بر طبق آنچه فاضل شارح در شرح هدایه می‌گوید، آن است که انسان در اوّل ولادت مثل باقی حیوانات است که به غیر اکل و شرب چیزی را نمی‌شناسد، و بتدریج باقی صفات از شهوت و غضب و حرص و حسد و بخل و غیر اینها در او ظاهر می‌گردد. و همه آنها نتایج احتجاب و بعد از معدن وجود و صفات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 29

کمالیّه است، و بالحقیقه حیوانی است منتصب القامه که افاعیل مختلفه به حسب ارادات متنوعه از او صادر می‌گردد و او از حق در حجب ظلمانیّه ساتره است.

پس اگر از خواب غفلت و جهل بیدار شد و دانست که ورای این لذات بهیمیّه [لذات] دیگر و فوق این مراتب مراتب کمالیّه دیگر هست، و از اشتغال به منهیات شرعیّه تائب گردید و به سوی حق تعالی بازگشت نمود، و برای طلب کمالات اخرویّه به عزم تام شروع در ترک فضول دنیاویّه نمود و به سلوک سبیل الله متوجه گردید، و از مقام نفس مهاجرت کرد، و از هر چه در طریق عایق مقصود باشد زهد ورزید، و از هر خاطر ردی که وارد بر قلب گردد و او را مایل به غیر گرداند پاک شد، و بعد از اتّصاف به ورع و تقوی و زهد پیوسته به محاسبه نفس خود را در افعال و اقوال اشتغال نمود، و نفس را در هر چه امر نماید هر چند به خیر و عبادت باشد متهم دانست: برای او لوازم انوار غیب ظاهر می‌گردد، و ابواب ملکوت بر روی خاطرش گشوده می‌شود و مره بعد اخری لوازم نوریّه بر او لایح می‌گردد، و امور غیبیّه را در صور مثالیّه مشاهده می‌کند.

و چون طعم چیزی از آنها را چشید در عزلت و خلوت و ذکر و مواظبت بر طهارت تامه و عبادت و مراقبت و محاسبه رغبت می‌نماید، و از مشاغل حسیه بکلی اعراض می‌نماید و دلش از محبت آنها خالی می‌شود، پس بالکلیّه باطنش متوجه حق می‌گردد، و وجد و سکر و وجدان و شوق و عشق و هیمنان برای او ظاهر می‌شود و او را محو می‌گرداند و از نفس خود غافل می‌سازد، پس حقایق سریّه و انوار غیبیّه را مشاهده می‌کند، و تمام مشاهده و معاینه و مکاشفه برای او متحقق می‌گردد، و انوار حقیقیّه گاهی بر او ظاهر می‌شود و گاهی مختفی می‌گردد، تا آنکه او متمکن گردد و از تلویح خلاص شود و سکینه روحیه و طمأنینه الهیه بر او نازل گردد، و ورود آن بوارق و احوال برای او ملکه شود، پس داخل در عوالم جبروت می‌گردد و عقول مجردّه و انوار قاهره و مدبرّات کلیّه از ملائکه مقربین و مهممین در جمال ربّ العالمین را مشاهده می‌کند، انوار ایشان متحقق می‌گردد، پس انوار سلطان احدیّت و سواطع عظمت و کبریای الهیّت برای او ظاهر می‌گردد، و آن را هباء منثورا می‌گرداند. و در آنجا جبال انیشتش مندک می‌گردد، و تعینش متلاشی، و وجودش مضمحل می‌گردد. و این است مقام فنا و محو و نهایت سفر اوّل سالکین.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 30

پس اگر در فنا و محو باقی ماند و به بقاء و صحو برنگردد، مستغرق در عین جمع و محبوب به حق از خلق خواهد بود، به جهت آنکه فانی است، و فانی را وسعت هیچ چیز باقی نمی‌باشد. چنانکه پیش از فنا به خلق از حق محبوب بود، به جهت تنگی وعای وجودی و استغراق و فنایش در بدن، پس همچنین در این حالت بصرش از مشاهده جمال حق و سبحات وجه آن حضرت به چیزی دیگر نمی‌افتد، و کثرت در شهودش مضمحل و تفصیل محتجب می‌گردد، و ذلک الفوز العظیم<sup>۴</sup>.

و بالاترین از این مرتبه آن است که به صحو رجوع نماید و به تفصیل در عین جمع نظر کند، و صدرش وسعت حق و خلق بهم رساند. و چنین کسی نشاطش به بهجت خودش از همه کس بیشتر است، زیرا فرحش به حق و به هر چیز حاصل است، و هر چیز را که مشاهده می‌کند حق را در آن مشاهده کرده است، و به حق هر چیزی را می‌بیند و می‌شنود و می‌چشد و می‌بوید و طعم حق و رایحه حق را در هر چیز می‌شنود، و طعم حق را در هر چیز می‌یابد، بر وجهی که موجب کثرت نمی‌شود.

و محقق طوسی در شرح مقامات العارفين می‌گوید که: «چون عارف منقطع از نفس خود گردید و به حق متصل شد، هر قدرتی مستغرق در قدرت حق می‌بیند که متعلق است به جمیع مقدرات، و هر علمی را مستغرق در علم حق می‌بیند که چیزی از آن مخفی نیست، و هر اراده را مستغرق در اراده حق می‌بیند که چیزی از مرادات از آن ابا نمی‌کند، بلکه هر وجودی و هر کمال وجودی را صادر از او و فایض از او می‌بیند، و در آن وقت حق بصرش می‌شود که به آن می‌بیند، و سمعش می‌شود که به آن می‌شنود، و قدرتش می‌شود که به آن فعل می‌کند، و علمش می‌شود که به آن می‌داند، پس در آن حال عارف متخلّق به اخلاق الله خواهد بود به حسب حقیقت»<sup>۵</sup>. اینک نمونه‌هایی از عبارات «سه اصل» ملا صدرا شیرازی درباره مسائل اخلاقی می‌آوریم:

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 31

در پیدا کردن راه خدای که سلوک روندگان و مسلک بینندگان است.

بدان که آدمی اگر چه به جهت کثافت بدن از جنس بهایم و انعام است اما از ایشان ممتاز است بدان که روح نفسانیش مستعد فیضان روح قدسی است، و اگر چه به جهت لطافت نفس با ملائکه آسمانها مساهم است، اما از ایشان بدین صفت ممتاز است که به هر طور می‌تواند برآید و به هر صورت می‌شاید که گراید، و سیر در مقامات و تطوّر در اطوار ملکوتی و ملکوتی و معارج نفسانی و روحانی می‌کند، و تخلّق به اخلاق الهی و تعلّم اسماء ربّانی او را ممکن است که **وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** (بقره، 31).

<sup>4</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، صص 205-209- مرآت الاکوان، ص 475.

<sup>5</sup> (2). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة، ص 209- طوسی، شرح الإشارات، ج 3، ص 389- مرآت الاکوان، ص 476.



و نیز انسان از جمله ممکنات مخصوص است بدان که امتزاج حقیقت وی از دو روح گشته، یکی روح حیوانی فانی و دیگری روح ملکی باقی، و از این جهت وی را هر زمان خلقی و لیبسی تازه و موتی و حیاتی مجدد می‌باشد، و وی را ترقی از منزلی به منزلی دست می‌دهد، و رحلت از مقامی به مقامی روی می‌نماید، و از نشأه‌ای به نشأه‌ای تحوّل می‌کند، تا وقتی که به وسیله این فناها از همه منازل و مقامات ملکی درمی‌گذرد و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسماء الهی و تخلّق به اخلاق الله می‌نماید.

و همچنان که آدمی را ممکن است که به سبب ترقی در علم و عمل و فنا و بقا از درجه پستی به اعلیٰ علیین و اشرف مقامات و درجات ملائکه مقربین عروج نماید، هم ممکن است که به واسطه پیروی نفس و هوا و به حسب جنبش طبیعت و هیولی از این مقام که هست به ادنی منازل خسایس و اسفل سافلین گراید و به منزل و مأوای دواب و حشرات نزول نماید و با شیاطین و سباع و وحوش محشور گردد.

اکنون از این محبس ظلمانی خلاصی یافتن و به مقام رفیع مرتفع رسیدن جز به نور علم و قوت عمل میسر نیست.

نبود سوی آسمان ازل

نردبان پایه به ز علم و عمل

و غرض از عمل تصفیه باطن است و تطهیر قلب است، و غرض از علم تنویر و تکمیل و تصویر وی است به صور حقایق.

بر سپهر او برد روانت را

علم بال است مرغ جانت را

مثل این مهندس و مزدور

از عمل مرد علم باشد دور

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 32

مزد آن کم ز مزد این زانست

کو به تن کرد و این به جان دانست

و آن علمی که آن مقصود اصلی و کمال حقیقی است و موجب قرب حق تعالی است علمی الهی و علم مکاشفات است نه علم معاملات، و جمیع ابواب علوم اعمال غایتش مجرد عمل است، و فایده عمل تصفیة و تهذیب ظاهر و باطن است، و فایده تهذیب باطن حصول صور علوم حقیقیه است.

و این دعوی از قرآن و حدیث و کلمات اولیاء بر وجه اتم مستفاد می گردد. حق سبحانه فرموده که: **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ** (آل عمران، 16). از این آیه معلوم می شود که خدا را به یگانگی و یکتایی ندانسته و شاهد نیست **إِلَّا هُم** خدا و ملائکه و صاحبان علم، یعنی علم توحید، نه علمهای دیگر. و همچنین از این آیه که **وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ** (سبا، 6). و از این آیه که **قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ** (رعد، 43)، معلوم می گردد که پیغمبر خدا را به رسالت و نبوت به غیر از صاحبان علم نمی دانند، و ارباب عمل و دیگر علوم جزئیة از این باب دانش که آن دانش حقیقی است معزولند.

علم جزئی نیست جز بهر عمل

چون عمل نبود نباشد جز دغل

لیک آن علمی که وصف کبریاست

به بود از هر عمل کز تن بخاست

نسبت علم و عمل با یکدگر

همچو جان و تن بود او بی خبر

علم جان از بهر روز دین بود

علم تن از بهر مهر و کین بود

ای بی‌درد ناانصاف و ای خودپسند پر جور و اعتساف، آخر علمی که اسرار صمدیت و حقایق الهیت را بدان دانند و معارف ربوبیت را بدان شناسند، و نیز معرفت اسرار ایمان را، مثل علم وحی و انزال و الهام و معنی رسالت و نبوت و امامت و علم کتابهای خدا و صحایف ملکوت و روح و قلم پروردگار و کتابت و رقم آفریدگار، و همچنین معنی ارقام و اقلام و ملائکه و صحف انبیا علیهم السلام و سجالات کرام الکاتبین، و معنی جفر جامع و مصحف فاطمه علیها السلام، و کیفیت نزول شیاطین بر دل‌های اشرار به وسواس، و نزول ملائکه بر قلوب اخیار به الهام علوم و اسرار، و علم نفس و سعادت و شقاوت و درجات و مقامات وی، و دانستن دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ و قبر و سؤال و حساب و کتاب و میزان و حور و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 33

رضوان و آنچه از این قبیل است که هر یک بحری است از علم مکاشفه، چرا منکر می‌شوی و دانستن آن را سهل و عبث می‌دانی و علمهای دیگر که هر یک از آن را در شش ماه یا کمتر فهم می‌توان کرد عظیم می‌شماری و صاحبش را از علما می‌پنداری.

سه اصل است که رؤساء شیاطین و مهلکات نفسند و دیگر اصول و مبادی شرور که رؤس ازدهای جور و شقاوت و سرهای مار عذاب‌گور و قیامت‌اند، که رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره عذاب قبر منافق از آن خبر داده از این سه اصل منشعب می‌گردد:

اصل اول جهل است به معرفت نفس که آن حقیقت آدمی است، و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است.

و اکثر آدمیان از آن غافلند، و این معظم‌ترین اسباب شقاوت و ناکامی عقبی است که اکثر خلق را فرو گرفته در دنیا، چه هر که کسب معرفت نفس نکرده خدای شناسد، که:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه»، و هر که خدای را شناسد با دواب و انعام برابر باشد. چنین کسانی کوردل در روز آخر محشور گردند، چه هرگاه فراموشی خدا سبب فراموشی نفس شود، تذکر نفس موجب تذکر رب خواهد بود. و تذکر رب خود موجب تذکر وی نفس راست، و ذکر رب مر نفس را عین وجود نفس است، زیرا که علم حق به اشیاء حضوری است. پس آنکه معرفت نفس ندارد نفسش وجود ندارد، زیرا که وجود نفس عین نور و حضور و شعور است. پس از این مقدمات معلوم شد که هر که نفس خود را نداند خدای را نداند و از حیات آن نشأه بی‌بهره است و از این جاست که عطار گوید:

ترا این پند بس در هر دو عالم

که برناید ز جانت بی خدا دم

ز حق باید که چندان یاد آری

که گم گردی گر از یادش گذاری

پروردگار قدیم در کلام کریم خود چه بسیار امر به ذکر خدای فرماید که **فَاذْكُرُوا اللَّهَ (بقره، 198)**، **فَاذْكُرُونِي اذْكُرْكُمْ (بقره، 152)**. و مراد از ذکر خدا معرفت و علم است نه مجرد حرف و صوت و ذکر زبان و آواز برکشیدن، چنانکه عادت متصوفه این زمان است و نفوس معطله از یاد خالق انس و جان. و ایشان فی الحقیقه از ناسیان حقتند نه از ذاکران، و از آن جماعت که پروردگار عالم ترک صحبت ایشان را واجب گردانیده بر خاصان خود، آنجا که فرموده: **فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ اِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ (نجم، 29)**.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 34

با هر که نشستی و دلت جمع نشد

وز تو نرهید صحبت آب و گلت

ز نهار به گرد صحبتش هیچ مگرد

ور نه نکند جان عزیزان بحلت

زیرا که این گروه از یاد خدا غافلانند، کجا از اهل دلانند، اگر ذره‌ای از نور معرفت در دل ایشان تابیده می‌بودی، کجا در خانه ظلمه و اهل دنیا را قبله خود می‌ساختند و همیشه با نفس و هوا نرد محبت می‌باختند.

مکن طاعت نفس شهوت پرست

که هر ساعتش قبله‌ای دیگر است

مگر کز تنعم شکبیا شوی

و گر نه ضرورت به درها شوی

و همچنین است حال آنها که خود را از علما شمارند و روی از جانب قدس و طلب یقین گردانیده متوجه محراب ابواب سلاطین شده‌اند، و ترک اخلاص و توکل کرده طلب روزی و توقع آن از دیگران می‌نمایند. چگونه نام خود عالم و دانا نهد کسی که دثور و زوال دنیا و فنا و ارتحال آن را نداند، و اخلاص به ارض نموده روی دل به عمارت و زراعت نماید و با اهل دنیا که غافلانند از حال عاقبت و مأوی مساهم و مماثل گردد در تأسیس بنای زایل و تشیید سرای باطل عاجل.

عمارت با سرای دیگر انداز

که دنیا را اساسی نیست محکم

و چگونه دل زنده و بینا باشد کسی که مدام با مرده‌دلان و تیره‌طبعان دنیا صحبت دارد، چراغ عقلش را به دمه‌های سرد عوام و نفسهای افسرده ایشان خاموش کند، دیگری از این چراغ بی‌نور چه حاصل نماید.

کسی از مرده علم آموخت هرگز

ز خاکستر چراغ افروخت هرگز

حقاً که اگر کسی به حیات حقیقی زنده گشته باشد و نور علم و یقین در دلش از جانب شرف ملکوت تابیده باشد، چنان از صحبت مردمان متوحش گردد که کسی از صحبت مردگان همچنان نفرت کند. همانا که این گروه به تمام زندگی هنوز نرسیده‌اند که با مردگان می‌نشینند، و به اختیار با ایشان صحبت می‌دارند. بین که جبار عالم چه سان رقم **أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ** (نحل، 21)، بر صفحه حال و مال مرده‌دلان کشیده و دماغ **يَسُوءَا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَسُوءُ الْكُفَّارُ** **مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ** (ممتحنه، 13)، بر جبین آمال خفتگان خوابگاه غفلت و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 35

جهالت نهاده.

هر آن دلی که در این خانه زنده نیست به

برو نمرده به فتوای من نماز کنید

سقراط حکیم گوید: «قلوب المغرقين بالحقائق منابر الملائكة و بطون المتلذذين بالشهوات قبور الحيوانات الهالكة».

### آخشیجان گنبد دوار

### مردگانند زندگانی خوار

و بدان به تحقیق و راست از من بشنو که نزد اهل بصیرت و علمای آخرت این جماعت منکرین تجرد نفس و نشأه الروح و از ظاهریه و حشویه اند، و اکثر متکلمین و کافه اطباء و طباعیین و اخوان جالینوس فی الحقیقه هنوز به مقام و مرتبه انسانیت نرسیده اند و از زمره اهل دانش و بینش نیستند، و نور ایمان به آخرت که رکنی عظیم از مسلمانی است بر دل ایشان نتابیده، و در حقیقت از کفره اند هر چند به ظاهر حکم اسلام بر ایشان جاری است، زیرا که بنای اعتقاد به آخرت بر معرفت نفس است.

و بر هر آدمی واجب است که این را بداند یا اعتقاد نماید. اگر از اهل رأی و اجتهاد است از روی بصیرت، و اگر از ضعفاء العقول است همچو عوام و صبیان از روی انقیاد و تقلید، و هر کدام نوعی از نجات دارند. اگر از اهل رأی و اجتهاد است و اعتقاد به خلاف آن دارد و استنکاف از تعلم آن نموده عناد می نماید، به عذاب ابد مبتلی خواهد بود، همچنانکه اهل کفر مبتلی اند، *يَسُؤُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَسُؤُا الْكُفَّارُ* (ممتحنه، 13). و کاف تشبیه اشاره بدان است که این جماعت به ظاهر مسلمان اند و در حقیقت مماثل کفار، چه هر که نداند که آدمی چه چیز است و از کجاست نداند که بازگشت وی با کجاست. و هر که آدمی را جز این قالب کثیف مرکب از اضداد یا جزئی از آن یا عرضی قائم بدان نداند و اعاده معدوم را محال شمرد، باید که لا محاله منکر معاد باشد، و عجب آیدش که آدمی که در گور بریزد و بپوسد و طعمه موران و مازان گردد چگونه یک بار دیگر به خود قیام نماید و در نشأه قیامت و رستاخیز از قبر برخیزد. پس از روی تعجب و انکار و استبعاد در رد معاد چنین گوید که *أِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ* (اسراء، 49)، و زبان حال و مقالش این نغمه و آهنگ سراید که: *هَيَّاهُ هَيَّاهُ لِمَا تُوَعَدُونَ* (مؤمنون، 35).

هرگاه آدمی به مرگ تن فانی گردد و به فساد مزاج باطل و مضمحل شود، پس رسول

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 36

خدا صلی الله علیه و آله در وقت رحیل چرا گفت: «الرَّفِيقُ الْأَعْلَى وَ الْكَأْسُ الْأَوْفَى وَ الْعِيشُ الْأَصْفَى»، با آنکه مخیرش ساختند میانه سفر آخرت و بقای دنیا، و از چه رو فرمود که:

«القبر روضه من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»، چون آدمی به مرگ جسد فانی گردد، میان روضه و حفرة چه فرق ماند نزد وی، و آنکه رسول صلی الله علیه و آله فرمود:

«القبر أول منزل من منازل الآخرة» ندانم چه فهم خواهی کرد، این حدیث از سرحد ادراک تو دور است و حالا محلّ شرح آن نیست.

و دیگر از دلایل سمعی بر بقای نفس آنکه چون رسول صلی الله علیه و آله در وقت رحیل به فاطمه علیها السلام گفت: «إنک أسرع أهل بیتی لحاقاً بی» خرم گردید. اگر نه بقای نفس معلوم بودی چرا از این خبر شادان می شد؟ و حضرت مرتضی صلوات الله علیه در هنگام ضربت ابن ملجم چرا فرمود: «فزت و ربّ الکعبة»؟ و اصحاب امام حسین علیه السلام در کربلا به ضرب و تشنگی و قتل و مصیبت راضی شدند و از بیعت یزید ابا نمودند، اگر نه ایشان را بیقین معلوم بود بقای دار عقبی، کی به اختیار به چنین امری راضی می شدند؟

دلایل این مطلب بیش از آن است که حصر توان نمود، مع هذا حقیقت و ماهیت نفس را به نور کشف و یقین دانستن جز عارفان را نصیب نیست، و لهذا افشای سرّ روح نفرموده اند، **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** (اسراء، 85).

از بوقلمون سخن مگویید

ماهیت علم را مجویید

هر دم به حقیقتی گراید

هر لحظه به صورتی درآید

و چنان مپندار که پیغمبر صلی الله علیه و آله آگاه از حقیقت روح نبود، حاشا از این اعتقاد، پس چون از احوال نشأه آخرت خبر می داد و به مقام «او ادنی» رسیده و از حق بی واسطه خطاب شنیده؟ لیکن چون غشاوه طبع و ظلمت وهم، بر مردمان غالب است، از کشف ماهیت روح ایشان را حیرت و ضلالت روی می دهد.

و حکما و فلاسفه را با آنکه حظّی وافر از این مسأله هست، اما نسبت دانش ایشان با دانش علمای آخرت و اهل قرآن همچو نسبت دانش عوام است با متکلم.

تا روشنت شود سخن گنج در خراب

آن نفس را که ناطقه خوانند باز یاب

این ما و من که گفت به من باز ده جواب

گویی که عقل ما و دل ما و جان ما

انسان حقیقتی که بدو دارد انتساب

نیکی ستاره‌ای است کزو می‌کند طلوع

زین قشر ناگذشته کجا بینی آن لباب

او لب هستی تو و آنکه تو قشر آن

هر که معرفت نفس حاصل نکرده باشد هیچ عمل او را سود نبخشد. ایمان حقیقی که آن منشأ قرب و ولایت حق است کسی را حاصل آید که از ظلمات دواعی قوای بدنی گذشته به مقام نور روح رسد.

هر عملی که از جسم صادر شود همچو جسم ظلمانی است و بی‌ثبات، و همچو جسم در صدد تغیر و زوال و اضمحلال، و اکنون هر عملی که از روح ناشی می‌شود همچون روح نورانی و باقی و لایزال است.

هر دعوتی که او نکند نیست مستجاب

هر شربتی که او ندهد نیست سودمند

فعلش کمال خالص و وضعش حیات ناب

عهدش وفای صافی و قولش صواب صرف

و معلوم است که هر که به غیر بدن خود را نشانسد، هر عملی که می‌کند مقصودش سعادت بدنی است، و تا آفتاب طلعت روح از مغرب بدن طلوع نمی‌نماید و رخساره آدمیت به نور روح منور و رخشنده نمی‌گردد، هر چه از آدمی



صادر می‌شود هم ناقص و تیره و کدورت‌ناک و در معرض زوال و فساد است. و چون دل منور به نور روح گشت، همگی مبدل می‌گردد به خیر احسان، حتی زمین بدن که آن نیز مبدل می‌گردد به زمین نورانی که لایق دخول بهشت می‌گردد، که **وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (زمر، 69)**، **يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (ابراهیم 48)**، در خانه به کدخدای ماند همه چیز.

و اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصور کرده‌اند که جوهر آدمی در تمام یکی است بی تفاوت، و این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و هنوز به مقام دل نرسیده‌اند، چه جای مقام روح و ما فوق آن. از اسفل سالفین تا اعلیٰ علیین درجات و مقامات افراد بشر می‌باشد. و این درجات بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می‌باشد و در بعضی مطوی و در بعضی منشور بود. کس باشد که مقامش: **إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ (فتح، 10)**، (کسانی که با تو بیعت می‌کنند همانا با خداوند بیعت می‌کنند)، و **مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نساء، 80)**، (کسی که پیامبر را فرمان

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 38

برمی‌دارد بدرستی که خداوند را فرمان برمی‌دارد)، باشد، و این آخرین مقامات آدمی است. و شناختن نفس و شرح مقامات او بغایت کاری بزرگ است و جز کاملان را روی نداده [همان، 20-27].

اصل دوم حبّ جاه و مال و میل به شهوات و لذّات و سایر تمتّعات نفس حیوانی که جامع همه حبّ دنیا است.

هر نفس که امروز خود را بدین تمتّعات حیوانی و طیبّات دنیا که خبیثات آخرت است عادت فرمود و متخلّق به صفات بهیمی و سبعی شد، در روز قیامت و بروز نشأه و آخرت با بهایم و حشرات محشور می‌گردد. و هر که عقل را مطیع و فرمان‌بردار و حکم‌پذیر نفس اماره ساخت و در خدمت قوای بدنی کمر بندگی بر میان جان بست و ملک جان را خادم شیطان هوا گردانید و جنود ابلیس پر تلبیس بر سلیمان عقل فرشته نهاد سروری داد، لاجرم مالک دوزخ وی را سرنگون در سجن جحیم انداخته، و از نعیم ابد محروم و مأیوس خواهد گشت.

و هر که آئینه دل که قابل عکس انوار معرفت الهی و پرتو نور توحید بود، در زنگ شهوات و مرادات نفس و کدورات معاصی و غشاوه طبیعت فرو برده و بر آئینه ضمیر خاک جهالت و بدبختی بیخته و پاشیده و جام جهان‌نمای روح را در ظلمات بدن و لجن دنیا غوطه داده، کی روی فلاح و نجات خواهد دید و کجا پذیرای صلاح و قابل صیقل دل‌زدای کلمات حکمت آیات خواهد گردید.

و لیکن نیاید ز سنگ آینه

توان پاک کردن ز زنگ آینه

از این جهت سخن حق گزاران در گوش هواپرستان تلخ می‌نماید، و کلام حکمت‌گویان در مذاق متکبران و طبع خودپسندان مغرور به جاه و زینت ناخوش می‌افتد، و هر که در مقام نصیحت و راستگویی با ایشان درآید به دشمنی وی گرایند و آغاز لجاج و عناد نموده و به زور تلبیس و مکر رد سخنانش کنند.

ببین که حق تعالی از حال بلعم باعورا چگونه خبر می‌دهد **لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ، فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ، إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ** (اعراف 176). اگر متوجه نصیحتش می‌شوی، زبان درازی می‌کند و اگر وامی‌گذاری همچین بدخویی می‌کند و گزند می‌رساند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 39

چو نصیحت‌پذیری ای جاهل

سگ دیوانه داری اندر دل

شهوة حیز و خشم مردانه

ای مقیم از دو دیو دیوانه

اصل سوم تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار. که بد را نیک و نیک را بد وامی‌نماید، و معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمارد.

و کارش ترویج سخنان باطل و تزیین عمل غیر صالح و تلبیس و تمویه نمودن و به مکر و حيله و غرور گرائیدن و به زور خیالات فاسده و اوهام کاذبه انکار حق و ابطال براهین عقلیه پیش گرفتن، و به دروغ و وسواس و سفسطه اعتماد داشتن، و به غرور و تلبیس ادراج شر در عداد خیر و تصویر باطل به صورت حق نمودن، و به تمویه و تلبیس، اعمال سیئه را لباس اعمال حسنه پوشانیدن. و حاصلش بجز خسران دنیا و آخرت چیزی نیست، زیرا که فعل شیاطین به تمویه و تخییل است و وسواس بی‌حاصل، و عمل اهل غرور چون عمل اهل سیمیا بود بی‌بود است و بی‌بقاء، و به غیر از ناقصان و کودک‌طبعان از آن فریفته نمی‌شوند.

و از این قبیل است تقلیدات مقلدان بی‌بصیرت و تعصبات بارده ایشان را و همچنین بحثهای متکلمان و گفت و گوی مجادلان از روی طبع و هوا، نه از روی جستن حق و راه هدی. و همچنین است نسک جاهلان و عبادت بسیاری از خودپسندان:

نه هر کو آید از کوهی بود با دعوت موسی

نه هر کو زاید از زالی بود با سطوت دستان

آن کس که به بضاعت عقل مزخرف و بصیرت حولاء و فطانت بتراء تصرف در اسرار دین و حقایق یقین کند و یا آنکه خواهد که از راه خلوت‌نشینی و نافله‌گزاری بسیار و نماز و روزه بشمار با غلظت طبع و قساوت و فظاظت قلب و قصور معرفت و جسامت قوت شهوت خود را یکی از برگزیدگان حق و خاصان و بزرگان دین شمرد و بر دیگران تفوق و ترفع نماید، نعوذ بالله، حاصل آن جز ضلالت و حیرت نیست، و نتیجه این جز کبر و نخوت چیزی دیگر نه، و نتیجه کبر و نخوت دوزخ سوزان است.

بشوی بر نهاد خود سالار

به نماز و به روزه بسیار

زانکه هر چند گرد برگردی

زین دو هر روز تیره‌تر گردی

اکنون بدان که این صفت‌های سه‌گانه را ثمرات و لوازم بسیار است و تبعات و لواحق بیشمار، و آن را در سه فصل دیگر بیان نماییم.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 40

فصل اول در بیان نتیجه اعراض از معرفت نفس و علم و معاد، و آن ظلمت دل و عمای بصیرت است، و همچنین ضیق صدر و عذاب قبر و معیشت ضنک و دل تنگ نصیب جاهلان است از جهت فراموشی از یاد حق.

بدان که این چشم و گوش که حالا آدمی بدان چیزها را می‌بیند و می‌شنود عاریتی است و قوامش به این بدن است که در خاک می‌ریزد و می‌پوسد. و انسان را چشم و گوش دیگر هست که آن حقیقتی است و آخرت باقی است، زیرا که نتیجه نور معرفت است و از لوازم حیات نشأه ثانی است که قائم به روح است و در بدن مکتسب اخروی ظاهر می‌شود چنانچه نزد دانندگان معرفت احوال معاد روشن و ثابت گشته.

اکنون چون جاهل به علم نفس را گمان آنست که این چشم و گوش و حواس دنیا مر او را ثابت است و عاریتی نیست، و خود را بدین چشم و گوش بینا و شنوا می‌داند، و در روز قیامت که روز حقایق است و عاریتها مرتفع

می‌گردد، و چشمی به جهت دیدن آخرت کسب نکرده، گمانش آنکه او را چشمی بوده که کورش کرده‌اند، سپس می‌گوید که خدایا، لِمَ حَسْرَتِنِي أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيرًا (طه، 125)، و ندانسته که او را هرگز چشمی نبوده جز چشم عاریتی، و چشم عاریت به کار آخرت نمی‌آید.

که در دیدن ندارد استواری

برو بفروش این چشمی که داری

بدست آور برای دیدن غیب

یکی چشمی دگر بی‌غش و بی‌عیب

و همچنین گوش دنیا که خر و گاو و همه جانوران را هست و به کار شنیدن روز عقبی نمی‌آید.

کین سخنها را نیابد گوش خر

گوش خر بفروش و دیگر گوش خر

بدان که هر که معرفت نفس کما هی داند و احوال وی شناسد کشف قبور بر وی آسان است، و وی می‌داند که «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» چه معنی دارد.

که باشد حفره جان تنگ اشرار

بسان روضه باشد جان احرار

سینه‌ای باشد که روزی دو هزار نوبت انبیا و اولیای خدا به زیارت آن آیند که ایشان را یاد کند و حاضر سازد، حق جل و علا بر آن سینه تجلی کند که دلش ذکر خدا کند و ملائکه و ارواح به سلام وی آیند، سپس هر سخن حق که بشنود آن سخن از آن درها به بهشت افتد. و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 41

سینه‌ای باشد که به روزی دو هزار بار با مسلمانان جنگ آورد و با مردمان خصومت کند و پر از لعنت و کذب و افترا و دروغ و ناسزا باشد و پیوسته آتش خشم خدا در آن سینه می‌سوزد، و فی الحقیقه آن سینه کنده‌ای از دوزخ باشد و سخن که در وی افتد به دوزخ افتد.

خداوندا، این سخنان را در روضه سینه پاکان و روشن‌دلان جای ده و از دوزخ سوزان کوتاه طبعان و حفره نیران تیره‌دلان پر شر و فتنه و آتش فساد دور دار.

فصل دوم در نتیجه اصل دوم که متابعت شهوت و آرزوهای نفس و پیروی غرضهای دنیا است.

و آن از فطرت اصلی منسلخ شدن است و کر و گنگ با بهایم و حشرات محشور شدن، زیرا که هر صفت که در دنیا بر کسی غالب شود به سبب بسیاری افعال و اعمالی است که صاحب آن صفت را می‌باشد و در روز قیامت صاحبش به صورتی مناسب آن صفت محشور می‌شود، اگر صفت شهوت بر وی غالب است به صورت خرس و خوک محشور می‌گردد، و اگر صفت غضب و درندگی غالب است به صورت سگ و گرگ، و اگر گزندگی و ایذا به صورت مار و عقرب، و اگر دزدی و حيله به صورت روباه و کلاغ، و اگر تکبر به صورت شیر و پلنگ، و اگر رعنائی و خرامیدن به صورت طاوس و کبک، و اگر حرص و ذخیره کردن چیزها به صورت مورچه، و همچنین در باقی صفات چنین می‌دان.

بران گردی به باری چند قادر

ز تو هر فعل که اول گشت ظاهر

به مدت میوه‌ها خوش بوی گردد

به عادت حالها با خوی گردد

هویدا گردد اندر روز محشر

همه احوال و افعال مدخر

بخوان تو آیه تَبَلَى السَّرائِر

همه پیدا شود آنجا ضمائر

دگر باره به وفق عالم خاص

شود اخلاق تو اجسام و اشخاص

خُلِقْ خوش تو بهشت و باغ تو بس است

تسلیم و رضا چشم و چراغ تو بس است

ور آنکه نعوذ بالله این وصف تو نیست

محرومی این صفات داغ تو بس است

ای بی خبر از جهان معنی

با تو چه کنم بیان معنی

فصل سوم در نتیجه و ثمره اصل سوم از رؤساء شیاطین که اسباب و دواعی شیطانی اند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 42

بدان که نتیجه تسویلات نفس اماره و مکاید قوت شیطانیّه نیز بسیار است. از آن جمله عذاب ابدی و خسران سرمدی است و سوختن به نار جحیم و مقید گشتن به عذاب الیم. و از مضمون **ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ** (تکاثر، 8) معلوم می شود که این نعمتهای دنیاست و لذتهای دنیاست و لذتهای نفس و آرزوهای هوا که فردا منشأ نعمتها و عقوبتهای اخروی می گردد.

چه خوش گفت از الهی نامه عطار

که جانم بنده تحقیق آن یار

از این آتش که ما را در نهادست

مسلمان در جهان کمتر فتادست

حریصی بر سرت کرده فساری

ترا حرص است و اشتر را مهاری

شکم کز تو برآرد آتش و دود

از این دوزخ بدان دوزخ رسی زود

این آتشی است که امروزش به آب توبه و قطره‌ای چند از اشک از روی ابتهال و تضرع می‌توان نشانید، و فردا که شروع در شعله زدن و زبانه کشیدن کند به صد هزار دریا یک شراره‌اش را نمی‌توان نشانید.

آئینه دل که مستعد آن است که حقیقت حق و حقیقت همه اشیاء کما هی در وی تجلی کند خالی نمی‌باشد از علوم حقه مگر به سبب یکی از اسباب و موانع پنجگانه:

مانع اول نقصان جوهر دل که نفس ناطقه‌اش گویند، همچون کودکان که آئینه روح ایشان هنوز از ته خاک و آب و بدن بیرون نیامده، و همچنان که آهن در کان و شیشه در سنگ و روغن در دوغ و زیت در زیتونه پنهان است، نفوس این ناقصان در کدورت و غلاف ابدان مستغرق و مغمور گشته.

جوهر صدقت خفی شد در دروغ

همچنانکه روغن اندر متن دوغ

آن دروغت این تن خاکی بود

راست آن جان افلاکی بود

تا فرستد حق رسولی بنده‌ای

دوغ را در خمره جنبانده‌ای

تا بجنبانت به هنجار و به فن

تا بدانم من که پنهان بود من

مانع دوم کدورت و زنگ، مثل کدورت معاصی و خبث نفس که به سبب بسیاری شهوات و فسوق در نفس حاصل می‌شود و مانع صفای دل و جلای روح می‌گردد و به قدر بسیاری کدورت و تراکم و ظلمت مانع می‌شود از تجلی حق و انعکاس آن نور که به وی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 43

اشیاء دیده می‌شود در دل. هیچ گناهی و خطائی نیست که اثر در دل از کدورت وی حاصل نشود که **وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ** (زلزال، 7). پس اگر معاصی بسیار شود و کدورت و ظلمت رسوخ پیدا کند، دل را چنان می‌کند که از استعداد انکشاف علوم در وی اثر نماند و قوتش باطل گردد، **وَطَبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ** (توبه، 87).

مانع سوم انحراف و عدول از جهت مطلوب است، همچنان که دل بعضی صالحان و عادلان، که اگر چه صافی باشد از غش گناهان و کدورت شهوات و لوح ضمیرش از صورت غیر ساده و از برای انتقاش علوم آماده، لیکن نور معرفت در وی نمی‌افتد، از این سبب که هم‌تث مصروف به جانب طلب حق نیست، و آئینه ضمیرش با شطر کعبه مقصود محاذی نیفتاده، و وجه باطن خود را با جانبی که اصل علوم و حقایق معارف از آنجاست متوجه نساخته، چنانکه حق تعالی از خلیل علیه السلام حکایت کرده که: **وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** (انعام، 79).

بسا باشد که تمام فکرش در تحصیل تفصیل طاعات و عبادات بدنی و تطهیر ثوب و بدن و جلوس در صوامع و مراقبه اوقات صلوات و نوافل و عبادات و غیر آن و تهیه اسباب معیشت دنیایوی صرف شده باشد، و چنان فکرش مستغرق این مقاصد گشته که ضمیرش هرگز متوجه تأمل در حضرت الهیت و حقایق علم جبروت و اسماء و صفات و افعال ملک و ملکوت نمی‌گردد، و ذوق تفکرش در کیفیت خلق سماوات و ارض و دقایق معرفت این موجودات، چنانچه امر به آن در چندین موضع از کتاب خدا واقع شده، مثل: **أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ، فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ** (اعراف، 185)، و نظایر این آیه و هنوز نجیبیده، بلکه ذهنش از امثال این معانی و آیات معرض است که **وَ كَأَيُّنَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ** (یوسف، 105)، زیرا که در آئینه دل مرتسم نمی‌شود الا آنچه توجهش بدان مصروف است.

پس نظر کن، ای عزیز من، که هرگاه مقید بودن قلب و مصروف بودن همّت به اعمال و طاعات مانع باشد از انکشاف حقایق و تجلی حق، پس چه سان باشد دلی که همیشه منصرف باشد به تحصیل مرادات دنیایوی و لذات حیوانی.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 44



مانع چهارم حجاب و سدّ است، وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا (یس، 9). و آن مثل اعتقادات مقلدان و متعصبان مذاهب که در اوّل حال ایشان را حاصل شده و حایل گشته مر آئینه دل را، از آنکه صورت حق در وی ظاهر شود و نور یقین در آنجا پرتو افکند. اکثر مردمان هر آنچه از پدر یا استاد در ابتدای امر شنیدند بدان گرویدند، در دل ایشان رسوخ پیدا کرده و به مثابه سدّی در راه سلوک ایشان شده که از آن بدر شدن میسر نیست، وَ لَنْ أَتِيَتَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبَلَتَكَ (بقره، 145). و هر یک از آن اعتقادات به جای غلّی شده در گردن نفس ایشان که نمی‌گذارد سر از جای بجنبانند.

جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ (یس، 8).

هر که را تقلید دامنگیر شد

بر دل او چون غل و زنجیر شد

این مشایخ که عصای ره شوند

گاه سدّ راه هر گمره شوند

تا تو از تقلید آبا نگذاری

کافر مگر هرگز از دین برخورداری

مانع پنجم جهل است بدان جهتی که مطلوب در آنجاست، زیرا که آنچه مطلوب حقیقی است حاصل نمی‌شود در آئینه ضمیر إلاً بعد از آنکه صورتی چند که مناسب مطلوب اصلی باشد در وی درآید. مثلاً اگر کسی خواهد که آنچه در فقای وی است ببیند و در مرآت باصره صورتش درآید، محتاج می‌شود به دو آئینه دیگر، همچنین هر طالب علمی را ممکن نیست که راه بدان مطلوبی که او را حاصل نیست ببرد به واسطه ملاحظه نمودن معلومی چند مناسب که او را حاصل است، و ترتیب نمودن بر وجهی که مؤدّی بدان مطلوب گردد، بلکه حصول هر علمی از علوم نظری محتاج به دو علم دیگر لااقل می‌باشد.

و این معنی محتاج اندک شرحی است، و آن چنان است که نفس هر یک به منزله آئینه کروی است که از جمیع جوانب محاذی است با صورتهایی که در لوح محفوظ واقع است. و در این آئینه پیش از آنکه به ریاضت و جوه و جوانبش زدوده گردد چیزهای نزدیک، مثل محسوسات و بدیهیات و قضایای عامّه، چون الكلّ اعظم من الجزء، و النقیضان لا یجتمعان، و نظایر این معانی، در وی بی‌فکر و ریاضت، حاصل می‌شود از برای همه کس.

و اما چیزهای دور که آن را نظریات گویند موقوف است به آئینه‌های چند دیگر که زدوده شده باشد و در وی مطلوبی چند روی نموده. و هر چند آن نظریات از این نشأه بشری دورتر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 45

است و به جهان قدس الهی نزدیکتر، به آئینه‌های بیشتر احتیاج دارد. و این آئینه‌ها اگر چه در ابتداء حال بغایت متعدّد و متکثر است، اما همه اجزاء نفس‌اند و در آخر همه یکی خواهند شد، و آن را نفس کلی گویند، و آن صورتها نیز یکی خواهد شد، و آن را عقل کل گویند، چه نفس، چنانکه گذشت، به منزله مرآت بزرگ کروی است که آئینه هر علمی و مطلوبی قوسی از آن است که مواجه است با یک جهتی از جهات لوح محفوظ که مکتوب قلم پروردگار است. و هر قوسی که از وی متجلی می‌شود، از غشاوه حواس، آن صورت که مواجه اوست از لوح محفوظ در وی حاصل می‌گردد یا تجلی می‌کند.

صد هزار آئینه دارد شاهد مقصود من      رو به هر آئینه کارد جان در آن پیدا شود

تا وقتی که همه کمالات در وی ظهور یابد، و فرق میانه حصول و تجلی نزد اولو الأبصار محقق گشته.

گوید آن کس در این مقام فضول      که تجلی نداند او ز حلول

پس بنا بر این مقدمات گوئیم که نفس چون در ابتداء کون روی به جانب طبیعت بدن دارد و پشت به طرف عالم قدس کرده، پس وی در مطالعه مطالب حقّه محتاج به آئینه‌های متعدّده هست، همچون کسی که خواهد در صورتی که در پس پشت او واقع است در نگرد او را دو آئینه در کار است. آنکه نزدیکتر است مثال مقدمه صغری است، و آنچه دورتر است مثال مقدمه کبری است، و آن مطلوب که از ملاحظه این آئینه دیده می‌شود مثال نتیجه است.

و باز اگر خواهد که در صورتی دیگر، که مخالف صورت آن نتیجه است واقع باشد، نگرد باز محتاج به چند آئینه دیگر می‌شود. همچنین در راه مطلوب حقیقی مرآت نفس انسانی را چمها و خمها و پیچاپیچی چند واقع است که جز از راه ترتیب مقدمات که فی الحقیقه آئینه روحانی‌اند، در ابتداء حال، ملاحظه آن مر انسان را حاصل نمی‌گردد.

مقصود وجود انس و جان آئینه است

منظور نظر در دو جهان آئینه است

دل آینه جمال شاهنشاهی است

وین هر دو جهان غلاف آن آینه است

و این است معنی سیر سالکان راه حقیقت، زیرا که سالک هر دم نظرش از آئینه‌ای به آئینه دیگر می‌افتد تا وقتی که پی به مقصد حقیقی برد، و گام در وادی قدس نهد.

اکنون بدان که سالک گاهی خلق را آئینه خدای نما و واسطه ملاحظه صفات و اسماء

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 46

گرداند، و گاهی حق را مرآت ملاحظه اشیاء و آئینه جهان نما سازد، و اول سیر من الخلق إلى الحق است، و ثانی سیر من الحق إلى الخلق است. و اشاره به اول است: **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**، (فصلت، 53).

رو دیده به دست آر که هر ذره خاک

جامی است جهان‌نمای چون درنگری

و اشاره به ثانی است: **أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** (فصلت، 53).

کسی کز معرفت نور صفا دید

ز هر چیزی که دید اول خدا دید

«ما رأيت شيئا إلّا و رأيت الله قبله»، هر دو علم از علوم حقیقیه است، و اول را علم توحید می‌گویند، و به عرف علماء الهیین علم الهی و علم کلی می‌گویند، و دوم را علم آفاق و انفس می‌گویند. و به عرف حکماء طبیعیین این علم منقسم است به دو علم، یکی علم سماء و عالم و یکی علم نفس، و هر دو به حسب غایت و ثمر راجع به علم توحید می‌گردد.

ای عزیز، مردمان را در این زمان از علم توحید و علم الهی خبری نیست، و من بنده در تمام عمر کسی ندیدم که از وی بویی از این علم آید، و از علم دوم نیز که علم آفاق و انفس است چندان بضاعتی با دانشمندان این زمان حاصل نیست تا دیگران چه رسد. و اکثر مردمان به غیر از محسوسات به چیزی اعتقاد ندارند، **يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** (روم، 7)، و از آیات الهی و ملکوت آسمانها و زمینها غافلند و از تدبّر و تأمل در آن اعراض نموده‌اند، **وَكَأَيُّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ** (یوسف، 105).

ای شده خشنود به یکبارگی

چون خر و گاوی به علف‌خوارگی

غافل ازین دایره لاجورد

فارغ ازین مرکز خورشید گرد

از پی صاحب‌نظران است کار

بی‌خبران را چه غم از روزگار

آنچه همگان از آسمان و زمین بدین چشم می‌بینند و می‌دانند بیش از آن نیست که کسی سقفی را و فرشی را بدین چشم که گاو و خر را در آن شرکت است بیند و داند، **وَ جَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَ هُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ** (انبیاء، 32).

ای عزیز دانشمند، افلاک را که تو همین چون سقفی می‌شناسی و از جمادات می‌شمی و از آیات آن اعراض نموده‌ای و دانستن آن را بدعت می‌دانی، ببین که خداوند

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 47

جلّ ذکره، چند جا چون به تعظیم نام آن می‌برد و قسم بدان یاد می‌فرماید، که: **فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ. وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ** (واقعه، 75-76)، و بیت معمور و سقف مرفوع نامش کرده و عرش عظیم و محلّ استواء رحمن گوید.

ای متشرّع عادل و ای دقیقه‌شناس عاقل، اگر لحظه‌ای تأمل نمایی در این آیه، که:

وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (بَيِّنَه، 5)، معلومت شود که به این اعمال بدنی و علوم ظاهری و اسلام زبانی و نماز ارکانی و روزه دهانی و زکات نانی و حج زبانی، بی‌تصفیه باطن از غش اعتقادات ردیه و بدع و اهواء، و تنویر قلب از ریا و از اغراض فاسده دنیا و دواعی نفس و هوا، راه به منزل سلامت و نجات آخرت نمی‌توان برد.

بدان که علم بی‌نفع و عمل بی‌علم نبودش بسیار بهتر است از آنکه باشد، زیرا که صد فتنه و غرور از هر یک از این دو زائیده می‌شود که یکی از آنها کافی است از برای اجابت دعوت شیطان و قبول وسوسه ابلیس لعین. و آیات قرآنی و احادیث و اخبار در این باب از حدّ شمار بیرون است و نقل آن در این مختصر متعذر است. لیکن باید که معلوم همگنان باشد که آنچه در باب مذمت علم بی‌عمل واقع شده آن علمی است که غیر مکاشفه باشد، زیرا که دانستی معارف الهیه از این نقایص و عیوب و غوائل میری است و از همه آفتی آزاد است، و دانستنش عین مطلوب است، و هر چند که زیاده دانسته شود به حسب کمیت بهتر است. و اما علمی که متعلق به عمل است و از علوم معاملات نه از مکاشفات است، دانستن آن به قدر عمل واجب کفائی است و زیاده از عمل دانستنش وبال آخرت است. و این معنی به وضوح پیوسته و دلایل و شواهد آن بسیار است، و اگر به ذکر آن مشغول شویم سخن به درازی کشیده خواهد شد، و آنجا که کس است یک حرف بس است.

پس زنهار که به علم ظاهر و صلاح بی‌بصیرت مفتون و مغرور نگردی، که هر شقاوتی که به مردودان راه یافت از غرور ظاهر و عمل بی‌اصل راه یافت. و آنچه در قصص انبیا خوانده‌ای یا از احوال شهدا و اولیا شنیده‌ای، از مصیبتها و محنتها که به خاندان نبوت و ولایت و اهل بیت عصمت و طهارت راه یافته، اگر نیک دریابی آنها همه از نفاق و کید اهل شید و ریا و غدر و حيله متشبهان به اهل علم و تقوی برخاسته. علی مرتضی علیه السلام نه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 48

به ضرب ابن ملجم بر زمین افتاد، بلکه به سکنجین شهد صلاح ابو موسی اشعری و سرکه نفاق عمرو بن عاص شربت شهادت نوشید، و امام حسین علیه السلام نه به خنجر بیداد شمر ذی الجوشن خوابید، بلکه به معجون پر سم مکر و افسون و تریاق پر زهر اتفاق اهل نفاق خونس با خاک کربلا آمیخته شد، و همچنین پاره‌های جگر حسن مجتبی علیه السلام از کید و غدر نهانی معاویه به خاک محنت ریخت، و بر این قیاس هر چه به سایر ائمه علیهم السلام واقع شده همه به زور و شید اعدا و مکر و تلبیس ارباب زرق و ریا بوده. و با این همه ظلم و بیداد و فتنه و فساد که از ایشان سر زد ذره‌ای از جاه و قدر و منزلت اهل ولایت و حقیقت کم نگشت و در دنیا و آخرت معزز و مکرم بودند و خواهند بود، بلکه این طایفه اعدا خود را در دین و دنیا رسوا کردند و به عذاب سرمد و سخط الهی تا ابد خویشان را مبتلی ساختند.

در کوی شهادت آر میدند همه

آنان که ره دوست گزیدند همه

و اگر خواهی که ایمان و صلاح بدانی و حقیقت مؤمن و صالح بشناسی این آیه را برخوان که **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ. دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**<sup>7</sup> (یونس، 9 و 10).

در اثبات آنکه وجود پیغمبر ضرور است، و بیان آنکه واجب است اعتقاد به او و به اینکه خدا او را فرستاده است تا اینکه دین خدا را ظاهر گرداند و طریق حق را به مردم بیاموزد و به صراط مستقیم هدایت نماید.

و بیانش این است که انسان مدنی الطبع است، یعنی حیاتش منتظم نمی‌گردد مگر به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 49

تمدن و تعاون و اجتماع، زیرا که نوعش منحصر در فرد نیست، و وجودش به انفراد ممکن نیست، پس اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعییش ضرور است، و در معاملات و مناکحات و جنایات به قانونی محتاج می‌باشند که عامه خلق به آن رجوع نمایند، و بر طبق آن قانون به عدل حکم نمایند، و الا جمع فاسد و نظام مختل می‌گردد، زیرا که هر احدی مجبول است به جلب آنچه رغبت و احتیاج به آن دارد و بر کسی که در آن چیز مزاحم او گردد غضب می‌کند، و آن قانون شرع است. و ناچار شاعری می‌خواهد که معین نماید از برای مردم منهجی را که به سلوک آن منهج معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد، و سنت قرار دهد از برای ایشان طریقی را که وصول به جوار خدا به واسطه آن حاصل شود، و بیاد آورد ایشان را امور آخرت و رحیل به سوی پروردگار خود، و انذار کند ایشان را به روزی که:

**يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (فصلت، 44) وَ تَسْقُقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً (ق، 44)**، و هدایت کند ایشان را به طریق مستقیم.

و باید که شارع انسان باشد، زیرا که تعلیم ملک انسان را و تصرفش در ایشان بر این وجه ممتنع است، و درجه باقی حیوانات از این مرتبه انزل است.

<sup>7</sup> (1). به درستی آنان که ایمان آوردند و عمل صالح بجای آوردند پروردگارشان ایشان را به ایمانشان هدایت می‌کند، در جنات نعیم از زیر پایشان نهرها جاری است، دعای آنان در آنجا سبحانک و تحیت ایشان در آنجا سلام است. و پایان دعای آنان این است که ستایش برای خداست که پروردگار جهانیان است.

و باید که مخصوص باشد به آیاتی از جانب خدا که دلالت کند که شریعت او از جانب خداوند عالم قادر غافر منتقم است، تا آنکه نوع در نزد او خاضع گردند و باعث گردند آن آیات از برای کسی که واقف شود بر آنها اینکه اقرار به نبوت او نماید، و آن معجزه است. و چنانکه در عنایت باری ارسال باران، مثلا، برای انتظام نظام عالم ضرور است و باران می‌فرستد، همچنین در نظام [عالم] کسی که صلاح دنیا و آخرت را به ایشان بشناساند ضرور است. پس نظر کن به لطف و رحمت باری که چگونه جمع نموده است در ایجاد آن شخص میان نفع عاجل در دنیا و خیر آجل در آخرت. بلی کسی که انبات شعر بر حاجبین و تقعیر اخصص قدمین را مهمل نگذارد است، چگونه وجود رحمت عالمین و سائق عباد به سوی رحمت و رضوان را در نشأتین مهمل می‌گذارد؟ پس این شخص خلیفه خدا است در زمینش. و معنی خلیفه خدا در زمین بعد از این مذکور خواهد شد.

و باید که آن پیغمبر عبادات را برای مردم قرار دهد. و عبادات، یا وجودی است و نفعش به همان عبادت‌کنندگان اختصاص دارد، مانند اذکار و صلوات که ایشان را حرکت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 50

می‌دهد به شوق به سوی خدا، و یا نفعش به دیگران نیز سرایت می‌کند، مانند قربانیها و زکوات و صدقات؛ و یا عدمی است و نفعش مخصوص به همانها است، مانند صوم، و یا تعدی به دیگران نیز می‌کند، مانند کفّ اذیت از افراد نوع و جنس، و صمت.

و باید که سنت قرار دهد از برای ایشان سفرهایی را که حرکت کنند در آن سفرها از خانه‌های خود برای طلب رضای پروردگار خود و متذکر شوند روزی را، که از قبور به سوی پروردگار می‌جهند، پس زیارت کنند هیاکل و معابد الهیه و مساکن انبیاء و امثال آنها را، یعنی مانند قرار دادن حج و زیارت مساکن انبیا و امثال آنها.

و باید که برای ایشان قرار دهد عباداتی که مجتمع گردند بر آنها، مانند جمعه و جماعات، تا آنکه کسب کنند، علاوه بر ثوبات، ایلاف و مصافات و تودّد را.

و باید که عبادات مقررّه بر سبیل تکرار باشد از برای محکم نمودن، و آلا فراموش می‌کنند و مهمل می‌گذارند.

و چنانکه برای همه خلیفه هست که واسطه است میان ایشان و حق تعالی، باید که برای هر اجتماع جزئی والیان و حکامی باشند از جانب آن خلیفه، و ایشان پیشوایان و علماء‌اند. و چنان که ملک واسطه است میان خدا و پیغمبر. و پیغمبر واسطه است میان ملک و اولیا که ائمه معصومین علیهم السلام باشند، ایشان نیز واسطه‌اند میان نبی و علماء، و علماء واسطه‌اند میان ایشان و سایر خلق. پس عالم به ولی قریب است، و ولی به نبی، و نبی به ملک، و ملک به حق تعالی. و ملائکه و انبیا و اولیا و علماء را در درجات قرب تفاوت بسیار است.

در بیان سیاسات و ریاسات مدنیّه و آنچه به آن ملحق می‌گردد از اسرار شریعت به وجهی تمثیلی

شکی در این نیست که برای انسان ممکن نیست که برسد به کمالاتی که برای آن مخلوق شده است مگر به اجتماع جمعی کثیر که هر یک یکدیگر را در امری که به آن محتاج است معاونت نمایند، و از مجموع آنها همه آنچه در بلوغ انسان به کمال ضرور است مجتمع گردد. و به این سبب اجتماعات برای انسان حاصل می‌شود که بعضی از آنها کامل است و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 51

بعضی غیر کامل. و کامل آن بر سه قسم است: یکی عظمی، و آن اجتماع جمیع افراد ناس است در معموره زمین، و دوم وسطی، مثل اجتماع اُمّتی در جزوی از معموره زمین، سوم صغری، مانند اجتماع اهل یک شهر در جزئی از مسکن یک اُمّت. و اجتماع غیر کامل، مانند اجتماع اهل ده و اهل محله یا کوچه یا خانه. و فرق آن است که قریه مثل خادم مدینه است و محله جزء آن است و کوچه جزء محله است و خانه جزء کوچه است، و جمیع اهل مداین و مساکن اُمّت‌ها اجزاء اهل معموره‌اند.

و خیر افضل و کمال اقصی رسیده می‌شود به مدینه فاضله و اُمّت فاضله که همه شهرهای آن امت اعانت می‌نمایند یکدیگر را بر نیل غایت حقیقیّه و خیر حقیقی، نه در مدینه ناقصه و اُمّت جاهله که در رسیدن به شرور یکدیگر را اعانت نمایند.

پس مدینه فاضله به بدن تام صحیحی شباهت دارد که همه اعضای آن در تتمیم حیات یکدیگر را معاونت می‌کنند، و در آن اعضا یک عضو رئیس است که قلب است، و مراتب قرب اعضاء دیگر به این رئیس متفاوت است، و برای هر یک از آنها قوه‌ای هست که به آن قوه فعلی می‌کند که غرض آن عضو رئیس به آن تمام می‌شود، و بعضی بی‌واسطه عضوی دیگر و بعضی به واسطه، یعنی افعال ایشان بر طبق غرض اعضائی است که بی‌واسطه خدمت رئیس می‌کنند، و اینها در مرتبه ثانیه واقع‌اند. و بعد از این اعضائی هستند که فعل می‌کنند بر مقتضای غرض اعضائی که در مرتبه ثانی واقع‌اند. و بعد از این اعضائی هستند که فعل می‌کنند بر مقتضای غرض اعضائی که در مرتبه ثانی واقع‌اند و آنها در مرتبه ثالثه واقع‌اند. و همچنین تا آنکه به اعضائی می‌رسند که خادمند و بر هیچ عضو ریاست ندارند.

و همچنین اجزای مدینه به حسب فطرت و طبایع مختلف‌اند و در هیئات متفاوت، به حسب عنایت باری تعالی بر بندگان خودش، و به حسب وقوع ظلالی از نور صفات علیا و اسماء حسناى او بر عباد و بلادش، مثل وقوع ظلال صفات نفس ناطقه و اخلاق آن بر خلائق بدن و بلاد آن از قوی و اعضاء. پس در مدینه انسان واحدی هست که رئیس و مطاع است و دیگران در قرب به آن متفاوتند، و برای هر یک هیأتی و ملکه‌ای هست که به آن فعل می‌کند که مقصود رئیس به آن منوط است و این گروه اول مراتب‌اند، و بعد از ایشان گروهی دیگراند که بر طبق مقصود این گروه فعل می‌کنند.



و همچنین اجزاء مدینه مترتب است تا آنکه منتهی می شود به اجزائی که خادمند و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 52

مخدوم نیستند، و اینها در اسفل مراتب واقع اند. این قدر هست که اعضاء بدن طبیعی اند، و آن هیئاتی که افعال از آن صادر می شود نیز طبیعی است، و اجزاء مدینه اگر چه خود طبیعی اند، اما اخلاق و ملکاتی که به آنها افعال را بجا می آورند ارادی است.

و چنانکه در اعضای بدن عضوی هست که رئیس مطلق است، و در هر چیزی که عضوی دیگر در آن چیز با او مشارکت دارد افضل آن چیز برای رئیس حاصل است، و بعد از او اعضای دیگر هستند که رئیس اند از برای پست تر از خود، و ریاست آنها در تحت ریاست اوّل است، پس این اعضاء هم رئیس اند و هم صاحب رئیس دیگر بر ایشان؛ همچنین رئیس مدینه اکمل اجزاء مدینه است در آنچه مخصوص اوست، و در هر چه با دیگران شریک است بهتر آن چیز برای او حاصل است، و در تحت او گروهی هستند که هم مرءوس اند و هم رئیس دیگران.

و اگر کسی بحق نظر، نظر کند می بیند هر جمله طبیعی را [که] حالش در اجتماع و ترتیب حال بنیه انسانی و مدینه فاضله است، که برای آن رئیسی هست که حالش نسبت به سایر اجزا همین حال است، بلکه هر اجتماع طبیعی هیأتش ظلّ و شبه هیأت عالم الهی و وحدت اجتماعیه عالمیه است، زیرا که سبب اوّل نسبتش به سایر موجودات مثل نسبت رئیس مدینه فاضله است به سایر اجزاء مدینه. چه عقول بریئه از نقایص مادّیه در مرتبه قرب اند نسبت به اوّل، و بعد از آن نفوس سماویّه و سماوات اند، و بعد از آن طبایع هیولانیّه و اجسام طبیعیّه اند، و هر یک از اینها مطابق سبب اوّل اند و اقتدا می کنند او را. و چنین می کند هر موجودی به حسب قوتش. مگر آنکه آنها در اقتدا نمودن به غرض اوّل مختلف اند، بعضی اشراف اند که اقتدا می کنند آن غرض را بی واسطه، و بعضی دیگر اقتدا می کنند غرضی ما فوق خود را، و همچنین تا آنکه منتهی گردد به آخر مراتب.

پس همچنین سزاوار است که بوده باشد مدینه فاضله، باید که هر یک در افعال پیرو غرض رئیس باشند به ترتیب مذکور. و ممکن نیست که هر انسانی که اتفاق افتد رئیس مدینه فاضله باشد، زیرا که ریاست برای کسی سزاوار است که به حسب فطرت و طبع مستعدّ ریاست باشد، و صفت ریاست به هیأت و ملکه ارادیه او را حاصل باشد. و هر صنعتی ممکن نیست که به سبب آن ریاست حاصل شود، بلکه اکثر صنایع خدمت فرموده می شود

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 53

در مدینه، و اکثر فطرتها فطرت خدمت است. و در صنایع صنعتی می باشد که ریاست به آن حاصل می باشد و خدمت می فرماید صنایع دیگر را.

و چنانکه در هر جمعیت طبیعی ممکن نیست که چیزی از آن بر رئیس آن ریاست داشته باشد، مثل رئیس اعضا که ممکن نیست که عضو دیگر بر آن رئیس باشد، همچنین باید که بر رئیس اول از برای مدینه فاضله کسی رئیس نباشد و سزاوار است که صنعت او آن صنعتی باشد که به هیچ وجه خدمت فرموده نشود، بلکه صنعتی باشد که همه صناعات قصد غرض او نمایند، و مقصود مدینه فاضله در جمیع افعال او باشد.

### در ذکر صفاتی که باید برای رئیس اول باشد به حسب کمال اولی او

باید که رئیس مطلق انسانی باشد که نفسش کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد، و باید که قوه متخیله اش به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد، و همچنین قوه حسّاسه و محرکه اش در غایت کمال باشد، همه آنها به نوعی از فعل، نه به انفعال محض، بر وجهی که اشاره به آن نمودیم. پس به قوه حسّاسه و محرکه اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهیه را جاری گرداند، و با دشمنان خدا محاربه کند و دفع کند دشمن را از مدینه فاضله، و با مشرکین و فاسقین از اهل مدینه جاهله و ظالمه و فاسقه مقاتله کند تا برگردند به سوی امر خدا. و به قوه متخیله مهیای قبول جزئیات بآنفسها و کلیات بحکایاتها، در بیداری یا در خواب، از عقل فعال بوده باشد. و به قوه عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعلش مستکمل شده باشد به همه معقولات به آن غایت که باقی نمانده باشد بر او چیزی از معقولات، و عقل بالفعل شده باشد.

و هر انسانی که عقل منفعلش به همه معقولات کامل گردد و عقل بالفعل و معقول بالفعل شود و معقولش عاقل شود عقل مستفاد می گردد، واقع در میان عقل فعّال و عقل منفعل، و میان او و عقل فعّال چیزی، یعنی واسطه ای، نمی باشد، پس عقل منفعل به منزله ماده و موضوع است برای عقل مستفاد، و عقل مستفاد به منزله ماده و موضوع است برای عقل فعّال، و قوه ناطقه که هیأت طبیعیّه است ماده و موضوع عقل منفعل است که عقل بالفعل شده است.

و پیش از این دانستی از ما حقیقت حال را در اتحاد نفس با عقل فعّال بعد از بودنش

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 54

صورت طبیعیّه بدن مستحیل که قابل بود فساد و زوال را، و به تحقیق که نیز دانستی بودن عقل فعّال را با وحدت شخصیه اش که محال است صدقش بر کثیرین که چگونه فاعل نفوس و متقدم بر ایشان می باشد با بودنش غایت متأخره از ایشان و ثمره مترتبه بر ایشان. پس بر تو باد تذکر آن که بس مقصدی است عالی و مطلبی است عالی. پس در صورتی که هیأت طبیعیّه ماده عقل منفعلی باشد که عقل بالفعل شده است، و منفعل ماده مستفاد، و مستفاد ماده عقل فعّال، و تو بگیری، یعنی فرض کنی، همه آنها را مثل یک چیز، بوده باشد این انسان آن انسانی که عقل فعّال در او حلول کرده است.

و این حالت اگر برای جزو نظری از قوه ناطقه حاصل شود، آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود؛ و اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد آن انسانی می‌باشد که وحی بر او نازل می‌گردد به توسط ملک، و آن ملک عقل فعال است. پس به اعتبار آن که هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند حکیم و ولی و فیلسوف است، و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فایض می‌شود نبی و منذر است به آنچه خواهد شد و خبر می‌دهد از آنچه گذشته است و از آنچه الحال موجود است از جزئیات واقع در عالم.

و این انسان در اکمل مراتب انسانیت و در اعلی درجه سعادت است، و نفسش گویا با عقل فعال متحد است به نحوی که مذکور شد، و این انسان واقف است بر هر فعلی که ممکن است که به سعادت کشاند. پس این اول شرایط رئیس است.

### در ذکر کمالات ثانویه رئیس مطلق

بعد هذا، باید که بوده باشد از برای او، با آنچه مذکور شد، قدرتی در زبانش بر جودت تخیل به گفتار مر آنچه را که می‌داند آن را، یعنی قوه تقریرش کامل باشد. و قدرتی بر جودت ارشاد و هدایت به سعادت و به اعمالی که سعادت به آنها حاصل می‌شود، و بوده باشد از برای او با آنها جودت ثبات در بدنش برای مباشرت حروب. پس چنین کسی رئیس اول است برای مدینه فاضله و امت فاضله و رئیس کل معموره زمین. و ممکن نیست که کسی بگردد به این حال مگر کسی که جمع شده باشد در او دوازده خصلت که بر آنها مفطور باشد:

اول آنکه تامّ الاعضاء و قوی الاعضاء باشد که موافقت و متابعت کند او را اعضایش

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 55

بر اعمالی که شأن رئیس می‌باشد که مباشر آنها شود.

دوم آنکه فهم و تصوّرش در آنچه می‌شنود نیکو باشد، و هر چه به او گفته می‌شود به همان نحو که مقصود قائل است و به همان نحو که در نفس الامر واقع است بفهمد.

سوم آنکه حفظش نیکو باشد و آنچه را که می‌فهمد و احساس می‌کند فراموش نکند.

چهارم آنکه ذکا و فطنتش قوی باشد به نحوی که ادنی دلیل در نظرش بر مدلول دلالت کند.

پنجم آنکه حسن العبارة باشد و تواند که از آنچه در خاطرش هست تعبیر نماید به عبارتی که مطلب از آن مفهوم شود.

ششم آنکه محب علم و حکمت باشد و از تأمل در معقولات ملالی بهم نرساند و از تعب آن متأذی نشود.

هفتم آنکه بالطبع حریص نباشد بر شهوات و بالطبع دوری کند لعب را و لذات کاینه فاسده را دشمن باشد.

هشتم آنکه کبیر النفس و محب کرامت باشد و بالطبع از هر چه عیب و عار است متنفر بوده ارفع از آن را راغب بوده باشد.

نهم آنکه درهم و دینار و سایر اعراض دنیویّه در نظرش خار و بی مقدار باشد.

دهم آنکه به حسب طبع محب عدل و اهل آن و مبغض جور و ظلم و اهل آن باشد، و درباره اهل خودش و غیر اهل خودش انصاف مرعی دارد و بر آن ترغیب نماید، و بر جوری که بر کسی وارد شود اندوهناک گردد و در مقام تدارک آن باشد.

یازدهم آنکه در هر جا که به عدل و حسن و جمیل دعوت کرده شود به آسانی انقیاد نماید، و در دعوت به عدل چموش و لجوج نباشد. و اگر به جور و قبیح دعوت کرده شود منقاد نباشد.

دوازدهم آنکه عزمش در آنچه وقوعش سزاوار باشد قوی باشد، و جسور و مقدم و غیر خائف و قوی النفس باشد.

و اینها لوازم آن خصایص سه گانه است که پیش از این مذکور شد، و اجتماع همه اینها در یک انسان مشکل است، و ماده‌ای که قبول مثل چنین شخصی بکند در امزجه و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 56

استعدادات بسیار کمیاب است. و از این جهت یافت نمی‌شود کسی که مفطور باشد بر این فطرت مگر یکی بعد از دیگری، چنانکه گفته است آن را شیخ ابو علی که «بزرگوارتر است جناب حق از آنکه بوده باشد شریعت از برای هر واردی و مطلع گردد بر او مگر واحدی بعد واحدی».<sup>8</sup>

در اشاره اجمالی به اسرار شریعت و حکمت تکالیف

حقیقت انسان، چنانکه اشاره به آن شد، حقیقت جمعیه است که وحدتش مثل وحدت عالم وحدت تألیفیه است، صاحب مراتب کثیره متفاوته در تجرّد و تجسّم و صفا و کدورت و نور و ظلمت.

و چنانکه برای جمله عالم طبقات کثیره است متفاوت در شرف و خسّت، لیکن برای آن سه جنس بیش نیست، و در هر جنسی طبقات بسیار هست که عدد آنها را کسی به غیر از خدا نمی‌داند. اوّل عالم عقل است و برای آن

<sup>8</sup> (1). ابن سینا، الاشارات، ص 157.

مراتب بسیار هست. دوم عالم مثال و خیال منفصل است که مشتمل است بر مراتب متفاوتی که اعلاهی آن متقارب ادنای عالم عقول است. سوم عالم جرم، مشتمل بر طبقات از اعلاهی افلاک تا ادنای ارضین، و جرم اعلی در لطافت به حیثیتی است که مشابه است به ادنای عالم مثال، و همه آنها یک شخص واحد است که مظهر جمیع اسماء الهی است که آن اسماء با کثرت عین وجود حق تعالی است.

بعد هذا، هر مرتبه‌ای از مراتب عالم به منزله موضوع و ماده است برای مرتبه‌ای که فوق آن است، و مرتبه فوق صورت مقوم و فاعل و غایت مرتبه تحت است، و همچنین در نزول تا به مرتبه ماده کل که هیولی است و در نهایت خست است، و در صعود تا به مرتبه صورۃ الصور و فاعل الفواعل و غایۃ الغایات، و آن عقل کل و سید الممکنات و عبد اعلی و ممکن اشرف و حقیقت محمدیه است، و آن اول است در بغیه و تعقل و آخر است در درک و عمل، و در اینجا تعقل عین وجود است و وجود عین تعقل.

پس همچنین انسان منتظم است از جمیع این مراتب و حقایق، و حقیقت همه این عوالم در او موجود است، پس او فی ذاته قابل است جمیع نشئات عقلیه و نفسیه را و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 57

مستجمع است جمیع عوالم غیبیه و حسیه را. و چنانکه مجموع عالم که آن را انسان کبیر می‌گویند مظهر اسماء الهیه است بر سبیل تفصیل، [همچنین] انسان کامل مظهر آنها است بر سبیل اجمال، پس او مظهر اسم الله است.

و چنان که همه طبقات عالم به حیثیتی است که به یکدیگر مربوط و بعضی به بعضی متصل است، مانند سلسله واحده که به حرکت آخرش اولش حرکت می‌کند، به این نحو آثار و هیئات از عالی به سوی سافل نزول می‌کند و از سافل به سوی عالی صعود می‌نماید، اما نه بر وجهی که منافی قواعد ایشان باشد، یعنی عالی به سافل التفات نماید و سافل در عالی اثر کند، بلکه به وجهی دیگر که راسخین در علم می‌دانند؛ همچنین هیئات نفس و بدن از موطن یکی به موطن دیگر صعود و نزول واقع می‌شود، و هر یک از دیگری منفعل می‌گردند، خواه هیئات علمیه باشد و خواه عملیه. پس هر صفت بدنیه فعلیه یا ادراکیه که به سوی عالم نفس بالا می‌رود عقلیه می‌شود، و هر ملکه نفسانیه فعلیه یا ادراکیه که به عالم بدن نزول می‌کند حسیه [می‌گردد].

و به صفت غضب اعتبار می‌توان گرفت که ظهورش چگونه در بدن موجب سرخ شدن رخساره می‌شود، و همچنین به صفت خوف که نزولش چگونه در بدن سبب زردی رنگ می‌گردد، و همچنین فکر در معارف و حقایق و شنیدن آیه‌ای از ملکوت چگونه موجب اشتهار بدن و قیام شعر و اضطراب جوارح می‌شود.

و نظر کن که چگونه صورت محسوسی که انسان به آن بر می‌خورد و قوای بدنیه آن را ادراک می‌کند بالا می‌رود به عالم عقل انسانی، و بعد از آنکه محسوس و مشاهد در جرم بوده است معقول و غایب از ابصار و مدرک به بصیرت و اعتبار می‌شود.

و چون این مقدمه ممهّد شد، بدان که غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات آن است که شهادت غیبت را خدمت بفرماید و شهوات عقول را خدمت کنند و جزو به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر گردد تا آنکه ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود.

و یکی از حکما گفته است که: هر گاه عدل قائم گردد شهوات عقول را خدمت می‌کنند، و هرگاه جور برپا شود عقول شهوات را خدمت می‌کنند، پس طلب آخرت اصل هر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 58

سعادت است، و حبّ دنیا رأس هر معصیت.

پس این را مقیاس گردان در جمیع آنچه شرایع حقّه به وارد شده، و بر سبیل اجمال، تصدیق کن به آنکه هر مأمور به برمی‌گردد به تقویت جنبه عالیّه تو و حفظ جانب الله تعالی و اعلاء کلمه حق و رفض باطل، و هر منهی عنه برمی‌گردد به اعراض از جنبه سافله و محاربه اعداء الله و اتباع شیاطین داخلی و خارجی، به جهاد اکبر و اصغر.

در اشاره تفصیله به منافع بعضی اعمال مقررّه به حق تعالی

[نماز]، بدان که خشوع جوارح و خضوع بدن، بعد از تنظیف و نزهت و تطهیر آن، با ذکر خدا به لسان و تمجید و تحمید او و اعراض از اغراض حسیّه و امتناع از آنها، به کفّ حواس و ذکر احوال ملکوت و جبروت و تشبّه به آنها و به مقررین از بندگان مخلص باری تعالی، موجب عروج قلب و روح می‌گردد به سوی حضرت قدس و اقبال به حق و استفاضه از عالم انوار و تلقی معارف و حقایق و استمداد از ملکوت سماوات، پس به این سبب عبادتی وضع شده است که مشتمل است بر خضوع و خشوع و اتعاب جوارح، با شرایط تنظیف و تنزیه و قصد قربت و صدق نیّت، و اذکاری که مذکر نعمتهای خدا و ثنای بر اوست به وضعی که لایق به آن حضرت است، و غایت آن تذلل است از برای عظمت باری تعالی و اذعان امر و حکم او، زیرا که برای هر علّتی با معلولش و هر لازمی با ملزومش مناسبت شدیدیه‌ای هست که حصول آنچه مناسب یکی از آن دو است معدّ است برای حصول آنچه مناسب آن دیگر است. پس قراءت کلام نازل در وحی الهی، سیّما در حال اتّصال به عالم نور در نزد تدبّر در معانی و تفکر در حقایق آن معدّ است برای حصول هیئات قدسیّه مطلوبه در نمازی که معراج مؤمن است، و شبهه‌ای نیست که تکرار افعال و حرکات موجب حدوث ملکات و اخلاق می‌شود.

[حج]، و پیش از این معلوم شد که حرکات علویّه، مبدأ آنها علاقه شوقیه است که در اجرام کریمه فلکیّه حاصل است، و منتهای آنها اشراقات فائضه بر آنهاست از جانب علل و اسباب آنها، به تحریک مبدأ کلّ آنها را و تشویقش آنها را به سوی خود، پس مبدأش از اوست و مرجعش به سوی اوست در این حرکات دوریه‌اش، و اوست که افاده نموده است در آنها شوقی را که باعث گردیده است از برای آنها طواف نمودن اطراف را. پس خوشا حال

طایفه‌ای که، طلبا لمرضاته و تقرّبا إلیه، بر دور کعبه طواف می‌کنند.

و زکات موجب صرف نفس است از توجّه به امور دنیّه بدنیّه، و از آن حاصل می‌شود ملکه ترک التفات به غیر خدا. و عدم امر به ترک کلّ آن به جهت صلاح عالم و انتظام آن است، زیرا که ترک خیر کثیر به جهت شرّ کثیر است، با آن که برای دفع شرّ آن وجهی دیگر هست، و امر به ایثار بر فقرا به جهت آن است که ایشان به اعطاء آن محتاج‌ترند و در نزد ایشان لذیذتر و توجّه نفوس ایشان به آن شدیدتر است. و ایضا منافع دنیا مشترک است و حبشش برای بعضی قبیح است عقلا، و هر چیز که احتیاج خلق به آن بیشتر باشد باید که تقسیمش بر ایشان اوفر باشد، و از این جهت در اقوات عشر واجب شده است و در نقود ربع عشر.

#### تنبيه:

به شواهد شرع و بصائر عقل محقق و مبین شده است که مقصود همه شرایع رسانیدن خلق است به جوار باری تعالی و به سعادت لقای آن حضرت و ارتقاء از حسیض نقص به ذروه کمال و از هبوط اجساد دنیّه به شرف ارواح علیّه. و این میسر نمی‌گردد مگر به معرفت الله و معرفت صفات او و اعتقاد به ملائکه و رسل و کتب و یوم آخر، زیرا که قوام ممکن به واجب است و قوام عبد به رب، پس مادام که عبد نفس خود را به عبودیت نشناسد نه خود را شناخته است و نه پروردگار خود را. و همچنین تا پروردگار خود را به ربوبیت نشناسد نه پروردگار خود را شناخته است و نه خود را، زیرا که همچنان که عبودیت مقوم اوست الهیت و ربوبیت عین ذات باری تعالی است، به این معنی که ذات بذاته بدون انضمام معنی دیگر اله و ربّ عالم است. و از این جهت است که می‌فرماید: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (ذاریات، 56). یعنی تا آنکه عبید من باشند.

و در این است سرّ نفس که حقیقتش جوهر نوری عقلی است و وجود برای آن نیست مادام که عقل بالفعل و معقول بالفعل نشده است. و با این حال لمعای از لمعات نور معنویّه باری تعالی است. پس مادام که نفسش را به عبودیت و ربّش را به ربوبیت نشناسد موجود نخواهد بود. بلکه منسیّ و در حکم معدوم است. و به این اشاره شده است در کلام الهی که:

**تَسُوا اللَّهَ فأنْسَاهُمْ انْفُسَهُمْ** (حشر، 19).

مترجم گوید که: مصنف قدس سرّه در کتاب شواهد (ص: 372) این مطلب را به این عبارت بیان نموده است که: «چون قوام ممکن به واجب است، و قوام نفس به عقل، و قیام عقل به باری، و نفس انسانیّه در اوّل امر چیزی است بالقوه شبیه به عدم به اعتبار نشأه ثانیّه، اگر چه به حسب نشأه اولی متحرک و حسّاس است، و لکن حسّاس بالفعل

است و عَلَامَ بِالْقُوَّةِ. پس مادام، که ذاتش را به عبودیت و خالقش را به ربوبیت نشناسد قوامی برای او در قیامت نخواهد بود، زیرا که ما ذکر کردیم که قوام عبد به ربّ است و قوام نفس به معرفت و به اینکه جوهر عقلی و عالم ربانی و نور الهی گردد. و چنانکه عبودیت و ربوبیت مقوم نفس است، الهیت و ربوبیت عین ذات باری تعالی است. و از این جهت فرموده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، 56). یعنی تا آنکه عبید باشند برای من، و به عرفان به آن متحقق گردند. و در این است سرّ نفس و سرّ این حدیث: «من عرف نفسه عرف ربّه»، و سرّ قول حق تعالی: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»، انتهی، برگشتیم به ترجمه کتاب.

پس به تحقیق که دانسته شد که مقصود شرایع نیست مگر معرفت الله و صعود به سوی او به سلّم معرفت نفس به ذلّت و عبودیت، و بودنش لمعه‌ای از لمعات نور پروردگار، و بودنش مستهلک در آن، پس این است غایت قصوی در بعثت انبیاء صلوات الله علیهم. و لکن این مقصود حاصل نمی‌شود مگر در حیات دنیا، زیرا که نفس در اوّل تکوّنش ناقص و بالقوه است، چنانکه دانستی، و ارتقا از حال نقص به حال تمام نمی‌تواند بود مگر به حرکت و زمان و ماده قابل، و وجود این اشیاء از خصایص این نشأه حسیه است. و قول رسول خدا صلی الله علیه و آله: «الدنیا مزرعة الآخرة» اشاره به همین معنی است. پس حفظ دنیا که نشأه حسیه است برای انسان نیز مقصود ضروری تابع دین گردیده است، زیرا که وسیله است به سوی آن. و از امور دنیا آنچه متعلق می‌باشد به معرفت حقّ اول و تقرّب به او و تحصیل نشأه آخرت و قرب به سوی آن دو چیز است: نفوس، و اموال.

و از اینجا می‌توان دانست که مراتب طاعات و معاصی را، که کدام یک از طاعات افضل فضائل و اعظم وسائل مقربّ به سوی اوست و کدام یک ادوم و کدام یک از معاصی اکبر کبائر مبعده از اوست و کدام یک اصغر. پس هرگاه معرفه الله غایت قصوی و ثمره علیا بوده باشد، پس افضل اعمال دنیویّه آن چیزی است که حفظ شود به آن معرفت بر نفوس یا به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 61

تعلیم و هدایت و یا به تعلّم و دراست. تالی آن است آنچه نفع بخشد در این باب، و آن چیزی است که موجب حفظ حیات بر ابدان باشد. و بعد از آن آنست که موجب حفظ اموال بر اشخاص گردد. پس این سه مرتبه ضروری است در مقصود شارع به حسب عقل.

پس اکبر کبائر آن است که سدّ باب معرفت [خدا] نماید، و بعد از آن آنست که سدّ باب حیات نفوس نماید، و بعد از آن آنست که باب معیشتی که حیات نفوس است مسدود گرداند. پس از این معلوم شد که فعل معاصی مثل فعل طاعات بر سه مرتبه مقرر است.



و [مرتبه] اوّل آنها آن چیزی است که منع کند از معرفت اللّٰه و معرفت رسل و ائمه علیهم السلام، و آن کفر است. و هیچ کبیره بالاتر از کفر نیست، زیرا که حجاب میان بنده و خدا جهل است، و وسیله مقربّه به سوی او علم و معرفت. و به قدر معرفت و علم به او و به صفات و افعال و کتب و رسل او به یوم آخر قرب به او حاصل می‌شود، و به قدر جهل به او و به این امور بعد از او بهم می‌رسد. و تالی جهل به حقایق ایمانی که نیز کفر نامیده می‌شود امن از مکر اللّٰه و یأس از رحمت اوست، چه این نیز عین جهل است، زیرا که کسی که خدا را شناخت نه امن می‌تواند بود و نه آیس. و تالی این مرتبه همه بدعتهایی که متعلّق می‌باشد به ذات و صفات و افعال باری، و بعضی از بعضی دیگر شدیدتر است و تفاوتش به حسب تفاوت مراتب جهل به این امور است و به حسب تعلّق به ذات باری و به افعال و شرایع او.

و مرتبه دوم نفوس است، زیرا که به بقاء آنها و حفظ آنها حیات باقی می‌ماند و معرفت به خدا و یوم آخر حاصل می‌شود. پس قتل نفس لا محاله از جمله کبائر است، و اگر چه از کفر پست‌تر است، زیرا که آن از مقصود بازمی‌دارد و این از وسیله به مقصود باز می‌دارد، زیرا که حیات دنیا قصد نمی‌شود مگر به جهت آخرت و توسّل به سوی آن به معرفت اللّٰه. و تالی این کبیره است قطع اطراف و آنچه به هلاک کشاند حتی به زدن، و بعضی از بعضی اکبر است.

و در این مرتبه واقع است تحریم زنا و لواط، زیرا که اگر مردم اجتماع کنند به اکتفاء به ذکور در قضاء شهوات نسل منقطع می‌گردد، و دفع وجود قریب است به قطع وجود. و در زنا اگر چه اصل وجود فوت نمی‌شود، لکن انساب مشوّش می‌شود و توارث و تناسل و اموری دیگر که معیشت به آنها منتظم است باطل می‌گردد، بلکه چگونگی با اباحه زنا نظام منتظم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 62

می‌تواند بود؟ و حال آنکه امور بسیاری از بهایم منتظم نمی‌گردد مگر به آنکه فحلی که اختصاص به انثی دارد معین باشد، و از این جهت است که زنا در هیچ شریعت مباح نبوده است. و شاید که زنا در مرتبه از قتل پست‌تر باشد، زیرا که دوام وجود به آن فوت نمی‌شود، بلکه انساب فوت می‌شود و محرک اسبابی می‌شود که شاید به مقاتله انجامد.

مرتبه سوم اموال است که معیشت خلق به آن منوط است. پس جایز نیست که مردم بر آن مسلط باشند که هر نحو که خواهند در آن تصرف نمایند حتی به استیلا و سرقت، بلکه باید آن را حفظ نمود تا آنکه باقی ماند به بقای نفوس. این قدر هست که اموال چون اخذ شود استرداد می‌توان کرد، و اگر خورده شود غرامتش می‌توان فرمود، پس امرش به قدر آن دو مرتبه عظیم نیست.

بلی هرگاه تناولش به طریقی باشد که تدارکش آسان نباشد از کبائر خواهد بود. و آن منحصر در چهار طریق است که خفی است، اول سرقت، دوم اکل مال یتیم، یعنی در حق ولی، زیرا که مخفی است، پس واجب است تعظیم امر در آن، به خلاف غضب که ظاهر است. سوم فوت کردن مال به شهادت دروغ، چهارم اخذ ودیعه و غیر آن به یمین کاذبه. پس این چهار طریق است که تدارک پذیر نیست، و در هیچ شریعت اینها را حلال نکرده‌اند، و بعضی از بعضی دیگر شدیدتر است و همه آنها پست‌تر است از مرتبه دوم که متعلق است به نفوس. و این چهار مرتبه سزاوار است که از کبائر باشد، و اگر چه شارع در بعضی از اینها حد قرار نداده است، اما وعید بسیار در آن وارد شده است، و تأثیرش در مصالح دنیوی عظیم است.

و اما اکل ربا، پس نیست در آن مگر اکل مال غیر به تراضی. با اخلال به شرایطی که آنها را شارع قرار داده است. و شاید که در شریعتی جایز باشد، اگر چه شارع منع از آن را شدید کرده است، چنانکه منع از غضب و ظلم را. و گشتن به سوی آنکه خوردن دانگی از مال غیر به خیانت و غضب از کبائر است. در آن نظر است و واقع به موقع شک است، و اکثر میل ظن به سوی آنست که داخل در تحت کبائر نیست، بلکه سزاوار است که کبیره مختص بوده باشد به آنچه اختلاف شرایع در آن جایز نبوده باشد تا آنکه بوده باشد ضروری در دین.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 63

در بیان آنکه مقصود همه شرایع تعریف عمارت منازل طریق الی الله و کیفیت تهیه زاد و استعداد به اخذ سلاح برای دفع قطاع الطریق است

و بیانش آن است که دنیا منزلی است از منازل سایرین الی الله، و نفس انسانیّه مسافری است به سوی خدا، از اول منزلی از منازل وجودش که هیولیتی باشد که در غایت بعد از خداوند است، چون که ظلمت محض و خست صرف است، و سایر مراتب وجودیه از جسمیت و جمادیت و نباتیت و شهویت و غضبیت و احساس و تخیل و توهم، و بعد از آن انسانیت از اول درجه‌اش تا به آخر شرفش، و بعد از آن ملکیت بر طبقات متفاوت‌اش به حسب قرب و بعد از خیر محض، همه آنها منازل و مراحلند به سوی خداوند، و ناچار است مسافر به سوی او را که بگذرد بر همه اینها تا آنکه به مطلوب حقیقی برسد.

و قوافل نفوس انسانیّه در این مراحل در عقب یکدیگرند و متخالفند، بعضی قریب الوصول و بعضی بعید الوصول، و بعضی ایستاده‌اند و بعضی راجعند، و بعضی سریع السیر در اقبال و بعضی در ادبار، و بعضی بطیء السیر در اقبال یا در ادبار، به حسب آنچه قضا و قدر الهی در حق هر یک از اهل سعادت و شقاوت جاری شده است. و انبیا، صلوات الله علیهم، رؤساء قوافل و امراء مسافرین به سوی اویند، و ابدان مراکب مسافرین‌اند.

و هر که از تربیت مرکب و تدبیر منزل ذاهل و غافل گردد سفرش تمام نمی‌شود، و مادام که امر معاش در دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به حس و محسوس تمام نباشد، امر تنقل و انقطاع به سوی باری تعالی که عبارت

از سلوک باشد صورت نمی‌گیرد، و امر معیشت در دنیا تمام نمی‌گردد تا آنکه باقی بماند بدنش سالم و نسلش دائم و نوعش مستحفظ. و این دو امر تمام نمی‌شود مگر به اسبابی که وجود این دو را حفظ نماید و اسبابی که مفسدات و مهلکات این دو را دفع نماید.

اما اسباب حفظ وجود این دو، پس آن اکل و شرب است برای بقای شخص، و مناکحه است برای بقای نوع و دوام نسل. و حق تعالی غذا را سبب حیات، و اناث را سبب نسل آفریده است، پس خلق شده‌اند این دو به جهت حرث و نسل. و مأكول را به بعضی آکلین و منکوح را به بعضی ناکحین اختصاص نداده است. زیرا که غرض سیاق همه خلق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 64

است به جوار رحمت خداوند و محلّ کرامتش. پس اگر امر را در افراد مهمل واگذارده بود، بدون قانونی مضبوط در تخصیصات و تقسیمات، هرآینه در منازعه و مقاتله می‌افتادند و آن ایشان را از سلوک طریق و سیر به حق باز می‌داشت و امر به فساد و افساد منجر می‌شد.

پس شریعت الهیه ضوابطی قرار داد از برای اختصاصات اموال در ابواب عقود بیوعات، معاوضات و مداینات و قسمت موارث و مواجب نفقات و قسمت غنایم و صدقات، و در ابواب عتق و کتابت و استرقاق و اسیر کردن، و شناسانیدن کیفیت تخصیص را نزد استفهام به اقراریر و ایمان و شهادت، و ایضا قوانین اختصاصی به مناکحات را در ابواب نکاح و طلاق و خلع و رجعت و عدّه و صداق و ایلاء وظهار و لعان و ابواب محرّمات نسب و رضاع و مصاهرات قرار داد.

و اما ابواب دفع مفاسد، پس آنها عقوبات زاجره از آنها است، مانند امر به قتال کفّار و اهل بغی و ظلم و ترغیب بر آن، و حدود و غرامات و تعزیرات و کفّارات و دیات و قصاص.

اما قصاص، برای دفع سعی در اهلاک نفوس و اطراف. و اما حدّ سرقت و قطع طریق، برای دفع استهلاک اموالی که اسباب معیشت‌اند. و اما حدّ زنا و لواطه و قذف، برای دفع تشویش امر نسل و انساب. و اما جهاد کفّار، برای دفع تعرّض جاحدین حق از تشویش اسباب معیشت و دیانتی که به ایشان میسر می‌گردد وصول به سوی خداوند. و اما قتال اهل بغی، یعنی خروج کنندگان بر امام علیه السلام، پس به جهت آن چیزی است که ظاهر می‌گردد از اضطراب، به جهت بیرون رفتن مارقین از تحت ضبط سیاست دینیّه که مباشر می‌باشد آن را حارس سالکین به سوی خداوند و کافل محققین به نیابت رسول رب العالمین از برای حفظ حدود الهی و احکام دینی و دنیوی از حلال و حرام.<sup>9</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 65

<sup>9</sup> (1) - سید احمد اردکانی، ترجمه مبدأ و معاد ملا صدراى شیرازی، صص: 557-578.

صورت کتابتی که نوآب صدر المحققین به نوآب سیّد الحکماء ثالث المعلمین میر محمد باقر داماد نوشته.

بسم الله الرحمن الرحيم قسم به مبدعی واجب الوجود، که به اقتضای حکمت ازلی و ارادت لم یزلی، صورت وجود مطلق را بر الواح ماهیات و هیاکل قوابل ممکنات بنگاشت، و به دو دست حکمت بالغه و قدرت کامله خود، به توسّط عقول و نفوس، این نه خیمه عالم علوی را بی‌دعامت و طناب برافراشت، و به پرگار ابداع و اختراع بر زبر این هفت توده مطبّق هفت قبه معلق گردانید، و قلم ایجاد و تکوین نیرنگ نفوس لعبتان این میدان اغبر و بیرنگ نقوش بدایع این بحر اخضر زد.

هزاران نقش بر لوح عدم زد

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد

صنع نیرنگ هر دو عالم زد

کاف کن در مشیتش چو بگشت

خیمه بر خاک و آب آدم زد

نسخه امر و نهی تکلیفش

طبع را خرگهی مجسم زد

روح را قبه مقدّس بست

فایض الجودی که چون به فیض فضلش، هر یک از خلائق عالم ابداع و تکوین را به مرتبتی از شرف و موهبتی از کمال مخصوص می‌گردانید، حقیقت انسانی را به حسب ازدواج آثار انوار بدایع فلکی و امتزاج نتایج حرکات و انظار آبای علوی، از خلاصه مکونات اجرام عنصری و صفوه مرکبات ارکان اسطقیسی، به درجات تربیت، به حدی رسانید که از جمله افراد کائنات و آحاد ممکنات ماده خلقتش را، شایستگی و زیندگی خلقت نفس ناطقه، که مطرّز به طراز امری بود، ارزانی داشت، و آشیان روح نفسانیش را، که بخاری است لطیف، مشابه جرم علوی شریف، مستوکر روح قدسی، که باز بلندپرواز فضای عالم معرفت است، گردانید؛ و به جناحین قوت عملی و نظری [چشم]

انداز طیران عالم وحدت فرموده، از حسیض هاویه جهل و چاه تقلید، به اوج فلک معرفت و ذروه سماء تحقیق رسانید؛ و آسمان عقل مستفادش را به کواکب انوار علوم حقیقیه و ثواقب افهام معارف یقینیّه مزین و منور ساخته، بر سایر نفوس و ملائکه به مؤدای: **وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 66

(اسراء، 70)، تفضیل فرموده و مزیت داد.

که مردم تواند به یزدان رسید

خرد جانور به ز مردم ندید

جهانی است کوچک رونده ز جای

سپهری است نو پر ستاره به پای

فتاده در این ژرف تاری مغاک

درخشنده شمعی است از جان پاک

گرش بفکند ور بپوشد رواست

تن او را به کردار جامه است راست

کشد کوه و همسنگ یک موی نیست

جهان بیند و دیدنش روی نیست

و از این حقیقت عقول انبیا را که طیّ جمیع مراتب کمالات نموده، بر شواهد حقایق قدس بر آمده، به مرتبه مشاهده وحدت صرف، محقق گردانیده، و دیده بصیرتشان را به کحل الجواهر عین الیقین جلا داده، سلیمان وار بر مسند تمکین متمکن گشته، نگین خاتم مرتبه جامعه جمع و تفریق در عین عقل نظری نموده، مشاهده ذات احدی در مجالی و مراتبی مدرکات عقلیه و حسیّه به همراهی و مشایعت جنود مجتهد مدارک و قوای روحانی و جسمانی

می‌نمایند، چه هر یک به منزله طیور سماویّه و وحوش ارضیه‌اند، و فی الحقیقه، از سنخ ملائکه عمّاله، که به مسجودیت آدم عقل، که به خلافت **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** (بقره، 30) ممکن است، مکلف گشته، آفریده شده‌اند، چنانچه به مؤدای: **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ** (فصلت، 53)، و به مقتضای: **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ (عنكبوت، 20)**، سیر در اراضی حقایق و طبایع موجودات علویّه و سفلیّه، به موجب: **عُدُّوْهَا شَهْرٌ وَ رَوَّاحِهَا شَهْرٌ** (سبأ، 12) نموده، هر محلی را که بخواهد، محط رحل و منزل قصد، می‌نماید.

و بعد از تقسیم درجات شعوری کمال و تخلّق به اخلاق جمالی و جلالی، و بلوغ به اقصی مراتب استحقاق خلافت و ریاست برای قوای متّصله ملکیه و روحیه و حسیّه، و تسخیر مملکت باطنی و مجاهده با مرده جنود شیاطین کافره و ظالمه و فاسقه، منخرط در تحت رؤسای باطله باطنیه وهمیه و شهویه و غضبیه که به جهاد اکبر موسوم است، شروع در تقسیم مراتب ارشادی [و] تکمیل و تنفیذ اوامر و نواهی تکلیفی نمودند، و به جهت تبلیغ نفوس مستعدّه ذکیّه زکیّه به مراتب عقول فعّاله علامه به حسب فضیلت ریاضات علمی، یا به درجات منفعلیه عمّاله جنائیه، به حسب صلاح اعمال بدنی که به وحی الهی و الهام ربّانی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 67

بدان مأمور بوده‌اند، اعلام هدایت برافراشتند و به جهت تسخیر مملکت ظاهری و سلطنت بر قوای منفصله حیوانیه که به جای خدم و فروع نفوس قدسیه‌اند، نموده (کذا) مجاهده با کفّار و اشرار و فجّار که لشکر ابلیس با تلبیس‌اند، شعار و دثار جنود کرده، دمار از ایشان برآورده، قلع و قمع هر یک از مدن کافره و ظالمه و فاسقه فرمودند، و از برای اظهار دعوت و اقامت حجّت، به حسب عدالت و استقامت، به نور معرفت و هدایت چهره ادیان و ملل و صفحه شرایع و نحل را مزین و منور گردانیدند: **لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ** (نساء، 165).

و از مجمع انبیاء و رسل و محفل هادیان و پیشوایان سبل، خورشید سپهر رسالت و کعبه جهان فتوت و قطب فلک اجتبی و ارض مقدّسه بادیه اقتدا و فذلکه سر جمع حساب انبیا، محمد مصطفی، علیه و آله الصّلاه و السّلام من الملک الأعلى، را برگزید و ذات مطهرش را مزید کرامت قرب و شرف مخصوص گردانید که «لی مع الله وقت لا یسعی فیهِ ملک مقرب و لا نبی مرسل».

تخته لوح امر یزدان را

رقم او بود قسمت جان را

هر یکی صفر آن رقم بودند

انبیا گر چه محتشم بودند

گر چه پیش‌اند و بیش از این چه غم است

هستی صفر بیشی رقم است

و مشکات قلب حقیقتش که به نسیم جاذبه لطف و قداحه برق تأیید: **يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ** (نور، 35) گشته بود، بعد از **مَسَّ نَارٍ نَوْرَ عَقْلِ فَعَالَ نُورٌ عَلَيَّ نُورٍ** گشته، ضمیر منیرش به وحی ربّانی منبع انوار سبحانی و مخزن اسرار لاهوتی و معدن یواقیت کنوز غیبی، صدف در رموز لاریبی شد.

غیب یزدان نهفته در دل او

آب حیوان سرشته در گل او

اوست مفتاح گنج خانه جود

اوست مصباح آسمان وجود

شعله تابش محبت اوست

لوح محفوظ شرع و ملت اوست

عقل کل یک سخن ز دفتر او

نفس کل یک پیاده بر در او

خاتم نبوت را به بروز شرع مقدّس او نگین تمکین ارزانی داشت، و فصّ دین هدی را به شرف خاتم رسالتش پذیرای نقش دوام و رقم خلود گردانید.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 68

أعزّ عليه للنبوّة خاتم

من الله مشهور يلوح و يشهد

و ضمّ الإله اسم النّبيّ إلى اسمه

إذا قال في الخمس المؤذّن أشهد

ایزد که رقیب جان خرد کرد

نام تو ردیف نام خود کرد

و به عندلیب لفظ گهربار او که در دبستان سرای توحید دستان سرای تحمید و تمجید شده بر شاخسار تنزیه و تقدیس **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ** نوای زده:

فسبحان من فی الليل أسرى بعبده

إلى المسجد الأقصى ليزداد سؤددا

و صلّى إماما بالنبیین كلّهم

و شاهد آیات بها خلقه هدی

و أوحى إليه الله أسرار وحيه

و أعطاه فى الدارين ملكا مخلّدا

و لو لم يكن لم يعبد الله واحد

و كنا كأنعام على ظهرها سدا

بأى لسان أحمد السيّد الذى

على منكب الجوزا بنى حمده ردا



ای بر بر سدره شاه راهت

وی قبه عرش تکیه گاهت

هم عقل دویده در رکابت

هم شرع خزیده در پناهت

مه طاسک گردن سمندت

شب طره پرچم سپاهت

این چرخ کبود زنده دلقی

در گردن پیر خانقاهت

لطایف صلوات نامعدود و طوایف تسلیمات نامحدود نثار او و اهل بیت مطهر و مقدّسش که انجم آسمان ولایت و لآلی اصداغ امامت اند و نتایج مقدمات آفرینش و ثمرات ازدواج دانش و بینش، جواهر کان عصمت و نبوت و یواقیت معدن طهارت و خلافت، جواهر ذاتشان از شوایب نقایص بشری مقدّس به حسب مشیت ازلی، و فطرت طبعشان از ارجاس جاهلیت و انجاس معصیت منزّه و مطهر به اراده لم یزلی، إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (احزاب، 33).

علیکم سلام الله ما ناح طائر

و ما لاح للسارین فی الظلم قمر

سلام متی یکتب علی العرش عطرت

کتابته الأقلام و الطرس و الیدای

و به سایر سوگندنامه‌ها که این اقل عباد الله محمد المشتهر بصدر الشیرازی هر چند به قوه وهم و خیال گرد سراپای این جهان کثیر الاختلال برمی آید و در یک یک از اشخاص و جزئیات و ابعاض و اجزای انواع و اصناف این روزگار نظر می کند، چیزی که موجب ارتیاح

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 69

روح حزین که به فنون آفات و محن مبتلی است، و باعث تسلی قلب مسکین که به صنوف شداید این روزگار پر فتن آماده صد گونه رنج و عناست، گردد، جز ذات قدسی صفات، ملکوتی سمات، نواب مستطاب، فلک جناب، ملک ایاب، سلطان اعظم السادات النجباء، برهان افاحم الحکماء العظماء، استاد البشر و العقل الحادی عشر، اعلم العلماء السابقین و اللاحقین، افضل الحکماء المتقدمین و المتأخرین، مروج الشرع المبین، مفتی شرع سید المرسلین، محیی رسوم اجداده الطاهرین، ماحی آثار البدع و اللهو فی الشریعه و الدین، ممهّد قوانین الاسلام، مبین احکام الحلال و الحرام، سید اهل العلم و الیقین، سند ارباب الحدیث و اصحاب الروایه و الدرأیه فی کشف مسائل المذهب بالرأی المتین، ثمره الشجره النبویه و غصن الجرثومه الاحمدیه، العلامه الفهامة، ملجأ العلماء الأعلام و محط رحال أهل الفضل و الکمال من الأنام، المعلم فی التحقیق و العالم بالتدقیق، مستخرج الحقائق بفکره الصائب، و مستنبط الدقائق بنظره الدقیق الفائق، حلّال المشکلات و کشاف الأغطیه عن وجوه المعضلات، ممهّد القواعد العلمیه ببيان یخجل تبیانہ فصاحه سبحان، مشید المقاصد الحکمیة بتقریرات یضمحل فی أرجائها حکمه لقمان و ینقطع الأنفاس دون تعداد محامده و مفاخره و یکلّ السنه الأقلام من بیان مناقبه و مآثره.

هیچ آن را مقطع و غایت مجو

گر بگویم تا قیامت وصف او

سمى جدّه باقر علوم الأنبياء و المرسلین محمد است.

لکن مدحت مقاتلی بمحمد

ما إن مدحت محمدا بمقاتلی

أبقى الله تعالى مجد الشرع المنيف الطاهر محروسا من طوارق الحدثان محفوظا في ظلّ عنايته و كفه على ممرّ الدوران نمی بیند، بلکه نیست و نخواهد بود.

آرزومندی من خدمت خدّام ترا

چون جفای فلک و محنت من بسیار است

گوشم از گوهر الفاظ تو تا محروم است

همچو الفاظ تو چشمم همه گوهر بار است

قد کان لی مشرب یصفو برؤیتکم

فکدرته ید الأیام حین صفا

الدّهر یکدر صفوه و یفوت فی صمّ الصّفا

و الدّهر من عاداته تکدیر عیش قد صفا

هر جام مراد را که بر دست نهم

گردون ز حسد خسی درو اندازد

حقّا که از این ولا، که به مفارقت آن سده سنیه و مهاجرت آن عتبه علیه ممتحن و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 70

مبتلی گشته، مشرب عذب خوشدلی و مورد عیش هنیّ تیره گی پذیرفته و دل که صدف در شادی بود، هدف اندوه و نامرادی شده. جان که به دولت ملاقات آن معدن لطف و رأفت رایت حزم در دست داشت، اسیر و پامال کج طبعان لشکر جهل و دغا و کندفهمان مرحله کذب و ریا گشت، گوش که در حلقه او بود لفظ توبه (کذا) مالیده سفاهت هر بد گهر شده. از انقلاب و تراجع روزگار چنان صورت تربیت و تمییز برخاسته، و مردمان زمان چنان از صرف هنر و فضل منحرف گشته‌اند که محض کمال را نقص می‌دانند، و عین شرف را حسّت می‌بینند و انقیاد نفس اماره را اطاعت اوامر الهیه می‌پندارند، و خدمت حکّام و سلاطین را ترویج شرع مبین نام می‌نهند.

بنا بر این است که از لگد این ایام ستمگار صورت امانت سمت خیانت گرفت و کالبد بدن انسانیت به شمایل سبعت موصوف گشت، و توقعی که قبل از این می‌بود که شاید من بعد، وضع روزگار روی به استقامت نهد و مجاری امور بر وفق نظام ازمنه ماضیه که اهل هنر و کیاست را در نظر اعیان زمان محلّ و منزلتی بود دیگر بهم رسد و فراغ و رفاهیت روی نماید و زنگ اندوه و ضجرت از پیش آئینه مراد دل برخیزد، و پیکر اختر آمال از نحوست و وبال بیرون آید، آخر از اطوار و اوضاع و فشوّ جهل و حسد و داء ضرار در بلاد و بقاع، چنان معلوم شد، که این توهمی است باطل و خیالی عاطل بی‌حاصل.

مرا اختر رسد روزی بفریاد

از این پس کم نماید چند بیداد

زبان از کیفیت حال کثیر الاختلال، بر طبع شریف ملازمان و لسان از عرض حال پر ملال مشروحا بر ذهن لطیف بندگان مفصّلاً باز می‌دارد و معطوف می‌گرداند، که موجب کدورت مرآت ضمیر منیر خورشید تنویر گردد.

ز لطف طبع تو دانم که تنگ دل گردی

اگر ز حالت خود شمه‌ای کنم تقریر

غریب و عاجز در دست صد هزار اندوه

همی گذارم عمری به صد هزار زحیر

مجمّل از حالات کمترین، آنکه از آن ولا، که از شرف پای بوس دور گشته و از دولت ملاقات فایض السّعادات محروم مانده، از شدّت مصیبتی و از آفت محنتی خالی نبوده، قبل از ایام جدایی، هرگز این شداید دست نداده بود و به صحبت جاهلان و ناقصان این بلا گرفتار نشده بود. از طول مکث در این دیار ملول گشته‌ام و از صحبت معلولان این شهر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 71

## مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 71

معلول گشته، و از کثرت عیال و پیوستگان و نامرادی‌های دور و زمان و عدم مساعدت چرخ و دوران، و بی‌توجهی ارکان دولت این جهان و بی‌تفاتی اعیان این عهد و قران، بغایت محزون و پریشان گشته.

روز عیشم زوال گیر نبود

ماه طبعم کلف‌پذیر نبود

زهره را خود بین چها گفتی

ماه را طبع من سها گفتی

در مقام توحد و تفرّد می‌بودم و پای در دامن غنای از خلق و تعزّز کشیده داشتم، و در خلوت تحصیل ملکات می‌کردم، و از مشاهده مکروهات از روی حزم و دوراندیشی هراسان و گریزان بودم.

مالش کس نکرد در بندم

سایه بر بال کس نیفکندم

.....

چشم‌زخمی به حال من نرسید

رونق احتشام من بشکست

دو سه درویش را به من پیوست

به ضروریم در میان آورد

غم ایشان دلم به جان آورد

مدتی شد که از وطن دورم

غریبم رنجه کرد و رنجورم

دل من تاب و سینه تنگی یافت

دلَم از غصّه بار سنگی یافت

گر نبودی شکوه یک دو بزرگ

اندرین فترتم بخوردی گرگ

و عجب قضیه‌ای است که این مسکین به حسب تقدیر و طالع با محنت ادوار قرین و با مشقت روزگار همنشین افتاد، و شداید روزگار را پیوسته محطّ رحال اقامت گشته، و سهام حوادث لیل و نهار را نوبه‌نو بوته امتحان شده، نوایب پی در پی می‌رسند و منایا دم به دم نزول می‌نمایند. هنوز یکی جای خوش ناکرده، دیگری خبر نزول می‌فرستد و یکی دم نزده دیگری «طرقوا» گویان در می‌رسد.

حوادث ز من نگذرد ز آنکه هست

یکی را سر اندر دم دیگری

نخورده یکی ساغر غم تمام

مدامم پیاپی دهد ساغری

بلای مرا مادر روزگار

بزاید همی در زمان دختری

ز من صرف گردد همه رنجهها

مگر رنجهها را منم مصدری

و خاصه در این مدت ده دوازده سال که هرگز از ضجرت ملال خالی نبوده، از تفرق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 72

حال و مزاحمت دور نگشته و هر چند فکر و تدبیر در دفع شداید می نمود خلاف آن واقع می شد. و هر ضرب قیاسی از اشکال که به جهت اقتناص مقاصد ترتیب می داد یا عقیم می بود یا عکس نقیض حظ نتیجه می داد، و چون خیال کج اندیش، هر حساب راست می داد کج می افتاد.

دلم ز گیتی چندان حساب کج برداشت      که راه یافت بدو صد هزار گونه کسور

و مع ذلک ضعف بدن و سستی بنیه و انحراف مزاج از جاده اعتدال، به حسب کثرت ریاضات و فتور طبیعی و تجاوز سن، علاوه محتتها شد، و موجب نغص عیش و توحش از این حیات فانی گشته، چنانکه تمام قوای طبیعی و حیوانی به ضعف و اختلال و نقصان و انحلال موسوم گشته اند و امهات عناصر که حساب جمع و تفریق تن و سر جمله باب خرج و تفصیل با ایشان است شروع در بد حسابی کرده، خرج را دخل راست نمی دارند و باب تزییع و تحلیل مفتوح داشته، با دخل اندک خرج بسیار می نماید. و ارکان مزاج که قبل از این به صفت یگانگی و ایتلاف موصوف بوده و پذیرنده این اشکال و صور طبیعی بودند و نگهبانی این اجزاء و ابعاض می نمودند، روی از جاده اتفاق و سازگاری تافته، قدم از مرکز وفاق و دوستداری بیرون نهادند.

ز امتزاج عناصر کراست چشم وفاق      که پر توی ندهد اتفاق اهل نفاق

چه اعتماد ثبات اتفاق جمعی را      که هر یکی است به سر منزل دگر مشتاق

و حرارت غریزی که رفیق حیات و حرکت و احساس و فروزنده نور حواس بود مقهور و مغلوب صرصر دهر گشت، و رطوبت اصلی که حمال بار زندگی و متحمل امانت حیات و حامل عرش روح بخاری بود بخش و نقصان پذیرفت، و اعصاب که مبادی حس و حرکت آمدند به آفت استرخا مبتلا گشتند، و عظام که اسطوانات بیت معمور

تن در دعایم استقامت و طاقت قلعه بدن و قلّه دماغ که صومعه قدس ملائکه حواسّ است بودند، صاحب واقعه  
إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي (مریم، 4) شدند، و بر صفحه روزگارشان دلایل و شواهد وَ هِيَ رَمِيمٌ (یس، 78) پیدا شد، و  
دل که منبع آب زندگانی و خورشید حیات این جهانی است تیره‌گی یافت، و دماغ که آلت زیرکی و آداب عاقلی  
آمد از حرکات فکری باز ماند، و جگر که معدن روح طبیعی بود، مسکن یار حقیقی گشت، و زبان که عندلیب  
بستان

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 73

فصاحت و لعل کان ملاحح و خطیب منبر بلاغت بود، از حلیت فصاحت و خطابت عاقل ماند.

بودی نیام تیغ فصاحت زبان من  
اکنون ببین که ترکش تیر سحر شده است

دستی که در کمر زده بودم به بندگیت  
بی‌پایمال حضرت تو تاج سر شده است

تنم را آرزومندی چنان کرد  
که از دیدار بیننده نهان کرد

دمیده روح در شخص خیالی  
خداوند جهان باری تعالی

اگر مرگ آید و سالی نشیند  
به جان تو که شخصم را نبیند

به محنت در همین یک سور بینم  
که از مرگ ایمنم تا این چنینم



و بالجمله از ملاحظه این احوال و مشاهده این مفاسد و احوال، مجال صبر تنگی گرفت، و مرغ روح در قفس تن قلق و اضطراب آغاز نهاد، و دل از شماتت اعدا و شناتت حساد، و رفاه حال جهله و ارذال، و استقامت روزگار ناقصان و جهال، و ترفع ادانی و اسافل بر اعالی، و طعن کج طبعان اشرار بر احرار و ابرار، از جان سر آمد، و از غایت بیچارگی و دردمندگی و ناکامی، به درگاه مسبب الأسباب و مسهل الامور الصعاب نالیدن گرفت، و دست اعتصام از غیر عروه وثقی و جبل المتین ملک علّام برداشته، قطع نظر از اعانت و امداد غیر موجود حقیقی نموده، بالکلیه امر خود را به واجب الوجود بر حق موکول ساخت، و از غیر واجب مطلق مأیوس گشت. و این حالت اگر چه به حسب علم حاصل بود به حسب حال نیز بحمد الله العزیز المتعال روی نمود.

بعد از این حال بحر بخشایش بجوش آمده روح را ارتیاح و قلب را انفتاح و سینه را انشراح حاصل گشت، و جزع و اضطراب به صبر و سکون مبدل شد و از اقرار و انکار خلق خلاصی حاصل آمد و از اعزاز و اضرار مردم فراموشی دست داد، و در خلوت سلوتی می‌باشد که هرگز چنان حالت و کیفیت در معاشرت دست نمی‌دهد، و چندین مقاصد علمی و مطالب حکمی که به بحث و برهان دانسته بود اضعاف آن به مراتب شتی به الهام و کشف و عین الیقین حاصل شد.

دردی که به افسانه شنیدم همه از خلق از علم به عین آمد، از گوش به آغوش

آوازه در افتاد به هر جا که سنائی در مکتب او کرد همه خواننده فراموش...

(راهنمای کتاب، سال 5، شماره 8، ص 756، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه)

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 74

صورت کتابتی که افضل المدققین صدر المحققین الشیرازی به نوآب ثالث المعلمین استاد العلماء فی الخافقین نوشته‌اند

کفی شرفا انی مضاف إلیکم و انی بکم ادعی و ارعی و اعرف

تا اشعه آفتاب وجود به مقتضای حکمت الهی بر صفایح ماهیات ممکنات فیاض شود و پرتو نور وجود حقیقی مرتعینات را عارض گردد، لویح خورشید فضل و حکم و لوامع نیر خلق و کرم از سپهر ذات قدسی صفات بندگان نواب مستطاب فلک جناب، صاحب سریر اقلیم کمال، مسندنشین بارگاه افضال، حلال مشکلات حقایق، کشاف معضلات دقایق، چهره گشای جمال معانی، مبین رموز آسمانی، زیور چهره دانش و بینش، فهرست کتاب آفرینش، مجموعه کمالات انسانی، مرآت تجلیات الهی و کیانی.

کامل الذاتی که ذات کاملش دارد فروغ

همچو عقل اول از نقص کمال منتظر

الذی کشف قناع الامتناع من وجوه مخدرات الحقائق و المبانی، و رشف بشفاه الفكر النّفاع قلبه الزکیّ أنهار المعارف و المعانی، رسّام خطوط التحقیق علی خدود حدود الكتاب، و قسّام سهام الفیض علی جیوب قلوب اولی الألباب، حادی عشر العقول، حاوی الفروع و الاصول، السیّد الأمیر، رئیس الحكماء، و شیخ الفقهاء، و استاذ الأساتذّه، و معلّم العلماء، أشرف الأفاضل و الصّدور و أشرق الأهلّة و البدور، مهذب الکلام، کهف الأنام، شمال الخواصّ و العوامّ، مآل أهله الأيام، کریم الشیم و الأخلاق، شریف الأنساب و الأعراق.

و لو لا أن فیض قضاء الله بمنّه و الجود و قدر قدره باحسانه الإجاده بهذا الوجود، لکان یصبح عین حیاة علوم الحقائق غائره و ظلّت تجاره أهلها فی سوق الکساد باثرة، فأطال الله أعمار المعالی بطول بقائه و أعمش عیون الأقالی بنور لقائه، ما برحت أحداق الأشخاص شاخصه نحو جنبه و رقاب الأرباب خاضعه للتمرغ علی بابه.

بر صفحات هیاکل اعیان ثابته اصحاب مکارم و آداب و قوالب قوابل ممکنه تلامذه و طلب لامع و لایح باد اقلّ المعتصمین بحبل إفادته و اصغر المتشبتین بذیل إفاضته محمّد المشتهر بصدر الشیرازی، بعد تلخیص رسایل خلوص و تنقیح مسائل خصوص، تحیتی چون انفاس قدسیان مجرد از شوایب ریا، و خدمتی چون ماده خلقت مقید به صدق و صفا از سر

فقر انقیاد و تسلیم و سجده تحییّت و تعظیم در موقف اقدس کعبه آسا به کلک کتابت‌نگار عجز و افتقار، و شرف صوامع مسامع، و غرف حظایر ضمایر سگان ارکان سده سنیه، که آسمان در عرض خود به خاکش ملتجی است، می‌نگارد و معروض موقف افادت و مشهود مجلس افاضت می‌دارد که حسن ارادت و اعتقاد و کمال مودت و اتحاد این کمینه نسبت به مقیمان آن آستان که معتصم ارباب شوق و طلب و ملتثم اصحاب علم و ادب است مفتقر به زیور خطّ و خال الفاظ و عبارات نیست، حقاً که حقیقت کمیّت شوق و اخلاص محاط به نسب علمیه نمی‌گردد و کیفیت خلّت و اختصاص کما هو حقّه در حیّز تحریر و تقریر نمی‌آید، چه احاطه متناهی به غیر متناهی امری است ممتنع التّیسیر و ادراک امور وجدانی کیفیتی است متعذّر التّعبیر.

قلم را آن زبان نبود که راز عشق گوید باز      و رای حدّ تقریر است شرح آرزومندی

فأسأل الله نیل الاتّصال و أعوذ به من ویل الانفصال، و الله علی صدق ما نقول خبیر، و بإجابة ما سئل منه جدیر.

اگر چه از راه صورت مسافت مکانی حاجز کعبه مقصود گشته و به این سبب انواع تفرقه و اصناف الم به خاطر محزون رسیده، ولی همیشه مشام جان به روایح افادات علمیه که از حریم گلشن معانی می‌وزد معطر، و ظلمت‌آباد طبیعت به لوایح افاضات علیه که از سپهر باطن قدس موطن می‌تابد منور بوده، و زمان زمان نسیم توجه خاطر فیاض ریاض قابلیت طالبان را طراوت افزوده، و نفس نفس رشحات التفات ضمیر آفتاب تأثیر مزرع استعداد مستمندان را زینت داده.

لاجرم اکثر اوقات خود را، بعد اقامه ما یجب علی العباد و یستحبّ من وظائف العبودیه و رواتب التّعبّد، به تدرب مقاصد قدما و تتبّع مآثر علما مشغول گشته، خدمت معارف دینیه و ملازمت علوم حقیقیه را مورث هدایت و نجات و مثمر ارتفاع درجات ساخته است و به قدر همّت و قابلیت خود از هر خرمنی خوشه‌ای و از هر سفره‌ای توشه‌ای گردآورده، و به آنچه مقدور ذهن کلّیل و خاطر علّیل بوده در آن وادی طریق سعی و اجتهاد سپرده در دفع و رفع منوع و نقوض و معارضات وارده بر ترکیب و عبارات قوم، مثل شفا و اشارات، سخنی چند روی داده، و راه تصرفی چند در تلخیص و تحقیق مقاصد ایشان بر روی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 76

طبیعت گشاده، و در بعضی مؤلفات و مرقومات ثبت نمود.

اما از قلتّ قابلیت و عدم اعتماد بر غریزه خود آنها را وقعی ننهاده، به مقتضای تأمل در مؤدای «المرء بعبوب نفسه بصیر» توسن طبیعت را در میدان اشتها رخصت جولان نمی‌داد، لکن به جهت آنکه دغدغه خاطر قرار نمی‌گرفت و

تقلّب باطن تسکین نمی‌پذیرفت، با خود گفت که: اولی آنکه من بعد آنچه از سوانح وقت باشد از سواد به بیاض آورده به نظر کیمیا اثر استاد الحکماء که حلال هر مشکل و فارق حق و باطل و تریاق سمّ جهل قاتل است، معروض دارد، تا اگر آن خردها را بر محک اعتبار کامل عیار نمایند به سکه قبول رسانند و در بازار صیرفیان معنی رایج گردانند، و الا جمله را در خلاص بگذارند و حق صرف را از عرضه تعرض باطل خلاص سازند، و علی کلا التقدیرین بإحدى الدولتین فایز گردد.

و بناء علیه چون در این وقت بعضی از اعزّه کاشان را که به قدر بازگشتی در مباحثات علمی به این کمترین می‌بوده، مشکلی چند روی داده، به جهت استفسار آنها از روی حسن ظنّ که به این فقیر داشت کتابتی بدین صوب ارسال داشته، التماس کشف آن عویصات نموده، داعی نیز ملتمس مشار إلیه را کلمه‌ای چند که حاضر وقت بود در دفع و رفع آنها ثبت نمود. به خاطر فاتر رسید که آن را پایه سریر افادت مسیر مرسل داشته به نظر مبارک رساند.

استدعا آن که بی ادبی و گستاخی را به ذیل عفو و اغماض مستور دارند. چه همّت بر تربیت جانب مخلصان نیازمند و اصلاح حال دردمندان مستمند گماشتن، بی شایبه، مناسب شمایل قدسیّه آن ذات عالیشان و ملایم بزرگی ایشان خواهد بود، بزرگان خورده بر خردان نگیرند.

چون امید دولت دستبوس در خاطر مرکوز است، اکتفا به فرستادن همین نمود. إن شاء الله العظیم که باقی به مشافهه معروض گردد، و سلام علی من یتکف ببابکم و یقتدی بجنابکم، أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

نقل از عکس شماره 6392، از روی فیلم شماره 3240، از مجموعه شماره 2852 کتابخانه موزه بریتانیا، صص 92-99، موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 77

این نامه به صورت ناقص، قبلاً در فرهنگ ایران زمین، سال 13، صص 84-98، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، از روی مجموعه خطی، ش 6710، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، چاپ شده است.

کتابت ملا صدرا که به میر محمد باقر نوشته

لا زالت شمس الحکمة الإیمانیة منورة بعد الاستنارة بنور وجوده، و ما برحت أقمار النفوس الإنسانية قابلة لاقتباس أنوار المعارف الإلهیة و التجلیات السبحانیة من معدن اللاهوت و منبع الجبروت، مستضیة بالأضواء الرّحمانیة، مشعشعة بالأشعة الرّبانیة بفیض فضله و جوده. قوم اللّهمّ و نور ریاض الشریعة الحقّة النبویة و السیرة المرضیة المرتضویة و السیادة الصّحیحة الحسنیة و الملة القویمة الجعفریة، سلام الله و تحیاته علی الصّادع بها و المستحفظین لها، منبعثة بعد الخمول بعلو شأنه، نضرة بعد الذبول برفعه مکانه، لیتجدد بدولته دولتها و تکرر بأیامه آیامها، بحقّ خاتم

الأنبياء و المرسلين و أفضل الأوصياء المرضيين و ألهمنا الذين هم عن أرجاس نقائص الطبيعه الجسميه نزهين، و عن أدناس جاهليئه الهيولى الأولى مطهرين، سلام الله و صلواته عليهم أجمعين.

صاحب رأی صایب و ذهن صافی و فکر ثاقب که دیده بصیرتش به کحل الجواهر تأیید ربانی جلا یافته، و اشعه نیر توفیق الهی بر منظر انتباه و مطرح استشعارش تافته داند و ببند که هر چند همه افراد کائنات و انواع مبدعات را علی تفاوت النشئات و تخالف الماهیات به آتش اشعه آفتاب هستی به حسب عطیه اعطی کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه، 50) به یک بار که: **وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِلَبْسٍ (قمر، 50)** او هو أقرب تافته و کافه هویات ممکنات و قاطبه ذوات موجودات عالم امکان را علی تباين الدرجات و تفارق الطبقات، و سعه و رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ (اعراف، 156) گنجیده و دریافته. اما به حسب قابلیت اولی و فطرت اصلیه که عطا کرده فیض اقدس است هر نوعی و شخصی از انواع حقایق و افراد طبایع به موهبتی خاص و عطیتی معین مخصوص و مشمول گشته، و باز از سر جمله قسمت پذیرندگان دریای جود و کرم و باریافتگان خوان یغمای وجود و نعم جامعیت جامع اطوار و نشئات و احاطه بر فنون کمالات و صنوف ملکات مخصوص بعضی از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 78

اشخاص نوع عالی شان متعالی مکان انسان گردیده، و بنا بر محاذاتی که به حسب تعاکس سلسلتین بدو و رجوع میانه اولی و آخر ثانیه واقع است در مظهر مکرم کمل بنی آدم چنانچه گفته اند:

بحقیقت به هم تو پیوستی

دو سر خط حلقه هستی

و این مظهر جامع حالات و ذات مستجمع کمالات بغایت نادر الوجود است، أعز من الکبریت الأحمر و أندر من الإکسیر الأكبر، چنانکه شیخ رئیس (ره) ایمائی بدین معنی فرموده در شفا که: «إِنَّ الْمَادَّةَ الَّتِي تَقْبَلُ مِثْلَ هَذِهِ الصُّورِ تَقَعُ فِي قَلِيلٍ مِنَ الْأَمْزِجَةِ»، و در اشارات گفته: «جَلَّ جَنَابُ الْحَقِّ عَنِ أَنْ يَكُونَ شَرَعُهُ لِكُلِّ وَارِدٍ أَوْ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ إِلَّا وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ».

و بعد از تحقیق وجود چنین جوهر مقدس غالب آن است که از نظر خلائق مخفی می باشد. و این خفاء: یا به واسطه عدم قابلیت و عدم استعداد خلق است و ضعف احداق ادراکشان از شناختن و دانستن رتبه کمال آن انسان ملکوتی و آدم معنوی و نشأ قیومی و شعله لاهوتی و ذات قدوسی، و یا به جهت آن است که مرآت ضمیر منیرش از غبار کتایف اخلاق و اطوار و کدورات اوضاع و اوصاف مردم زمان، خصوصا علمای معروف این زمان، قبول غیبی از راه غیبی می نماید چنانکه از سرور انسان علیه و آله شرافت صلوات الرحمن:

«إنه ليغان على قلبی» روایت کرده‌اند. و در بعضی از کتب مسطور است که سبب پنهان شدن ابدال از چشم مردمان آن است که ایشان تاب دیدن علماء زمان که در حقیقت جهّال و نزد خود و عوام علماء‌اند ندارند.

پس بنا بر این بیقین معلوم می‌توان کرد که حق جلّ و علا را با مردم این زمان و خلاق (این) دوران، لطف فراوان و رحمت بی‌پایان واقع است. زیرا که از مراحم الطاف نامتناهی نسبت به اهل این زمان و مردم این دوران ظهور نور وجود و بروز طلعت مشهود شخصی است که بر سبیل ندرت موجود می‌باشد و در مدّت وجود از غایت عزّت از نظرها مختفی و از دیده‌ها مفقود می‌گردد.

پس ظهور این ذات منورّ مطهرّ و بروز این آفتاب عالی منظر بر مشاعر و مدارک اهل روزگار و وقوع اشعه‌افاضات علمیه از ذات نیرش بر سطوح قابلیّات مستعدّان این بلاد دلیلی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 79

است رایق و برهانی است فایق بر فضل کردگار و رحمت پروردگار بر اشخاص و آحاد این ازمنه و ادوار.

چنانکه خفای نور خورشید بر خفافیش منافی کمال نورانیّتش نیست، همچنین اگر خفاش طبعان ظلمت‌سرای عالم طبیعت منکر انوار عقلیه آن جوهر قدسی باشند منافی تقدّس ذات و تمامیت صفات او نخواهد بود. چه اگر کسی فهم اسرار ربّانی را شاید و ذوقش دریافت غوامض بدایع آیات الهی را مساعد آید، داند که هر چند حق تعالی را با همه نسبت قیومیّت و ایجاد و تکمیل و تجلّی حاصل است و امرش بر همه ساری و حکمش بر همه جاری و فیضش جمله را حاصل و برّش همه را واصل، اما ظهور احکام آیات بینات و بروز و اظهار صفات و سمات الهیّتش بر چنین مظهري پیدا شده و بر عرض کمال چنین دانشوری استوا یافته.

پرتو خورشید عشق بر همه تابد ولی      سنگ به یک رنگ نیست تا همه گوهر شود

اعنی حضرت قدسی بهجت ملکوتی بسطت نوّاب مستطاب معلی القاب، سلطان متألّهی الحکماء، برهان مجتهدی الفقهاء، السیّد الکبیر، السّند الأمیر، بل رئیس اعظم السادات و النّبء فی العالم، مطاع افاحم الکبراء بین الامم، مرتضی ممالک الاسلام، مقتدی طوائف الانام، ممهّد قواعد الاسلام، مبین الحلال و الحرام، صاحب الملکات و الاخلاق القدسیّه، جامع النّشئات العقلیه و النّفسیه، مستجمع العوالم الروحانیّه و الحسیّه.

کامل الذّاتی که ذات کاملش دارد فروغ      همچو عقل اوّل از نقص کمالی منتظر

فسلام على جوهر عقلی طهر من رجس الهیولی و غسق الجهالات و تقدّس عن كدر الطبیعة و ظلمة الأوهام و الخیالات، قرب من مبدئه الأعلى بقطع مسالك الناسوت و تجلّی لمرآة عقله الفعّال قدس اللّاهوت، ساح مذهبه الثاقب فی أفضیة الملكوت، و انطبعت فی فصّ نفسه الناطقة نقوش الجبروت، أدرك المعدوم الذی فات و علم المنتظر الذی هو آت، یقرأ مکتوب أسرار الغد من عنوان الیوم، و یقطف ثمار العنب من صنوان السوم، ترك العقود العشرة من الحواسّ المتعلقة بالأجرام، و تبجّح بصحبة العشرة الكرام من العقول المجرّدين عن عالم الظلام.

فهلّمّوا، یا اخوان الحقیقة و أصحاب العلم و العرفان و طلبه الكمال و الوجدان

مرآت الاکوان تحریر شرح هدايه ملا صدرا، ص: 80

متوجّهین إلى بابہ و الإقبال بشرائش الهمم إلى جنابه، فإنّه باب تحصيل الولوج إلى سبیل اللّٰه و جناب به ییسر الانقطاع عمّا سواه، باب ما خسر طالبه و جناب ما خاب آتبه. فشرفا لهذا البيت العظیم الرتبة العلیّ المحلّة السامی المکانة. أمّا شرف النسب فأشرق من الصّباح المنیر و أضوا من عارض الشمس المستنیر، و أمّا علومه و أخلاقه و سماته و سیرته و صفاته و نفسه الشریفه و عقله الفعّال و ذاته الفیاضة للعلوم عن القوابل، فناهیك من فخار و حسبك من علوّ منار و قدس من سموّ مقدار، نور مشرق من أنوار و سلالة طاهرة من أطهار، لقد طال السماء علاء و نبلا، و سما على الثوابت منزلا و محلا. فکم اجتهد الأعداء فی خفض مناره و اللّٰه رفعه، و کم ركبوا الصّعب و الذّلول فی تشتّت شمل جاهه و قدره و اللّٰه جمعه، و کم ضیعوا من حقوق إجلاله و تعظیمه و توقیره و تفخیمه ما لا یهمله اللّٰه و لا یضیعه، و اللّٰه متمّ نوره.

تا بیوشانند خورشید ترا

جهد آن کردند این گل پاره‌ها

آن حسد خود مرگ جاویدان بود

هر کسی که دشمن کیهان بود

و ز طراوت دیدن پوسیده‌ها

بایدش پوشند هیچ از دیده‌ها

و الله اعلم [حيث] يجعل رسالته و إلى من يلهم ولايته. أو لم ينظروا إلى سماء جوهر ذاته كيف بناها خالقها و مبدعها مزينة بزينة كواكب العلوم و المعارف، و أحكمها سقفا محفوظا عن شياطين اهل العناد و الضلال، أما من اغتيال غيلان الجهل و الإضلال و إغواء عفاريت الجدل من الجهلة و الأذال. أو لم يتفكروا فيما قد اجتمع فى نفسه النفسية من الأخلاق الحميدة و الأوصاف الشريفة و السير المرضية و الكمالات العلمية و العملية، ثم ما يترتب عليها من المحاسن الراجعة إلى النفس و البدن و السر و العلن. كالعبادات و الاجتهادات و التعليمات و السياسات الدينية و الحكمية، و الرياضات المنطقية و الإلهية و الطبيعية و الأدبية، و الطاعات و الخلوات الشرعية و الذوقية و الثقلية و العقلية، و علم ما فى كل منها بالبرهان اليقيني و الكشف العيانى و الذوق الوجدانى مما يجزم العقل و يتحقق قطعا أنها ليست إلا بتأييد إلهى و إلهام ربانى و هداية عقلية و إعانة مؤثرات سماوية و موافقة صعود كوكبية و مساعده قرانات نجومية. كيف و العوالم متطابقة و المواطن متناسبة و النشآت متوافقة و طبقات الأكوان متحاذية، و مراحل السفر إلى الله تعالى و منازل النزول متناسبة.

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 81

ثم انظروا، يا اولى الأبواب بعين الاهتداء و الاعتبار إلى قوة عقله و شدة نفسه فى العلم و غاية تثبته فى الدين و كمال رسوخه فى الحكمة، كيف يصيب بذاته الوحيدة الفريدة مع قلته أعوانه و ندره أنصاره بحثا دفعا لمذاهب أهل الضلال و آراء أصحاب الجدل من المتفلسفين و المتكلمين اولى وساوس القيل و القال المنهمكين فى الإفساد و الإضلال، و لم ير بأسا فى شتت شملهم و إبطال مللهم و هدم فلسفتهم و تضييع حزبهم حتى فاق علمه و حكمته على سائر العلوم و الحكم و ظهر رأيه على الآراء و دينه على الأديان و زاد فضله و شرفه على مر العصور و الأزمان، و انتشر فى الآفاق و الأنظار و شاع فى المشارق و المغارب من غير أن يقدر الأعادى مع كثرة تعلمهم و شدة جربزتهم فى المناظرة و التدقيق و فرط عصبيتهم و حميتهم فى إنكار ما هو أحق بالتحقيق و أليق بالاعتراف و التصديق و بذلهم غاية الوسع فى إطفاء أنواره و طمس آثاره على إخماد شراره من ناره و إظلام نور من أنواره، بل كل ما قصد برأيه المتين هو الحق الصحيح الموافق لما قضى الله و قدر، و كل ما اختار و أحب شاء و أراد خالق القوى و القدر. فهل ذلك إلا لكونه قائما مقام العبادة و العبودية لله، متوجها إليه عما سواه، راضيا بقضائه، موافقا لرضائه، بسبب مواظبته على مكارم الأخلاق و بلوغه النهاية فى معرفة الخلاق و وصول الغاية فى تدبر المصالح الدينية و الدنياوية و تمهيد القواعد العقلية و المليية و كونه مستجاب الدعوة، يسمع دعاؤه فى الملك و الملكوت و لا يرد حاجته فى عالم الرحمت، فصار الحق مبدءا مآربه و مسهل صعبه و منجح مهماته و قاضى حاجاته.



اللهم كما جعلته نورا عقلايًّا و هدى روحانيًّا، ذاته ملكوتيَّة يهتدى بها في ظلمات الهوى و الطبيعۀ و كوكبا قدسيًّا يتألأ مصباحه لسالكي طريقۀ الحقيقۀ و الشريعۀ، فاحرس إفادته و إفاضته، سيِّما على أصغر خدمه المرَبِّي في حريم كرمه المرَوِّ من بحار جوده و نعمه محمَّد الشَّهير بالصدر الشِّيرازيِّ، فإنَّه متى استمسك بعروته الوثقى و اعتصم بساحته العليا استراح من عساكر طغاء الهموم و نجا من جيوش بغاء الغموم.

حقا كه نهال جنانش به آفتاب مهر و شبنم خاندان نبوت پرورده، و گلشن اعتقادش از كوثر ارادت و سلسبيل اخلاص دودمان علم و طهارت آب خورده، و به توجهات ولايت آيات خفيّه و جليّه، غيبية و شهادية، معقوله و محسوسه گلبن گلستان قابليتش نضارت يافته، و در زمره منتسبان دودمان عظيم المكان منخرط بوده، از ساير اقران و همگان به مزايای

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 82

عواطف و مراحم التفات خاطر فياض استاد الكلّ في الكلّ اختصاص پذير گردیده، و زبان ثنا و ستايش در ذكر محامد ذات قدوسی آيات و نشر مناقب صفات ملكی سمات گشوده، همواره به مضمون كلام صدق انتظام قائل است كه:

همه ثنای تو گویم چو لب فراز کنم      همه دعای گویم چو چشم باز کنم

و چون توفيق شکرگزاری و محمّدت ستایی ترا از جمله عطایای ربّانی و منح و ایادی سبحانی كه لایق و مستحقّ شكري تازه و ستایش جدید است و همچنين الى غير النّهايه از مقوله امکان و از دایره قوت و توش و توان انسان بیرون، اعتراف به عجز و قصور كه نایب مناب شکر نامحصور است اولی و انساب خواهد بود.

و حیرانم كه اگر نه چنان شخصی از اشخاص محبوبه ربانیت و مظهر رحمانیت و پرتو تجلیات افعالیّه الهیه بوده باشد، چسان با وجود محافظت بر جهات تجرّد و وحدت و حیثیات انقطاع از شوايب كثر و حشمت و با زمره مهمين و طایفه كروبيين ارباب قدس و طهارت و علم و نزاهت و هیمن و حیرت در جناب صمدیت و بارگاه احدیت هم عنانی كردن، بلکه مسابقه جستن تواند بود كه مراعات جانب كثر نمودن و محافظت بر جمعه و جماعت و مواظبت بر مراسم خلقت و آداب بشریت و اجرای احكام و حدود شرعيّه و تنفيذ اوامر و نواهي و سياسات دينيه به چنگ آورد. چنانكه از جدّ بزرگوار و پدر موقّر عالی مقدارش سيّد الموحّدين و خليفه طيبه ربّ العالمين عليه و على أخيه و ألهما المؤيدين بالعصمه و السّداد صلوات الله عليهم اجمعين مصحّح و متواتر است.

و اما آنچه از اظهار محبت و بندگی نسبت بدان دودمان و الامکان منقبت بنیان، که قوایم ایوان احترامش از لآلی مکنونه: **قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى** (شوری، 23) ترصیع یافته، و ارکان بدایع انتظامش از اسطوانه قویمه: **إِنِّي تَارِكُ فَيْكُمُ الثَّقَلَيْنِ** ارتفاع یافته، واجب و لازم دانسته و می داند، امری است که موشح به توشیح تسلیم ساکنان عالم بالا و موقع به توقیع تصدیق سبحة طرازان ملا اعلی گشته محتاج به تقریر و بیان نیست.

کفی شرفا انی مضاف إليکم و انی بکم ادعی و ارعی و اعرف

إذا بملوک الأرض قوم تشرّفوا فلی شرف منکم أجلّ و أشرف

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 83

و اما احوال فقیر حقیر به حسب معیشت روزگار و اوضاع دنیا به موجبی است که اگر چه خالی از صعوبتی و شدتی نیست، چه معلوم است که شغل تأهل و تدبیر معاش جمعی کثیر از اطفال و عیال و پیوستگان و وابستگان با عدم مساعدت زمان و بد سلوکی مردم دوران مستتبع چه قسم آلام و احزان خواهد بود، و مع هذا رفع حال جهال و مزاحمت ناقصین و اردال، و ملاحظه دیگر مفساد و مکاره علی الاتصال خود از لوازم گردش ماه و سال است که به هیچ روی امکان انتقال و زوال متصور نیست.

اما بحمد الله که ایمان سلامت است و در اشراقات علمیه و افاضات قدسیه و واردت الهامیه از مبادی عالیه که ابواب مفتحه عطایا و مواهب الهیه و ارزاق معنویه است اصلا و قطعا خللی واقع نگشته. **لله الحمد** که گنجایش بخل و منع و امکان تقصیر و تغییر در آن متصور نیست، **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ** (طلاق، 3).

لیکن از حرمان ملازمت کثیر السعاده بی نهایت متحسر و محزون است و مکرر قصد آن کرد و می کند و عزم زیارت آن حضرت که حریم مقصد اهل حق است تصمیم می نماید بخت یاری نمی کند. روی طالع سیاه که قریب به هفت هشت سال است که من از ملازمت استاد الاماجد و رئیس الاعظام محروم مانده ام. و به هیچ روی ملازمت آن مفخر اهل دانش و بینش میسر نمی شود. از این حال، الحال خجالت و انفعال دست داده می ترسم که مبادا متوهمی توهم حق ناشناسی و شکرناگزاری و حقیقت ناسپاسی و حق ناستایی در این بنده آبق کرده رقم کفران نعمت بر صفحه آمالش کشد.

و لیکن با وجود تقصیرات ظاهری اخلاص باطنی و اعتقاد قلبی یوما فیوما در تزیاید و تکامل است، و قرب معنوی و تقارب روحانی با وجود تباعد جسمانی در اشتداد و تفاضل است، و هرگز نبوده که محضر دوستان را مزین به ذکر محامد علیّه نگرداند و معطر به نشر محاسن خفیه و جلیّه آن استاد و مقتدای فرقه ناجیه و سید سند و معلم و شیخ و رئیس طایفه شیعه اثنا عشریّه سلام الله علیهم اجمعین نسازد.

و دیگر معروض رای منیر و ضمیر اشراق تنویر آنکه در این اوان افتراق و زمان انفصال از آن قبله آفاق به واسطه کثرت وحشت از صحبت مردم وقت و ملازمت خلوات و مداومت بر افکار و اذکار بسی از معانی لطیفه و مسائل شریفه مکشوف خاطر علیل و ذهن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 84

کلیل گشته. و اکثر آن از طریقه مشهور متداول نزد جمهور بغایت دور است، با آنکه اقامت برهان بر آن شده و از قوانین بحثی بعید نیفتاده، اما چون مأنوس طبایع اکثر طلبه و منتسبین به طایفه علم و اصحاب دانش چنانکه عرض نموده نیست و نمی‌باشد، لهذا در مسطورات خود تصریح به آن نمی‌نماید، بلکه بعضی از آن را به ایمایی قلیل مؤدی می‌سازد، و بعضی از آن را متفرّق نموده در اثنای مباحثات طویله به تبعیت دیگر سخنان تطفلاً معروض خواطر صافیه و اذهان ثاقبه می‌گرداند.

اما آنچه در خاطر مرصود است مسطور نمی‌گردد، چون هر چه این کمینه را سانح می‌گردد از نتایج استفاضات و لمعات اشراقات آن خاطر فیاض است و به غیر از بندگان قدسی مکان کسی را اطلاع بر کیفیت حقیقت آن و مأخذش و وقوف بر مبدأ و مقطع و حدّ و مطلعش و ملاحظه حال ذی السبب از سببش حاصل نیست، میل دارد که اکثر آن را به عبارتی منقّح و لفظی محرر درآورد مرفوع سده سنیه و معروض سریر اشراق‌پذیر هدایت مسیر گرداند، چه ظاهر است که مواقع قصور و مواضع سهو و زلل را به پرده عفو و اغماض مستور گردانیده از تعرض بیگانه و اطلاع اغیار بر شکستگی و انکسار این بی‌مقدار محروس خواهند داشت.

و چون خود را از خادمان و منتسبان آن زبده افلاک و ارکان دانسته و می‌داند از اطلاع آن طبع شریف و عقل فعّال بر قصور خلل و بی‌بضاعتی و ناتمامی و خامی این کثیر الاختلال پاک ندارد بلکه لایق می‌شمارد.

پیش دشمن به هوش باید بود

مست و هشیار پیش دوست یکی است

و اگر عبد الله مجرم است از دوستان است.

اگر کاسنی تلخ است از بوستان است

و باز خاطر می گوید که: چون داعی تصمیم عزم نموده که امسال به هر نحو که باشد به شرف پابوس استاد مشرف گردد، اولی آنکه جمیع مطالب که در خاطر است مشافهت عرض کند و هر قسم خلل و زلل که در آن باشد، به برکات انفاس افاضت اساس رفع گردد. و اگر همچو زر خالص به سکه خالص مسکوک گشته نقش تصحیح و تنقید پذیرد، در دار الملک معانی و شهریند ادراکات ارباب کمال و اصحاب ذوق و حال رواج گیرد. اطناب از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 85

حد گذشت، امید که ذات بندگان استاد الكلّ فی الكلّ از جمیع مکاره دنیویّه در کنف حفظ عصمت ربّ العزّه محفوظ و محروس باد، بحق محمد و آله الأطهار علیهم صلوات الله العزیز الجبار.

(فرهنگ ایران زمین، سال 13، ص 84-95، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، نقل از مجموعه خطی، شماره 6710، (132 علوم)، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).

(نامه میر داماد به ملا صدرا)

صورة ما كتبه السيد السند الداماد، باقر علوم الأنبياء و الوصيين، إلى جدنا الأمام، صدر العرفاء المتألهين، أنار الله برهانها المبين. بسم الله الرحمن الرحيم. شوق صحبت عزيز البهجت حضرت افادت و افاضت پناه، حقایق و دقایق دستگاه، وجه العلماء العارفين، عين العرفاء العارفين، السليل الناهض، الخليل الماحض، اكرم الأولاد الروحانية و أحمر الحامّة العقلانية، صدر جريدة الأفاضل، بيت قصيدة الأمثال، خصه الله بسيوب نعمه و حقه بفيوض مننه، نه در آن درجه است که طوامیر عبارات و یا مطاوی اشارات حیّز تعبیر یا ادات تقریر آن تواند بود، قشع الله بیننا و جمع بیننا.

تا با تو حکایت کنم از هر بابی

با هر شبی خواهم و خوش مهتابی

أحوج الخلق إلى الله محمد باقر الداماد الحسيني.

(مجموعه خطی، شماره 8231، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).

5- (دستور العمل اخلاقی ملا صدراى شیرازی)

من افادات مولانا صدر المله و الدین محمد شیرازی عفی الله عنه

اللهم اشدد عضده و ثبت على الصراط المستقیم قدمه.

و بعد، ما حضر وقت از کلمات حکمت که طالبان راه حقیقت را گوش به آن باشد و دل به آن گشاید آن است که: حق سبحانه و تعالی جهانی آفرید از نور، و آن را پای تخت و مستقر سریر سلطنت ساخته و در منتهای آن حجابی آفریده به منزله شاخصی که برابر آفتاب دارند، ناچار آن را ظلّی ممتد افتد- آن ظلّ این جهان است که ما در آنیم- و بقای این حجاب را اجلی است مضروب که چون آن اجل بسر آمد بردارند. و چون آن حجاب را بردارند این جهان منسوخ شود، چنانکه ظل منسوخ گردد نزد رفع شاخص، و نور آن منبسط گردد و کلیه امر را فرو گیرد، به منزله دریایی که مدّ آغاز کند، و هر عمارت که بر ساحل باشد خراب کند تا همه دریا شود، ناچار ساکنان این جهان جمله غرق آن گردند. و چون ایشان معتاد به ظل شده‌اند، دیده‌های ایشان را از آن نور آن عارض شود که دیده خفّاش را از دیدن آفتاب روی نماید، از آن نور گریختن گیرند به هر سوی که روند آن نور بینند. **يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ، كَلَّا لَا وَزَرَ، إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (قیامه، 10، 11، 12).**

در آن صحرای بی‌پایان حیران و سرگردان گردند، **يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (قارعه، 4).** مگر جماعتی که در حیات دنیا گوش به وصیت انبیاء علیهم السلام کرده باشند، و بتدریج خود را با خدا آشنا کرده، و پاره پاره بدان نور دلیر شده، به دوام ذکر و عبادت، و سلوک قدس و طهارت، و صرف وجه از ناحیه ظلّ به جانب نور، که ایشان را نزد رفع حجاب کلال عارض نگردد، بلکه برای العقار [کذا] مناسب تمتّع و تلذذ به آن حاصل باشد، چه نور فی ذاته لذیذ است، و مانع ابتهاج و استمتاع به آن عدم مناسب است، همچو عدم استمتاع جعل به گلاب و خفّاش به نور آفتاب، كما قال القائل:

خورشید جهانی و نتابی بر من

ای راحت دیگران، عذابی بر من

محقق رومی اشاره بدین معنی گفته:

ور نه خفّاشی بمانی در فروز

پاره پاره خوی کن با نور روز

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 87

و اگر کسی سؤال کند که: این جهان عبارت است از مجموع این اشیاء، چون این جهان رفع شود همه این اشیاء رفع شود، پس چیزی نمی ماند که نور آن جهان بر او تابد و او تاب نیارد و معذب باشد؟

جواب آن است که: این جهان نشانی است از اشیاء، نه عین حقیقت اشیاء است، و به بطلان نشان بطلان ناشی لازم نیاید، لیکن مادام که ناشی معتاد نشانی نشده باشد، و آن را استیناس به آن در او باقی است از نشانی که غیر آن باشد مستوحش است، و به آن معذب و منغص. همچون کسی که در خواب صورتی بیند و بر آن عاشق شود، چون بیدار شود و آن صورت نبیند به نایافت آن معذب باشد. چنانچه خواب و بیداری دو نشأه است بشر را، همچنین نشأه دنیا و نشأه آخرت دو نشأه است.

حقیقت و تحقیق این مطلب غوری عظیم دارد، به حسن ظنّ این را قبول فرمایند که چنین است که نمودیم، و یک سر موی زیر و بالا نیست. و راه نجات را که تدرّج است به سوی استیناس با نور قدس به دوام مراقبت و ذکر تجنّب از ارجاس و قاذورات بشریّه قبول فرمایند که رفع حجاب اعظم که به رفع آن قیامت عظمی شود نزدیکتر از ساعت است، *اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ اَنْشَقَّ الْقَمَرُ* (قمر، 15)، و رفع حجاب ادنی که به برخاستن آن قیامت صغری برخیزد از شراک نعل نزدیکتر است.

کلّ امرئ یصبح فی أهله

و الموت أدنی من شراک نعله

زنهار، زنهار، که تسویف به خود راه ندهند، و هیچ بر این راه ندهند، و هیچ کاری بر این مقدم ندانند که کاری از این اهم نیست که خود را از عذاب ابدی و نکال سرمدی خلاص کنند. چون سوط عذاب برداشتنند، امیر و فقیر، و عظیم و حقیر، و شاه و گدا به یک چوب رانند، و روی هیچ کس نبینند، و جز به عروه و تقای تقوی آنجا تمسک نتوان جست، حبال اسباب و انساب جمله آنجا بریده شود، به خداوند آسمان و زمین که این سخن درست است، و

هیچ غلط در آن نیست. سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، وَ سَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (صافات، 180-182).<sup>11</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 88

## 6- مرآت الاکوان

مرآت الاکوان کتابی است در حکمت نظری مشتمل بر بخش طبیعی و بخش الهی به زبان فارسی که به تقاضای شاهزاده محمد ولی میرزا، فرزند فتح علی شاه قاجار، حاکم یزد تألیف شده است، همانند شرحی که ملا صدرا شیرازی بر کتاب هدایه اثیریّه نوشته است و هدف اردکانی آن است که کتاب را در دو فن طبیعی و الهی بنگارد، چنانکه هدایه در فن طبیعی و فن الهی است. مؤلف می‌گوید:

«در این وقت از مصدر جاه و جلال ... شاهزاده ... والا، محمد ولی میرزا، حکم مطاع به این تهیدست متاع دانش رسید که باید کتابی، به لغت فارسی، نوشته شود که مشتمل باشد بر اشرف فنون حکمت، که عبارت است از فن الهی و فن طبیعی، به نحوی که مبتدی از آن بهره‌مند تواند بود، و منتهی را به سر منزل اذعان و حصول اطمینان راه تواند نمود، شبیه به شرحی که وارث علوم فضلائی سابقین و محیی رسوم حکمای الهیین، جامع سعادتین علم و عرفان و صاحب منزلتین کشف و برهان، مظهر اسرار حکمای راسخین و مقتبس انوار آثار ائمه طاهرین، صلوات الله علیهم اجمعین، محمد بن ابراهیم، الشهیر بصدر الدین، جزاه الله خیرا عن الطالبین و قدس روحه فی زمره المقدّسین، به لغت عربی بر هدایه اثیریّه نوشته است، امثالاً لأمره المطاع، با عدم استطاعت و قلت بضاعت، در آن امر که سرمایه‌داران متاع دانش را به دشواری میسر می‌گردد شروع نمود، و من الله الإعانة و التوفیق. و آن را به مرآت الاکوان موسوم گردانید، و اساس آن را بر مقدمه و دو فن و خاتمه طرح انداخت. و امیدواری از الطاف باری آن است که به نحوی که در آینه خیال مصور است بر منصّه ظهور جلوه نماید»<sup>12</sup> از مرآت الاکوان سید احمد حسینی اردکانی دو نسخه خطی معرفی شده است و هر دو فقط بخش طبیعی آن است. و ما برای تکمیل کتاب در این چاپ بخش الهی المبدأ و المعاد ملا صدرا شیرازی را که سید احمد اردکانی به زبان فارسی ترجمه کرده و توسط راقم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 89

این سطور، قبلاً، به وسیله مرکز نشر دانشگاهی انتشار یافته است ضمیمه کردیم. امید است که نسخه بخش الهی مرآت الاکوان پیدا شود و آن را نیز نشر کنیم.

<sup>11</sup> (1). مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، سال 17، شماره 3 و 4، صص 327-329.

به اهتمام کرامت رعنا حسینی از مجموعه خطی، مورخ 1188 هجری قمری.

<sup>12</sup> (1). سید احمد اردکانی، مرآت الاکوان، ص 92.

نسخه‌های مرآت الاکوان:

1- نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی ایران، شماره 1967، صفحات 517، سطور 19، کاغذ فرنگی سفید.

2- نسخه کتابخانه ملی ایران، شماره 2223.

مرآت الاکوان بر مبنای نسخه مجلس شورای اسلامی ایران آماده سازی شده و در این چاپ همان نسخه اصل قرار گرفته است و صفحه‌شماری کتاب بر پایه صفحات آن است، و از نسخه کتابخانه ملی ایران به عنوان کمکی استفاده کرده‌ایم. و عبارات افزون آن در میان علامت کروشه ملاحظه می‌کنید، و به منظور اطمینان از صحت مطالب تا آنجا که در توان ما بوده است به منابع مطالب مراجعه شده و مآخذ منقولات را در پاصفحه‌ها نشان داده‌ایم.

در تهیه مرآت الاکوان و فراهم ساختن مقدمات چاپ و نشر این اثر برادر محترم فاضل ارجمند آقای اکبر ایرانی همه گونه مساعدت و یاری کرده‌اند از خداوند تعالی برای او پاداش خیر خواستاریم.

با این آرزو که وسیله نشر دیگر آثار سید احمد اردکانی یزدی، توسط همشهری‌های او، خصوصاً حوزه علمیه و دانشمندان و دانشجویان و دانشگاهیان خطه یزد، به ویژه استاد فاضل دکتر رضا داوری فراهم گردد، مرآت الاکوان را به عنوان هدیه‌ای از دانش و معرفت به پیشگاه معلای ایشان تقدیم می‌داریم. امید است که پذیرفته آید.

و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین تهران- به تاریخ 18/2/1375 شمسی، مطابق 18 ذی الحجه، روز اعلان ولایت حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام، عید غدیر 1416 قمری.

عبد الله نورانی، عفی عنه.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 91

#### خطبه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي دلّ على ذاته بذاته، و تنزه عن مجانسه مخلوقاته، المتعالي ذاته عن الانصاف بالصفات، المتداني آياته للذين يتفكرون في خلق أنفسهم و في خلق الأرض و السماوات، الذي ظهر بمشيئته الحقائق و الأعيان، و حدث بإرادته الحدوث و الإمكان. و الصلاة و السلام على من جمع فيه مراتب الحقائق بأسرها و جعل في يده مفاتيحها فأوحى إليه بنشرها، محمد، الذي أوتى جوامع الكلم ليكمل بها طوائف الأمم، و يعلم الخلائق لطائف الحكم، و على آله الذين كشفوا الحجب عن جمال وجهه الباقي، فتألأت سبحانه ساطعه إلى يوم التلاقي.

خداوندا، طالبان حکمت را به الهام حق و تلقین صدق و ارشاد به خیر به سر منزل یقین و اطمینان برسان، و نیت‌های ایشان را در طلب علم و حکمت از توجه به غیر قرب به جناب قدس خودت منصرف گردان، و ایشان را به نعمت



حکمت از زخارف دنیا متنفر ساز، و نفوس ایشان را از توجه به غیر تحصیل رضای خودت برداز، و به رعایت دین قویم و صراط مستقیم ثابت قدم مدار، و مقاسات طلب علم را از ایشان بردار، و از تضييع روزگار در بطالت و تعطیل عمر در کسالت مجتنب، و از ترفع و تفوق جستن بر ابنای نوع و اصرار بر باطل و اغماض از حق محترز مدار، و به حق شناسی ارباب فضل از گذشتگان و معاصران توفیق بخش، و به شکرگزاری آنچه اقتباس نموده‌اند به ادای به مستعدان [2] دیگر موفق ساز، و چنان کن که مقصد ایشان به جز حلول در جوار حضرت احدیت و وصول به قرب جناب سرمدیت نباشد، و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، و الله ذو الفضل العظیم.

[اما بعد]، چنین گوید محتاج به رحمت خداوند غنی، احمد بن محمد الحسینی، عفی عنهما، که در این وقت از مصدر جاه و جلال، و مظهر فضل و شوکت و اقبال- یعنی از دربار فلک مدار اعلی حضرتی که در پیش ذکای طبعش صاحبان ادراکات عالیه به منزله طفل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 92

دبستانند، و در جنب همت بلندش ارباب هم متعالیه در شمار در یوزه کنان، صاحب شکوهی که فتنه از بیم سیاستش گریزان است، و از صیت عدالتش در مهد امن و امان، اگر گردون [گردان] با آن دیده‌های فراوان در طلب نظیرش در قرنهای بیشمار سیر نماید جز در آینه خیال نخواهد دید، و اگر وهم تیز رفتار در قرون بسیار برای وصول به ادنی پایه رفعت و شوکتش تکاپو نماید به آن نخواهد رسید، یعنی شاهزاده فلک شوکت، مریخ مهابت، مشتری سعادت، کیوان رفعت، اقدس ارفع والا، محمد ولی میرزا، ادام الله شوکتی فی ظلّ والده، ما طلع نجم فی السماء- حکم مطاع به این تهیدست متاع دانش رسید که باید کتابی، به لغت فارسی، نوشته شود که مشتمل باشد بر اشرف فنون حکمت، که عبارت است از فن الهی و فن طبیعی، به نحوی که مبتدی از آن بهره مند تواند بود و منتهی را به سر منزل اذعان و حصول اطمینان راه تواند نمود، شبیه به شرحی که وارث علوم فضلالی سابقین و محیی رسوم حکمای الهیین، جامع سعادتین علم و عرفان، و صاحب منزلتین کشف و برهان، مظهر اسرار حکمای راسخین، و مقتبس انوار آثار ائمه طاهرین، صلوات الله علیهم اجمعین، محمد بن ابراهیم، الشّهر بصدر الدّین، جزاه الله خیرا عن الطالبین و قدس روحه فی زمره المقدّسین، به لغت عربی بر هدایه اثیریّه نوشته است، امتثالا لأمره المطاع، با عدم استطاعت و قلت بضاعت، در آن امر که سرمایه‌داران متاع دانش را [3] به دشواری میسر می‌گردد شروع نمود، و من الله الإعانة و التوفیق. و آن را به مرآت الاکوان موسوم گردانید، و اساس آن را بر مقدمه و دو فن و خاتمه طرح انداخت. و امیدواری از الطاف باری آن است که به نحوی که در آینه خیال مصور است بر منصه ظهور جلوه نماید. فأقول: رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي، وَ احْلِلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي. (طه: 27) فَإِنَّكَ وَلِيٌّ وَ ناصری و بیدک از مة الحقّ و الصدق.

مقدمه در تعریف حکمت و تقسیم آن به الهی و ریاضی و طبیعی

بباید دانست که حکمت کمالی است مستند به شناسایی حقایق موجودات به نحو واقع در نفس الأمر، و حکم بر وجود آنها از روی جزم و یقین نه به ظن و تخمین، خواه آن شناسایی و حکم بالفعل حاصل باشند، و خواه به وجود ملکه راسخه باشند که در تحصیل آنها به تجشّم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 93

کسب جدید محتاج نباشد.

و چون از این بیان به ظهور رسید که صدق این مفهوم بر افرادش بر سبیل تشکیک است، در تحدید مرتبه ادنای آن می‌گوییم که بر کسی<sup>۱۳</sup> که استعدادش ناقص باشد، با آنکه تمام استعداد تامه‌اش از قوه به فعل نیامده باشد، صدق نمی‌کند.

و آنچه قوم در تعریف حکمت گفته‌اند - مثل آنکه استکمال نفس انسانی است به معرفت حقایق موجودات، از روی تحقیق و برهان نه به تقلید و گمان، به قدر وسع انسان؛ و مثل آنکه نظم عالم است نظمی عقلی به حسب طاقت بشریت برای تشبّه به باری جلّ شأنه؛<sup>۱۴</sup> و مثل آنکه صنعتی است نظری که به آن مستفاد می‌شود کیفیت ما علیه الوجود فی نفسه و ما علیه الواجب از حیثیت اکتساب نظریات و تحصیل ملکات، تا آنکه نفس کامل شود و عالمی گردد عقلی مشابه عالم موجود، و به آن سبب حصول سعادت کامله را مستعد گردد، و آن به حسب طاقت بشریه می‌باید بود. و امثال این تعریفات - ظاهر این است که مراد ایشان بیان رسم آن قسم از حکمت است که در افراد انسانی حاصل می‌تواند شد به نظر و برهان. و همین است که به نظری و عملی تقسیم می‌کنند.

و اگر مراد ایشان بیان حکمت بر سبیل اطلاق باشد ملائم نخواهد بود [4] با آنچه در ضمن وجوه بیان شرف حکمت می‌آورند که حق سبحانه و تعالی در چند موضع از کتاب کریم نفس خود را حکیم نامیده است و انبیا و اولیا را به حکمت وصف فرموده است.

و بالجمله، حکمت به معنی صنعت نظریه مذکوره بر دو قسم است:

یکی حکمت نظریه، و آن علم به اموری است که مقصود از معرفت آنها همان نفس معرفت است و ما را در وجود آن مدخلیتی نیست، مانند علم به آنکه عالم حادث است، و برای عالم صانع قدیم قادر عالم است، و آسمان کروی است، و نفس بعد از خراب بدن باقی است.

و دیگر حکمت عملیه، و آن علم به اموری است که مقصود از آن نفس معرفت نباشد، بلکه مطلوب ادخال آنها در وجود یا منع آنها از وجود باشد و ما را در وجود آنها

<sup>13</sup> (1). اصل: که می‌گوییم بر کسی

<sup>14</sup> (2). ملی: جل جلاله.

مدخلیتی باشد، مانند علم به کیفیت اکتساب ملکات فاضله و اجتناب از صفات رذیله، و علم به کیفیت ازاله مرض و تحصیل صحت.

و حکمت نظری اشرف است از حکمت عملی، زیرا که حکمت عملی وسیله عمل است، و وسیله هر چیز ادون از آن چیز است، پس حکمت عملی ادون از عمل است، و معلوم است که عمل ادون از علم به معارف است. و دیگر آنکه حکمت نظری مکمل قوه نظریه نفس است. [که جنبه عالی آن است. و حکمت عملی مکمل قوه عملیه است که جنبه سافله نفس است.<sup>15</sup>] و دیگر آنکه از حکمت نظری علم به مبدأ و معاد و تدبیر در صنع خالق عباد حاصل می‌شود و از حکمت عملی علم به نظام معاش و نجات معاد حاصل می‌گردد.

و بعد از این قسمت، حکمت نظری را، به اعتبار ما بیحث عنه فیها، به سه تقسیم نموده‌اند و گفته‌اند که اگر مباحث عنها اموری است که در هیچ یک از وجود خارجی و ذهنی احتیاج به ماده ندارند- مانند عقول مجرد، و اقسام اولیه وجود، مثل واجب و ممکن و واحد و کثیر و علت و معلول- علم الهی و فلسفه اولی است؛ و اگر اموری است که در وجود خارجی به ماده محتاجند و در وجود ذهنی از آن مستغنی، مانند تربیع و تثلیث و کرویت و عدد، علم ریاضی و تعلیمی است. و اگر اموری است که در هر وجود به ماده محتاج است، مانند [5] انسان که در تصور نیز باید که با لحم و عظم متصور گردد، و مانند فطوست که باید با انف به ذهن آید، علم طبیعی است.

و چون مباحث عنه در علم الهی، که از آن تعبیر به موضوع می‌کنند، بر دو قسم است:

- قسمی آن است که به هیچ وجه تعلق به ماده نمی‌تواند گرفت، مانند الله و عقول، و قسمی دیگر آن است که اگر چه به حسب ذات احتیاج به ماده ندارد اما از آنکه به ماده بیامیزد ابا و امتناعی ندارد، مانند اقسام اولیه وجود- لهذا بعضی قسم اول را علم الهی اخص، و قسم دوم را علم کلی و امور عامه نامیده‌اند.

و شیخ اشراق گفته است که اگر در قسمت تثلیثی مراد به علم الهی آن است که موضوعش از قسم اول از این دو قسم باشد، اقسام اولیه وجود از آن خارج خواهند بود، و اگر

مراد آن است که هر دو قسم را شامل باشد، پس علم حساب که موضوع آن عدد است از ریاضی خارج و در الهی داخل خواهد بود. و هر دو شق تالی خلاف معتقد قوم است.<sup>16</sup> پس بهتر آن است که در تقسیم بگوییم که اگر

<sup>15</sup> (1). عبارت نقل شده در میان علامت کروش از نسخه خطی کتابخانه ملی تهران است.  
<sup>16</sup> (1). سهروردی، المشارع و المطارحات، ص 197، با اندک تفاوتی.

موضوع علم نفس وجود است علم الهی است، و اگر نفس وجود نیست، یا در فرض وقوعش صلاحیت ماده متخصصه الاستعداد شرط است یا شرط نیست. اول علم طبیعی است و دوم علم ریاضی.

و همچنین حکمت عملی را به سه قسمت منقسم گردانیده‌اند، زیرا که تدابیر بشریه، یا مختص به شخص واحد است، یا به شخص واحد اختصاص ندارد. و اول علم به اموری است که معیشت دنیویّه به آن حاصل و حیات اخرویّه به آن کامل گردد، و آن را علم اخلاق می‌نامند. و دوم اگر مشارکت به حسب منزل است حکمت منزلیّه می‌گویند، و اگر به حسب مدینه است حکمت مدنیّه می‌گویند. و قسم اخیر را بعضی به دو قسم کرده‌اند و آنچه از آن متعلق به نبوت است علم شریعت خوانده‌اند و آنکه متعلق به سلطنت است علم نوامیس گفته‌اند.

و باید دانست که اشرف علوم علم الهی است، و در اشرفیت ریاضی از طبیعی یا عکس خلاف است، و مشتغلین به هر یک به اعتبار کُلِّ حَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ، (روم:

30)<sup>17</sup> و جوهری بر اشرفیت [6] آن علم که به آن اشتغال داشته‌اند ابراز نموده‌اند. و حق آن است که هیچ یک بر دیگری فضیلت مطلقه ندارند، بلکه هر یک به وجهی از دیگری اشرفند. نهایت، حکیم آن است که بر همه آنها اطلاع داشته باشد، بلکه اظهر آن است که در عرف حکما، حکیم را بر کسی اطلاق کنند که علم را با عمل جمع نموده باشد، اگر چه عمل در مفهوم حکمت نیست، زیرا که استکمال نفس و استعداد وصول به سعادت قصوی را غایت حکمت دانسته‌اند و بدون عمل آن سعادت حاصل نمی‌تواند شد، و الله هو المعین.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 97

## فن اول در طبیعیات

(سرآغاز) (موضوع این علم جسم طبیعی از حیث اشتغال بر قوه تغیر است)

و تقدیم آن بر فنّ الهیات، با آنکه الهیات اشرف است، به اعتبار آن است که موضوع آن که جسم طبیعی است از آن حیثیت که مشتمل است بر قوه تغیر، از محسوسات است، به خلاف موضوع علم الهی که از معقولات است و در تعلیم تدرّج از محسوسات به معقولات و از اسهل و اقرب به اصعب و ابعد ضرور است.

و جسم طبیعی را تعریف نموده‌اند به آنکه جوهری است که فرض ابعاد ثلاثه بر زوایای قائمه در آن ممکن باشد، و جوهر شیء ذو الماهیه است که چون ماهیت آن در خارج موجود شود در موضوع نباشد.

و عدول از تعریف مشهور که موجود لا فی موضوع است، به رسم مذکور، به سبب آن است که مراد از موجود مذکور در آن تعریف یکی از دو معنی می‌تواند بود، به اعتبار آنکه لفظ مشتق را گاهی بر شیء ذو المبدأ اطلاق

<sup>17</sup> (2). (هر دسته‌ای به آنچه در نزد ایشان است خوشنودند).

می‌نمایند. چنانکه ابیض می‌گویند، و از آن جسم متّصف به بیاض قصد می‌کنند، و گاهی بر مبدأ با قطع نظر از هر چه از آن خارج است اطلاق می‌نمایند، مانند اطلاق مثَلث بر مثَلث موجود در ذهن که در اینجا مثَلث عین ما به التّثلث است.

پس می‌گوییم که مراد به موجود در این تعریف، یا موجود بما هو موجود است یا شیء موجود. و بنا بر اوّل حقیقت جوهر راجع می‌شود به موجود بما هو موجود، زیرا که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 98

مفهوم «لا فی موضوع» مفهوم سلبی است. پس اگر این معنی جنس واقع شود، [7] فصل مقسّم مقوم حقیقت و مقرّر ماهیّت آن نخواهد بود، زیرا که فصل نسبت به جنس به منزله علّت مفیده وجود بالفعل جنس است به اعتبار یک ملاحظه و از مقومات آن نیست، بلکه نسبتش به جنس نسبت خاصّه شیء است به آن شیء به اعتبار ملاحظه دیگر.

پس در صورتی که جنس موجود بما هو موجود باشد فصل که محصلّ وجود آن است مقوم ماهیّت آن خواهد بود، زیرا که ماهیّت آن وجود است بتنهایی.

و ایضا لازم می‌آید که بر واجب الوجود نیز صدق کند، بلکه افراد جوهر همه واجب الوجود باشند و بنا بر ثانی باید که اوّل شیء را به ممکن تخصیص داد تا واجب از آن بیرون رود، و قرینه‌ای بر این تخصیص نیست، و ثانیاً باید که هر که جوهری را تصوّر می‌کند موجود بودن آن را نیز تصوّر نماید بدون احتیاج به دلیلی دیگر.

و ایضا در صورتی که جوهر جنس باشد باید که ذاتیّات آن در صدق بر آنچه مندرج در تحت آنست معلّل به علّتی نباشد، و صدق موجود که جزء معنی جوهر است بر ممکن به اعتبار امر خارج از ذات اوست. و بنا بر مذهب حق، که اشیاء بماهیتها به ذهن می‌آیند، باید که تعقل هیچ یک از انواع جوهر ممکن نباشد، زیرا که آنچه در ذهن موجود می‌شود بر آن صادق است که موجود در چیزی است که تقومّ آن چیز به او نیست، و جزء آن چیز نیست، و قوام او بدون آن چیز صورت نمی‌گیرد.

و این معنی عرض است، [پس آن ماهیّت حاصل در ذهن عرض است] به حسب حقیقت، زیرا که تعریف جوهر بر آن صدق نمی‌کند، به خلاف رسم مختار که در حال وجود آن ماهیّت در ذهن بر آن صدق می‌کند که هر گاه در خارج یافت شود محتاج به موضوع نخواهد بود. و صدق عرض بر آن در این حالت صدق ذاتی نیست.

و مفهوم عرض بر همه مقولات حتّی بر مقوله جوهر به صدق عرضی [صدق] می‌تواند کرد. و بر آن محالی لازم نمی‌آید. اما باید که در تعریف هر یک از مقولات تسع خصوصاً در مقوله کیف قید «إذا وجدت فی الخارج»، را اخذ نمود، مثل آنکه [8] در تعریف به «کیف» گفت که ماهیّتی است که هر گاه در خارج یافت شود در موضوع باشد و مقتضی قسمت و نسبت نباشد تا آنکه مفهوم آن بر ماهیّت جوهر موجود در ذهن صدق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 99

نکند و دخول حقیقت واحده در دو مقوله لازم نیاید.

و معنی موضوع در ضمن تعریف عرض معلوم شد، زیرا که مراد از موضوع آن معروضی است که تقوُّمش به عرض حال در او نباشد و قوام آن عرض بدون آن صورت نگیرد.

و مراد از امکان مأخوذ در تعریف جسم، امکان به حسب نفس الأمر است. و قید «فرض» به جهت ادخال فلک است و از قید «امکان» بی‌نیاز نمی‌گرداند، زیرا که می‌تواند شد که هرگز فرض نشود. و مراد به «فرض» تجویز عقلی است، به همان نحو که در علوم ریاضی مستعمل است، نه فرض تقدیری، تا آنکه تعریف منتقض شود به جواهر مجرد.

و بیاید دانست که اگر در تعریف جسم به همین قدر اکتفا شود که جوهری است که فرض بعد در آن ممکن باشد به حسب نفس الأمر جامع و مانع خواهد بود، زیرا که از ایراد لفظ «جوهر» جمیع اعراض خارج می‌باشند، و از قید «امکان فرض بعد» جواهر مجرد خارج می‌شوند.

پس آنچه قوم تعریف را به آن مقید نموده‌اند که باید سه بعد بر زوایای قوائم ممکن فرض باشد یا به جهت ادای تمام تعریف است، زیرا که معتبر در جسم آن است که مشتمل بر طول و عرض و عمق باشد، چنانکه صاحب این ابعاد را در اعراض به همین اعتبار جسم تعلیمی می‌گویند، یا به جهت احتراز از خطّ و سطح جوهری است که بعضی معتزله به آن قائل شده‌اند.

و آنچه بعضی گمان کرده‌اند که این تعریف به هیولی منتقض است، زیرا که بر هیولی صادق است که قابل ابعاد ثلاثه است بر وجه مذکور.

جوابش: آن است که هیولی قابل بالذات نیست، بلکه به واسطه صورت قابل است.

زیرا که قبول در اینجا به معنی اتّصاف است، نه به معنی قوه و استعداد، و حصول این معنی برای هیولی موقوف به وجود صورت است. پس اتّصاف به قبول ابعاد ثلاثه از خواصّ جسم است و فرض ابعاد در جسم موقوف بر وجود هیولی نیست، بلکه حدوث ابعاد در خارج موقوف بر هیولی است.

و مراد به طبیعی که به اعتبار آن [9] این فن را [فن] طبیعی می‌گویند و موضوع آن را

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 100

به آن منسوب می‌گردانند، مبدأ صدور فعل و تغییری است که بر نهج واحد و بدون اراده بوده باشد.

و بیانش بر وجه تفصیل آن است که چون در فنّ الهی مبرهن شده است که محرک عین متحرک نمی‌تواند بود، از جسم من حیث هو جسم فعل خاص صادر نمی‌شود، بلکه حرکات و افاعیل صادره از اجسام از قوایی است که در آنها موجود است که مبادی افعال و آثار صادره از آنهاست. و بعضی از آنها قوه‌ای است که از آن فعل واحد بر نهج واحد بدون اراده صادر می‌شود و بعضی دیگر قوه‌ای است که از آن نیز فعل واحد بر نهج صادر می‌شود اما به اراده. و بعضی دیگر آن است که مبدأ افعال مختلفه است، اما بدون اراده. و بعضی دیگر با مبدئیت افعال مختلفه اراده نیز با آن هست. و قسم اوّل را طبیعت می‌گویند، و قسم دوم را نفس فلکی، و سوم را نفس نباتی، و چهارم را نفس حیوانی.

و طبیعت به این معنی جمیع اجسام را حاصل است، زیرا که ممتنع است که جسمی یافت شود و در مرتبه وجود خاصّش قوه مباشر فعل حرکت یا سکون بر نهج واحد بدون شعور و اراده نباشد، خواه با آن قوه دیگر از نفوس باشد و خواه نباشد، و بر تقدیر وجود قوه دیگر خواه با آن متحد گردد و خواه نگردد.

پس از این بیان به ظهور رسید که جمیع اجسام از این حیثیت موضوع علم طبیعی است، و بر طبیعی بحث از احوال جمیع اجسام که از این حیثیت عارض باشند لازم است. و چون اجسام عالم منحصر است در فلکی و عنصری، و بحث از آنها یا متعلق است به احوال مشترکه در میان هر دو، و یا متعلق است به احوال مختصّه به یکی از آن دو، لهذا مباحث این فن منقسم به سه قسم می‌شود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 101

### قسم اول در بیان احوال مشترکه عامّه (سماع طبیعی)

و آن را سماع طبیعی و سماع الکیان می‌گویند، زیرا که آن اوّل چیزی است که در طبیعیّات مسموع می‌شود و سماع آن در سایر ملحوظ می‌گردد. و این قسم مشتمل است بر چند مقاله.

### مقاله اول در اثبات اتصال جسم و مشتمل است بر دو فصل

#### فصل اول در ذکر [10] ادله منکرین جزء لا یتجزی

و چون اثبات آنکه جسم فی ذاته متصل و قابل انقسامات غیر متناهی است، از مباحث شامله هر دو قسم و مبتنی علیه بسیاری از مسائل این فنّ است، و بیان آن موقوف است بر ابطال وجود جوهر فرد، یعنی جوهری که بالاستقلال صاحب وضع باشد و به هیچ وجه قبول انقسام نکند، نه به قطع و نه به کسر و نه به وهم و نه به فرض، و در السنه به جزء لا یتجزی معروف است؛ پس به این اعتبار این مبحث را به آن مصدر می‌گردانند، اگر چه ظاهرتر آن است که از مسائل فنّ طبیعی نباشد، زیرا که بحث از وجود و عدم اشیا، مخصوص به علم اعلی است. و در فنّ

منطق مبین شده است که باید موضوع مسأله هر علمی عین موضوع آن علم یا نوعی از آن یا عرض ذاتی آن یا نوعی از عرض ذاتی آن باشد. و موضوع این مسأله هیچ یک از اینها نیست.

و کسانی که آن را از مسائل فنّ طبیعی شمرده‌اند راجع گردانیده‌اند به اینکه جسم جوهر ذو وضع قابل انقسامات غیر متناهی است و ابطال جزء در قوه این است که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 102

جسم قابل انقسامات غیر متناهی است، پس ابطال جزء به منزله اثبات قبول انقسامات غیر متناهی است برای جسم، زیرا که این دو مسأله با یکدیگر مساویند.

و این تأویل ضعیف است، به اعتبار آنکه ثبوت اتصال در جسم به ابطال جزء اقرب است از ثبوت قبول انقسام، و اتصال مبدأ فصل جسم طبیعی است در نزد محققین، و بیان ذاتیات موضوع علم از علم خارج است.

و بالجمله، عادت چنان جاری شده است که در فصل اول از قسم اول از فنّ طبیعیات ذکر ابطال جزء می‌کنند، و ما نیز پیروی آثار ایشان نموده می‌گوییم قائلین به وجود آن گروهی از اقدمین‌اند و بسیاری از متکلمین، و ادعای ایشان نه همین اثبات وجود فی نفسه است برای آن، بلکه جمیع اجسام را مرکب می‌دانند.

و حکماء در مقام ابطال این مذهب ادله و براهین بسیار اقامه نموده‌اند که اتمام بعضی از آنها [11] به استمداد از اصول هندسیه است و بعضی دیگر به علم هندسه احتیاج ندارد.

و از همه آنچه قلیل المؤمنه تر است در نفی ترکیب جسم از اجزای لا یتجزی آن است که بگوییم که چون جزئی به جزئی دیگر منضم گردد، یا این است که کلّ آن جزء ملاقی کلّ جزء دیگر می‌شود به نحوی که حیّز دو جزء از حیّز جزء واحد زیاد نمی‌شود، پس از انضمام اجزاء حجم و مقدار صورت نمی‌گیرد؛ و یا این است که به کلّ ملاقی آن جزء نمی‌شود، بلکه بعضی دون بعضی ملاقی می‌گردد، و این معنی انقسام است.

و اما در ابطال وجود مطلق جزء، خواه جسم از آن مرکب باشد و خواه نباشد، از همه حجتها قلیل المؤمنه تر دو دلیل مشهور است که در اکثر کتب مذکور است.

[دلیل] اول: آنکه چون یک جزء را در میان دو جزء فرض کنیم خالی از این نخواهد بود که یا مانع از تلاقی طرفین خواهد بود و یا نخواهد بود. و عدم [منع] مستلزم تداخل است، یعنی باید که دو جوهر در وضع و اشاره متحد گردند. و این محال است، زیرا که لازم می‌آید که تمام عالم در خردله‌ای تواند گنجید، با بقای حجم خردله بر حال اول. و اگر بعضی از وسط در احد الطرفین نفوذ نماید انقسام نیز لازم می‌آید یا در وسط بتنهایی یا در وسط و طرف



هر دو خلاف نیز لازم می‌آید، زیرا که بعد از تلاقی طرفین وسط و طرفی باقی نمی‌ماند. پس ناچار باید که وسط مانع از تلاقی طرفین باشد، پس آنچه از وسط که ملاقی أحدهما است

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 103

غیر از آن است که ملاقی دیگر است، پس منقسم خواهد بود.

و آنچه بعضی گفته‌اند که ما به الملاقاه طرف است که از ذی طرف خارج است، پس از این بیان تعدد اطراف لازم می‌آید، نه تجزئ و انقسام ذی طرف.

جوابش: آن است که اگر اشاره [به أحد الطرفین عین اشاره] به طرف دیگر است همان محال اول که عدم منع از تلاقی بوده باشد لازم می‌آید، و اگر غیر آن است بدیهه عقل حاکم است که دو چیز که حال [در یک] محل باشند به نحوی که اشاره به أحدهما اشاره به دیگری نباشد، فرض حیّزی غیر حیّزی دیگر در محل ممکن است، هر چند حلول آن دو چیز در آن محل حلول سرایتی [سریانی] نباشد.

دلیل دوم: هر گاه جزوی را بر ملتقای [12] دو جزء فرض کنیم، یا این است که ملاقی یکی از دو جزء خواهد بود. و این خلاف فرض است، زیرا که مفروض آن است که واقع بر ملتقی باشد، و اگر هر دو را بتمامهما ملاقات نموده باشند از هر یک بعضی را یا از یکی بعضی و از دیگری تمام را ملاقات کرده باشد انقسام کل یا بعض لازم می‌آید.

و به غیر از این دو دلیل برای اصحاب اتصال ادله‌ای دیگر هست که مبتنی بر اصول هندسیه نیست.

مثل آنکه هر گاه سطحی از اجزاء لا یتجزئ فرض شود، آن وجه از آن سطح که محاذی ماست و ما آن را می‌بینیم غیر از آن وجه است که نمی‌بینیم، زیرا که محال است که شیء واحد در حالت واحده هم مرئی و هم غیر مرئی باشد، و اگر شمس بر یک روی آن بتابد و آن را مستتیر گرداند روی دیگر آن روشن نخواهد بود.

و جواب، از اعتراض بر این دلیل، که آنچه مرئی است اطراف است نه ذی اطراف، همان است که در اعتراض بر دلیل اول مذکور شد.

و مثل آنکه هر گاه خطی مرکب از اجزای مشفوعه فرض کنیم و یک جزء بر بالای یک طرف آن خط بگذاریم و جزئی دیگر در زیر طرفی دیگر و آن دو را حرکت دهیم به حرکتی که در سرعت و طول مماثل باشند، البته در وسط آن خط به مقابل یکدیگر می‌رسند و از آن انقسام چهار جزء لازم می‌آید.

اما از آنجا که مثبتین جزء انتقال تحرک را از جزئی به جزئی دیگر نمی‌دانند و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 104

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا؛ ص 104

می‌گویند که انفصال متحرک از جزئی بعینه همان «آن» انطباق آن است بر جزء دیگر؛ ایشان را میسر است که در این دلیل خدشه نمایند. نهایت اگر خط مذکور از اجزاء موتوره فرض نماییم و دو جزء متحرک را در یک سمت از دو طرف آن خط فرض کنیم که حرکت نمایند ناچار محل ملاقات آن دو جزء باید که بر وسط آن خط باشد، و این مستلزم اقسام پنج جزء خواهد بود بلا شبهه.

و مثل آنکه شکی در این نیست که شمس به واسطه ذی ظل مسامت است با فصل مشترک میان ضوء و ظل، و حرکت ظل از حرکت شمس ابطاً است. پس چون شمس بر یک جزء حرکت کند، اگر ظل نیز بر یک جزء حرکت نماید، باید که دایره حادثه از [13] حرکت ظل به قدر دایره مدار شمس باشد، و اگر ظل بر یک جزء حرکت نکند مسامته باطل می‌شود.

و اما ادله‌ای که مبتنی است بر اصول هندسه:

[دلیل] اول: آن است که چون مثلث قائمه الزاویه‌ای فرض کنیم که هر یک از دو ضلع محیط به آن زاویه ده جزء باشد، باید که وتر آن زاویه جذر دویست باشد، به حکم شکل عروس، زیرا که در آن شکل ثابت شده است که در مثلث قائم الزاویه باید که مربع وتر زاویه قائمه مساوی دو مربع ضلعین باشد و برای دویست جذر صحیح نیست، بلکه مطلقاً جذر ندارد، زیرا که برای کسر، خواه مجرد باشد و خواه مرکب، مربع صحیح نمی‌باشد.

و اگر مثبتین جزء، انکار وجود مثلث قائم الزاویه نمایند و بگویند که بصر در امر دایره و مثلث و نظایر آنها خطا می‌کند و آن اشکال به حسب واقع مضرس‌اند.

بر ایشان اثبات آن را الزام می‌کنیم که شما به وجود مربع متساوی الاضلاع قائم الزوایا اعتراف دارید، و چون او را به قطر تقسیم نمایید دو مثلث قائم الزاویه بهم می‌رسد. و در اعتراف به وجود چنین مربعی دلیل دیگر بر ابطال جزء اقامه می‌شود، زیرا که چون مربعی فرض کنیم از چهار خط مثلاً که اجزاء هر خطی [چهار] جزء باشد، پس اگر اجزاء قطر آن نیز چهار جزء باشد و ملاصق یکدیگر تساوی وتر و ضلع لازم می‌آید، و آن به شکل حماری

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 105

<sup>18</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

عروس<sup>19</sup> باطل است؛ و اگر آن اجزاء به یکدیگر ملاصق نباشند، بلکه در میان هر دو جزء فاصله باشد اگر آن فاصله کمتر از یک جزء باشد مستلزم انقسام خواهد بود، و اگر کمتر نباشد وتر با هر دو ضلع مساوی خواهد بود، و آن نیز باطل است به شکل حماری.

و دلیل دیگر: نیز بر تقدیر ثبوت مثلث مذکور اقامه شده است. و بیانش آن است که نسبت مربع قطر به مربع ضلع در مثلث مذکور ضعف است، به شکل عروس. پس باید که نسبت قطر به ضلع نسبتی باشد که چون او را مکرر نماییم، یعنی همان نسبت را به خودش اضافه نماییم، ضعف شود، زیرا که در اصول مبین شده است که نسبت مربع به مربع نسبت جذر به جذر است مثلاً بالتکریر، مثل آنکه نسبت چهار به دو ضعف است، و نسبت شانزده [14] که مربع چهار است به چهار که مربع دو است ضعف ضعف است. و در عدد نسبتی که به تکریر ضعف شود نمی‌باشد. زیرا که هر دو عددی که أحدهما ضعف دیگری باشد البته برای یکی جذر نخواهد بود، و آلا باید که در جمیع اعدادی که بر این نسبت باشند جذر باشد، به دلیل آنکه هر دو عددی که بر نسبت دو مربع باشند و أحدهما مربع باشد باید که آن دیگری نیز مربع باشد.

و از این بیان ظاهر شد که نسبت قطر مربع به ضلع از نسبی است که در مقادیر می‌باشد نه در اعداد. و تحقق نسبت صمیّه در اجسام دلیل دیگر است بر اتصال آنها.

و ایضا دلیلی دیگر: که بر فرض مثلث قائم الزاویه اقامه می‌شود، آن است که چون هر ضلع از آن زاویه پنج جزء باشد مربع وتر پنجاه خواهد بود، به حکم عروس. و چون یک طرف وتر به قدر یک جزء کشیده شود و یک ضلع و شش جزء گردد باید که ضلع دیگر چهار جزء شود، و در این صورت مربع وتر پنجاه و دو خواهد بود.

به دلیلی دیگر در مقاله دوم کتاب اصول مبین شده است که ممکن است تقسیم هر خطی به نحوی که ضرب تمام خط در احد القسمین مساوی مربع قسمی دیگر باشد. و این معنی در هیچ خطی از خطوط مرکب از اجزاء درست نمی‌آید. مثلاً چون خط از سه جزء مرکب باشد تقسیم آن بجز آنکه یک قسم آن واحد و قسمی دیگر اثنین باشد به نحوی دیگر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 106

صورت نمی‌گیرد، و ضرب تمام خط در واحد سه است و مربع اثنین چهار.

و بالجمله قول به ثبوت جزء لا یتجزی و ترکب جسم از آن در مواضع بسیار با اصول هندسه درست نمی‌آید، و آنچه مذکور شد نمودگی از آن است.

<sup>19</sup> (1). ملی: به شکل عروس.

و بعضی را به خاطر رسیده است که مثبتین جزء را می‌رسد که براهین هندسیه را مسلم ندارند، زیرا که مبنای همه آنها بر اثبات مثلث متساوی الاضلاع است که اثبات آن به وجود دایره موقوف است و وجود دایره ممنوع است. و آنچه به آلت فرجار رسم می‌شود دایره عرفیه است نه حقیقیه و به حسب حقیقت مضرش است، یعنی موضعی از آن اخفض و موضعی از آن ارفع است. پس أنصاف أقطار آن با یکدیگر [15] مساوی نیست، و اثبات مثلث مذکور منوط به تساوی أنصاف أقطار دایره است. پس باید گفت که تفاوت نصف قطری که به موضع اخفض از محیط دایره منتهی می‌شود با آن نصف قطری که به موضع ارفع می‌رسد به قدر یک جزء یا بیشتر از اجزاء صحیحه است یا به قدر بعضی از جزء است.

و در صورت اول به ازدیاد جزء یا اجزاء سد فرجه می‌توان نمود، و در صورت دوم انقسام لازم می‌آید.

## فصل دوم

### در ایراد شبهات قائلین به جزء لا یتجزی و جواب از آنها

بباید دانست که بیان بسیاری از احکام جسم مبتنی بر ثبوت اتصال آن است. و جمهور متکلمین با اعظام صوفیه آن را انکار نموده‌اند و آن را مرگب از اجزاء لا یتجزی دانسته‌اند و در اثبات آن به چندین شبهات واهیه متمسک شده‌اند، چنانکه یکی از متکلمین بر ثبوت آن ادعای اجماع نموده است. لهذا حکماء در ابطال جزء ایراد آن همه ادله که در کتب متداوله مذکور است نموده‌اند و آلا می‌توان گفت که بدیهی البطلان است. و جوهر متحیز ذو وضعی که به وهم و فرض قابل قسمت نباشد در تصور نمی‌آید، چه جای آنکه در خارج موجود باشد و از ترکیب آنها جسم صاحب مقدار حاصل گردد.

و اما شبهات قائلین به جوهر فرد بر چند وجه است:

اول: آنکه هرگاه جسم انقسام غیر متناهی را قابل باشد باید که هر جسمی بلکه هر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 107

جزء جسمی و لو کان صغیرا غیر متناهی المقدار باشد، زیرا که مجموع مقادیر اجزای غیر متناهی آن غیر متناهی می‌باشد.

و منشأ این شبهه عدم فرق است میان قوه انقسام و حصول بالفعل آن، زیرا که مراد از آنکه جسم قابل انقسامات غیر متناهی است آن است که قبول انقسام به جایی منتهی نمی‌شود که دیگر قابل قسمت نباشد، نه آنکه جمیع انقسامات غیر متناهی از قوه به فعل می‌تواند آمد.

دوم: آنکه تساوی جسم صغیر مانند خردله یا جسم کبیر مثل جبل در مقدار لازم می‌آید، زیرا که در عدم تناهی قسمت مساویند.

و دفعش: آن است که اقسام [16] خردله در هر مرتبه از مراتب قسمت از اقسام جبل در همان مرتبه کوچکتر است به همان نسبتی که در میان خردله و جبل در اول ثابت بوده است، زیرا که نسبت اجزاء به اجزاء مثل نسبت کل به کل است هر گاه واقع در مرتبه واحده باشند و جمیع اجزای غیر متناهی هرگز از قوه به فعل نمی‌آید.

سوم: آنکه از آن لازم می‌آید که تمام روی زمین را به یک حبه توان پوشید.

و چون شبهه اول مرتفع گردد این شبهه نیز مرتفع می‌شود اگرچه سخافت این از اول ظاهرتر است.

چهارم: آنکه باید که برای هیچ متحرکی قطع هیچ مسافتی میسر نگردد مگر در زمان غیر متناهی، زیرا که قطع آن موقوف بر قطع نصف آن است و قطع نصف آن موقوف بر قطع نصف نصف آن، و همچنین تا به غیر متناهی، و قطع مسافت غیر متناهی در زمان متناهی میسر نمی‌شود.

و جوابش: آن است که در هیچ یک از زمان و مسافت اجزاء بالفعل موجود نیست، بلکه هر دو در قبول انقسام غیر متناهی اشتراک دارند. پس زمان که مقدار حرکت واقعه بر اجزاء بالقوه مسافت است خود نیز صاحب اجزاء بالقوه متناهی است و اطباق این دو بر یکدیگر مستلزم محالی نیست.

پنجم: شبهه کره مدحرجه بر سطح مستوی است که دایره از آن کره خط مستقیمی از سطح را ملاقات می‌کند به نقطه‌ای بعد از نقطه دیگر. و از این لازم می‌آید که باید این خط از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 108

نقاط متشافعه خط مرکب باشد و از حدوث خط مرکب از نقاط در آن سطح انقسام سطح به اجزاء لا یتجزی در نفس الامر لازم می‌آید.

و دفع شبهه: به این است که اگر چه تماس کره با سطح در حال ثبات و سکون به یک نقطه است، لکن در حال حرکت به خط غیر قارّ متدرّج اجزاء است که در هر آنی از آنات متوهّمه تماس به نقطه دیگر واقع می‌شود. و آن آنات وجود بالفعل ندارند، تا آنکه از تجاوز آنها استدلال به تجاوز نقاط توان نمود، و نسبت آن به زمان بعینه همان نسبت نقطه موهومه است به خط بی تفاوت.

ششم: آنکه وجود اطراف مستدعی محل غیر منقسم است [17] و جوابش: منع استلزام انقسام محل است انقسام حال را در حلول اطراف، زیرا که حلول اطراف از حیثیت قطع و تناهی است.

هفتم: آنکه باید متحرک سریع الحركة به متحرک بطيء الحركة برسد در صورتی که به سمت واحد حرکت کنند، زیرا که چون سریع الحركة بعد مفروض بینهما را قطع نماید بطيء الحركة نیز بعدی را قطع کرده خواهد بود. این قدر هست که از آن بعد کمتر است و چون سریع آن بعد اصغر را قطع نماید بطيء بعد دیگر را قطع کرده است، اصغر از آن اصغر و هكذا إلى غیر النّهائیة.

و جواب از این شبهه و از چند شبهه دیگر موقوف بر تحقیق ماهیت حرکت است، و ان شاء الله خواهد آمد.

و می باید دانست که نظام که یکی از متکلمین معتزله است با حکما، در آن که جسم قابل انقسامات غیر متناهی است موافقت نموده، اما آن انقسام را موجود بالفعل دانسته است. بنا بر این بر او لازم می آید اقرار به وجود اجزاء لا یتجزأی غیر متناهی.

و در ابطال مذهب او ادله مذکور کافی است، علاوه بر وجوه دیگر، مثل نقض به وجود جسم مؤلف از اجزای متناهی و اگر چه در ضمن جسمی دیگر بوده باشد، زیرا که هیچ کثیری نیست مگر آنکه واحد در ضمن آن موجود است. پس تعمیم نقض در جمیع اجسام به ملاحظه نسبت اجزای آن جسم به اجزای سایر اجسام و حجم آن به حجم آنها است.

و حکایت مناظره اصحاب او با اصحاب تناهی اجزاء در مجلس صاحب ابن عبّاد و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 109

التزام اصحاب او طفره و تداخل را و اصحاب تناهی ابعاد و تفکیک رجا و سکون متحرک را مشهور است.

و بعضی در مقام اثبات جواز طفره بلکه وقوع آن تمسک جسته اند به شبهه طفره زاویه. و تقریرش آن است که کتاب اصول هندسه مبرهن است که زاویه حادثه از خط مستقیمی که مماس دایره باشد و محیط دایره احد از جمیع زوایای حادثه است، و همچنین مبرهن است که زاویه حادثه از محیط و قطر اعظم جمیع حواد است. پس اگر خطی را منطبق بر خط مماس فرض نماییم و آن را به جانب محیط حرکت دهیم به اثبات نقطه تماس [18] به اقل حرکتی که ممکن باشد میان آن و خط مماس زاویه حادثه می شود اعظم از زاویه مذکوره بدون آنکه مساوی آن شود. و دلیل بر آنکه مساوی آن نمی شود آنست که هر زاویه ای که حادث شود در میان دو خط مستقیم قابل قسمت است، پس احد حواد نخواهد بود، زیرا که نصف آن احد از آن است و همچنین اگر قطر را به اثبات یک طرف اندک حرکت دهیم، آن زاویه که اعظم حواد است منفرجه می شود بدون آنکه قائمه شود، زیرا که بر آن می افزاید بیشتر از آنچه آن زاویه از قائمه ناقص بود. و همچنین اگر خط مماس را به اثبات نقطه مماس به جانب قطر حرکت دهیم زاویه میان آن دو، که قائمه بود و اعظم از اعظم حواد، اصغر از آن می شود بی آنکه مساوی آن شود. و اگر آن خط را به جای خود برگردانیم اعظم از آن می شود یا عدم مساوات. و در جمیع این صورتها طفره متحقق می گردد.

و حلّ این شبهه، به نحوی که یکی از افاضل حکماء متأخرین بیان نموده است، آن است که زاویه‌ای که از دو خطّ مستقیم حادث گردد از زاویه‌ای که از یک خطّ مستقیم و یک خطّ مستدیر حادث شود به حسب حقیقت مابینت دارد، زیرا که خطّ مستقیم و مستدیر به حسب ماهیّت نوعیّه مختلفند، و چیزی از افراد دو مقدار مختلف در نوع در طریق حرکت واقع در طریق دیگری نمی‌شود. پس هر فردی از هر یک از این دو نوع که حرکت کند ما بین مبدأ و منتهای همین نوع را قطع می‌کند بدون آنکه به مساوات چیزی از افراد نوع دیگر برسد در صورتی که واقع در سلک حرکت خودش نباشد.

و اگر کسی گوید که هرگاه هر یک از زاویه مختلفه الضلعین و متّفقه الضلعین به آنکه ازید و یا انقص از دیگری می‌باشند متّصف گردند، ناچار باید که مساوات متحقّق گردد، زیرا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 110

که معنی ازید آن است که مشتمل باشد بر آنچه آن دیگر بر آن مشتمل است با زیادتی. و دیگر حکما تصریح نموده‌اند که نسبت فرع اتّفاق و تجانس منتسبین است.

می‌گوییم که نسبت میان دو مقدار بر دو قسم است [19]: یکی نسبت منطبق که به نسبت عددیه مشهور است و آن در جایی است که عادّ مشترک در منتسبین موجود باشد، و دیگر نسبت صمیّه که آن را نسبت مقداریه می‌گویند. و آن در جایی است که عادّ مشترک نباشد و آن نسبتی که فرع اتّفاق و تجانس است نسبت به معنی اوّل است و در نسبت صمیّه با آنکه مساوات یافت نمی‌شود ازیدیت و انقصیت در آن یافت می‌شود به اعتبار اتّحاد در جنس قریب که خطیّت یا سطحیّت یا جسمیّت باشد اگر چه به حسب نوع مختلف باشند تأمل تفهم ان شاء الله.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 111

## مقاله دوم در اثبات هیولی

در آن نه فصل است

### فصل اول در ذکر تفصیل مذاهب در ماهیّت جسم و بیان مفهوم هیولی

احدی از اهل عقل و تمیز این معنی را انکار ننموده است که در اجسام چیزی هست که صور و هیئات بر آن وارد می‌گردد و استحالّات و انقلابات عارض آن می‌شود، زیرا که بر هر صاحب تمیزی معلوم است که از نطفه حیوان حاصل می‌شود و از بذر شجر و از هیزم خاکستر. پس می‌گوییم که خالی از این نخواهد بود که یا نطفه با حیوان باقی است به این معنی که بر یک چیز در حالت واحده هم نطفه صادق است و هم حیوان، و یا این است [که] نطفه بکلّیّتها باطل شده است به نحوی که چیزی از آن باقی نمانده است و حیوان حادث شده است، و یا این است که

جوهری که هیأت نطفگی در آن حاصل بوده است آن هیأت از آن مسلوب گردیده است و هیأت حیوانی در آن حاصل شده است. و دو قسم اول به اتفاق کافه عقلا بالبدیهه باطل است، پس باید که در اجسام چیزی باشد که قبول صور و هیئات بنماید و به حسب ذات از جمیع صور و اجسام خالی باشد.

و آن چیز را هیولی و ماده می‌گویند و به اسامی دیگر به اعتبارات مختلف موسوم می‌سازند، و احدی را در آن مفهوم نزاعی نیست، و اختلاف عقلا در ما صدق این مفهوم است.

و اشراقیین و متابعین ایشان آن را نفس جسم می‌دانند و می‌گویند که در جسم اصلا ترکیب نیست، و از آن حیث که جوهر است جسم است و از آن حیث که قابل صور و مقادیر است ماده است.

مشائین و تابعین [20] ایشان می‌گویند که آن جوهری است بسیط که تقوّمش به جوهری دیگر است که حال در آن است و موسوم است به صورت، و از ترکیب این دو

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 112

جوهر جوهر وحدانی الحدی حاصل می‌شود که قابل أعراض و صور لاحق به او است [و آن جسم است]. پس جسم در نزد ایشان مرکب است از هیولی و صورت، یعنی از اتصال قابل ابعاد ثلاثه.

و در نزد اصحاب ذیمقراطیس اجسام متعدده‌ای است که قابل فصل نیست.

و نزد جمهور متکلمین و شردمه‌ای از اقدمین جواهر فرده‌ای است که از تألیف آن اجزاء به یکدیگر جسم حاصل می‌شود. پس تألیف در نزد ایشان به منزله صورت است. و در نزد مشائین، این قدر هست که تألیف عرض است و تقوّمش به محل است، و صورت جوهر است و تقوّمش به ذات خود است، و تقوّم محل هم به ذات او است.

و هیولی در نزد مشائین محض استعداد است و در نزد دیگران به وجهی قوه است و به وجهی فعل.

و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گفته است که: «جسم نه بسیط است، چنانکه افلاطونیین قائل شده‌اند، و نه مرکب است از دو جوهر، چنانکه تابعان ارسطو به آن میل نموده‌اند، بلکه مرکب است از جوهر و عرض. و بر این اختلاف اختلافی دیگر متفرّع می‌شود. و آن اختلاف این است که آیا به طریان انفصال بر جسم چیزی از حقیقت آن منعدم می‌گردد یا نمی‌گردد و بر تقدیر انعدام آیا جوهر است یا عرض.

و ضبط مذاهب بر سبیل تفصیل این است که:

قومی می‌گویند که اصل اجسام جواهر ذوات اوضاعند که اصلا منقسم نمی‌شوند، نه به قسمت وهمی و نه به قسمت فرضی و نه به قطعی و نه به کسری. و این گروه به دو فرقه منشعب شده‌اند: فرقه‌ای که نظام معتزلی رئیس



ایشان است می‌گویند که هر جسمی حتی خردله مرکب است از اجزاء غیر متناهیه غیر منقسمه، و جمعی دیگر که جمهور متکلمین اند جسم را از اجزاء غیر منقسمه متناهیه مرکب می‌دانند.

و قومی دیگر می‌گویند که جسم فی نفسه متصل است و جمعی از این قوم که حکما باشند می‌گویند که قابل اقسام قسمت است الی غیر النّهایه. [21].

و محمد بن عبد الکریم شهرستانی انکار قابلیت قسمت غیر متناهی نموده است و گفته است [که جسم] در اقسام به جایی می‌رسد که اصلا قابل قسمت نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 113

و ذیمقراطیس که از حکماء اقدمین است و می‌گوید که جسم مرکب است از اجسام صغار صلبه که قابل انقسام خارجی نیست، و جمعی در این مذهب او را متابعت نموده‌اند.

و حکمای قائلین به اینکه جسم قابل انقسامات غیر متناهیه است نیز در اصل حقیقت آن، به سه فرقه منقسم شده‌اند:

فرقه‌ای گفته‌اند که جسم جوهری است بسیط ممتد در جهات ثلاث و فی نفسه متصل است به اتصال مقداری جوهری قائم به ذات خود. و این فرقه مشهورند به رواقیین از تابعین افلاطون الهی، و از حکمای اسلام شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب حکمت اشراق این مذهب را حق دانسته است.

و فرقه دیگر آن را مرکب دانسته‌اند از دو جوهر که یکی صورت است که عین اتصال است و دیگر جوهری است قابل آن صورت. و این مذهب اصحاب معلّم اوّل است، و از اسلامیین شیخ ابو نصر و شیخ ابو علی و جمعی دیگر قائل به این شده‌اند.

و فرقه سوم می‌گویند که مرکب است از جوهر قابل و عرض که اتصال است. و شیخ شهاب الدین مذکور در کتاب تلویحات این مذهب را اختیار نموده است.

و بعضی از ناظرین در کتب شیخ مذکور به اعتبار تناقضی که در کلام او در دو کتاب دیده است بر او تشنیع نموده است. و شارحان آن دو کتاب به وجهی رفع تناقض از این دو معنی نموده‌اند که ذکر آن مناسب این مقام نیست.

این است آنچه مشهور است از مذاهب ناس در حقیقت جسم مطلق.

### فصل دوم در بیان معانی اتصال و بیان آنکه جسم فی نفسه متصل است

اتصال بر سبیل اشتراک بر معانی متعدده اطلاق می‌شود که بعضی از آنها صفت چیزی است بدون قیاس به چیزی دیگر و بعضی صفت چیزی است قیاس به چیزی دیگر.

و قسم اول که صفت حقیقه است بر دو قسم است:

یکی بودن شیء است در مرتبه ذات و در [22] ماهیت به نحوی که انتزاع امتدادات ثلاثه متقاطع از آن بر سبیل اطلاق بدون تعیین مرتبه‌ای از کمیت و عظم میسر باشد. و به این اعتبار نه مساوات در میان دو متصل منظور می‌تواند بود و نه تفاوت به حسب اقلیت و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 114

اکثریت. و متصل به این معنی نه جزء متصل دیگر می‌توان بود و نه مابین آن و نه عاداً و نه معدود و نه جذر و نه مجذور، و به این معنی فصل مقسم مقوله جوهر است و ثبوتش جسم را به حسب ذات جسم است. زیرا که بعد از ثبوت آنکه جسم به حسب ذات مؤلف از اجزای فرده نیست، ناچار باید که در مرتبه ذات متصل و ممتد بر آن صدق کند با قطع نظر از جمیع خارجیات. پس اتصال و امتداد جسم نفس متصلیت و ممتدیت آن خواهد بود بدون امری که منشأ صدق متصل بر آن گردد، خواه جسم مجرد همین جوهر ممتد باشد و خواه مرکب با جوهری دیگر.

و اگر کسی گوید که اگر جسم فی حد ذاته متصل باشد باید که فرض جزئی دون جزئی در آن ممکن باشد، پس قابل قسمت خواهد بود، و هر چه قابل قسمت است از مقوله کم است، زیرا که قسمت عارض کم متصل لذاته می‌شود و عارض غیر آن به واسطه آن.

می‌گوییم که مجرد متصل بودن مساوق قبول قسمت مقداری نیست، بلکه متصل وقتی قابل قسمت مقداری می‌باشد که تعیین کمیت و تحصیل قدر اتصال در آن ملحوظ گردد، خواه متعین به حدی از حدود شود و خواه به عدم تناهی متعین گردد. و جسم در مرتبه ذات همان نفس امتداد است بدون تعیین انبساط و تقدّر ذهاب. و کمیت امتداد که منشأ قبول قسمت است از این مرتبه متأخر است. و دلیل بر آن که کمیت اتصال غیر اتصال است این است که ماهیت جسم در ذهن متصور می‌شود با قطع نظر از کمیات مقداریه و عددیه، پس جسم [23] در وجود خارجی محتاج به تعیین مقداری یا عددی خواهد بود، نه در تقوّم ذات.

و شیخ رئیس در تعلیقات گفته است که چون می‌گوییم «جزء جسم»، معنیش جزء مقدار جسم است، زیرا که برای جسم جزء و کلی نمی‌باشد.<sup>20</sup> دوم از دو معنی اتصال حقیقی، بودن شیء است به حیثیتی که در میان اجزاء مختلفه الاوضاع موهومه آن حدود مشترکه که بدایت بعضی و نهایت بعضی باشد یافت شود و قابل انقسام نامتناهی باشد. و به این معنی فصل جمیع انواع کم متصل است، خواه قار باشد و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 115

<sup>20</sup> (1). ابن سینا، التعلیقات، ص 90.

خواه نباشد و خواه در جمیع جهات قسمت پذیرد و خواه در بعضی جهات. و از این میان ظاهر شد که نفس اتصال مقوم جسم و جزء حد آن است و مقدار آن اتصال قسمی از انواع کم است و اطلاق جسم بر هر دو بر سبیل اشتراک است. و گاهی جسم جوهری را مقید به طبعی می‌کنند و جسم عرضی را به تعلیمی.

و اما قسم دوم که صفت حقیقیه نیست، بلکه به اضافه به چیزی دیگر بر متصل صدق می‌کند، آن نیز به دو معنی است.

اول بودن آن مقدار یا شیء ذو المقدار است به نحوی که نهایتش متحد باشد به چیزی دیگر مثل خودش، خواه آن دو چیز در خارج موجود باشند یا در وهم. و اتصال به این معنی بر هر یک از آن دو چیز صدق می‌کند و می‌توان گفت که متصل است به دیگری.

دوم بودن دو چیز است به نحوی که از حرکت دادن یکی از آن دو آن دیگر نیز حرکت کند، مانند اتصال بعضی از اعضاء به بعضی دیگر. مثل اتصال لحوم به رباطات، و رباطات به عظام. و معنی اول از عوارض کم متصل است و معنی دوم از عوارض کم منفصل.

#### تتمه

غریزه عقل حاکم است به آنکه فرض مقدار و کمیّت اتّصالیه برای چیزی ممتد فی نفسه و متصل فی ذاته نباشد از محالات است، چنانکه شیخ رئیس در کتاب دانش‌نامه گفته است که: «جسم در حد ذات پیوسته است، که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبود، زیرا که اگر فی [24] نفسه متصل نباشد باید که فی نفسه منفصل باشد و الا از مفارقات و غیر قابل اتصال خواهد بود. و در این صورت که فی نفسه منفصل باشد، بعد از قبول اتصال یا بر انفصال ذاتی خود باقی است یا انفصال از آن مرتفع می‌گردد، و بطلان هر دو صورت بدیهی است».<sup>21</sup>

#### فصل سوم در بیان آنکه جسم قابل انقسامات غیر متناهی است

بدان که جمعی از حکمای قدما، که ذیمقراطیس رئیس ایشان است، چنین پنداشته‌اند که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 116

اجسام مفرده از قبیل آب و هوا بسیط علی الاطلاق نیستند، بلکه مرکبند از تماس اجسام صغار صلبه در غایت صلابت که به هیچ وجه قبول قسمت انفکاکیه نمی‌کنند اگرچه قسمت وهمیه را قابلند، و به این قید مذهب ایشان از مذهب اصحاب جوهر فرد ممتاز می‌گردد.

<sup>21</sup> (1). ابن سینا، دانشنامه، الهیات، ص 15، با تفاوت عبارت.

و امام فخر رازی گفته است که در اشکال آن اجسام صغار اختلاف نموده‌اند، و بیشتر ایشان آنها را کروی دانسته‌اند به اعتبار بساطت، و قول به خلأ را که در خلل و فرج آن کرات مماس به یکدیگر لازم می‌آید التزام نموده‌اند.

و بعضی گفته‌اند که مکعباتند، و بعضی دیگر مثلثات، و بعضی مربعات دانسته‌اند، و بعضی گفته‌اند که در شکل بر پنج نوعند. و آنچه اجزاء نارند محاط به چهار مثلث متساویند، و آنچه اجزاء ارضند مکعباتند، و اجزاء هواء ذو ثمانی قواعد مثلثاتند، و اجزاء ماء ذو عشرین قاعده مثلثات، و اجزاء فلک صاحب دوازده قاعده مخمسات. و شیخ رئیس در شفا گفته است که [حکما] به اختلاف اشکال آنها قائلند، و بعضی از ایشان آنها را در نوع متفق می‌دانند.

و بالجمله چون اثبات آنکه جسم قابل انقسامات غیر متناهی است موقوف است بر ابطال این مذهب. لهذا بعضی از متأخرین گفته‌اند که چون به اعتراف ایشان این اجسام به حسب طبع متفقند، پس بر هر یک جایز خواهد [25] بود آنچه بر دیگری جایز خواهد بود و آنچه بر مجموع مرکب از دو جزء جایز است. و قسمت انفکاکیه بر مجموع مرکب جایز است، پس بر جزء بانفراده نیز جایز خواهد بود. و اگر بر هر جزء جایز نباشد باید که بر مجموع نیز جایز نباشد به اعتبار اتحاد در طبع، و این خلاف واقع است.

و اعتراضی که بر این دلیل وارد می‌آید، اولاً آن است که مبنای این دلیل بر تساوی آن اجسام است در ماهیت و اعتراف ایشان به آن فایده ندارد، زیرا که از آن بیش از الزام لازم نمی‌آید و بیان برهانی نمی‌شود. و قائلی می‌تواند گفت که هیچ دو جزء از آن اجزاء بر طبیعت واحده نیستند. و ثانیاً آن است که بر تقدیر تساوی مبادی اجسام محسوسه به حسب طبیعت این دلیل، بنا بر این تقدیر، موقوف است بر تساوی اجسام مرکبه و مبادی آنها که اجسام ذیمقراطیسیه‌اند در طبیعت و این مطلب غیر ثابت و غیر معترف به آن قوم است، بلکه اختلاف طبایع اجسام محسوسه ضروری است. پس بر تقدیر تساوی مبادی در طبیعت کل و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 117

جزء متساوی نخواهند بود.

و اگر گویند که مراد از کل مجموع عدد مبادی است با قطع نظر از ملاحظه صورت حاصله از برای کل.

می‌گوییم که برای آن حقیقت متأصله وحدت طبیعی نیست که بر آن حکم توان نمود که مساوی هر یک از آن دو جزء است.

و آنچه شیخ رئیس در اثبات این مرام گفته است، بر طبق تقریر یکی از افاضل متأخرین، آن است که هر یک از انواع قسمت، که عبارت است از انقسام به حسب قطع و فک یا به مجرد وهم و فرض یا به سبب عروض دو عرض قارّ یا غیر قارّ، احداث کثرتی در مقسوم می‌نماید که قسمین با کل در ماهیت متشابه و در احکام متمائل باشند، یعنی هر حکم که بر یکی از آنها جاری شود بر همه جاری خواهد بود.

پس می‌گوییم که این اجسام [26] یا در طباع متفقند و یا مختلفند:

و در شقّ اولّ التّحام دو نصف منقسم به نوع دوم یا سوم از انواع انقسام به معنی اتّصال آن دو به یکدیگر، و افتراق دو جسم به معنی انفصال هر دو از یکدیگر، یا به حیثیتی است که ارتفاعش ممتنع است و یا ممکن الارتفاع است. و صورت دوم مستلزم مطلوب است، و بر تقدیر اولّ باید که نوع هر یک از آن اجسام منحصر در فرد بوده باشد، و این خلاف مفروض است.

و در شقّ دوم که آن اجسام در طبایع مختلف باشند، می‌گوییم که آن اختلاف در حقیقت جسمیت نیست، بلکه در ماهیت نوعیه متحصّله در خارج است، به اعتبار اموری که به هر فرد از افراد آن اجسام مضاف گردیده است. پس جسم من حیث هو جسم قابل انواع قسمت به حسب ذات خواهد بود. و اگر مانعی از خارج آن را از قبول قسمت خارجی منع کند از قبول ذاتی باز نمی‌دارد. مانند اجسام فلکی و اجسام بسیار صغیر که در عرف طائفه‌ای از حکما به محسوس اولّ موسومند. و به همین قدر به ثبوت می‌رسد که کلّ اجسام به حسب ذات قابل انواع قسمت می‌باشند، نهایت از آنجا که اثبات هیولی به دلیل فصل و وصل - که به حسب تحقیق دلیل بر آن منحصر در همین است - موقوف است بر اثبات قسمت فکّی خارجی که در خارج بر جسم طاری گردد. و به مجرد همین که در اصل فطرت و خلقت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 118

متّصل و منفصل خلق شده باشند وجود هیولی لازم نمی‌آید. لهذا می‌توان گفت که چه مانع است از آنکه اتّصال و انفصال این اجسام فطری خلقی باشد و در خارج بعد از وجود قابل این معنی نباشد به اعتبار عروض امری از قبیل صور نوعیه در افلاک، بلکه به اعتبار امری ذاتی مثل عدم وجود قابل فصل و وصل.

و یکی از اعظم فضلاء متأخرین<sup>22</sup> گفته است که قبول قسمت وهمیه مساوق است با قبول قسمت انفکاکیه بالفعل نظر به نفس طبیعت امتداد [27] و اگر مانعی لازم یا مفارق از آن منع نماید، زیرا که اگر مانع ذاتی باشد باید که فرض انقسام در آن از قبیل اوهام اختراعیّه باشد. چه فرقی میان آن و میان فرض انقسام در مفارقات نخواهد بود. و شکّی در آن نیست که فرض انقسام وهمی در این اجسام از فروضی است که منتزعه منه دارد، خصوصاً در صورتی که منشأ آن اختلاف عرضین باشد.

و بر این جواب انتقاض نموده‌اند به زمان که قابل قسمت وهمی است و قسمت خارجی را قبول نمی‌کند. و اگر مسلم داریم که قبول قسمت وهمی با تجویز قسمت خارجی مساوق است، می‌گوییم که تجویزات عقل هیچ یک مستلزم امکان ذاتی نیستند، چه جای امکان استعدادی. و چه بسیار اموری که عقل در بادی النّظر تجویز آن می‌نماید و بعد از اقامه برهان امتناع آن ظاهر می‌شود. و ایضا می‌گوییم که هرگاه امر ممتد قابل انفکاک خارجی نباشد، نباید

<sup>22</sup> (1). میر محمد باقر داماد (م).

که توهم قسمت در آن از قبیل توهم در مجردات باشد، زیرا که آن ممتد است و مجرد از جنس امتداد خارج و صاحب وضع نیست. پس توهم قسمت در آن اختراع محض خواهد بود.

و بعضی گفته‌اند که وجود تخلخل و تکائف حقیقی در اجسام به دلالت تجربه در قاروره ممصومه در جذب آب و در قمقمه صیاحه، بعد از سدّ رأس و وضع در نار، دلیل بر ابطال اجسام ذیمقراطیسیه است.

و ایضا گفته‌اند که اگر هر یک از این اجسام بسیط باشند که در شکل کروی باشند، چنانکه بعد از این بیان کرده خواهد شد و از اجتماع کرات اتصال تام حاصل نمی‌شود، بلکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 119

در فضا خلل و فرج می‌نماید، و خلأ محال است. و اگر مرکب از اجسام مختلف الطبایع باشند متصل نخواهند بود و هر یک از اجزاء آن کری و مستلزم وجود خلأ خواهند بود. این است نهایت آنچه [28] افکار قوم به آن رسیده است. و عسی أن یأتینا بالفتح أو امر من عنده.

#### فصل چهارم در بیان جوهر هیولی

و اولاً می‌گوییم که محصلین از مشائین در تعریف هیولی گفته‌اند که جوهری است قابل صورت و باید که صورت را در این تعریف مقید سازند به صور حسیّه و الّا منتقض می‌گردد به نفس، زیرا که آن نیز جوهری است قابل صورت. و مراد ایشان از این تعریف نه آن است که هیولی جوهری باشد که قابلیت عارض آن باشد، بلکه همان جوهر نفس قابلیت و استعداد است.

و شیخ الهی بر ایشان اعتراض نموده است که قابلیت و استعداد و قبول امور جوهریّه نیستند، بلکه باید که قابلی در نفس حقیقت خود متحقق باشد تا آنکه این معانی به او اضافه توان کرد و حامل صورت نفس استعداد نمی‌تواند بود، بلکه استعداد باید برای چیزی باشد که آن را حقیقتی فی نفسه بوده باشد. پس امثال این اضافات اجزاء اسم خواهند بود، نه داخل در حقیقت جوهر.

و جواب از این اعتراض آن است که نسبت قابلیت و استعداد و [قبول] به هیولی مثل نسبت فاعلیت و ایجاد است به باری تعالی. و چنانکه به دلالت برهان باید که سلسله تأثیر منتهی شود به مؤثری که بذاته مؤثر باشد، و الهیّت و تأثیرش به صفتی زاید بر ذات نباشد، و الّا در اتّصاف به آن صفت محتاج به آن صفت خواهد بود، تعالی عن ذلک علواً کبیراً. پس در سلسله افتقار و استعداد باید که امر منتهی شود به چیزی که به حسب ذات فاقه و افتقار باشد و الّا تسلسل در مواد لازم می‌آید.

و ایضا اعتراض نموده است که حقیقت امر جوهری متقوم به استعداد و قوه نمی‌تواند بود، زیرا که جزء چیزی که من جمیع الوجوه جوهر است اگر عرض باشد آن چیز من جمیع الوجوه جوهر نخواهد بود، بلکه مرکب از جوهر و عرض خواهد بود. [29].

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 120

و ایضا فرموده است که استعداد حامل ما هو استعداد له نمی‌تواند بود، زیرا که استعداد در حال حصول باقی نمی‌ماند. پس اگر هیولی عین استعداد باشد باید که با صورت باقی نماند. و کلام ما در حامل صورت است.

و جواب از این دو اعتراض در بیان تلازم هیولی و صورت خواهد آمد. ان شاء الله تعالی.

و بعد از تقدیم این معانی می‌گوییم که پیش از این بر سبیل استطراد مذکور شد که انحاء قسمت چهار است، و الحال برای تبیین آن اجمال می‌گوییم که قسمت وارد بر اجزاء مقدریه، یا این است که احداث کثرت در خارج می‌کند، و یا این است که موجب کثرت خارجی نمی‌شود.

و قسم اول منقسم است به کسری که به معنی شکسته شدن باشد و به قطعی که بریده شدن است.

و قسم دوم منقسم است به وهمی جزئی که موجب تکثر در مقسوم است و به عقلی کلی که به ملاحظه عقل متکثر می‌شود.

و فارق میان عقلی و وهمی آن است که اجزاء وهمی هرگز بتمامها از قوه به فعل نمی‌آید، مانند اجزاء قسمت خارجی به خلاف قسمت عقلی که جمیع اجزاء آن به ملاحظه اجمالیه بسیطه ملحوظ است.

و اما قسمی که به اعتبار عرضین مختلفین عارض می‌گردد، بعضی آن را داخل در انواع قسمت خارجیّه شمرده‌اند و بعضی در غیر خارجیّه. و حق آن است که اختلاف عرضین مختلفین موجب انقسام در خارج نمی‌شود، بلکه مستلزم همین است که عقل حکم به اثبیت معروض می‌کند به حسب عروض حالت خارجیّه حکمی صادق مطابق واقع، پس باید که آن را قسمی دیگر از اقسام قسمت شمرد.

و عروض جمیع انحاء قسمت بر جسم بعد از عروض مقدار است، یعنی بعد از اعتبار جسم تعلیمی که جسم به واسطه آن صاحب مسافت می‌گردد. و این قدر هست که قسمت خارجیّه لحوقش به اعتبار استعداد ماده است و ماده آن را قبول می‌کند و با آن جمع می‌شود و مقدار تعلیمی ماده را مستعد قبول آن می‌گرداند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 121

و قسمت [30] وهمیه عارض جسم می شود به اعتبار آن که صاحب کمیّت است و فی الحقیقه عارض مقدار است اگر چه آن مقدار در وجود محتاج است به ماده.

و قسمت عقلیه نیز عارض مقدار می شود، لکن مصحح عروض آن نفس مقدار مطلق است با قطع نظر از مراتب تعینات مقداریّه آن. پس به حسب حقیقت عارض جوهر جسمی خواهد بود.

و لفظ قبول نیز به حسب اصطلاح بر دو معنی اطلاق می شود: یکی مطلق اتّصاف امر به چیزی، خواه وجود موصوف مقدم بر وجود صفت باشد به زمان، خواه نباشد. و دیگر انفعال تجددی و آن را قوه و استعداد نیز می گویند و آن عبارت است از امکان اتّصاف شیء به صفتی که برای آن حاصل نباشد با وجود حالتی که مصحح وجود آن تواند بود و قبول این معنی با فعلیّت و حصول جمع نمی شود، بلکه به حصول آن صفت آن حالت باطل می گردد.

و چنانکه قبول به معنی استعداد با فعل جمع نمی تواند شد به اعتبار تقابل قابل من حیث هو قابل نیز با مقبول من حیث هو مقبول جمع نمی شود به همان اعتبار.

و آنچه مشهور است، که واجب است وجود قابل با مقبول، مراد آن نیست که باید قابل با وصف قابلیت با مقبول جمع شود، بلکه مراد آن است که باید ذات قابل بعد از حصول مقبول حامل مقبول باشد و الا قابل قابل نخواهد بود.

#### (دلیل اول برای اثبات هیولی از رهگذر وصل و فصل)

و بعد از تمهید این مقدمات می گوئیم: هر جسم که قسمت خارجی را قبول می کند، مانند آب و هوا، مرکب از دو جوهر است که أحدهما حال است در دیگری، یعنی وجود فی نفسه اش عین وجود در محلّ است. و جوهر حال مسمی است به صورت و جوهر محل به هیولی، به دلیل آنکه پیش از این به ثبوت رسید که جسم متصل فی نفسه است. و اگر متصل فی نفسه نباشد مستلزم مقدار است که آن متصل فی نفسه است. پس چون قابل اتّصال و انفصال باشد شکی در آن نیست که این دو امر، یعنی متصل فی نفسه یا [31] مستلزم فی نفسه و قابل انفصال، باید که دو چیز باشند مغایر یکدیگر به حسب خارج، زیرا که اگر متصل یا مستلزم اتّصال قابل اتّصال و انفصال باشد، باید که در حال قبول انفصال قابل ضدّ یا عدم خود یا قابل ضدّ لازم یا عدم لازم خود باشد، و در حال قبول اتّصال قابل نفس خود یا قابل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 122

مثلین باشد. و توالی باقسامها باطل است، پس باید که قابل اتّصال و انفصال در جسم غیر متصل فی نفسه و غیر جوهر متصل باشد، و مراد به هیولی آن است.



و توضیح آن، بعد از تمهید آنکه تعقل جسم من حیث هو جسم بدون اتصال ممکن نیست، بر نمط شکل ثانی این است که: «جسم قابل انفصال است، و نفس اتصال قابل انفصال نیست، پس جسم نفس اتصال نیست». و چون اتصال نفس جسم نبود و خارج از آن نیز نمی‌تواند بود ناچار باید که جزء جسم باشد. پس برای آن جزئی دیگر خواهد بود که اتصال و انفصال را قبول نماید. و آن جزء باید که جوهر و محل جوهر ممتد باشد، و آن هیولی است. اما دلیل بر جوهریتش بقای آن است در حال اتصال و انفصال و توارد صور بر آن، که اگر عرض باشد باید که جوهری که موضوع آن است باقی باشد. پس به هر تقدیر بقای جوهری ضرور است، خواه عرضی با آن باقی باشد و خواه نباشد.

و اما دلیل بر محلّیتش جوهر ممتد را آن است که متّصف می‌گردد به وحدت اتّصالیه و کثرت انفصالیه، نه به این معنی که صورت جسمیه واسطه می‌شود در آنکه او متّصف به این دو وصف گردد، بلکه اتّصافش به وحدت اتّصالیه و کثرت انفصالیه عین اتّصاف اوست به صورت واحده و صور متکثره، زیرا که معنی وحدت اتّصالیه و کثرت انفصالیه صورت واحده و صورت متعدده است لا غیر. پس هرگاه صورت ممتده نعت باشد برای جوهر، جوهر [32] منعوت محل آن خواهد بود. این است تقریر این حجت بر اثبات هیولی، به نحوی که عارف فاضل محقق در شرح هدایه بیان نموده است.<sup>23</sup> و در کتاب اسفار فرموده است که بعد از بطلان مذاهب جمهور متکلمین و ذیمقراطیس در آنکه جسم منفصل بالفعل است، ثابت گردید که جسم متّصل فی نفسه و غیر خارج از اتصال است و قابل انفصال نیز هست، و انفصال و اتّصالش به تباعد و تجاور اجزاء نیست، بلکه به زوال وحدت یا حدوث انفصال و زوال انفصال یا حدوث اتصال است.

و فی الجملة مثل این حقیقت باید که وحدت شخصیه‌اش همان نحو اتصال و متصلّیت آن باشد، چنانکه وحدت یا شخصیت عدد انفصال و تعدّد است. و چنانکه به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 123

بطلان کثرت عدد هویت انفصالیه‌اش باطل می‌شود، به بطلان وحدت اتصال در جسم هویت اتّصالیه‌اش باطل می‌گردد.

پس هر گاه متحقق گردید که جسم متصل و قابل [انفصال] است و باید که قابل و آنچه لازم آن است با مقبول باقی باشد، و اتصال و انفصال باقی نمی‌ماند، زیرا که وحدت و کثرت متقابلانند. پس اگر در جسم چیزی که قابل انفصال باشد موجود نباشد، یا باید که اتصال ضدّ یا مقابل خود را قبول نماید و یا باید که فصل هویت اتّصالیه را بالتمام باطل سازد و دو هویت اتّصالیه دیگر از کتم عدم موجود گرداند بدون آنکه [میان] آنچه معدوم شده است با آنچه موجود شده است ارتباطی به حسب ذات بوده باشد و همچنین در نزد التحام دو هویت اگر قابل نباشد که اتصال را قبول نماید همان محال بقسمیه لازم می‌آید.

<sup>23</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 34.

و بطلان این توالی ظاهر است، زیرا که فرق میان اعدام جسم و ایجاد دو جسم دیگر و میان فصل جسم ضروری است. و همچنین میان وصل و اعدام دو جسم و احداث جسمی دیگر.

و مراد به هیولی همان امر باقی فی الحالین است و آن استعداد محض است، و فی نفسه نه هویت [33] اتصالیه است که از طریان انفصال بر او با بقای هویت امتناع داشته باشد و نه هویت انفصالیه است که طریان وحدت و اتصال را قبول نتواند نمود، بلکه وحدت و اتصالش به حلول صورت اتصالیه است و کثرت و انفصالش به طریان انفصال بر آن.

و تقریر این دلیل به بیان شیخ رئیس در اشارات، بر طبق تلخیص محقق طوسی، آن است که جسم به حسب ذات از اتصال خالی نیست و در حال اتصال قابل انفصال است. پس برای آن در حال اتصال قوه قبول انفصال حاصل است. و نفس اتصال قابل انفصال نیست، به وجهی که در حال اتصال موصوف به انفصال تواند بود. پس باید که در جسم چیزی غیر اتصال بوده باشد که قوه قبول انفصال را حامل باشد و هم متصل و هم منفصل تواند بود. و آن هیولی است.

و مقصود از ایراد این تقریرات در این مقام آن است که طالب تحقیق به واسطه تغیر در عبارات به کنه مطلب تواند رسید، و آلا خلاصه دلیل همین است که عروض اتصال و انفصال عرضین بر سبیل تعاقب باید بر موضوعی باشد که فی نفسه نه متصل باشد و نه منفصل و آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 124

موضوع جسم بما هو جسم نمی تواند بود و حال آنکه آن را قبول می کند، پس باید که جزء جسم باشد، و آن هیولی است.

و ایرادات وارده بر این دلیل بر چند وجه است:

[بحث] اول: آن است که انفصال عدمی است و عدمی محتاج به قابل نیست، و آلا باید که در عدم قوایل موجوده غیر متناهی پیش از وجود اشیاء بوده باشد.

و دفعش: آن است که اگر انفصال که عبارت است از حدوث دو هویت اتصالیه معنی اش سلب اتصال باشد باید که هر چه اتصال از آن مسلوب است منفصل به این معنی باشد حتی عقول مجرد و نقطه. پس باید که انفصال عدم اتصال باشد به عدم ملکه. و چنانکه برای ملکه موضوع ضرور است برای عدم ملکه نیز ضرور است. و این معنی در موضوع خود مبین شده است.

بحث دوم [34]: آن است که مسلم داریم که انفصال محتاج به قابل است لکن قابل آن نفس جسم است.

و جوابش: آن است که پیش از این اشاره شد که تعقل جسم بدون اتصال ممتنع است، و هر چه تعقلش بدون اتصال ممتنع باشد اتصال از حقیقت آن خارج نمی‌تواند بود، پس اتصال مقوم جسم خواهد بود. و آنچه در تبدل امتدادات شمعیه مبدل می‌شود اعراض است که تبدلش به حقیقت جسم اخلاقی نمی‌رساند. [و چون اتصال مقوم جسم زایل شود آن جسم که پیش از زوال اتصال بود باقی نمی‌تواند ماند]، پس باید که قابل غیر معنی جسمیت باشد، پس نمی‌تواند که نفس جسم قابل باشد، پس جسم اتصال بنهایی نیست، بلکه با او چیزی دیگر هست که قابل اتصال و انفصال است.

بحث سوم: آن است که حجّت بر ترکب جسم از دو جوهر مبتنی است بر وجود اتصال به معنی امتداد جوهری و آنچه وجودش در جسم مسلّم است همان اتصال است که فصل کم است و وجود اتصال جوهری ممنوع است و از نفی جزء لا یتجزی همین قدر ثابت می‌شود که از شأن جسم اتصال و امتداد و قبول ابعاد است. اما آنکه باید آن امتداد نفس و حقیقت جسم یا جزء آن باشد ثابت نمی‌شود.

و آنچه در اثبات آن گفته‌اند - که تشکّل شمعیه به اشکال مختلفه دلیل تغیر یک بعد و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 125

بقای بعد دیگر است - مسلّم نیست، زیرا که در تبدل اشکال شمعیه تفرّق اتصال و توصل افتراق واقع می‌شود، به این معنی که چون شمعیه مستطیل مستدیر می‌گردد اجزاء متفرّقه مجتمع می‌شود و در صورت عکس اجزاء مجتمعیه متفرّقه می‌شوند، پس اتصال مستمری با این تفرقات باقی نمی‌تواند ماند.

بحث چهارم: آن است که اتصالی که به طریان انفصال باطل می‌شود و به زوال انفصال عود می‌کند عرضی است، زیرا که ماهیت و نوعیت جسم به ورود انفصال و اتصال بر حال خود باقی می‌ماند و جواب ما هو تغیر نمی‌کند و هر چه به تغیر آن جواب ما هو متغیر نمی‌گردد عرضی است، پس اتصالی که انفصال آن را باطل می‌گرداند عرضی است.

بحث [35] پنجم: آن است که امتداد حقیقت واحده است و حقیقت واحده مختلف به جوهریت و عرضیت نمی‌تواند بود. پس هرگاه عرضیت بعضی افراد آن در تبدل اشکال شمعیه ثابت گردید باید که جمیع افراد آن عرض باشد.

و این اباحت راجعند به انکار امتداد جوهری، و فی الحقیقه برمی‌گردد به انکار صورت، نه انکار هیولی، زیرا که در صورت عدم وجود امتداد جوهری و انحصار امتداد در عرضی باید که آنچه در جسم جوهری است در مرتبه ذات از امتداد معرّاً باشد.

پس اگر در مرتبه تحصیل نیز از امتداد خالی باشد، چنانکه مذهب صاحب تلویحات است، [باید که یا جوهر فرده یا داخل در مجردات از ابعاد و احیاز باشد و اگر در تحصیل احتیاج به وجود امتداد عرضی باشد] باید که خود فی نفسه قوه و امکان و استعداد محض باشد که وجود نفس الامری واقعی‌اش به امتداد عرضی باشد که مقارن او گردد و به اتصال آن متصل و به انفصال آن منفصل شود. و چنین جوهری هیولی است نه جسم و نه صورت جسمیه. و امتدادی که عارض چنین جوهری می‌شود باید که امتداد عرضی نباشد، زیرا که باید آن چیز صلاحیت موضوعیت اعراض داشته باشد و در مرتبه مقدم بر مرتبه عروض عرض متصل باشد، چه اگر به آن عارض متصل شود نه آن عارض عرض خواهد بود و نه آن محل موضوع.

پس از این بیان به ظهور رسید که جسم مرکب از جوهری که به مثابه هیولی و عرضی که به منزله صورت باشد نمی‌تواند بود، و اگر امتداد جوهری موجود نباشد هیچ امتداد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 126

عرضی موجود نمی‌تواند شد.

و در جواب آنچه در بحث چهارم مذکور شد- که آنچه به تغیر آن جواب ما هو متغیر نمی‌شود از اعراض است- می‌گوییم که این کلامی است مجمل. و حق معنی آن نیست که هر چه به تغیر آن جواب ما هو متغیر بگردد، و آن شیء به حالت شخصیت باقی بماند از عوارض حقیقت است. اما اگر آن تغیر [36] به تبدل اشخاص باشد می‌تواند شد که از ذاتیات باشد چنانکه در استمرار طبیعت نوعیه به توارد اشخاص ما هو متغیر نمی‌گردد و دلالت بر آن که اشخاص اعراضند نمی‌کند.

و جواب از بحث پنجم آن است که مطلق اتصال و امتداد مفهوم واحد و حقیقت واحده نیست، بلکه گاهی بر مفهوم جوهری و گاهی بر مفهوم عرضی به اشتراک لفظی اطلاق می‌شود.

و جوابی دیگر، بعد از تسلیم آنکه مفهوم امتداد مفهوم واحد است، موقوف است بر تحقیق معنی امتداد عرضی، و بیان حقیقت جسم تعلیمی که از عوارض اجسام است، و بیان امتیاز آن از اتصال جوهری.

پس بدان که در تحقیق [حقیقت] آن چند قول است:

اول آنکه عرضیت متصل و فرض خطوط ثلاثه بر وجه تقاطع به زوایای قوائم در آن ممکن است و اتصالش غیر اتصال جوهری ممتد است. و بنا بر این در جسم دو متصل موجود خواهد بود: یکی صورت جوهریه و دیگر صورت عرضیه، یکی کم و دیگری مکمم [به آن کم]، و یکی قابل قسمت عقلیه کلیه و دیگری قابل قسمت وهمیه جزئیه، و لکن در وضع و اشاره حسیه متحدند.

و این قول به اعتبار اینکه منافی اتحاد مفهوم امتداد است باطل است.

دوم آنکه این جسم متصل بالذات است و ممتدیّت جسم طبیعی بالعرض است.

و این قول مردود است به آنچه پیش از این معلوم شد که جسم در مرتبه ماهیّت متصل است و فصل ممیزش از جوهر دیگر قابل ابعاد ثلاثه است. و معلوم شد که اگر اتصال جوهری موجود نباشد صفت وحدت اتصالیّه بر هیچ چیز عارض نمی‌گردد، و حمل متصل بر چیزی صادق نمی‌آید، نه متصل بالذات و نه متصل بالعرض.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 127

سوم آنکه این جسم مجموع طول و عرض و عمق جسم است.

و بر این وارد می‌آید [37] که این ابعاد به نعت کثرت در جسم موجود نیستند، و جسم تعلیمی از موجودات خارجیّه بالفعل است.

چهارم آنکه در جسم یک اتصال موجود است و منسوب است به صورت جسمیّه بالذات و به مقدار تعلیمی بالعرض.

و این قولی است مجمل. و اگر مراد به آن این است که نفس تعین امتداد جسم و تحدّد انبساطش جسم تعلیمی است لازم می‌آید که از مقوله کم نباشد. و اگر مراد این است که جوهر امتدادیّه با تعین امتدادات، یعنی با حیثیّت مذکوره جسم تعلیمی است، یعنی در جسم یک ممتد بیش نیست، پس اگر آن را علی الاطلاق اعتبار نماییم بدون تعین امتدادات، تعینی مقداری، خواه مقدار مطلق خواه مقدار مخصوص، به این اعتبار صورت جسمیّه و جوهر است. و اگر آن را اعتبار نماییم از آن حیثیّت که متعین به تعینی مطلق بوده باشد جسم تعلیمی مطلق است، و اگر به تعین مخصوصی اعتبار شود جسم تعلیمی مخصوص است.

و بر این قول لازم می‌آید که جسم تعلیمی عرض نباشد، بلکه مرکّب باشد از جوهر که جسمیّت است و عرض که تعین امتداد است، پس نه جوهر است و نه عرض، بلکه معنی‌بی موجود به موجود حقیقی که وحدت حقیقیّه داشته باشد نیست. پس امری است اعتباری صاحب وحدت اعتباریّه، و از اقسام جوهر و عرض نخواهد بود، زیرا که وحدت در تقسیمات معتبر است.

و یکی از محققین گفته است که: «حق آن است که جسم تعلیمی چیزی است ممتد متعین الامتداد به حیثیّتی که مساحت کرده می‌شود لذاته به تکرار مکعب واحد یا آنچه در حکم مکعب باشد. و جوهر بودن داخل در مفهوم این ممتد نیست، چنانکه هیچ یک از جوهر بودن و عرض بودن داخل در مفهوم هیچ یک از مشتقات نیست اگر چه در وجود منفک از یکی از این دو نمی‌توانند بود. پس امتداد موجود در جسم اگر به اطلاق اخذ شود مقوم [جسم] و محصل هیولی است و اگر متقدر و متعین در جهات مأخوذ گردد با قطع نظر از آنکه جزء جسم و صورت هیولی

است بالذات داخل [38] در تحت مقوله کم است. و مفهومش از اعتبار جزئیت جسم و مقومیت هیولی خالی خواهد بود، زیرا که بودن چیزی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 128

جزء چیز دیگر از مفهوم ذات آن چیز خارج است. و همچنین بودن امر صورت امری دیگر از مفهوم آن امری که صورت آن است خارج است، پس مرکب از معنی جوهر و عرض نیست.

و نظیر این مطلب آن است که به تصریح قوم ابیض داخل در مقوله کیف است بالذات و در وجود جسم صاحب بیاض است، و جسمیت و جوهریت به هیچ وجه در آن معنی که به حسب آن از کیفیات محسوسه است نیستند، نه در مفهوم آن و نه در وجود آن، بلکه مفهومش امری است مطلق عاری از خصوصیات غیر بیاض و وجودش نیز بجز آنچه حاسه بصر از آن منفعل می‌گردد و تفرق نور بصر می‌نماید چیزی دیگر نیست، خواه جسمی با آن باشد و خواه نباشد. و محتاج بودن چیزی در وجود به مقارنت اسباب ماهیت و امور معدّه موجب نمی‌گردد که وجودش به حسب ذات متقوم به آن اسباب و امور باشد، بلکه اگر تواند شد که بیاض مجرد از قابل جسمانی موجود گردد هرآینه بیاض و ابیض خواهد بود لذاته، چنانکه بیاض موجود در جسم بیاض و ابیض است بنفسه نه به آن جسم. پس بیاضیت بیاض و ابیضیت آن به سبب جسمیت نیست، بلکه وجودش به اعتبار ضعفی که در آن هست به حاملی احتیاج دارد. پس آن جسم که بیاض برای آن حاصل است قسمی از جسم مطلق و داخل در مقوله جوهر است، و هرگاه خصوصیت جسمیت از آن ساقط گردد و مجرد ما له البیاض اخذ شود قسمی از لون و داخل در مقوله کیف خواهد بود. و بر این قیاس است کمیت جسم تعلیمی، یعنی چون ممتد قابل ابعاد به عنوان آنکه مقوم جسم است اخذ شود از باب جوهر خواهد بود. و هرگاه مجرد امتداد متعین در جهات [39] اخذ شود ممسوح به ابعاد از مقوله کم خواهد بود. و همچنین در خصوصیت سایر اشکال تعلیمی، مثل کره و مکعب و مخروط و غیر اینها، زیرا که کره از آن حیثیت که کره است، یعنی مقدار محاط به نهایت واحده است که در میان آن نقطه‌ای فرض توان کرد که ابعاد خارجه از آن سطح به آن نقطه متساوی باشند، از مقوله کم است، و از آن حیثیت که مستغنی القوام است از موضوع و در اشاره حسیه مستقل است از مقوله جوهر است. و در تقوم جوهریت و تحصیل جسمیت طبیعی شرط نیست که متعین به شکل کروی و امتداد مساحی باشد، و همچنین در سایر اشکال مجسمه. انتهی کلامه اعلی الله مقامه فتأمل فیه لعل الله یرزقک فهمه.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 129

بحث ششم: آن است که وجود اتصال جوهری در جسم مسلم است، و لکن مقدار همان است و متصلی سواي آن در جسم موجود نیست. و قابل انفصال هم اوست نه چیز دیگر که موسوم به ماده باشد. و آنچه به طریق انفصال باطل می‌شود اتصال عارضی است نه اتصال جوهری. و بیانش آن است که پیش از این مذکور شد که اتصال به دو معنی اطلاق می‌شود:

حقیقی، و این معنی استدعای آنکه در میان دو چیز باشد نمی‌کند و ممتدّ جوهری این است؛ و اضافی که باید میان دو چیز تصوّر شود، خواه آن دو چیز در خارج متعدّد باشند و اتّصالی در میان آن واقع باشد به حسب واقع یا به حسب توهم و خواه برای جسم واحد اجزاء و همیه تصوّر شود و بگوییم که بعضی از آن اجزاء متصل است به بعض دیگر، یا آنکه در جسم واحد دو عرض مختلف موجود باشند و بگوییم که محلّ این عرض متصل است به محلّ آن عرض دیگر، و شکّی در عرضی بودن این معنی نسبی نیست. و انفصال مقابل است نه اتّصال جوهری، پس می‌توان گفت که اتصال به معنی اوّل نفس جسم است و اوست مقدار، و انفصال با آن مقابل نیست، بلکه مقابل است با معنی ثانی [40].

و از این بحث به چند وجه جواب داده‌اند:

اوّل: آنکه اگر امتداد نفس جسم باشد و برای آن حاملی و قابلی نباشد باید که ممتد بر نفس امتداد صدق نماید، و حال آنکه مفهوم مشتق ما له مبدأ الاشتقاق است، پس باید که برای امتداد قابلی باشد که در مشتق اخذ شود.

و این جواب مردود است به آنچه قبل از این مذکور شد که در مشتق به غیر از مبدأ اشتقاق چیزی دیگر مأخوذ نیست. و استعمال الفاظ مشتقّه که در آن جز مبدأ اشتقاق چیزی دیگر مأخوذ نباشد بسیار است. مثل بعد بعید، و جسم جسیم، و خط طویل، و لیل ایل، و دایه دهیاء.

دوم: آنکه از تخلخل و تکائف حقیقی مقدار در صغر و کبر مختلف می‌شود با بقای جسم. و این دلیل بر عرضیّت مقدار است.

و از این جواب داده‌اند که اثبات تخلخل و تکائف حقیقی به طریق برهان، فرع ثبوت هیولی و وجود آن است و به قاروره مخصوصه منکبه بر ماء و قمقمه صیّاحه موضوعه بر نار، در غایت ضعف است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 130

سوم: آنکه اشتراک اجسام در جسمیّت و اختلاف آنها در صغر و کبر دلیل است بر مغایرت مقدار با جسم.

و شیخ اشراق در دفع این جواب گفته است که اشتراک اجسام در جسمیّت بعینه اشتراک آنهاست در مقداریّت مشترکه در میان صغیر و کبیر، و اختلاف آنها در مقادیر بعینه اختلاف آنهاست در خصوصیات صغر و کبر. و چنانکه تفاوت میان مقدار صغیر و کبیر زائد بر مقدار نیست، بلکه نفس مقدار است، همچنین خواهد بود. [در صورتی که لفظ مقدار را به لفظ جسم بدل نماییم، پس اختلاف به نفس جسمیّت خواهد بود]. و این سخن از این شیخ بزرگوار راجع است به رای حکمای الهیین و قدمای رواقیین که به اختلاف به کمال و نقصان و شدّت و ضعف در نفس ماهیّت شیء قائل شده‌اند.

چهارم: آنکه چون انفصال طاری بر جسم گردد چیزی از جوهر آن را منعدم می‌گرداند، زیرا که جسم با اتصال واحد شخص واحد و موجود به وجود واحد است، و چون منفصل گردد [41] دو متصل حاصل می‌شود، یکی ساکن در مشرق و دیگری متحرک در مغرب، و أحدهما أبيض و دیگری أسود مثلاً. و شبهه‌ای در این نیست که شخص موجود اول منعدم گردید و دو شخص دیگر موجود شدند، چه نمی‌تواند بود که موجود واحد هم متحرک باشد و هم ساکن و هم سفید باشد و هم سیاه. و لکن بدیهه عقل حاکم است به ثبوت جهت ارتباطیه باقیه در ذات متصل اول، و این دو متصل. و مقصود از هیولی همان است.

و قائلی را می‌رسد که بگویند که بودن جهت ارتباطیه در میان متصل اول و این دو متصل مسلم است. اما جهت منحصر در آن نیست که جزئی از اول در این دو موجود باشد، بلکه جهت ارتباطیه اعم از آن است. و چنانکه فرزند را به نطفه معینه ارتباطی هست و همان نطفه را به پدر نیز ارتباطی هست که به اعتبار آن ارتباط فرزند متکون از آن نطفه به او منسوب می‌گردد و حال آنکه جزئی از شخص پدر در فرزند موجود نیست و همچنین فرزند را به رحم مادر خودش ارتباطی هست که به سایر ارحام نیست.

و ایضا می‌توان گفت که محال بودن موجود واحد که هم متحرک باشد و هم ساکن به اعتبار وحدت در وجود است، و وحدت ماهیت از امثال این امور ابا ندارد و ماده از اجزاء

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 131

ماهیت است، و امتناع صدق حکمی بر موجود به اعتبار وجود موجب امتناع صدق آن حکم بر ماهیت نمی‌شود.

شیخ اشراق امتداد جوهری را انکار نموده است، و بر آن انکار چند دلیل اقامه نموده است:

اول: آنکه اگر تقوّم جسم موجود در اعیان به امتداد جوهری باشد آن امتداد یا کلی است یا جزئی. و کلی بودن آن محال است، زیرا که کلی من حیث هو کلی در اعیان موجود نمی‌تواند بود، پس تقوّم آنچه در اعیان موجود است به آن محال است، و اگر جزئی باشد اگر همان امتداد است که عرضیت آن ثابت شده است و در جسم [42] غیر آن امتدادی نیست، پس امتداد جوهری در جسم نمی‌باشد؛ و اگر امتدادی دیگر است که در جسم دو امتداد موجود است یکی جوهری و دیگری عرضی، این نیز محال است، زیرا که امتداد طبیعت واحده و مفهوم واحد است، و جواب ما هو در آن مختلف نیست، پس نمی‌تواند بود که بعضی جزئیات آن جوهر و بعضی عرض باشد. و چون عرضیت بعضی ثابت است باقی نیز عرض خواهند بود.

دوم: آنکه اگر در جسم امتداد جوهری باشد در کلّ جسم و جزء جسم موجود خواهد بود. و آنچه در کل است اکثر است از آنچه در جزء است، پس لذاته قابل تجزیه خواهد بود، و آنچه لذاته قابل تجزیه است کم است و عرض.



سوم: آنکه چون جسم متخلخل گردد، اگر آن امتداد به همان نحو که بوده است باقی می‌ماند، پس در همه جسم متخلخل مقدار صورت جرمیه نخواهد بود. و اگر به همان نحو باقی می‌ماند، بلکه زیاده بر آن می‌شود کم خواهد بود و کم عرض است.

و فاضل عارف شارح هدایه از دلیل اول جواب داده است که برای امتداد واحد جرمانی دو مفهوم است: مفهوم اول امتداد بودن بر سبیل اطلاق، و مفهوم دیگر بودن مقدار عارض متعین در حدود مساحت. و به معنی اول مقوم جسم است و به معنی دوم عرضی است خارج از جسم. و انتزاع مفهومات متعدده از وجود واحد شخصی که بعضی داخل در حقیقت و ذاتی آن شیء باشد و بعضی خارج از حقیقت و عرضی در مواضع کثیره یافت می‌شود، مثل وجود زید که بذاته مصداق انسانیت است و شیء و ممکن عام نیز بر او صدق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 132

می‌کند. پس می‌تواند شد که بر وجود واحد دو مفهوم مختلف به حسب معنی صدق کند. و یکی مقوم آن باشد و دیگری عارض آن. پس ممتد از حیثیت معنی وحدانی در هر حدی که باشد مقوم جسم است، و از آن حیثیت که صفت مقداریت [43] و کمیت برای آن هست از عوارض جسم است و تعین در قدر غیر معنی تشخیص است و ابهام در شیء مستلزم آنکه کلی باشد نیست.

و بالجمله امتداد جوهری، یعنی ممتد به نفس ذات خود که مقوم جرم عینی شخصی است، امری است متعین بالذات و مبهم المقادیر که هر یک از مقادیرش تعینی است مقداری و تعین ذاتی منافی ابهام مقداری نیست، و آنچه عرضی است همان متعین مقداری است از آن حیثیت که کم است، نه از آن حیثیت که منبسط در جهات است و متصل جوهری در وجود غیر متصل عرضی نیست، بلکه تغایر آن دو در معنی و مفهوم است، و تغایر در مفهوم موجب توهم این معنی شده است که حکما در جسم دو ممتد قائلند.

و در جواب از دلیل دوم گفته است که ممتد به معنی جوهری را کلیت و جزئیت و کبر و صغر نمی‌باشد، و همه اینها از عوارض ممتد مقداری است.

و از دلیل سوم جواب داده است که معنی حرکت در کم آن نیست که برای موضوع مقدار معینی از اول زمان حرکت تا آخر باقی باشد و به ضم مقادیر دیگر به آن مقدار اول زیاد گردد، بلکه معنیش آن است که در هر آنی از آنات زمان حرکت و در هر جزئی از اجزاء فرضیه آن بر تمام موضوع مقداری وارد گردد. و تمام آن مقدار بدل از مقداری که در آن سابق برای موضوع بوده است باشد. پس در تخلخل جسم مقداری از اول امر تا آخر آن باقی نمی‌ماند که توان گفت که بر همان نحو باقی است یا بر آن افزوده است. پس آنچه در زمان حرکت تخلخل از اول تا آخر باقی است همان ماده است با مقدار ما بر سبیل تبادل و مسافت خصوصیات آن مقادیر است و مبدأ آن مقدار صغیر است که به مجرد تلبس به حرکت باطل گردید و منتهای آن مقدار کبیر است که در آن آخر از زمان حرکت حادث

می‌گردد. و بر این قیاس است اشتداد و تضعّف در [44] حرکات کیفیّه. و تحقیق این مطالب خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

بحث هفتم: آن است که وجود سه امر در جسم به اعتبار امتداد مسلّم است: یکی جوهر غیر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 133

خارج از ماهیّت جسم و دو عرضی زاید بر آن، که یکی به تخلخل و تکاثف متبدّل می‌گردد و دیگری به توارد اشکال در شمع، لکن به چه دلیل باید که به انفصال امر جوهری از جسم منعدم گردد. و آنچه لازم است همین قدر بیش نیست که باید حقیقت جسمیّه قابل اتّصالات و انفصالات باشد. و اما آنکه باید واحد به وحدت اتّصالیّه باشد لازم نیست. و این در وقتی لازم می‌باشد که وحدت شخصیّه مساوق وحدت اتّصالیّه باشد. و این امری است غیر لازم، زیرا که برای انسان واحد و سریر واحد وحدت شخصیّه است با آنکه مؤلف از متّصلاتی است که به یکدیگر منضم گردیده‌اند. و آنچه ضرور است که قابل اتّصال و انفصال امر واحد شخصی بوده باشد، و می‌تواند شد که آن واحد متّصل بذاته باشد و یا استمرار وحدت شخصیّه‌اش و اتّصال ذاتی‌اش متعدّد باشد.

پس می‌توان گفت که طریان انفصال منافی استمرار اتّصال نیست، بلکه منافی وحدت اتّصال است. پس آنچه متّصل واحد بود همان چیز بعینه متّصل متعدّد می‌شود. پس ممتدّ جوهری در هر دو حال بشخصه باقی است، و آنچه از آن متبدّل گردیده است عارض آن است، یعنی وحدت و کثرت.

و فاضل عارف شارح هدایه جوایی از بعضی از ادکیا نقل نموده و آن را نپسندیده است، بلکه مخالف بعضی از قواعد دیده است، و خود فرموده که غایت آنچه ممکن است که در دفع این اشکال بگویند همین است که بر احدی از عقلا پوشیده نیست که در طریان انفصال بر متّصل وحدانی امری از جسم مفرد منعدم می‌گردد که در نزد اتّصال موجود بوده است، چنانکه در حصول اتّصال امری در آن حادث می‌شود که در حال انفصال برای دو متّصل نبوده است [45].

پس می‌گوییم که آن امری که از متّصل وحدانی مجرد از جمیع خارجیّات و عوارض مفارقه نزد طریان انفصال منعدم گردید و بعد از زوال انفصال و طریان اتّصال عود نمود ناچار باید که آن امر نحو وحدتی باشد برای اتّصال، پس آن وحدت یا وحدت ذاتیّه است یا وحدت ارتباطیّه و اتّصال اضافی.

و بنا بر اوّل، مقصود که وجود هیولی است حاصل می‌شود، زیرا که هر دو فریق متّفنند بر آنکه اگر منعدم در نزد انفصال همان اتّصال جوهری باشد باید که جسم مشتمل بر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 134

جزئی دیگر باشد تا آنکه جسم به انفصال معدوم بالمره نشود. و بر تقدیر ثانی باید که در جسم مفرد اضافات و وحدات اتصالیه غیر متناهیه مجتمعه در وجود و محصور بین الحاصرین باشد، زیرا که جسم قابل انقسامات غیر متناهیه است و مفسد وارد بر مذهب نظام بر آن وارد می‌آید.

و بعد از ذکر این جواب فرموده است که این است غایت آنچه برای ما میسر شده است، بفضل الله و ملکوتیه، در متمیم استدلال به وجود هیولی از رهگذر قبول جسم اتصال و انفصال را. و الله ولی الفضل و الإفضال.

بحث هشتم: آن است که اگر تعدد جسمی بعد از وحدتش مقتضی انعدام جسمیت و محتاج به ماده باشد، پس ماده متعدد اگر واحد باشد لازم می‌آید که یک چیز در احیاز متعدده بوده باشد، و اگر متعدد باشد یا باید که تعددش به انفصال حادث گردیده باشد یا آنکه به حسب ذات مفطور بر تعدد باشد. پس اگر به حدوث انفصال حادث شود حدوثش یا بعد از انعدام ماده جسم واحد است یا با بقای آن. و در شق ثانی لازم می‌آید که یک ذات گاهی شخص واحد و گاهی اشخاص متعدده باشد. و در شق اول تسلسل در مواد لازم می‌آید، زیرا که هر حادثی در نزد حکما به ماده مسبوق است و هر ماده در این تقدیر حادث است و با وجود این محذور مثمر مقصود که بقای شیء واحد در حال اتصال و انفصال بوده باشد نیست. و اگر تعدد در ماده به حسب فطرت باشد [46] جسم مفرد مشتمل بر اجزاء غیر متناهی خواهد بود به حسب قبول جسم انقسامات غیر متناهیه را، زیرا که اگر عدد مواد غیر متناهی نباشد باید که چون انقسام به آن حد رسد دیگر ممکن نباشد.

و جواب از این بحث آن است که اگر چه هیولی فی حد ذاتها و شخصیتها واحد است، اما به حسب ذات مهبیای قبول اشاره جسمی و ابعاد و مقادیر و تخصیص به احیاز و جهات و حصول وصل و فصل و وحدت و تعدد نیست، بلکه تهیوایش برای این صفات بالعرض است و بعد از آن است که استفاده تعین از قبل صورت جسمیه نموده باشد. و از این لازم نمی‌آید که هیولی در مرتبه ذات از مفارقات یا مؤلف از جواهر فرده باشد، زیرا که به اعتبار تقدم بالذات صورت بر او هیچ مرتبه ذاتش خالی از این اوصاف نمی‌باشد به حسب الامر، اگر چه حصول این اوصاف برای او به واسطه صورت می‌باشد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 135

پس می‌گوییم که هیولی در حال اتصال متصف است به وحدت شخصیه و به وحدت اتصالیه. و چون انفصال بر آن طاری می‌گردد وحدت اتصالیه‌اش زایل می‌شود و وحدت ذاتیه‌اش باقی می‌ماند، به خلاف جوهر ممتد که وحدت اتصالیه در آن همان وحدت شخصیه است یا با آن مساوق است. و به این سبب در حال انفصال باقی نمی‌ماند. پس ماده دو جسم حادث در نزد انفصال به حسب ذات واحد است و به اعتبار تعدد جسمین متعدّد. و ماده در جمیع مراتب به ذات باقی است، و در حال اتصال و انفصال حادث به حدوث هیچ یک نیست تا آنکه تسلسل در مواد حادثه لازم آید و به اعتبار تکثر انفصال نیز به ذات خود متکثر نیست تا آنکه باید که جسم مشتمل بر اجزاء غیر

متناهی باشد، بلکه زوال و حدوث وحدت اتصالیّه و کثرت انفصالیّه بالذات عارض جوهر ممتد می‌گردد و هیولی نه اقتضای وحدت جسم می‌کند و نه کثرت آن. و از هیچ یک هم ابا ندارد. پس هیولای دو جسم که یکی در مشرق و دیگری در مغرب بوده باشد به حسب ذات [47] واحد است به وحدتی که با کثرت جمع می‌شود، و حصولش در احیاز متباعد و جهات مختلفه عبارت است از قبول اجسام متعدده واقعه در آن جهات و احیاز به حسب ذات. پس وحدت شخصیه آن منافی با کثرت انفصالیّه نیست. به خلاف وحدت اتصال، زیرا که وحدت هیولی مفهومی سلبی است از لوازم نفی کثرت، بلکه عین نفی کثرت است. و وحدت متصل معنی وجودی است و نفی کثرت از لوازم آن است. و از این جهت می‌توان گفت که به ورود انفصال منعدم می‌گردد و در وحدت هیولی این معنی صورت نمی‌گیرد.

### دلیل دوم بر اثبات هیولی از رهگذر قوه و فعل

بدان که برای جسم من حیث هو جسم وجود اتصالی و صورت عینیّه است. و این معنی بالفعل برای آن ثابت است و در آن استعداد قبول اموری که بالفعل برای آن موجود نیست نیز هست، مانند فصل و وصل و سواد و حرکت و صور عینیّه مکمله لاحقه به آن، و آن معنی قوه است. پس در جسم از حیثیت مجرد جسمیت جهت قوه و فعل است. و نمی‌تواند شد که چیزی از همان حیثیت که بالفعل است بالقوه باشد، زیرا که مرجع قوه به امری عدمی است، یعنی به فقدان شیء از شیء و مرجع فعلیت به حصول حقیقت شیء. و نمی‌تواند شد یک چیز به یک جهت مصحح این دو صفت و منشأ این دو حالت بوده باشد. پس نمی‌تواند شد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 136

که از آن حیثیت که اسود بالقوه یا متحرک بالقوه است به همان حیثیت متصل بالفعل باشد، بلکه باید که جوهر متصل بودن آن غیر جوهر قابل بودن آن باشد. علاوه بر آنکه اگر قابل مقابل اتصال یعنی انفصال باشد، باید که در آن قوه قبول اتصال نیز باشد، زیرا که امکان شیء مستلزم امکان مقابل آن شیء است و الا احد المتقابلین ضروری و دیگری ممتنع خواهد بود. و از این معلوم می‌شود که چنانکه جسم [48] پیش از قسمت متصل است در همان حالت قوه قبول اتصال نیز در آن هست، زیرا که اگر عین اتصال باشد یا آنکه اتصال لازم آن باشد قوه انفصال برای آن نخواهد بود. پس باید که جسم مرکب باشد از چیزی که قوه در جسم به اعتبار آن چیز باشد و از چیزی دیگر که فعلیت به اعتبار آن باشد. و این دو هیولی و صورت‌اند.

و برای زیادتی توضیح می‌گویند که شکّی در این نیست که در جسم قوه قبول امور بسیار است، و آن قوه یا نفس حقیقت جوهر متصل است، یا ثابت در آن است، یا ثابت در امری است که مقارن آن است یا به ذات خود قائم است. پس اگر اتصال مصحح فرض ابعاد در جسم نفس قوه اشیاء کثیره بوده باشد، باید که چون کسی اتصال را

بفهمد استعداد امور کثیره را با آن بفهمد و تعقل اتصال بدون آن اشیاء ممکن نباشد، و حال آنکه چنین نیست. و  
ایضا اگر اتصال عین قوه باشد باید که صورت جسم عرض باشد، و اگر قوه ثابت در اتصال باشد یعنی اتصال حامل  
قوه باشد، باید که در حال خروج ما بالقوه به فعل اتصال منعدم نشود. پس باید که با انفصال باقی ماند و اگر قوه  
قائم به ذات خود باشد باید که امکان جوهر باشد. پس حامل قوه چیزی است غیر اتصال و غیر متصل من حیث هو  
متصل، پس حامل قوه اتصال و انفصال و غیر اینها از هیئات و کمالات غیر متناهیة هیولی است. و این حجت در  
مأخذ قریب به حجت اول است.

و بر چند وجه اباحت بر آن وارد آورده‌اند.

[بحث] اول: آنکه آنچه می‌گویند که جسم یا اتصال بنفسه قوه بر امری نمی‌تواند بود، مسلم است، لکن از این لازم  
نمی‌آید که باید قوه برای جوهر ممتد موجود نباشد. و چنین نیست که هرگاه قوه تابع چیزی باشد باید که عین آن  
چیز باشد.

و اگر کسی بگوید که اگر قوه انفصال در اتصال موجود باشد باید که اتصال با انفصال

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 137

۲۴

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 137

باقی ماند.

می‌گوییم که این رجوع به دلیل اول است. و کلام بر آن مذکور شد.

و اگر گوید که اتصال چیزی است متصل بالفعل. و اگر قوه برای آن باشد باید که یک چیز هم بالقوه [49] و هم  
بالفعل باشد.

می‌گوییم که حق آن است که ممتنع است که یک چیز از یک جهت هم بالقوه باشد و هم بالفعل. اما امتناع آنکه  
شیء فی نفسه بالفعل باشد و قوه چیزی دیگر در آن باشد مسلم نیست. پس می‌تواند بود که فعل و قوه در یک چیز  
به دو اعتبار جمع شوند.

---

<sup>24</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران،  
چاپ: اول، 1375 ه.ش.

و جوابش: آن است که هر حیثیت ثابتی که برای چیزی باشد باید که برای آن مبدأ انتزاعی و منشأ حصولی بوده باشد. و اگر چه قوه عدم یا عدمی است. لکن چون مضاف است به چیزی برای او حظی از ثبات خواهد بود، زیرا که آن عدم چیزی است از چیزی که از شأن آن چیز یا شأن نوعش یا جنس، وجود آن چیز بوده باشد. و لکن بالفعل حاصل نباشد.

چنانکه در قاطیغوریاس از علم میزان معین گردیده است. پس برای این عدم موصوف، قابلی که تلبس آن به ملکه این عدم صحیح باشد ضرور است، بلکه قابل این عدم باید که قابل آن چیزی باشد که چون از قوه به فعل آید این عدم منعدم گردد. پس اگر حامل قوه انفصال نفس اتصال باشد برای نفس اتصال قوه ذات خودش خواهد بود، چنانکه به آن اشاره شد. و همین در جواب سائل کافی است.

اما از آنجا که شاید کسی توهم کند که رجوع است به دلیل اول، می‌گوییم که هر گاه ثابت شد که برای این عدم حظی از وجود است و موصوف قابل می‌خواهد باید که تفتیش نمود که چه چیز قابل آن می‌تواند بود. پس می‌گوییم که مبادی طبیعت چهار است. و چون قبول صفت نسبتی است، باید که یکی از این چهار منسوب باشد. و آن چهار چیز ماده و صورت و فاعل و غایت است و ثلاثه اخیره مبدأ فعلیت اشیاء اند. پس چیزی از این علل مبدأ قوه و فقدان نمی‌تواند بود مگر ماده، چنانکه از تعریفات این علل ظاهر می‌شود، زیرا که در تعریف صورت گفته‌اند که علتی است که جزء قوام شیء است و شیء به آن بالفعل می‌باشد، و ماده علتی است که شیء به آن بالقوه است، و فاعل علت مفید وجود است، و غایت علتی است که افاده وجود [50] به جهت آن است. پس اگر از ماده که غیر حیثیت قوه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 138

از آن مستفاد نمی‌گردد حیثیت فعلیت نیز از آن مستفاد می‌گردد یک چیز دو حیثیت مختلف به حسب ذات را مبدأ خواهد بود. پس هرگاه برای چیزی حیثیت قوه و حیثیت فعل بوده باشد، باید که مبدأ این دو حیثیت در ذات آن باشد. پس باید که برای اتصال حادث در جسم امری باشد که به آن بالقوه باشد و آن هیولی است، و امری دیگر باشد که به آن بالفعل باشد و آن صورت جسمیه است، و جسم مرکب است از این دو.

بحث دوم: آنکه این دلیل منقوض است به نفس انسانی، که از حیثیت ماهیت بالفعل است و برای آن قوه قبول معقولات نیز هست، بلکه منقوض است به هر جوهر مجردی که مدبر جسمی باشد به مباشرت و تحریک، خواه انسانی باشد و خواه سماوی، زیرا که به حسب ذات جوهر صوری‌اند و قوه قبول تغییرات و انفعالات و سنوح ارادات و تصورات در آنها هست.

و وجه دفعش: آن است که نفس انسانی مثلا، اگر چه به حسب ذات مجرد است، لکن به حسب فعل مادی است. و چنانکه می‌تواند که یک چیز به دو اعتبار جوهر و عرض باشد، همچنین می‌تواند که به دو اعتبار مجرد و مادی

باشد. و حیثیت فعلیت نفس که به حسب ذات آن است مستند است به جاعل تام. و حیثیت قوه بودن آن از جهت افاعیل آن است که موقوف است بر تهیو ماده‌ای که آلت صدور آن افعال است. و سر در این مسأله آن است که نفس در اوّل تکون در غایت قصور و ضعف است و با بساطت دو حیثیت عقلی در او هست که نسبت آن دو حیثیت به نفس مثل نسبت جنس و فصل است به نوع بسیط. پس از آن حیثیت که صادر از مبدأ فیاضی است که من جمیع الوجوه بالفعل است به حسب ذات موجود است و از حیثیت وجود حدویش به ماده متعلق است. پس در اوّل نشو قاصر از رتبه کمال و محتاج است به استکمال به آنچه [51] او را کامل گرداند از عوارضی که محتاجند به ماده‌ای که حامل قوه حصول و تجدد آنها باشد. پس جهت افتقار و حامل قوه استعداد آن همان ماده است که به آن تعلق دارد، و جهت وجود و فعلیت آن نفس ذات او است که از جواد محض افاضه شده است.

و از این بیان می‌توان فهمید که جمیع جهات فعلیت و تمام و کمال راجع است به قیوم واجب تعالی شانه، و جهات قوه و عدم راجع است به هیولی. و به این اصل مندفع می‌شود

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 139

شبهه ثنویه در صدور شرور واقعه در این عالم از مبدأ مقدس از شرور.

بحث سوم: نقض به وجود عقول است که مؤثرند در ما تحت و منفعلند از ما فوق.

پس در ایشان جهت فعل و انفعال هست، پس باید که از دو امر مرکب باشند که به یکی فاعل باشند و به دیگری منفعل.

و جوابش: آن است که انفعال عقول از ما فوق نفس وجود آنها است و به قوه استعدادیه سابقه بر وجود آنها نیست تا آنکه با فعل مقابل باشد. و لفظ قبول و انفعال مشترک است میان دو معنی، که یکی مقابل فعل و منشأ ترکیب خارجی است، و دیگری به نفس وجود است که بر آنها فائض گردیده است از جانب علل و به آن در ما تحت فعل می‌کنند.

بحث چهارم: نقض به وجود هیولی است، زیرا که هیولی فی نفسها جوهر موجود بالفعل است و مستعد نیز هست، پس باید که مرکب باشد از صورت که فعلیتش به آن باشد و از ماده‌ای که قوه‌اش به آن باشد. و نقل کلام می‌نماییم به ماده ماده تا بغیر نهاییه.

و شیخ رئیس در کتاب شفا، از این جواب داده است که فعلیت هیولی فعلیت قوه است و جوهریت آن جوهریت قبول اشیاء و فعلیتش فعلیت وجودی از وجودات متحصّله نیست.

و به این دو جهت مستوجب آنکه در آن دو جزء موجود باشد نمی‌شود که به یکی بالفعل باشد و به دیگری بالقوه مگر در اعتبار ذهن. و از این جهت گفته‌اند که نسبت هیولی به این دو معنی شبهه است [52] به نسبت بسیط به

جنس و فصل از نسبت مرکب به ماده و صورت، زیرا که هیولی نوع بسیط است که جنسش جوهر است و فصلش مستعد لکل حلیه و صفة. پس به همان حیثیت که بالفعل است بالقوه نیز هست.

و می‌توان گفت که قابلیت و استعداد از امور جوهریه نیست، زیرا که آن حال شیء است قیاس به آنچه از آن خارج است، و استعداد استعداد حصول چیزی است برای چیزی دیگر که در آن چیز فی حد نفسه حقیقت و تحصیل باشد. پس باید که اول آن چیز متحصّل گردد به حسب ذات خود بعد از آن این اضافه عارض آن شود. بلی می‌تواند که اضافات در مفهوم اسم داخل باشند و بگوییم که جوهر حامل صور به هیولی موسوم می‌گردد به اعتبار قبول که داخل در مفهوم این اسم باشد نه در حقیقت مسمی ملک چنانکه ملک و نفس را به این دو اسم موسوم می‌گردانند به اعتبار اضافه به مملکت بدن نه به اعتبار ماهیت آنها.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 140

و ایضا قوه و استعداد فصل هیولی نمی‌تواند بود، زیرا که اگر جزء جوهر محض عرض باشد جوهر محض نخواهد بود.

و ایضا استعداد نمی‌تواند که حامل چیزی باشد که استعداد آن چیز است، زیرا که استعداد شیء با حصول آن شیء باقی نمی‌ماند. و از این لازم نمی‌آید که هیولی با صورت باقی نماند. و کلام در حامل صورت است.

و شارح فاضل در شرح هدایه می‌گوید که: «بسیار است که الفاظ عرضیه یا اضافیه را اطلاق می‌نمایند و به آنها از امور ذاتیه تعبیر می‌کنند، مثل الفاظی که در عنوانات فصول اشیاء جوهریه استعمال می‌نمایند، از قبیل ناطق در فصل انسان و حسّاس و متحرک بالاراده در فصل حیوان. و غرض ایشان آن چیزی است که این امور مرتب بر آن می‌گردد و مبادی این اضافات است. پس مراد به استعداد و قابلیت در تحدید هیولی بودن آن است به حیثیتی که قوه صور و هیئات لازم ذات آن باشد، نه نفس این اضافات.

و آنچه گفته‌اند [53] که قوه در نزد حصول فعلیت باطل می‌شود، مراد ایشان آن است که هر قوه خاصی که برای شیء خاصی هست در نزد حصول آن شیء باطل می‌شود.

و اما استعداد حصول اشیاء غیر متناهی هرگز باطل نمی‌تواند شد، زیرا که حصول جمیع اشیاء ممتنع است و إلاً باید که مقدمات واجب متناهی باشد.

و آنچه مذکور شد که جزء جوهر عرض نمی‌تواند بود، اگر مراد به عرض آن است که از لوازم مقولات تسع است، یعنی موجود فی الموضوع، مسلم نیست که فصل هیولی عرض به این معنی باشد، و اگر مراد آن است که به حسب حقیقت جوهر نباشد، اگر چه معنی جوهر بر آن صدق می‌نماید صدق عرضی مسلم است، و لکن امتناع تقوّم جوهر به عرض به این معنی مسلم نیست، و پیش از این مذکور شد که فصل جواهر بسیطه به حسب ذات نه جوهر است



و نه عرض، و مع ذلك مفهوم جوهر بر آن صدق می‌کند [صدق عرضی] و حقایق غیر متأصله می‌تواند شد که در تحت هیچ یک از مقولات عشر مندرج نباشد.<sup>25</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 141

دلیل سوم بر اثبات هیولی آن است که ماهیت جسم مرکب است از جنس و فصل.

و جنسش مفهوم جوهریت است و فصلش مفهوم ممتدّ فی الجهات الثلاث علی الإطلاق. و هر ماهیت صاحب جنس و فصلی که تواند شد که فصلش در خارج معدوم شود و جنسش باقی ماند باید که جنس و فصل آن به إزاء دو جزء خارجی باشد که از یکی از آن دو یعنی از ماده خارجی جنس انتزاع شود و از دیگری یعنی از صورت خارجی فصل، لکن جسم ماهیتی است بر صفت مذکوره، یعنی ممکن است که فصلش منعدم شود و جنسش باقی ماند. زیرا که چون بر جسم مفرد انفصال طاری گردد و فصلش که مفهوم ممتدّ فی الجهات الثلاث است منعدم نمی‌گردد با بقای صدق معنی جوهریت. پس باید که مرکب باشد از ماده‌ای که هیولی اولی است. و صورتی که صورت جسمیه است. و این دلیل نیز قریب المأخذ است با دو دلیل سابق. [54] و بیشتر مناقشاتی را که بر آنها وارد می‌آید بر این نیز وارد می‌آید به تفاوت در عنوانات و عبارات، و برای ذکر آنها بعد از ذکر آنچه در آن دو دلیل مذکور شد طائلی نیست.<sup>26</sup>

دلیل چهارم دلیلی است که یکی از محققین اقامه نموده است

و آن را برهان خاصّ الخاصّ نامیده است.

و تقریرش این است که: «چون جمیع ممکنات از موجود حقیقی و واحد حقیقی که به هیچ وجه شائبه کثرتی در او نیست موجود شده‌اند، و از جمله موجودات ممکنه ممتدّات است، و باید که برای هر معلولی مناسبتی با علت خودش ثابت باشد که مصحح صدور این معلول از این علت تواند بود؛ و چون در میان صورت جسمیه و موجود حقیقی منزّه از شائبه ترکیب، و همچنین میان آن و میان عقول مجردّه که فرض جزئی دون جزئی در آنها ممکن نیست چنان مناسبتی یافت نمی‌شود: ناچار باید که میان صورت و یکی از عقول، امری موجود باشد که به طرفین، به اعتبار حیثیتین، مناسب باشد، و آن امر هیولی است، زیرا که از آن حیثیت که غیر ممتدّ است مناسب است که از مبدأ مفارق صادر می‌گردد، و از آن حیثیت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 142

<sup>25</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الأثریة، ص 47.

<sup>26</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الأثریة، ص 48.

که قابل امتداد است واسطه صدور ممتد است می تواند بود.» و شارح فاضل علامه گفته است که: «این دلیل مبتنی بر تقدّم هیولی بر صورت است در وجود، و حال آنکه امر بر عکس آن است، چنانکه در بحث تلازم صورت و هیولی مذکور خواهد شد إن شاء الله تعالی.

و آنچه ذکر کرده است که میان صورت جرمیه و عقل مفارق مناسبتی نیست مسلم است، لکن نباید که واسطه صدور صورت از عقل هیولی باشد، زیرا که صدور صورت جرمیه از عقل بعد از صدور نفوس و صور نوعیه است. پس می تواند شد که همین وساطت آنها در صدور صورت جرمیه کافی باشد، زیرا که در آنها حیثیات و اعتباراتی هست که به سبب آنها مناسبت [55] با ابعاد و اجرام به هم می رسد. پس می تواند شد که بدون توسّط چیزی دیگر از عقل مفارق صادر گردد».<sup>27</sup>

### دلیل پنجم دلیلی است که امام فخر رازی اقامه نموده است

و تقریرش این است که: «برای جسم فلک شکلی معین و مقداری معین از لوازم است، زیرا که در نزد ایشان قابل کون و فساد نیست. پس می گوئیم که این لزوم اگر به جهت نفس جسمیت مشترکه باشد، باید که هر جسمی چنین باشد، زیرا که همه در جسمیت شریکند. و اگر به جهت امری دیگر است، باید که آن امر: یا حال در جرم فلک باشد و یا محل آن باشد و یا مابین آن باشد. و اگر حال در آن باشد و لازم نباشد، سبب لزوم شکل و مقدار معین نمی تواند بود، و اگر لازم باشد سؤال راجع می شود به کیفیت لزومش: و یا باید که سلسله غیر متناهی شود یا برگردد به نفس جرمیت و محال مذکور عود نماید. و اگر مابین باشد، آن مابین، یا این است که جسمی دیگر است و یا قوه ای است در جسمی دیگر، و یا مجرد است و جسم و جسمانی نیست.

و اول باطل است، زیرا که سببیت آن جسم برای این ملازمه اگر به جهت جسمیت آن است همان اتّفاق مذکور لازم می آید و بطلان آن مذکور شد.

و اگر به جهت قوه زایده است راجع می شود به شقّ ثانی و می گوئیم که اگر آن قوه از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 143

لوازم است سؤال از سبب لزومش عود می نماید. و اگر از محلّش مفارقت می تواند نمود، در آن حال معدوم می شود، زیرا که وجود فی نفسه ناعت همان وجودی است که برای محلّ است و عدمش از محلّ عدم فی نفسه آن است و در صورت انعدام آن ملازمه زایل می گردد به سبب زوال مقتضی آن، و این محال است.

<sup>27</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة، الاثیرية، ص 48.

و اما شقّ سوم که سبب لزوم امری مابین مجرد باشد چون نسبت مجرد به همه اجسام یک نسبت است، باید که برای اقتضای موصوفیت بعضی اجسام به فلکیّت مخصوصی داشته باشد مخصوص به فلک و جمیع شقوق سؤال در آن رابط عود می‌نماید. پس باید که لزوم فلکیّت به سبب امری باشد [56] که محلّ آن است. و فلکیّت یا آنچه لازم آن است در آن حلول کرده باشند و آن شیء اقتضای هر دو صورت را با هم می‌کند تا آنکه مقارنت فلکیّت برای جرم فلک از امور لازمه باشد. و آن محل مسمی است به هیولی. و باید که مخالف هیولای سایر اجسام باشد و اِلّا همان محالات لازم می‌آید. و بعد از ثبت احتیاج اجسام فلکیّه به هیولی احتیاج سایر اجسام به هیولی نیز ثابت می‌شود بر عکس آنچه در ادله دیگر جاری می‌گردد، که اول در اجسام عنصریه ثابت می‌شود و بعد از آن در اجسام فلکیّه. و امام فخر رازی بعد از ایراد این حجّت گفته است که: «آن را بر بسیاری از ادکیا عرض نمودم و چیزی از مقدمات آن را مقدوح نگردانیدند. و لکن برای خودم شکّی در آن بهم رسید. و حاصل شکّش این است که اشتراک جمیع اجسام در جسمیّت مسلم نیست و می‌تواند بود که جسمیّت بعضی اجسام مخالف جسمیّت بعضی دیگر بوده باشد».

و شارح علامه فرموده است که: «هیچ شکّی در اشتراک اجسام در جسمیّت نیست. و بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و آن اصلی است محقّق که بسیاری از مطالب بر آن مبتنی است. مثل اثبات صورت نوعیه در اجسام، و اثبات هیولی در افلاک، و اثبات شکل طبیعی و حیّز طبیعی در هر جسمی، و بسیاری از مباحث نفوس و قوی و کیفیات و غیر آنها».

و اما دلیل امام به چند وجه مقدوح است:

اول: آنکه مثل همین سؤال متوجّه است در بیان لزوم قطبیّت و سکون بعضی از اجزاء فلک، و لزوم منطقیّت و سرعت حرکت بعضی دیگر از اجزاء. و استناد آن به هیولی ممکن نیست، زیرا که در همه فلک یک هیولی است. پس اگر این اختلاف را به امور الهیه و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 144

عنایت اسناد می‌دهد، چرا لزوم شکل و مقدار را به آن مستند نمی‌گرداند. و بالجمله به هر چه در اینجا متمسک می‌شود در آنجا نیز باید به همان متمسک شد.

دوم: آنکه ایجاب لزوم شکل و مقدار را به هیولی اسناد نمی‌توان داد، زیرا که هیولی جوهری است قابل [57] و معنی قبول صحّت و امکان است که منافی ایجاب و اقتضاء است. بلکه باید که برای فلکیّت و لوازم آن مقتضی دیگر بوده باشد تا آنکه هیولی قبول نماید آنچه را که آن چیز موجب و مقتضی آن باشد.

سوم: آنکه از شقوق مردده اختیار می‌کنیم که لزوم شکل و مقدار معین به امری است که حال در فلک و لازم آن است. و در جواب اعاده سؤال در وجه لزوم می‌گوییم که اگر حال مقوم محل باشد، مانند صورت نوعیه، بالذات مقدم بر محل خواهد بود. پس منشأ لزومش ذات محل را می‌تواند شد که نفس ذات حال باشد.

اما اگر وجود حال از وجود محل مؤخر باشد، مانند عرض قیاس به موضوع خودش، و مختص باشد به همان موضوع که در مشارکات آن یافت نشود با اتحاد در ماهیت سؤال به سبب اختصاص آن عرض به آن محل وارد می‌آید.

و چون جایز است که برای علل متخالفه به نوع معلومات متفقۀ ماهیه بوده باشد، و همچنین برای ملزومات متخالفه لازم واحد. پس می‌گوییم که اگر چه جسمیت فلک با سایر اجسام در مفهوم جسمیت متفق است، لکن جایز است که لازم نوعیت خودش باشد و سایر لوازم مختصه به فلک به سبب نوعیه مختصه به آن باشد و چیزی از محالات مذکوره بر این لازم نمی‌آید.<sup>28</sup> این است خلاصه آنچه فاضل شارح در شرح هدایه ذکر کرده است.

#### دلیل ششم دلیل کون و فساد است.

و تقریرش بر سبیل اجمال آن است که در بطلان صورت نوعیه و حدوث صورت نوعیه دیگر، مثل بطلان صورت نار و حدوث صورت هوا، صورت جسمیه که نفس اتصال است باطل می‌شود. زیرا که آن اتصالی که با صورت نار موجود است از آن اتصال که با صورت هوا یا ماء موجود می‌باشد در امتداد اشد است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 145

و حکیم فاضل، یعنی فارابی، می‌گوید که چون صورت ناریه باطل گردد و صورت هواییه حادث شود صورت جسمیه با صورت ناریه باطل می‌گردد و صورت جسمیه دیگر با صورت هواییه [58] حادث می‌شود. زیرا که ابعاد که نفس اتصال یا عارض اتصال است، به تخلخل و تکائف متغیر و باطل می‌گردد.

و این دلیل مبتنی است بر ثبوت تخلخل و تکائف حقیقی که رواقیین، خصوصاً شیخ اشراق، انکار آن می‌نمایند. و ظاهر این است که انکار آن از نوعی مکابره خالی نباشد، زیرا که مشاهدات بسیار دلالت بر ثبوت آن می‌کند، مثل انکسار قمعمه صیّاحه و دخول لحم در محجمه بعد از مصّ، و بقای آن مادام که رأس آن مسدود است. و اموری دیگر که عقل به مشاهده آنها با ملاحظه امتناع خلأ جزم می‌کند به اینکه یک جسم در مقدار زاید و ناقص می‌شود. و انکار منکرین هیولی تخلخل و تکائف را دلیل است بر آنکه بعد از ثبوت آنها بجز اذعان به وجود هیولی طریقی دیگر نتوان پیمود و در بحث صور نوعیه عود به این کلام واقع خواهد شد.

#### فصل پنجم در بیان آنکه جسمیت از هیولی منفک نمی‌تواند بود

<sup>28</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 49-50 و الأسفار، ج 5 صص 123-126.

یعنی در جمیع اجسام هیولی موجود است و اگر چه آن جسم به سبب امری خارج از جسمیت قبول فصل و وصل نکند، خواه آن امر لازم باشد مانند فلکیات و خواه لازم نباشد مانند اجسام صغاری که به محسوس اول موسومند.

و بر این مدعا دو دلیل اقامه نموده‌اند که یکی موقوف است بر اثبات آنکه جسم طبیعت واحده است، و دیگر آنکه موقوف بر آن نیست.

و تقریر دلیلی که موقوف بر اثبات آن مطلب نیست، این است که در دلیل وجود هیولی از طریق قوه و فعل مذکور شد که هیچ جسمی از اجسام خالی از هیولی نمی‌تواند بود، زیرا که در هر جسمی قوه کمالی و قصور در اوضاع و افعالی و انتقال از حالی به حالی می‌باشد اگر چه در غرضی یسیر و معینی سهل باشد، چنانکه در فلک که از جهت جوهریت و کم و کیف و سایر هیئات قاره فعلیت دارد، لکن به اعتبار اوضاع قیاس به غیر از آن جهت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 146

قوه بهم می‌رسد، زیرا که ممکن نیست که جمیع اوضاع ممکنه آن در وجود با هم [59] مجتمع شوند. و مذکور شد که جهت قوه راجع می‌باشد به چیزی که محض قبول و امکان باشد. و چون چنین چیزی استقلال در تجوهر نمی‌تواند داشت باید که لازم جسمیت باشد، زیرا که ممکن نیست که ذو القوه مفارق عقلی باشد. و نفس من حیث هی نفس از جسمیت منفک نمی‌تواند بود. پس مشتمل بر قوه اولاً و بالذات جسم بما هو جسم خواهد بود.

و در تقریر دلیل دیگر که موقوف است بر اثبات آنکه جسم طبیعت واحده است، اولاً، می‌گوییم بر طبق آنچه شیخ رئیس در کتب خود گفته است که اگر جسمی مخالف جسم دیگر باشد، مثل آن که یکی حار و دیگری بارد باشد، و یا اینکه یکی انسان و دیگری خشب باشد، اختلاف میان این دو جسم مثل اختلاف میان دو مقدار نیست، در آنکه یکی خط باشد و دیگری سطح، زیرا که برای مقدار بدون آنکه خط یا سطح باشد قوامی نمی‌باشد. و اقتران صورت انسان یا صورت خشب به جسم مثل اقتران فصل خط یا فصل سطح به مقدار نیست، زیرا که وجود جسمیت متصور است که موجود گردد بتنهایی بدون زیادتی و وجود مقدار بدون زیادتی متصور نیست، بلکه مقدار به حسب ذات محتاج است به فصول تا آنکه موجود و متحصّل گردد، و آن فصول ذاتی‌اند برای مقدار. پس می‌تواند که مقداری در امری که به حسب ذات برای آن است مخالف مقداری دیگر باشد به خلاف صورت جسمیه که طبیعت متحصّله است و اختلافی در آن نیست. و مجرد صورت جسمیه با مجرد صورت جسمیه دیگر مخالفت ندارد، به فصلی که داخل در جسمیت باشد. و آنچه لاحق جسمیت می‌شود به اعتبار امری است که از طبیعت آن خارج است. پس جسم طبیعت واحده نوعیه است.

و حکیم فاضل عارف در شرح هدایه گفته است که حاصل این کلام راجع است به اینکه ما هرگاه نظر می‌کنیم در افراد صورت جسمیه و آنها را بماهیتها تعقل می‌نماییم می‌یابیم که همه آنها مشترکند در یک امر محصل که مفهوم جوهر قابل ابعاد است بر وجه مذکور. و امتیازی در میان آن افراد به حسب این محصل ذاتی نیست به آن غایت که

هرگاه تجرید نماییم آن را از لواحق [60] و عوارض باقی نماند مگر همان حقیقت که مسمی است به صورت جسمیه. پس از اینجا دانستیم که صورت جسمیه حقیقت نوعیه مشترکه است در میان افراد خودش، زیرا که اگر چنین نباشد، باید که حقایق افراد آن بعد از تجرد از زواید

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 147

مختصه غیر حقیقت جسمیه نماند یا متباین از آنها و یا مشتمل بر آنها و بر جزئی دیگر، و حال آنکه چنین نیست.

و بعد از این فرموده است که کسی که در مباحث علمیه اقتصار بر مجرد ایراد منوع و ابداء احتمالات رکیکه می‌نماید این مقدمات او را نفع نمی‌رساند، و می‌تواند گفت که ماهیت جسمیت معلوم نیست، و اتحاد در قبول ابعادی که معلوم است لازم آنها است و اتحاد لازم دلیل بر اتحاد ملزوم نمی‌شود، تا آنکه نوع بودن آن ثابت شود، پس شاید که جسمیت جنس افراد یا عرض عام آنها باشد.

پس اولی در جواب او این است که بگوییم که احتیاج به قابل را امتداد اقتضا می‌کند از آن حیثیت که متصل است بذاته و قابل انفصال است، و متصل بالذات منفصل نمی‌تواند شد.

و همین قدر معلوم و مقتضی حکم است. پس محتاج نخواهیم بود به چیزی که علم به آن نداریم، زیرا که وحدت این حیثیت موجب وحدت اجسام است از این حیثیت، کما لا یخفی.

و «بعد از اثبات این دعوی می‌گوییم که اثبات افتقار جمیع اجسام از حیثیت جسمیت به هیولی به دو طریق بر این اصل مبتنی می‌تواند شد:

اول: آنکه طبیعت امتدادیه، یا این است که بذاتها از هیولی مستغنی است و یا مستغنی نیست. و در شق اول حلول آن در همه محل محال است، زیرا که حلول در محل عین افتقار به محل است. و چون غنا از محل ذاتی باشد زوالش محال خواهد بود، به جهت آنکه ذاتی زایل نمی‌تواند شد، پس حلولش در محل محال خواهد بود. و حال آنکه حلول در بعضی اجسام که قابل فصل و وصل هستند به ثبوت رسیده است. و اگر لذاتها غنی نباشد باید که لذاتها مفتقر باشد. پس باید که در هر جا که موجود شود حال در هیولی باشد، خواه آن جسم قابل انفصال خارجی باشد و خواه نباشد.

و بعضی توهم نموده‌اند که: این دلیل [61] منقوض است به اعتبار جریان آن در محل واحد مخصوص، و بر آن لازم می‌آید اجتماع متمائلات در محل واحد، و بودن یک صورت در جمیع محال، و بودن یک هیولی محل جمیع صور، و بودن هر جسمی مرکب از جمیع صور و جمیع هیولیات، و غیر اینها از محالات.

و دفع این توهم: به آن است که بگوییم که طبیعت مطلقه به حسب ذات محتاج است

به محلّ مطلق و فی ذاتها به محلّ مخصوص محتاج نیست، بلکه محتاج به محلّ مخصوص طبیعت مخصوصه است، و عروض افتقار خاص بر طبیعت مطلقه به جهت خصوصیت عارضه جایز است. و بالجمله استغناء ذاتی طبیعت مطلقه از محلّ مخصوص منافی افتقارش به محلّ مطلق نیست، و افتقارش به محلّ مخصوص به سبب عروض خصوصیتی نیز منافی افتقار ذاتی اش به محلّ مطلق نیست.

و اگر کسی بگوید که چه مانع است از آنکه طبیعت مطلقه به محلّ محتاج نباشد و احتیاجش به محلّ مطلق به سبب عروض خصوصیتی باشد.

می‌گوییم که هر گاه طبیعت جسمیه را من حیث هی هی ملاحظه نماییم، و از این حیثیت محتاج به محلّ نباشد، محال است که در محلّ حلول نماید، زیرا که حلول بدون افتقار ذاتی متصور نمی‌شود. و اگر از آن حیثیت محتاج باشد باید که در جمیع اجسام حال باشد.

پس قول به اینکه ممکن است که افتقار ناشی از امور خارجه باشد و طبیعت من حیث هی اقتضای هیچ یک از افتقار و غنا نکند مدفوع خواهد بود، زیرا که اگر صورت جسمیه، لذاتها یا به سبب امر لازم ذات، محتاج به ماده نباشد، بلکه احتیاجش در بعضی افراد مستند به علت خارجه باشد، برای صورت واحده هم مقارنت به ماده ممکن خواهد بود و هم مفارقت از آن، به اعتبار ذات بذاته‌اش با قطع نظر از علت. و این باطل است، زیرا که وجود ناعتی از اقتران به محلّ منفک نمی‌تواند بود به هیچ اعتبار. و ایضا اگر منفک از ماده شود از تقدّر و تشکّل منفک نمی‌تواند بود، پس منفعل و محتاج به ماده خواهد بود.

و طریق دیگر، برای اثبات تعمیم هیولی در جمیع اجسام که آن را نیز شیخ رئیس در کتب خود ذکر نموده است [62]، آن است که چون صورت جسمیه طبیعت نوعیه است. و برای طبیعت امتدادیه نوعیه قسمت انفکاکیه به حسب طبیعت ممکن است به نحوی که در ابطال اجسام ذیمقراطسیه مذکور شد. و از آن لازم می‌آید که هیولی در جمیع اجسام موجود باشد، زیرا که جواز انفکاک به حسب طبیعت امتدادیه در احتیاج به جوهر قابل کافی است هر چند مانعی از خارج آن را منع می‌نماید.

و شیخ رئیس، بعد از اقامه این دلیل بر تعمیم هیولی، گفته است که: «اگر این عایق

لازم طبیعت باشد باید که اثبیت بالفعل و فصل در میان اشخاص نوع آن طبیعت یافت نشود، بلکه نوعش منحصر در شخص باشد».<sup>29</sup> و حکیم عارف در شرح هدایه گفته است که مراد شیخ از این کلام آن است که آنچه مانع از انفکاک و انفصال است اگر لازم جوهر ممتد باشد به حسب طبیعت، ممکن نخواهد بود که اشخاص آن در وجود متعدّد باشند، بلکه نوعش منحصر در فرد خواهد بود، زیرا که اگر اشخاص متعدّد برای آن باشد هر یک قابل انفکاک خواهند بود به بیان سابق با وجود مانع، هذا خلف. و چون جوهر امتدادی بالبدیهه متعدّد الاشخاص است معلوم می‌شود که مانع از قبول فصل و وصل لازم طبیعت آن نیست، اگر چه لازم بعضی از افراد آن، مثل فلک، هست. پس طبیعت من حیث هی از قبول فصل و وصل ابا ندارد، و موجب وجود قابل نیز همین است. و از این احتیاج جمیع اجسام به هیولی ثابت می‌شود.

و بعد از این فرموده است که مانع از قبول انفصال انفکاک در طبایع افلاک صور نوعیه آنها است، به اعتبار آنکه انفصال انفکاک مستلزم حرکتی است که مبدأ میلش در فلک موجود نیست. پس لا محاله نوع هر فلکی منحصر در شخص خواهد بود، به همان دلیل که مذکور شد. و به این سبب حکم نموده‌اند به امتناع اثبیت در فلک به اعتبار طبیعت فلکیه، نه به اعتبار طبیعت جسمیه.

و قائلی را می‌رسد که بگوید که مراد از اثبات عموم هیولی در جمیع اجسام آن است که هر فردی از افراد جسم در خارج صاحب ماده است. و آنچه [63] از این طریق لازم آمد آن است که طبیعت جسمیه با ثبوت آن که طبیعت نوعیه است می‌تواند شد که مقارن ماده باشد. اما آنکه لازم است که جمیع افرادش در خارج به ماده مقارن باشند از این تقریر لازم نمی‌آید مگر به رجوع به طریق اول که حلول با استغای ذاتی ممتنع است. پس هر دو طریق راجع به همین مقدمه خواهد بود. و بعد از اثبات آن همین قدر کافی است که بگوییم که چون طبیعت جسمیه طبیعت نوعیه است. و بعضی از افراد آن حال در محل و حلول بدون احتیاج ذاتی ممتنع است. پس لا محاله جمیع افراد آن در خارج حال خواهد بود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 150

و اگر کسی گوید که این حکم منتقض است به طبایع جواهر که افراد خارجیّه آنها از حلول در محل مستغنی‌اند. و افراد ذهنیه آن به محل محتاج است چنانکه در بحث تعریف جوهر به آنها اشاره شد.

می‌گوییم که این حکم از خواصّ طبیعت موجوده در خارج و افراد خارجیّه است. و بدان که شارح فاضل در شرح هدایه گفته است که بر حکما نقض وارد می‌آید به موضعی از فلک که کوکب یا تدویر در آن مرکوز است و جزءین واقعه در طرفین کوکب یا تدویر از یکدیگر ممتازند. پس بر این دو جزء جایز خواهد بود آنچه بر سایر اجزاء جایز است و بر آنها نیز جایز است مثل آنچه بر این دو جزء جایز است. پس انفکاک خارجی بر فلک من حیث هو فلک

<sup>29</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 131-134.



جایز خواهد بود. و اگر به اصل فطرت اعتذار جسته شود در دو شخص از نوع واحد از امتداد نیز به همان اعتذار تمسک می‌توان جست.<sup>30</sup> و در آن کتاب جوابی از این نقض نداده است. و در اسفار گفته است که این نقض را شیخ الهی بر حکما وارد آورده است و خود از آن جوابی نداده است. و آنچه در وجه تفصی از آن بر قلب من اضافه شده است، آن است که فلکیّت از صفات ساریه در جسم فلک نیست، زیرا که صورتی که محصل و مقوم جسمیّت آن است در خارج به ماده آن قائم نیست، زیرا که برای هر فلکی نفس مجردی هست که مبدأ صفات [64] و اوضاع و افعیل و حرکات آن است. پس اجزاء جسمیه فلک واحد، خواه وهمیه و خواه خارجیّه، اجزاء مقدریه ذات نوعیه او نیستند، بلکه اجزاء ماده و جسمیّت فلکند. و توارد فصل و وصل بر جسمیّت فلک از حیث ذات امتدادیه آن محال نیست، بلکه محال آن است که یک فلک از آن حیثیّت که فلک است دو فلک یا آنکه دو جزء برای آن حاصل گردد، نه از آن حیثیّت که دو جزء باشند از برای جسمیّت فلک. و از این جهت متمّان دو فلک نیستند و اهل هیئت آنها را فلک علی حده نمی‌شمارند.<sup>31</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 151

### فصل ششم در بیان استحاله تعری هیولی از مطلق صورت

از یکی از مسالک اثبات هیولی، که مسلک قوه و فعل است، می‌توان فهمید که هیولی از مطلق صورت مجرد نمی‌تواند بود، زیرا که اگر از کافه صور مجرد گردد امری خواهد بود بالفعل که قوه قبول اشیاء در آن موجود است و [اگر چنین نباشد] آن هیولی نخواهد بود.

پس ذاتش مرکب خواهد بود از جهتی که به آن بالفعل است و از جهتی که به آن بالقوه است و حال آنکه مفروض بساطت آن است.

دلیلی دیگر آن است که: در حال تجرّد از صورت: یا این است که صاحب وضع و حیّز است، پس اگر منقسم باشد یکی از مقادیر ثلاثه خواهد بود، و مفروض آن است که مجرد از آنها و از آنچه آنها را استدعا نماید بوده باشد، و اگر منقسم نباشد جوهر فرد خواهد بود که بطلانش مذکور شد؛ و اگر ذات وضع نباشد، یا این است که ممکن است حلول آنچه آن را صاحب وضع گرداند در آن یا ممکن نیست. و به تقدیر اوّل حلول آن یا دفعی است یا تدریجی، بر نهج حرکت در حیّز مخصوص دفعی.

و در صورتی که دفعی باشد، یا این است که آن مقداری که به او بر می‌خورد در حالتی است که در حیّز مخصوصی قرار دارد، پس پیش از تجسّم متجسّم و متحیّز بوده است. و اگر در حیّز مخصوصی به آن بر نمی‌خورد، پس در او و نه در مقداری چیزی می‌باشد که آن را به حیّز معین تخصیص تواند داد. [65] پس حیّزی از حیّز دیگر برای او اولی نخواهد بود. و لا محاله باید که مصادفه در حیّزی واقع شود. پس یا در جمیع احیاز واقع خواهد شد یا در بعضی

<sup>30</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الأثریة، صص 51-52.

<sup>31</sup> (2). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5 ص 135.

دون بعضی. و اوّل محال است، زیرا که جسم واحد در یک وقت در غیر حیّز واحد نمی‌تواند بود. و ثانی مستلزم ترجیح بلا مرجّح است.

و در شقّ دوم، که مصادفه بر سبیل تدریجی باشد، باید که ذات وضع بلکه جسم باشد، زیرا که هر منبسط در مقداری صاحب جهات ستّ خواهد بود، و هر جوهری که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 152

صاحب ابعاد باشد جسم خواهد بود. و در صورتی که حلول آنچه آن را صاحب وضع گرداند در آن ممکن نباشد هیولی نخواهد بود.

دلیلی دیگر: وجود هیولی در حالت تجرّد، اگر معنی قابلیّت بالفعل در آن هست، پس در نزد تجرّد متصور به جسمیّت خواهد بود. و اگر وجودش وجود قابل بالفعل نباشد باید که متقوم بالذات باشد بدون تقدّر و تکمّل. پس صاحب جزء نخواهد بود، نه بالذات و نه بالعرض و نه بالقوه و نه بالفعل. پس چون مقدار عارض آن شود، در نزد وحدت اتّصالیّه صاحب اجزاء بالقوه می‌شود. و در نزد کثرت انفصالیّه صاحب اجزاء بالفعل است. و از این لازم می‌آید که عروض امری بر امری دیگر مغیّر حقیقت و مبطل ذات معروض گردد، و این محال است.<sup>32</sup> بدان که مصنّف هدایه، دلیل بر این مطلب را به این سیاق تقریر نموده است که:

«هیولای مجرّد از صورت، یا ذات وضع است یعنی قابل اشاره حسّی است، و یا ذات وضع نیست. و اوّل باطل است، زیرا که خالی از این نخواهد بود که قبول قسمت می‌کند یا نمی‌کند.

و ثانی باطل است، زیرا که هر چه ذات وضع به استقلال است البته قابل قسمت است. و اوّل نیز باطل است، زیرا که به یکی از مقادیر ثلاثه جوهری راجع می‌گردد. و ثانی از تردید اوّل نیز محال است، زیرا که بعد از اقتران صورت جسمیه به آن یا در هیچ حیّزی حاصل نمی‌شود و یا در جمیع احیاز حاصل می‌شود و یا در بعضی دون بعضی حاصل می‌گردد. و دو شقّ اوّل [66] و ثانی بالبدیهه باطل است و شقّ سوم مستلزم ترجیح بلا مرجّح است.»

و فاضل شارح گفته است که: «بر بیان استحاله شقّ ثانی از تردید اوّل، اعتراض نموده‌اند که می‌تواند شد که صورت نوعیه مقارن هیولی گردد که از لحوق صورت جسمیه که موجب احتیاج به حیّز است منع نماید.

و از این اعتراض دو جواب داده‌اند:

جواب اوّل: آن است که اگر جوهر هیولی جوهر قابل صورت جسمیه نتواند بود، جوهر معقول بالفعل خواهد بود، نه هیولی، زیرا که حقیقت هیولی همان قوه و استعداد

<sup>32</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 138-140

حصول حوادث است از صور و اعراض. و اگر جوهرش جوهر قابل باشد لحوق صورت به آن به حسب ذات ممکن خواهد بود. لکن صورت یا هر حادثی که به هیولی لاحق گردد مستلزم تجسم آن است که مستلزم محال است، و ممکن آن است که بر فرض وقوعش محال لازم نیاید. و مبادا کسی گمان کند که استلزام این ممکن محال را از قبیل استلزام عدم عقل اول است که ممکن است، عدم واجب را که محال است، زیرا که امکان عدم عقل اول به اعتبار ذات بذاته آن است، و آن مستلزم هیچ محالی نیست. و آنچه مستلزم عدم واجب است رفع وجود عقل اول است. و این ممتنع است به جهت وجود واجب، و در تلبس هیولی به صورت نظر به ذاتش ممکن است و مستلزم محال.

و جوابی دیگر: آن است که کلام در هیولای این اجسام موجوده است که آیا در اصل ابداع با صورت موجود شده‌اند، یا آنکه در اول مجرد بوده‌اند و بعد از آن مجسم شده‌اند. و اما بیان آنکه آیا هیولایی بدون صورت موجود می‌تواند بود بحثی دیگر است که در صدد بیان آن نیستند.

و این جواب ضعیف است و بی‌فایده است، زیرا که ممکن است که هیولای جسمی از اجسام موجوده از هر دو صورت مجرد گردیده صورت نوعیه به آن ملحق شود که مانع از قبول تجسم ثانی گردد.

و اعتراض دیگر آن است که می‌تواند شد که مخصّص حصول هیولی در حیز معین اقتران صورت نوعیه باشد که مخصّص اجسام باشد به احیاز طبیعیه آنها.

و از این اعتراض، جواب داده‌اند که صورت نوعیه مکان کلی برای نوع معین [67] می‌گرداند و نسبتش به جمیع اجزاء آن مکان کلی یک نسبت است، پس نمی‌تواند که هیولی را به جزء معین از آن مکان کلی تخصیص دهد.

و شارح میبیدی گفته است که می‌توان گفت که شاید صورتی دیگر یا حالتی عارض هیولی شود و آن را به بعضی از مکان کلی تخصیص دهد. و ایضا شاید که هیولی مجرد هیولای عنصر کلی باشد.

فاضل شارح گفته است که: «فساد قول اول شارح میبیدی ظاهر است، زیرا که مخصّص جسم به جزء معین از مکان کلی نمی‌تواند بود مگر امری که حادث باشد. و

حدوث آن محتاج است به حرکات و اوضاع و سخن در هیولایی است که صورت به آن ملحق شود و از آن امور مجرد باشد. و جواب از سخن دومش آن است که برای هیولی به حسب ذات تخصّص به مقداری نیست، بلکه به حسب ذات قابل هر حلیه و صفتی است.

پس جایز است برای آن من حیث الذات که ملحق گردد به آن با صورت عنصریه مقداری که مالی مکان کلی نباشد و به مخصّص دیگر سوای صورت نوعیه محتاج شود.<sup>۳۳</sup>

### تفریع

از آنچه در این فصل مذکور شد محقق می‌گردد که وجود هیولی وجود جسمانی است و وجودی غیر وجود جسمانی برای آن نمی‌تواند بود و اّلا ماهیت آن بدون جسمیت متقوم خواهد بود. پس هر چه از ماهیت آن در ذهن در آید وجهی از آن و مابین ماهیت آن خواهد بود، و بر آن صادق نمی‌آید مگر به تقدیر و فرض.

پس معنی این عبارت که هیولی امری است بالقوه آن است که هر چه در حال وجود هیولی است بر آن صادق است که چون موجود شود بالقوه است، و هر چه عقل بالاستقلال به آن التفات تواند نمود و بر آن حکم تواند کرد امری است معقول القوام بالفعل، و بالقوه نیست، و مثل حال هیولی است حال اموری که در تحصل و وجود ناقصند، از قبیل عدد و زمان و حرکت و لا تناهی و تناقض و حرف و امثال آنها.<sup>۳۴</sup>

### تتمیم

آنچه موجب انکار هیولی در نظر منکرین آن گردیده است، این است که نفس هیولی با قطع نظر از قبول صورت جسمیه یا متصل است و یا متصل نیست و در [68] شقّ اوّل. بنفسها صورت جسمیه خواهد بود، زیرا که حقیقت جسم جوهر متصل بنفسه است و به همین، حقیقت تمام می‌شود. و احتیاج به صورت دیگر که به هیولی ملحق گردد نیست، و در شقّ ثانی یا جوهر عقلی و یا جوهر ذو وضع منقسم خواهد بود، و بطلانش معلوم شد.

و آنچه محققین در دفع این شبهه فرموده‌اند، این است که بنای آن بر ذهول از معنی ماده و مرتبه وجود آن است نسبت به صورت، زیرا که نسبت صورت جسمیه به هیولی مثل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 155

نسبت لازم خارج و صورت مکمله نیست که بعد از اتمام حقیقت و وجود شیء به آن ملحق گردد و برای هیولی وجود مستقلّ بالفعل نمی‌باشد مگر به صورت، به این معنی که صورت نحو وجود خارجی هیولی و جهت تحصل و

<sup>33</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 60-63.

<sup>34</sup> (2). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، ص 143.

تمامیت آن است. پس وجودش عبارت است از نقصان وجود صورت به حسب تشخیص نه به حسب نقصان ماهیت خارجیّه آن و قصور هر حیّز از توابع حقیقت مطلقه آن است.

و در موضع دیگر مبین گردیده است که صورت در غیر ماده اولی از موادّ ثانیه افاده وجودی کمالی می نماید برای موضوع خودش که به آن وجود موضوع کامل می گردد به نوعی دیگر از صورت بعد از آنکه صاحب وجود فی ذاته و تحصل نوعی فی نفسه است.

و به این سبب آن موضوع نسبت به آن صورت موضوع است به وجهی و ماده است به وجهی دیگر. یعنی از آن حیثیت که برای موضوع فی نفسه با قطع نظر از لحوق آن صورت تحصل و تعین خارجیّه هست و از آن حال مستغنی است نسبتش به حال نسبت موضوع به عرض است، و به آن اعتبار که نسبتش به این تحصل ثانوی و تنوع آخری نسبت نقص است به تمام و قوه است به فعل، ماده است.

و هیولی اولی فی ذاتها از جمیع مراتب تحصل و تنوع عاری است مگر آن که ضمّ به صورت گردد. پس حقیقتی برای آن نمی باشد مگر به ضمّ صورت به آن.<sup>35</sup>

#### فصل هفتم در بیان تلازم هیولی و صورت

از آنچه [69] معلوم گردید که صورت جسمیه به حسب ذات مستغنی از هیولی نیست و هیولی نیز بذاتها به صورت محتاج است، دانسته می شود که بینهما علاقه ذاتیه هست و به مجرد تصاحب اتّفاقی نیست، و علاقه ذاتیه یا علاقه تضایف است و یا علاقه علیّت و معلولیت.

و علاقه تضایف میان این دو متحقّق نیست، زیرا که ذات هر یک قیاس به دیگری به حسب ذات معقول نیست، اگر چه هیولیت به حسب مفهوم داخل در تحت مضاف است،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 156

زیرا که تعقل نمی شود مگر به قیاس به آنچه آن قوه است نسبت به آن چیز. و همچنین مفهوم کون الشیء صورّه تعقل نمی شود مگر به قیاس به آنچه به آن کامل می گردد. لیکن کلام در نفس حقیقت هر یک از این دو است با قطع نظر از مفهوم اسم، و إلاً به اقامه برهان احتیاج نمی بود، زیرا که تعقل هیچ یک از متضایفین بدون دیگری میسر نمی گردد.

<sup>35</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، ص 143-144.

و اما در علاقه علّیت و معلولیت، این معنی بدیهی است که تکافؤ در علّیت، بدین معنی که هر یک علّت دیگری باشند، باطل است. و فرق است میان آنکه وجود هر یک از دو شیء مستلزم وجود دیگری باشد و آنکه سبب وجود دیگری باشد. و دوم باطل و اول صحیح است به شرط آنکه مراد از استلزام کشف وجود دیگری باشد.

و در صورت عدم تکافؤ به دو قسم متصور می‌گردد: یکی آنکه هر دو معلول علّت ثالث باشند، و دیگر آنکه أحدهما علّت و دیگری معلول باشد. و در شقّ اول که هر دو معلول یک علّت باشند باید که علاقه دیگر در میان آن دو باشد و الا تلازم بالذات متحقّق نمی‌گردد. و آن خلاف امری است که به ثبوت رسیده است، زیرا که امتناع ثبوت هر یک از هیولی و صورت بدون دیگری به حسب ذات به ثبوت رسید.

پس در این صورت که هر دو معلول یک علّت باشند، باید که احدهما اقرب به آن علّت باشد و الا لازم می‌آید که وجود هر یک از علّت به واسطه دیگری باشد، و همان محال سببیت دو چیز یکدیگر را لازم می‌آید، لکن [70] باید که در آن مرتبه مستقل نباشد تا جواز تحقّق آن در مرتبه‌ای که دیگری نباشد لازم نیاید، بلکه باید بر وجهی دیگر باشد.

و اقرب به علّت ثالثه ماده نمی‌تواند بود، زیرا که برای آن قبول و استعداد است، نه فعل و اقتضا. و مستعدّ از آن حیثیت که مستعدّ است نمی‌تواند که سبب وجود مستعدّ له باشد و الا لازم می‌آید که وجود مستعدّ له از آن دائمی باشد بدون استعداد.

و ایضا اگر ماده سبب صورت باشد، باید که برای آن ذاتی بالفعل باشد با قطع نظر از صورت، زیرا که معنی تقدّم علی همین است. پس هر گاه ماده واسطه صدور علّت از صورت نمی‌تواند بود، صورت واسطه صدور ماده خواهد بود. لکن نمی‌تواند که واسطه مستقله یا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 157

آلت مستقله باشد، به جهتی که مذکور شد.<sup>36</sup> پس می‌گوییم که صورت بر دو قسم است: یکی صورت است که به ورود بدل از ماده مفارقت می‌کند، و دیگر آن است که از ماده مفارقت نمی‌کند.

اما در قسم اول، ممکن نیست که صورت علّت متوسطه ماده باشد، زیرا که به انعدام آن، ماده که معلول آن است نیز منعدم می‌گردد، و باید که برای صورت مستأنفه ماده‌ای دیگر به هم رسد. و از آنجا که مقرر شده است که باید برای هر حادثی ماده سابقه باشد، لازم می‌آید که برای ماده ماده باشد. و این محال است، زیرا که کلام در ماده اولی است، با لزوم محالات دیگر از قبیل تسلسل در موادّ، و تقدّم وجود ماده بر نفس خود، به اعتبار آنکه باید که حامل مشخصات علّتش که صورت است بوده باشد.

<sup>36</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 145-147.

پس باید که صورت جزء علت و شریک آن باشد در افاده وجود ماده، و ماده از آن علت مشخصه موجود گردد به وساطت صورتی غیر معین که از ماده مفارقت نکند مگر به ورود صورتی دیگر که مصدر همان فعل که معدوم گردیده است تواند بود. به این معنی که [71] آن شیء ثالث پیوسته افاضه صورتی بنماید که به آن تقوّم ماده برقرار بماند. و باید که آن واهب صور جوهر روحانی باشد، زیرا که اگر جسم یا جسمانی باشد، کلام باقی خواهد بود تا آنکه به جوهر قدسی برگردد.

و اما قسم دوم از صورت که همیشه لازم هیولی است و در آن حدوث انقطاع و التصاق و اتصال و انفصال نیست الی ما شاء الله، پس شاید که در اوّل نظر، شخص به گمان افتد که می تواند بود که واسطه مطلقه [یا آلت مطلقه] در اقامه هیولی باشد. لکن بعد از التفات ظاهر می شود که در این صورت نیز ممتنع است، زیرا که مبین گردیده است که تشخّص افراد جوهر امتدادی متحقّق نمی گردد مگر به عوارض انفعالیّه غیر لازمه طبیعت بر سیل دوام و آلا موجود در ماده نخواهد بود. پس اگر علت مطلقه ماده باشد، [باید] که بر این سبقت داشته باشد بنفسها و بعلاها المقومّه لوجودها. و از این لازم می آید که هیولی مقدّم بر نفس خودش باشد به دو مرتبه.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 158

و ایضا تناهی مخصوص و تشکّل مخصوص از صورت شخصیّه منفک نمی شوند. و این دو از عوارض ماده اند، زیرا که اگر از لوازم طبیعت جرمیه باشند باید که جمیع اجسام در تناهی و تشکّل در یک مرتبه باشند و چنین نیست.

پس تناهی و تشکّل که از عوارض و مسبب از ماده اند:

یا این است که در درجه صورت جسمیه واقعه، و یا این است که بر آن سبقت دارد، و سابق بر سابق بر شیء سابق بر آن شیء است. و همچنین سابق بر ما مع الشیء نیز سابق است بر آنچه با آن شیء است. پس اگر صورت سبب هیولی باشد باید که صورت سابق باشد بر چیزی که بر او سبقت دارد به یک مرتبه یا به دو مرتبه. و استحاله آن ظاهر است، پس معلوم شد که صورت نه علت مستقلّه هیولی می تواند بود و نه واسطه و نه آلت. پس باید که شریک علت فاعلیّه و جزء علت تامّه باشد. [72]<sup>37</sup> و از اینجا ظاهر می شود که وراء صورت چیزی هست که هیولی به آن تعلق دارد و از آن فائض می گردد. و آن جوهری از نور الهی خواهد بود. و نفس نمی تواند بود، چه جای آنکه صورت یا طبیعت جسمانی تواند بود. و لکن فیضان هیولی از آن چیز بدون توسط صورت کامل نمی گردد، بلکه به آن چیز و صورت با هم کامل می شود. پس آن نور عقلانی صورت جرمیه را به اذن پروردگارش افاضه می فرماید، و هیولی را به ذات صورت از آن حیثیت که مطلق است برپا می دارد. و عکس آن که صورت را به ذات هیولی برپا دارد ممکن نیست، زیرا که برای هیولی ذاتی نمی باشد مگر به صورت. و کیفیت این اقامه آن است که چون صورت معینه از هیولی منقطع گردد آن نور قدسی آن را باقی می دارد به تعقیب صورتی دیگر. پس از آن حیثیت که صورت لاحقّه مشارک صورت سابقه است در آنکه صورت است معاون آن مقیم قدسی است بر اقامه. و از آن حیثیت که

37 (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، ص 148-151.

مخالف آن است، جوهر بالفعل هیولی را جوهری دیگر می‌گرداند غیر از جوهری که با صورت سابقه بود. پس صورت از یک وجه واسطه است میان علت و معلول، پس مقوم به علت و مقدم بر هیولی است در تحصیل و ثبوت.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 159

و اگر کسی گوید که چگونه می‌تواند شد که طبیعت مطلقه مبدأ وجود شخصی باشد و وحدت عمومیّه علت وحدت عددیه گردد و حال آنکه باید که علت در تحصیل و تعیین اقوی از معلول باشد.

جوابش: به نحوی که شیخ رئیس و غیر او از حکما، افاده فرموده‌اند، این است که عقل ابا ندارد از آنکه واحد به عمومی که وحدت عمومش به واحد به عدد محفوظ باشد علت واحد به عدد بوده باشد. چنانکه در این مقام است، زیرا که واحد به نوع محفوظ است به واحد به عدد که جوهر مفارق است [73] و بالحقیقه موجب اصل همان مفارق است، این قدر هست که اتمام ایجابش به انضمام یکی از امور لا بعینه است. و این اشتراط آن را از وحدت عددیه بیرون نمی‌برد، بلکه واحد به عدد به واسطه آن تامّ التّأثیر می‌گردد، به جهت آنکه مناسبت در میان مفارق محضی که من جمیع الوجوه بالفعل است و ماده‌ای که قوه محض است حاصل نمی‌شود.

و بالجمله چون طبیعت صورت، بالذات علت هیولی است و خصوصیات افراد را در آن مدخلیت نیست الا بالعرض، پس علت تامّه هیولی مؤلف است از انضمام واحد بالعموم به واحد بالعدد و ذاتش ذاتی است شخصی تامّ التّأثیر که هم وجودش باقی است و هم تشخیصش، و به تکثر اشخاص طبیعت [مرسله] متکثر نمی‌گردد، زیرا که هیچ یک از افراد جزء علت نیستند.

و جوابی دیگر: آن است که فاضل شارح در اسفار به آن اشاره نموده است. و آن این است که: «هیولی شخص متعین الذات نیست، بلکه تشخیص نوعی دیگر از تشخیص و تعیین نحوی ناقص از تعیین است، زیرا که حصول تعیینش به مطلق صورت است نه به صورت خاصی. و تعیینش شبیه است به تعیین امور ذهنیه، مانند معنی جنسی که عقل آن را ملاحظه نماید من حیث هو با قطع نظر از فصول.

پس وحدت شخصیّه‌ای که در هیولی است چنان وحدتی نیست که فی ذاتها از استناد به وحدت نوعیه صورت ابا داشته باشد، بلکه متعین به همان است، چنانکه به تأمل و تدبّر ظاهر می‌گردد. و افتقار انضمام به امر قدسی به آن نیست که مرتبه تحصیل هیولی و نحو تشخیص آن مستدعی استناد به واحد عددی است، بلکه برای آن است که صورت در سبب

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 160

بودن به آن محتاج است تا آنکه وجودش به آن محفوظ باشد و به یکی از افراد شخصیّه آن، چنانکه گذشت.



و موضح این مقال است آنچه قوم، در بیان کیفیت افتقار هر یک [74] از هیولی و صورت به دیگری بر وجه دایر به دوری غیر مستحیل، گفته‌اند که هیولی به ماهیت و شخصیت، سابق است بر شخصیت صورت، و تشخص هیولی به نفس ذات صورت مطلقه است نه به هویت شخصیه صورت. پس صورت به ماهیت نه به شخصیت اقدام است بر شخصیت هیولی، و هم بر ماهیت آن. و شخصیت صورت محتاج است به هیولایی که متعین باشد به تعینی که مستفاد از صورت است نه از تعین صورت».<sup>38</sup>

### فصل هشتم در بیان معرفت کیفیت ترکیب جسم طبیعی از ماده و صورت

بدان که فاضل محقق در کتاب اسفار می‌گوید که: «حق در نزد ما آن است که ترکیب میان هیولی و صورت ترکیب اتحادی است. و بیان آن مستدعی تمهید دو مقدمه است:

یکی: آنکه موجودات در فضیلت وجودی متفاوتند. و بعضی از آنها در کمال به مرتبه‌ای هستند که با وحدت خود عین معانی بسیاریند که آن معانی بتمامها در جایی دیگر یافت نمی‌شود مگر متفرق، و بعضی چنین نیستند به اعتبار نقص در وجود. و مثال اول انسان است، زیرا که در آن یافت می‌شود آنچه در حیوان و نبات و جماد موجود است.

مقدمه دیگر: آنکه ترکیب بر دو قسم است یکی: آن است که چیزی به چیز دیگر منضم گردد و برای هر یک از آن دو ذات جداگانه بوده باشد، مانند ترکیب بیت از لبنات. و ترکیب مثل این مرکب طبیعی نمی‌تواند بود، بلکه یا صناعی است مانند بیت، و یا اعتباری است مانند حجر موضوع در جنب انسان، و یا طبیعی بالعرض است نه بالذات مانند ترکیب بعضی اجزاء حیوان با بعضی دیگر.

قسم دوم: آن است که چیزی فی ذاته متحول گردد و چیزی دیگر شود و به آن کامل گردد. پس در این قسم به جز امر واحد موجود نخواهد بود که هم عین هر یک از این دو

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 161

است و هم عین مرکب. مانند جنین که [75] حیوان شود و انسان که حکیم گردد، و هر ماده طبیعی که به صورت جوهریه متصور گردد. و این قسم از ترکیب را می‌توان ترکیب اتحادی نامید.

و این منافی قول حکما نیست که می‌گویند: اجزاء مرکب اجزاء خارجیه‌اند، و نه فرق میان مرکب و بسیط به این باطل می‌گردد و نه فرق میان ترکیب عقلی و خارجی، زیرا که در این دو مرکب می‌تواند شد که بعضی از اجزاء آن منفرد در وجود باشد، یعنی آن جزء که به ازاء جنس است، از آن جزء که به ازاء فصل است منفرد در وجود می‌تواند شد. به خلاف مرکب عقلی فقط. آیا نمی‌بینی که لونیّت ممکن نیست که از قابضیت یا مفرقیّت بصر

<sup>38</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 152-154.

مفارقت نماید. به خلاف حیوانیت که از ناطقیّت مفارقت می‌تواند نمود. و همچنین جسم نامی که در غیر حیوان یافت می‌شود از حس و حرکت و حیات مفارق است.

و بعد از تمهید این دو مقدمه می‌گوییم که برای اثبات این اتحاد در ماده و صورت حجج کثیره هست.

[حجت] اوّل: صحّت حمل است میان ماده و صورت.

و می‌توان گفت: الحیوان جسم و النبات جسم، و الجسم جوهر قابل للأبعاد. و مفاد حمل اتحاد در وجود است، اما جهت حمل و اتحاد غیر از جهت جزئیّت و ترکیب است.

و بالجمله کیفیت عین واحد بودن دو جزء در ترکیب طبیعی به حسب الامر آن است که عقل آن واحد طبیعی را به تحلیل می‌تواند برد به دو جزء که هر یک غیر دیگر باشند، به اعتبار آنکه أحد الجزئین موجود باشد و عین جزء دیگر نباشد، و بعد از آن عین آن جزء شود، نه به این معنی که هر دو جزء در مرکّب بالفعل موجود باشند. چنانکه جمهور پنداشته‌اند. و یا به اعتبار آنکه یک امر واحد موجود باشد و برای آن معنی جنسی و فصلی باشد. پس از آن حیثیت که عین یکی از آن دو معنی است منعدم گردد و از آن حیثیت که عین معنی [76] دیگر است باقی ماند.

و اعتبار اوّل در تغیرات استکمالیه طبیعیّه است. و اعتبار دوم در تغیرات اتّفاقیّه و قسریّه. مثال اوّل حبه که نبات شود، و نطفه که حیوان گردد، و مثال دوم شجر که قطع شود، و ماء که هواء گردد. و شجر مقطوع آن حیثیت از او که عین نامی است منعدم می‌گردد، و آن حیثیت که عین جسم است باقی می‌ماند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 162

پس اجزاء در این مرکّبات طبیعیّه تحلیلیّه عقلیه است مانند اجزاء بسائط خارجیّه، نه آنکه آن اجزاء در خارج ذوات متعدّده باشند، زیرا که اگر ماده و صورت در خارج ذوات متعدّده باشند صدق احدهما بر دیگری به هیچ وجه جایز نخواهد بود. چنانکه بعضی از محققین تصریح نموده‌اند به اینکه اجزاء متغایر در وجود خارجی ممتنع است که بر یکدیگر حمل تواند شد و توان گفت هو هو، یا آنکه توان گفت که المجموع منهما هو هذا الواحد، هر چند در میان آن دو هزار ارتباطی که ممکن است موجود باشد. و بدیهه عقل بر این معنی گواهی می‌دهد. لکن ماده بر مرکّب مذکور حمل می‌تواند شد هرگاه به وجهی اخذ شود. و اکثر محققین، مثل شیخ رئیس و امثال او، به آن حکم کرده‌اند، پس باید که ماده عین مرکّب باشد. و همچنین صورت بر آن حمل می‌شود و هر یک از این دو بر دیگری حمل می‌شود، پس لا محاله همه در وجود واحد خواهند بود.

حجّت دوم: آن است که اجزاء عنصریه بالفعل در موالیّد حاصل نیست.

مثلاً در یاقوت جزء ناری بالفعل نیست و آلاً باید که صورت یاقوتیت حال در آن باشد، زیرا که حلول این صورت در جمیع اجزاء حلول سریانی است به اتفاق مثبتین آن، و اگر صورت یاقوتیت حال در جزء ناری باشد. با بقای صورت ناریت، جسم واحد هم یاقوت خواهد بود و هم نار، و این محال است، یا آنکه باید یاقوت از عناصر اربعه متحقق نگردد. و این نیز خلاف اتفاق است. و چگونه می‌تواند بود که [77] جزء ناری در یاقوت موجود باشد و در زمان طویلی که یاقوت موجود است با آن صغر حجم از مجاورت جزء مائی منطقی نگردد، در صورتی که صور عنصریه باقی نباشد صورت یاقوتیه می‌تواند در جمیع اجزاء سرایت نماید هر چند در غایت صغر باشند، پس در صورتی که اجزاء عنصریه در مرکبات موجود نشد ترکیب موالید از آنها و از صور آنها از قبیل این ترکیب خواهد بود. و عناصر منقلب به اخلاط می‌شوند، و اخلاط منقلب به نطفه، و نطفه منقلب به حیوان. و در این انقلابات هر چه سابق است با لاحق بالفعل باقی نمی‌ماند تا آنکه در آن کثرت به حسب نفس الامر حاصل گردد. این قدر هست [که برای عقل هست که هر یک از آنها را منقسم گرداند به حسب آثار و خواص به اقسامی که بعضی] برای آن ماده باشد به اعتباری و جنس باشد به اعتباری، و بعضی صورت باشد به اعتباری و فصل باشد به اعتباری.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 163

و معاضد این است آنچه شیخ رئیس در حکمت علائیه گفته است که هیولی و صورت واحدند به حسب ذات و متعدّدند به حسب معنی.<sup>39</sup> حجّت سوم: آن است که ماده شیء آن است که شیء به آن بالقوه باشد، و صورت شیء آن است که شیء به آن بالفعل گردد.

پس باید که این دو متحد باشند و صورت شیء بعینها همان شیء باشد. و به این جهت حکم کرده‌اند که هیولی قوه محض است برای هر چیز.

و اگر ترکیب جسم از آن دو بر این نحو باشد که دو ذات حاصل در نفس الامر باشند، تعریف صورت به اینکه ماهیت جسم است صحیح نخواهد بود. چنانکه تعریف سقف به اینکه ماهیت بیت است صحیح نیست. و لیکن در تعریف صورت می‌گویند که: هی ماهیه الشئی الّتی بها هو هو، چنانکه در شفا مذکور است.

و هرگاه ترکیب جسم از این دو به نحوی باشد که یک ذات شوند، تعریف صورت جسمیه به ماهیت جسم صحیح خواهد بود، زیرا که آن امر واحد صورت آن است، [78] این قدر هست که عقل می‌تواند که امری دیگر که مبهم باشد از آن انتزاع نماید که در نفس الامر عین این امر واحد موجود باشد.

حجّت چهارم: آن است که نفس صورت بدن است و بدن ماده آن است.

<sup>39</sup> (1). ابن سینا، دانشنامه علانی، علم الهی، صص 24-28.

چنانکه مذهب محققین است و شیخ و اتباعش به آن تصریح نموده‌اند. و نفس متّصف می‌گردد به صفات معینّه‌ای که برای بدن است، و هر چه متّصف به صفت معینّه چیزی گردد باید که عین آن چیز باشد، پس نفس عین بدن خواهد بود.

اما صغری، هر کس به وجدان می‌داند که آنچه به آن اشاره می‌کند به: انا متحرک، و جالس، و آکل، و شام، و ذائق، و لامس، همان است که می‌گوید: انا اجلس، و انا اذوق، و انا آکل، الی غیر ذلک. بدون هیچ تجوّز و استعاره، و همه اینها از صفات بدن است که نفس به آن متّصف می‌گردد.

و اما کبری، در جای خود مبین است که صفت واحده معینّه به دو موصوف تعلق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 164

نمی‌تواند گرفت، زیرا که وجود فی نفسه عرض عین وجود للموضوع است. و ممکن نیست که وجود واحد فی نفسه برای دو امر وجود باشد بدون آنکه آن دو امر متحد باشند.

پس از این ثابت شد که نفس به نحوی از وجود عین بدن است. و در صورتی که نفس عین بدن باشد، صور دیگر اولی خواهد بود به اینکه عین مواد باشند.<sup>40</sup> این است ادله‌ای که صاحب اسفار، قدس سره، بر این مطلب اقامه نموده است. و بعد از آن گفته است که: بر این مسأله چند اشکال وارد آورده‌اند:

یکی: آنکه قوم تصریح نموده‌اند که صورت علت هیولی است، و با اتحاد این معنی متصور نمی‌گردد.

و جوابش: آن است که علّیت مذکوره در میان هیولی و صورت نه به آن حیثیت است که شیء واحدند. بلکه معنی علّیت در صورتی به نظر می‌آید که آن واحد به تعمل عقل کثیر شود و عقل حکم [79] کند به علّیت بعضی برای بعضی دیگر و می‌تواند بود که بر شیء واحد در وجود کثرت عقلیه عارض گردد و به اعتبار آن کثرت در میان آن دو علّیت و معلولیت متحقّق شود، چنانکه در اجزاء ماهیت واحده مانند سواد که در عقل به جنس و فصل منحل می‌گردد. و بعد از تحلیل عقل حکم می‌کند که فصل آن که قابض بصر است علت جنس آن است که لوئیت است. و هر یک علت ماهیتند. و هر یک بر دیگری و بر ماهیت به اعتبار اطلاق حمل می‌شود. پس ماده و صورت نیز اگر چه ذات واحده‌اند. لیکن هرگاه یکی از آن دو مأخوذ گردد با قید فقط بر مجموع حمل نمی‌تواند شد، زیرا که ذات همان جزء فقط نیست، بلکه به انضمام جزء دیگر است و جزء مأخوذ به این اعتبار موسوم به ماده یا صورت است. و اگر به این اعتبار اخذ نشود بلکه مطلق اخذ شود، حملش بر ماهیت و بر جزء دیگر صادق خواهد بود و به این اعتبار به جنس یا فصل موسوم می‌گردد. پس از این بیان معلوم می‌شود که جنس و ماده یک معنی‌اند که چون مطلق اخذ شود جنس است. و چون مقید اخذ شود ماده است. و همچنین حال فصل و صورت.

40 (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 282-286.

دوم: آنکه ترکیب اتحادی در انسان معقول نیست، زیرا که نفس انسان که صورت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 165

اوست مجرد از ماده است در نزد حکما، و بدنش جسم است، و ترکیب اتحادی در میان این دو موجب تجرد جسم یا تجسم مجرد است.

و صاحب اسفار می گوید که: این محال در صورتی لازم می آید که نفوس انسانیّه در اوّل تکون مجرد بالفعل باشند و یا تجرد مدبر ماده بدنی گردند، و چنین نیست، بلکه نفوس از این حیثیت که نفوسند جسمانیند و بعد از تحصیل کمال و حصول قوت مجرد می گردند و از آن حیثیت که مجردند با بدن نیستند. و آنچه در حدّ انسان می گویند که حیوان ناطق است، [80] به این معنی است که از شأن آن ادراک معقولات بالفعل است، نه آنکه هر یک از افرادش بالفعل تعقل معقولات می تواند نمود. پس هر انسانی عاقل و معقول بالقوه است پس مجرد بالقوه نیز خواهد بود نه بالفعل.

و اگر ترکیب انسان از نفس و بدن باشد، چنانکه جمهور از مذهب حکما فهمیده اند، بر آن به چند وجه امور شنیعه لازم می آید:

مثل آنکه ما بالبدیهه می دانیم که مشار إلیه به «أنا» چیزی است که هم مدرک و هم جالس و هم متحرک در مکان است. پس اگر آن چیز بدنی باشد مدرک بر آن صدق نمی تواند نمود، زیرا که جسم بما هو جسم مدرک نمی تواند بود. و اگر نفس باشد جالس بر آن صدق نخواهد کرد. و اگر مجموع بدن و نفس باشد بر مجموع مجرد و مادّی نه مدرک صدق می کند و نه جالس. و چگونه چنین نباشد و حال آنکه وحدت مساوق وجود، بلکه عین وجود است.

و هر چه وحدت ندارد وجود نیز ندارد.

و مثل آنکه قوم انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده اند و ناطق را به مدرک کلیات تفسیر نموده اند. و این تعریف بر نفس مجرد تنها صدق نمی کند، زیرا که نفس ناطق است نه حیوان ناطق، و بر بدن تنها صدق نمی کند، [زیرا که مدرک نیست چه جای آنکه مدرک کلیات باشد و بر مجموع نیز صدق نمی کند].

و مثل آنکه ترکیب حقیقی در میان مجرد بالفعل و مادّی بالفعل به نحوی که مجموع امر واحد طبیعی باشد و نوعی از انواع جسم گردد معقول نیست.

و به این سبب سید شریف در حواشی حکمه العین آن را انکار نموده است. و بر آن استدلال کرده است که هر یک از این دو واقعد در تحت جنسی دیگر، یعنی نفس واقع است

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 166

در تحت جوهر مفارق و بدن واقع است در تحت جوهر مقارن. پس ترکیب میان این دو به هیچ وجه میسر نمی‌گردد.

و علامه دوانی از وجه اول، جواب داده است که: «مسلم نداریم که بر مفهوم انا جالس صدق نماید بلکه مشار الیه انا نفس مجرد است چنانکه شیخ ذکر کرده است، و ائتشافش به صفات اجسام [81] از آن حیثیت است که به جسم تعلق دارد چنان تعلقی که توهم می‌شود که جسم است و از اطلاعات عرفیه اقتناص حقایق نمی‌تواند نمود. آیا نمی‌بینی که در عرف، باری تعالی را به صفات اجسام متصف می‌گردانند و در حال توجه به آن جناب اشاره به آسمان می‌کنند با آنکه جناب باری از جهات و صفات اجسام منزّه است».

و صاحب اسفار می‌گوید که این جواب مکابره است، اگر چه بعضی اکابر حتی صاحب اشراق در مطارحات آن را مرتکب شده است، زیرا که قول به اینکه همه این اطلاعات، مثل نامی و متحیز و ماشی و آکل و مشتهی و نائم، بر ایشان مجاز عرفی است مخالف با وجدان و برهان است. اما وجدان آن خود ظاهر است که ما این صفات برای نفس ثابت می‌یابیم. و اما برهان آن است که انا انسان به حسب حقیقت صادق است و همچنین کل انسان حیوان، و کل حیوان جسم. و اما در اجراء صفات تشبیه به باری تعالی خطب عظیمی هست که راسخین در علم توحید می‌دانند.

و از وجه دوم، جواب داده است که معرف به حیوان ناطق مجموع نفس و بدن است.

و این مجموع جسم است، زیرا که بر آن صادق است که جوهر ممکن فیه الابعاد. هر چند نفس که صورت است مدخلیت در جسم آن نداشته باشد. و این مجموع مدرک کلیات است، به جهت آنکه مشتمل است بر نفس مجردی که مدرک کلیات است. و در صدق مشتق بر شیء قیام مبدأ اشتقاق به آن شیء شرط نیست، مانند حداد و تامر و مشمس و امثال آنها.

و صاحب اسفار می‌گوید که در صورتی که آنچه آن علامه گفته است حق باشد، باید که بر مجموع آسمان و زمین آسمان یا زمین صدق نماید به هر اعتباری که اخذ شود، زیرا که اعتباری که مصحح صدق بعضی اجزاء شیء بر شیء و اخذ بعضی اجزاء با عدم جواز حمل می‌تواند بود همان اتحاد در وجود است و در امور متباینه الوجود صورت نمی‌گیرد.

و آنچه گفته است، که قبول [82] ابعاد به جهت جسمیت است، نه به جهت صورت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 167

نوعیه، مصادره است، زیرا که کلام در اتحاد ماده به صورت است و صورت شیء مصداق جمیع معانی است که بر ماده صدق می‌کند با آنچه به اعتبار صورت بر آن صادق است، و صورت نوعیه حیوان بعینها قابل ابعاد و نامی و

حساس است و آن جسم که در وقت موت و فساد از او باقی می‌ماند غیر از آن است که با آن متحد است به سبب شخص.

و از وجه سوم، جواب داده است که مسلم نداریم که ترکیب حقیقی میان مجرد و مادی معقول نباشد هرگاه آن مجرد به مادی تعلق تدبیر و تصرف داشته باشد و آنکه هر یک در تحت جنسی دیگرند قادح در آن نیست.

و صاحب اسفار گفته است که برهان حاکم است که ماده شیء آن چیزی است که مصور به آن شیء تواند شد، نه آنکه ممکن نباشد که مصور به آن شود. و ممکن نیست که جسم به جوهر مفارق مصور گردد با هر اضافه‌ای که فرض شود.

بدان که سید فاضل کامل، یعنی امیر غیاث الدین شیرازی، از جمله کسانی است که در باب ترکیب اتحادی ماده و صورت اصراری دارد. و علامه دوانی را بر او اعتراضات است و او را از آنها جوابهاست که ذکر آنها مناسب این مقام نیست، و هر که خواهد به مظانّش رجوع نماید.

و در اسفار مذکور است که: «این مطلب به اعتبار غموضتش کسی از مشهورین به حکمت بر وجه احکام و اتمام اذعان به آن نموده است، زیرا که مبتنی است بر چند قاعده‌ای که مخالف مشهور است: مثل آنکه در هر چیز وجود موجود است؛ و آنکه وجود واحد قابل شدت و ضعف است؛ و آنکه جوهر فی ذاته قابل حرکت است؛ و آنکه ماده شیء بعینها جهت ضعف در وجود آن شیء است و صورت آن جهت شدت وجود آن است؛ و آنکه بعضی از صور جسمانیّه، مانند نفس، با آنکه طبیعت جسمانیّه است، می‌تواند شد که در آن قوه‌ای باشد که ماده [83] صورت مجرد و متحد با آن گردد به نحوی که عین آن شود، با آنکه پیش از آن عین ماده جسمانیّه بوده است؛ و آنکه جایز است که یک امر بسیطی عین ماهیات بسیار باشد که همه آنها به وجود آن امر بسیط موجود باشند بر وجهی اعلی و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 168

اشرف از وجودات خاصّه تفصیلیّه آنها؛ و همچنین مسائل غامضه دیگر».<sup>41</sup>

### فصل نهم در اثبات صورت نوعیه و آنکه آن صور جواهرند و آنچه به آن تعلق دارد

بدان که در نزد حکماء مشائین مقرر است که برای هر یک از انواع اجسام [طبیعیّه معنی‌ی هست غیر امتداد و غیر قبول ابعاد که به آن معنی اجسام انواع] مختلفه می‌شود. و به این اعتبار آنها را صور نوعیه می‌گویند، یعنی منسوبند به نوع، به تقویم و تحصیل، و به اعتبار آنکه مبدأ حرکت و سکون ذاتی‌اند به «طبیعت» موسومند، و به اعتبار آنکه در غیر تأثیر می‌کنند به «قوه» موسوم می‌باشند، و به اعتبار آنکه جنس به آن، نوع بالفعل می‌شود به «کمال» موسوم شده‌اند.

<sup>41</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 287-292، با تفاوت.

و پیش از خوض در مطلوب می‌گوییم که مقتضی آثار مختلفی که هر یک به نوعی از انواع جسم اختصاص دارد، باید که امور مختلفی غیر خارجه از ذات جسم باشد، زیرا که بالضروره معلوم است که عنصر ثقیل مثلاً که حرکت به سوی مرکز می‌کند به حسب ذات آن است، نه به حسب امر خارج از ذات. پس اگر در ذات آن چیزی نباشد که اقتضای اختصاص آن به حیز معین بنماید به حسب ذات به سوی آن حرکت نمی‌کند.

و فاضل شارح در شرح هدایه فرموده است که: «این سخن منافی قول به فاعل مختار نیست در نزد کسی که ترجیح بلا مرجح را تجویز نمی‌نماید، زیرا که نسبت باری تعالی به جمیع اشیاء نسبت واحده است، پس باید که برای اختصاص بعضی به حرارت و بعضی به برودت و بعضی به ثقل و بعضی به خفت، مثلاً، مرجحی باشد.

و در نظر کسی که نفس اراده باری را مرجح امور می‌گیرد بدون استحقاق و حکمتی، بل به قدرت اتفایه جزایه، اعتماد بر محسوسات مرتفع می‌گردد، و برای بحث و نظر مجالی نمی‌ماند، و انسان ایمن نیست از آنکه بر سبیل جزاف اموری در او خلق شود که نظر و فکر را دفع نماید [84]، و بسا باشد که در او معنی‌بی خلق شود که امر را بر خلاف واقع ببیند.

و این گروه در دوره اسلام به منزله سوفسطائیه‌اند در عصر قدما، و برای باری اراده

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 169

جزایه ثابت می‌کنند برای بعضی اشیاء، مانند تفکیک اجزاء رحا، و اعاده معدوم، و غیر آنها، تا آنکه بعضی ادله و احتجاجات ایشان صورت گیرد.

و یکی از اهل حق گفته است که به ظهور مثل این مذاهب، حکمت از وجه ارض منقطع گردید و علوم قدسیه منطمس شد.<sup>42</sup> و چون این مقدمه مهمه گردید می‌گوییم که مشائین را در اثبات این صور سه منهج است.

#### منهج اول از رهگذر آنکه مبادی آثار مختلفی‌اند

و تقریرش این است که ظهور آثار مختلفی در اجسام مشاهد و معلوم است، چنانکه بعضی قابل انفکاک و التیامند به سهولت، مانند آب و هوا، و بعضی به عسر، مانند ارض، و بعضی مطلقاً قابل نیستند، مانند کواکب و سماء. و برای هر یک از فلکیات و عنصریات مکانی و وضعی و کیفیت لازمه است که برای دیگری نیست. و این آثار واجب لذاته نیستند، پس باید که برای آنها مبادی بوده باشد، و آن مبادی یا جسمیت است یا هیولی یا اموری دیگر. و دو شق اول باطل است به اعتبار اتفاق جسمیت در جمیع اجسام، و هیولی قابل محض است، و سخن در مقتضی است. و آن امور مغایره یا مفارق از اجسام است، و آن نیز محال است، زیرا که نسبت مفارق به جمیع اجسام بر یک منوال است، پس آثار آن در اجسام مختلف نمی‌تواند بود؛ و یا مفارق نیست، و در این صورت یا خارج از حقایق اجسام

42 (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 64.



است و یا داخل است در آن حقایق. و اوّل باطل است، زیرا که کلام عود می‌کند در تخصیص آن خارج به این نوع، پس از امور داخله در حقایق انواع خواهد بود، پس صورتند نه اعراض، و هو المطلوب.

و بر این استدلال به چند وجه اعتراض نموده‌اند:

[اعتراض] اوّل: آنکه تساوی نسبت [85] مفارق به جمیع اجسام مسلّم نیست، و چیزی مانع از جواز خصوصیت مفارق به بعض اجسام دون بعض نیست. و بر تقدیر تسلیم مسلّم نمی‌دانیم که از مفارق آثار مختلفه صادر نمی‌تواند شد، بلکه این معنی در صورتی مسلّم است که برای اجسام و هیولیات استعدادات مختلفه نباشد که به حسب آنها از مفارق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 170

آثار مختلفه صادر گردد، مثل آنکه کمالات مختلفه بر افراد نوع واحد فایض می‌گردد.

و جوابش: آن است که برای اجسام بعد از اتّفاق در جسمیت مشترکه چاره‌ای نیست از وجود خصوصیتی که به واسطه آن استعداد عارض آن گردد، زیرا که استعداد، مانند قوه، امری است عدمی که منشأ آن صفت خاصّه مقررّه در ذات مستعدّ است، و اگر آن صفت امری عارض متأخّر از ذات آن جسم باشد امر به تسلسل یا دور می‌انجامد. پس ناچار باید که آن خصوصیت بالأخره داخل در آن جسم مخصوص و متقدّم بر او و مقوم او باشد.

و بنا بر این کسی را نمی‌رسد که بگوید که هرگاه اختصاص اجسام به عوارض و آثار محتاج به صور مخصوصه‌ای باشد که سبب اختصاص [اجسام] به عوارض و آثار باشد، سؤال راجع می‌گردد، به امتیاز آن اجسام به این صور. به این نحو که سبب اختصاص هر نوع از اجسام به صورت خاصّه به آن بعد از اتّفاق در جسمیت چیست؟

زیرا که وجودات آن صور اسباب حصول جسمیت مطلقه‌اند در نوع خاص، و هیوات آن اجسام مقومات انواعند بماهیّاتها الخاصّه.

و کسانی که از این سرّ حکمتی غافل گردیده‌اند، در بسیاری از مواضع امر بر ایشان مشکل گردیده، حتی آنکه در فصول انواع حیران مانده‌اند که سبب اختصاص ناطق مثلاً به آن حصّه معینه از حیوان که در انسان موجود است چیست، و همچنین در سایر انواع. و ندانسته‌اند که حیوان از لوازم عامّه است برای ناطق و صاهل و ناهق و امثال اینها. و مرتبه‌اش از مرتبه این ملزومات متأخّر است. [86]<sup>3</sup> اعتراض دوم: آنکه می‌تواند بود که برای مفارق جهات مختلفه باشد که به آن جهات نسبت آن به اجسام مختلف گردد، و برای بعضی اجسام آثاری باشد مخالف آثار بعضی دیگر به سبب اختلاف واقع در جهات مفارق بدون حاجت به صور نوعیه، و یا آنکه عدد مفارقات بر طبق تکثر انواع اجسام متکثر باشد، چنانکه اقدمین، مثل افلاطون و مشایخ و معلّمینش و حکمای فرس، به آن قائل

<sup>43</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، ص 162.

شده‌اند. و شیخ الهی در کتب خود، مثل مطارحات و حکمة اشراق و غیر آن، از ایشان روایت نموده است که برای هر نوع از افلاک و کواکب و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 171

بسیاط عناصر و مرکبات آنها ربی در عالم قدس هست، و آن عقلی است که مدبر آن نوع و صاحب عنایت به آن نوع است، و او است غازی و منمی و مولد در اجسام نامیه، زیرا که صدور این افعال مختلفه در نبات از قوه بسیطه عدیمة الشّعور ممتنع است، و همچنین از نفوس ما، و آلا بایست که ما را شعور به آنها حاصل باشد.

و این گروه تعجب می‌کنند از کسی که می‌گوید که الوان عجیبه که در پرهای طاوس است به جهت اختلاف امزجه پرهاست بدون قانونی مضبوط و ربّ النّوعی که حافظ آنها باشد. بلکه آن گروه جمیع انواع اجسام و هیئات آنها را نسبت می‌دهند به آن ارباب، و می‌گویند که این هیئات عجیبه مرکبه ظلال اشراقات نوریّه و نسب معنویّه‌ای است که در آن ارباب نوریّه است. چنانکه هیئت بسیطه در نوعی، مثل رایحه مشک، ظلّ هیئت نوریّه است در ربّ آن نوع.

و مشائین را دلیلی بر انحصار عقول عشره نیست، و نباید که سلسله عقول منحصر در سلسله طولی باشد، و واجب نیست که ترتیب افلاک مأخوذ با ترتیب عقول باشد. بلکه چنانچه شیخ اشراق بیان کرده است مبلغ بسیاری از عقول در سلسله طولی حاصل می‌شود [87]، و از آن طبقه بر نسبتهایی که در میان آنهاست طبقات عرضیه حاصل می‌گردد که جاری مجرای فروغند، و از آن فروع اجسام فلکیّه و عنصریّه از بسائط و مرکبات حادث می‌شود. و عدد هر دو فریق بسیار است، چنانکه در کلام مجید وارد شده است که: **وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ**، (مدثر: 31).

و صاحب نوع نفس نمی‌تواند بود، زیرا که نفوس از تألم ابدان متألم می‌شوند، و صاحب نوع متألم نمی‌شود. و برای نفس علاقه به یک بدن بیشتر نمی‌باشد، و صاحب نوع را به جمیع ابدان نوع عنایت است. و ربّ النّوع در افاضه فیض به نوع طالب کمال نیست. به خلاف نفوس که محتاجند به استکمال به جسم. و علاقه آنها به اجسام به جهت نقصی است که در جواهر آنهاست و به علاقه به جسم کامل می‌شوند، و کمال مفارق محض تشبّه به مبدأ واجب بالذّات است.

و جواب از این اعتراض، با تسلیم وجود صور عقلیه مفیضه بر انواع، آن است که بالبدیهه معلوم است که صدور این آثار از اجسام یا از مفارق به واسطه مبدأ قریبی است که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 172

مقارن اجسام باشد، زیرا که احراق از نار و تبرید از ماء، مثلاً، حاصل می‌شود. و چنانکه جمیع اجسام بجز هیولی و صورت جسمیه موجود نباشد این آثار از آنها صادر نمی‌تواند شد.

و شیخ اشراق که از همه کس اصرارش بر وجود ارباب انواع بیشتر است، در کتب خود مبرهن گردانیده است که مفارق صرف محرک اجسام بر سبیل مباشرت نمی‌تواند بود، یعنی فاعل قریب برای حرکات آنها نمی‌باشد، بلکه مزاولتش به نحو بعید است، مانند علت غائیه که مشوق علت فاعلیه می‌باشد.

و به اعتبار ثبوت این اصل، حکما حکم نموده‌اند که چنانکه باید که برای حرکات افلاک مبادی عقلیه باشد، از محرکات جسمانی نیز چاره نیست. و آن محرکات قوی و طبایعند که مزاول تحریکاتند بر سبیل تجدد و انفعال، تا آنکه مناسبت میان مفیض و مفاض بالکلیه مفقود نباشد، و امری متوسط در میان مفارق محض و جسمانی محض حاصل گردد.

پس ناچار [88] باید که در اجسام اموری موجود باشد که از مبادی مفارقه منفعول گردد و در اجسام مادیّه فعل کند، و آن امور قوای انطباعیه یا نفوس نباتیه یا نفوس حیوانیه‌اند، و بر همه آنها صورت نوعیه اطلاق می‌شود.

اعتراض سوم: آنکه بعد از تسلیم وجود در مبادی آثار در اجسام، جوهریت آنها را مسلم نمی‌داریم، بلکه می‌تواند بود که آن مبادی اعراض باشند، زیرا که ضرور نیست که مقتضی اثر در جسم جوهر باشد. چنانکه میل قسری یا غیر قسری که مبدأ حرکت است و صورت جوهریه نیست، و حرارت در حدید حامی، مبدأ حرق جسم است، و حرکت در بعضی مواضع سبب حرارت است. و امثال این امور در عالم بسیار است.

و اگر کسی گوید که این اشیاء مبدأ آثار نیستند، بلکه معدّاتند، و واهب غیر اینهاست.

می‌گوییم که همین احتمال در آنچه به صور موسوم می‌گردانید جاری است.

و جواب این اعتراض: آن است که برای آثار مختلفه مخصّصات مختلفه ضرور است. پس آن مخصّصات، اگر ذاتیات و مبادی فصول اجسامند و اجسام به آنها مختلف الحقائق می‌شوند جواهر خواهند بود، زیرا که مقوم جوهر باید که جوهر باشد. و اگر اعراض باشند، مانند آثار خارجیّه، محتاج به مخصّصات خواهند بود. و برای دفع لزوم تسلسل و دور باید که بالاخره منتهی گردد به مخصّصات ذاتیه که جسم طبیعی به آنها انواع شود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 173

و آنچه در کلام قوم دیده می‌شود، که گاهی فعل و افاده را به قوی و کیفیات نسبت می‌دهند و آنها را فعّال می‌شمارند، از باب مسامحه است، بعد از آنکه محقق گردانیده‌اند که فاعل در ایجاد واجب است که از علاقه مواد مبرّی باشد، و تصریح نموده‌اند که آنچه به فعل طبیعت موسوم است از باب حرکات و انفعالات است.

منهج دوم از رهگذر آنکه مقوم ماده است

و تقریرش آن است که بالبدیهه معلوم است که برای هر نوع از انواع جسم امری هست سوای هیولی و جسمیت که مختص است [89] به آن نوع، به نحوی که از آن منفک نمی‌تواند شد، پس آن امر یا عرض است یا جوهر. و اول باطل است، زیرا که مقوم ماده است، به دلیل آنکه وجود ماده را بدون آن تصور نمی‌توان نمود. چنانکه معری از صورت جسمیه تصور نمی‌توان کرد. و کسی را قدرت نیست بر آنکه جسمی را تصور نماید که نه فلک باشد و نه عنصر و نه حیوان و نه شجر. پس جسم مطلق یافت نمی‌شود مگر به مخصص، پس تقوم وجود جسم به آن مخصص است، و مقوم جوهر جوهر است. پس آن جوهر، یا حال در ماده است و یا محل آن است. و دوم باطل است، به وجدان. و به جهت آنکه آن امر منقلب به غیر می‌شود با بقای ماده، پس حال خواهد بود، و جوهر حال، صورت است، و هو المطلوب.

و اعتراض بر این منهج [از قبل رواقیین] نیز بر چند وجه است:

اول: آنکه استحاله خلوص جسم از مخصصات دلالت بر جوهریت و افتقار جسم در تقوم وجودی به آنها نمی‌کند، چنانکه جسم از شکل و مقدار و تحیز عاری نمی‌تواند بود، و همه آنها عرضی است. و نمی‌توان گفت که صحت تبدل اینها با بقای محل، دلیل بر عدم جوهریت آنهاست، زیرا که تبدل صور بر هیولی با بقای هیولی بعینها ناقض آن است. و اگر مجرد همین که کون جسم مطلق در اعیان متصور الوقوع نیست مگر به مخصصات، دلالت کند بر آنکه مخصصات مقومات وجود جسمند، هرآینه باید که مخصصات طبیعت نوعیه، مثل انسان، و ممیزات اشخاص آن مقومات وجود آن باشند، بلکه تقویم و تحصیل در اینها اتم و اقوی است از آنچه در آنجاست، پس باید که چنانچه مقومات جنسی صورتند، مقومات نوع نیز صور باشند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 174

۴۴

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 174

و اگر کسی گوید که ماهیت نوعیه تام الحصول است.

می‌گوییم که فرقی نیست میان ماهیت جنسیه و نوعیه، زیرا که ماهیت جنسیه نیز قیاس به افراد خودش، با قطع نظر از لواحق که به صور نوعیه موسومند، نوع حقیقی تام الحصولند، و احتیاج در وجود [90] به مخصصات مشترک الوقوع است میان جسمیت و انسانیت، پس این معنی موجب تمامیت یکی و عدم تمامیت دیگری نمی‌تواند بود.

44 حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

اگر کسی گوید که مخصّصات نوع عارض می‌گردند از اسباب خارجی و امور اتفاقی و حقیقت نوع متقوم به آنها می‌باشد.

می‌گوییم که آنچه به صور نوعیه موسومند به اجسام یا هیولیات به اسباب خارجیّه و استعدادات لاحق می‌گردند، و به چه چیز ظاهر می‌شود که مخصّصات جنس مقومات وجود جنسند و مخصّصات نوع از مقومات نیستند؟

و جواب از این اعتراض مبتنی است بر تمهید مقدمه‌ای. و آن مقدمه این است که لواحق ماده بر دو قسم است:

قسمی آن است که ماده به آن کامل می‌گردد و طبیعت به سوی آن متوجّه است، مثل آنکه جسم طبیعی نبات شود، پس حیوان، پس انسان. پس صورت نباتیه چیزی است که طبیعت جسمیه ارضیه به آن کامل می‌گردد و نوع خاصی می‌شود که بر آن مرتّب می‌گردد آثاری که بر جسمیت مطلقه مرتّب نبوده است. و همچنین صورت حیوانیه مثل نفس دراکه محرکه که اتمّ و افضل است او قوه نباتیه. و همچنین تا به کمالی که بالاتر از آن کمالی در اجسام متصور نیست، یعنی نفس انسانیّه.

و قسمی دیگر آن لواحق است که منشأ کمال نوع نیست و صلاحیت آنکه غایت اخیره یا متوسطه نوع باشد ندارد، بلکه می‌توان گفت که از لوازم ضروریّه وجود عام جسمی است، مثل مقدار خاص و شکل خاص و حیز خاص که مجرد جسمیت آنها را اقتضا می‌نماید بدون آنکه امری مخصوص شود، پس برای تکثیر عدد است و محصل نوع نیست.

و قسم اول مسمی است به صور نوعیه و طبایع جسمیه و قسم دوم عوارض خارجیّه است.

و چون قسم اول در وجود مقدم است بر جسم طبیعی که به معنی ماده است و محصل انواعی است که به هر یک مخصوص است، پس لا محاله جواهر خواهند بود، زیرا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 175

که علت تقوّم جوهر در وجود و محصل تجوهرش باید که جوهر باشد.

و قسم دوم به اعتبار تأخّر از انواع و آنکه لحوقشان بعد از تمام یا کمال اضافیه انواع است [91] اعراضند، و محالّ به آنها متحصّل القوام نیستند.

منهج سوم از رهگذر آنکه این صور اجزاء ماهیات اجسام طبیعیّه محصله‌اند

و تقریرش این است که چون این صور در اجسام متبدّل شوند، به تغیر آنها جواب ما هو متغیر می‌شود. پس اعراض نخواهند بود، و آلا باید که جوهر به عرض، متحصّل الحقیقه باشد.

و از اعتراضات بر این منهج: یکی آن است که به تغییر اعراض نیز جواب ما هو متغیر می‌گردد. چنانکه هرگاه از حدید، پیش از حصول هیئت سیف در آن، سؤال کرده شود، جوابش حدید است یا حدّ حدید. و چون هیئت سیف در آن حاصل شد، جوابش سیف است، نه حدید، و حال آنکه چیزی بجز اعراض، مثل شکل و حدّت، در آن متغیر نگردیده است. و همچنین طین چون لبنات شود و لبنات بیت گردد، به طین جواب داده نمی‌شود. و بر این قیاس امثال و نظایر آن بسیار است. پس از این معلوم شد که تبدل حدود را مدخلیتی در آنکه تبدل در آن جوهر باشد یا عرض نیست. و اگر کسی بگوید که این هیئات جواهرند، از فطرت خارج خواهد بود.

و اعتراض دیگر: آن است که اصطلاح در رسم جوهر و عرض آن نیست که به تبدل آن جواب ما هو متبدل شود یا نشود. و ضابطه کلیّه - که محلّ عرض متقوم به نفس است، و محلّ جوهر متقوم به حال، و لزوم آنکه آنچه در موضوع مستغنی از حالّ حلول می‌کند عرض است، و هر چه در محلّ محتاج به حالّ حلول کند جوهر و صورت است - موجب این معنی نمی‌گردد، زیرا که آن تقوّم تقوّم به حسب وجود است، نه تقوّم به حسب ماهیّت، به خلاف آنچه در این جاست. و چگونه می‌تواند شد که حالّ مقوم حقیقت محلّ باشد، و حال آنکه معقول از محلّ غیر از معقول اموری است که حالّ در آن است.

و جواب از آن، بعد از تقریر منهج چهارم که به این منهج قریب است مذکور، خواهد شد إن شاء الله.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 176

### منهج چهارم از رهگذر آنکه این امور اجزای جواهر نوعیه‌اند

و باید که جزء جوهر جوهر [92] باشد. مثلاً، ماهیّت نار مجرد جسمیّت نیست، بلکه ماهیّت آن مرکب است از جسم و از امری دیگر که از مجموع این دو امر حقیقت نار متحصّل گردیده است. همچنین هواء و ماء و شجر و حجر و غیرها.

و معترضی را می‌رسد که بگوید که جزء جوهر من جمیع الوجوه جوهر است، یا جزء چیزی که به یک اعتبار جوهر است جوهر است. و اوّل مسلّم است، و ثانی مسلّم نیست، زیرا که بر ابیض و بر جسم حارّ، از آن حیثیّت که جسم حارّ است، جوهر حمل می‌شود، و می‌توان گفت که: «هذا الأبیض جوهر» و «هذا الحارّ جوهر». پس در حمل جوهر بر انواع، مثل آب، می‌توان گفت که به اعتبار جزء جسمی آن است که جوهر است. و ایضا علم به حقیقت ماء حاصل نمی‌تواند شد مگر آنکه علم به اجزاء آن حاصل شود. پس علم به آنکه ماء جوهر است، بعد از علم به جوهریّت اجزاء حاصل می‌شود، پس استدلال بر آنکه جزء چیزی جوهر است به اینکه آن چیز جوهر است، باطل خواهد بود.

و اما جواب از اعتراضات وارد بر این منهج موقوف است بر بیان مقدمه‌ای، و آن مقدمه این است که در مدارک حکما مقرر است که نمی‌تواند بود که حقیقت محصله نوعیه که برای آن وحدت طبیعیّه باشد مانند بسائط اسطقسیّه

و مرکبات طبیعیّه متحصّل از دو مقوله باشد. لکن در مرکبات صنایعیه یا اعتباریّه که وحدت آنها به مجردّ صناعت و اجتماع باشد ممکن است که از دو مقوله باشد. و گفته‌اند که هر معنی که مقترن به معنی گردد نباید که برای آن ذات احدیّه واقع در تحت جنسی حاصل گردد، و آلا باید که انسان یا بیاض نوعی باشد و یا فلاحه نوعی دیگر و انسان جنس آنها باشد. و لهذا حکم نموده‌اند به آنکه برای مفهومات مشتقات، مثل ابیض و اسود، حظّی از تحصّل نوعی نیست، زیرا که ملتئم است از ذاتی و مبدئی و نسبتی که مجموع آنها از یک مقوله نیستند، و امتناع نموده‌اند از تجویز اندراج حقیقت واحده در تحت دو مقوله به حسب ذات، چنانکه بر انسان صادق است حیوان عالم [93] طویل قائم الی غیر ذلک، لیکن از این لازم نمی‌آید که مندرج در تحت جوهر و کم و کیف و وضع و غیرها بوده باشد، از قبیل اندراج نوع در تحت جنس، بلکه در تحت یکی از مقولات عالیّه که جوهر است بالذات واقع است و در تحت باقی بالعرض.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 177

و بعد از بیان این مقدمه می‌گوییم که برای هر یک از جسم نار و هوا و غیر آنها که حدّ طبیعی بر آن صدق می‌کند حقیقت متحصّله‌ای هست که ملتئم است از جزئی که مشترک است در میان سایر اجسام و از امری دیگر که مختصّ است به همان حقیقت. پس اگر آن امر در تحت مقوله جوهر مندرج نباشد، بلکه در تحت مقوله دیگر باشد لازم می‌آید که نه مندرج در تحت مقوله جوهر باشد و نه در تحت مقوله دیگر بلکه برای آن حقیقت محصّله نباشد و به مثابه مجردّ در جنب انسان باشد. و بالاتفاق واقع بر خلاف آن است. پس باید که برای آنها جزء جوهری مختصّی سواى جسم باشد و صورت نوعیّه همان است، بلکه واجب است که نسبت صورت به جسم به معنی ماده مثل نسبت فصل باشد به جنس به معنی نسبتش به آن نسبت کمال باشد به نقص. پس چنانکه ماهیّت معنی جنسی به فصل کامل می‌گردد جوهر جسم به حسب وجود به صورت کامل می‌شود. و به این سبب صورت را کمال جسم می‌نامند و کمال هر چیزی باید که از جنس خودش باشد، و کمال جوهر باید که محصّل جوهریّت آن و در جوهریّت از آن اقوی باشد، پس چگونه می‌تواند شد که عرض باشد.

و آنچه گفتیم که نسبت آن امور به جسم مثل نسبت فصول است به جنس، به جهت آن است که در نزد ایشان مقررّ است که آنها مبادی فصول ذاتیّه انواع جسمند، زیرا که جنس و فصل در ماهیّت مرکبه مأخوذ از ماده و صورت خارجیّه‌اند. و حقایق اجزاء محموله در ذهن [و خارج] محفوظ می‌مانند.

پس می‌گوییم که صور نوعیّه فصول جواهرند، و فصول جواهر باید که جواهر باشند، پس صور نوعیّه باید جواهر باشند.

و چون این [94] معانی مقررّ گردید، می‌گوییم که غرض آن کسی که گفته است - که آنچه جواب ما هو به تبدل آن متبدل می‌گردد جوهر است و آنچه متبدل نمی‌گردد عرض - مرادش این نیست که در هر موضع و بر سبیل عموم و

کلیت چنین باشد حتی آنکه ماهیت مرکبه از دو عرض، مثل ماهیت سواد که مرکب است از لونیت و قبض بصر، هر گاه از آن سؤال شود، به لون قابض بصر جواب داده می‌شود. و چون از غیر آن از الوان سؤال کرده شود و به جواب دیگر جواب داده شود، باید که متبدل در آن جواب جوهر باشد؛ بلکه مرادش آن است که هر ماهیت نوعیه که برای آن وحدت طبیعی باشد و واقع در تحت مقوله

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 178

جوهر به حسب ذات باشد و برای آن صفت مخصوصه باشد و خواهیم که بدانیم که آن صفت مقوم آن است یا مقوم نیست، باید نظر نماییم که اگر به تبدلش جواب ما هو متبدل شود جوهر است و إلاً عرض. پس از اینجا می‌توانیم فهمید که صفت ناریت داخل در قوام نار است و صفت ابیضیت داخل در قوام جسم ابیض نیست، یعنی جواب از ماهیت جسم متصف به بیاض به تبدل بیاض متبدل نمی‌گردد.

و اما مناقضه، به مثل سیف و سریر و امثال آنها، وارد نیست، زیرا که اینها انواع طبیعی نیستند و کلام در انواع طبیعی است که بالذات در تحت مقوله جوهر داخل باشند، لیکن حدید و خشب نوع طبیعی‌اند و برای هر یک فصلی است که به تبدل آن جواب ما هو متبدل می‌گردد. و قول کسانی که به جوهریت شیء استدلال بر جوهریت جزء آن می‌کنند در جایی است که مجملاً علم به جوهریت آن شیء حاصل شده باشد، به برهان یا به حدس یا به فطرت. پس نمی‌توان گفت که علم به جوهریت شیء حاصل نمی‌شود مگر به علم به جوهریت اجزاء آن.

و اما جواب از تمثیل به جسم حار یا ابیض، آن است که حمل جوهر بر جسم به اعتبار ماهیت آن حمل ذاتی است و بر جسم حار و ابیض [95] حمل عرضی، زیرا که حرارت و بیاض بالذات داخل در مقوله کیف‌اند. و مجموع عارض و معروض امر واحدی نیست که در تحت مقوله باشد.

و اما تجویز آنکه جزء جوهر عرضی باشد قائم به جزء دیگر، ناشی است از اشتباه حال ترکیب تا حدی که در میان ماده و صورت به حسب فعل طبیعت حاصل می‌گردد به حال ترکیب تألیفی که میان موضوع و عرض به حسب فعل طبیعت حاصل می‌گردد. زیرا که در صورتی که أحد الجزئین جوهر و مستغنی القوام از جزء دیگر باشد باید که تام النوعیه باشد، پس در وجود محتاج به آن ضمیمه نخواهد بود، و انضمام آن ضمیمه بعد از مرتبه وجود آن خواهد بود، پس از آن و از آنچه در وجود در مرتبه‌ای باشد بعد از وجود آن ذات واحده مندرجه در تحت مقوله جوهر حاصل نمی‌تواند شد، بلکه مجموع جوهر و عرض خواهد بود و جوهر متقدم و عرض متأخر با هم نمی‌توان بود.<sup>45</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 179

مقاله سوم در احوال حرکت و سکون

<sup>45</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 173-180.



و در آن چند فصل است

### فصل اول در تعریف حرکت و سکون

موجود به حسب ملاحظه عقل منقسم می‌گردد به موجود بالفعل از جمیع وجوه، و به موجود بالقوه من جمیع الوجوه، و به موجودی که به وجهی بالفعل و به وجهی بالقوه باشد. و قسم اول قبول خروج از آن حالت که بر آن موجود است نمی‌کند. و قسم دوم یافت نمی‌شود، زیرا که باید لا اقل فعلیت قوه برای آن باشد. و ذات قسم سوم باید که مرکب از دو چیز باشد که به یکی بالفعل و به دیگری بالقوه باشد. و آنچه به اعتبار آن بالفعل است سبقت ذاتی دارد بر آنچه به اعتبار آن بالقوه است. و قسم اول که از جمیع وجوه بالفعل است باید که بسیط باشد. و قسم سوم که به وجهی بالفعل و به وجهی بالقوه است باید که به واسطه غیر از آن حیثیت که غیر است از قوه به فعل تواند آمد، و اِلا ما بالقوه ما بالقوه نخواهد بود. و این خروج یا دفعی است و یا تدریجی. و خروج از قوه به فعل به معنی اعمّ عارض همه مقولات می‌شود، لیکن آنچه در اصطلاح لفظ حرکت بر آن اطلاق می‌شود آن است که دفعی نباشد.

و عدم این خروج از موضوعی که قابل این خروج باشد سکون است.

پس حقیقت [96] حرکت حدوث تدریجی یا حصول یا خروج از قوه به فعل است یسیرا یسیرا، یا بتدریج، یا بلا دفعه، و همه این عبارات در تعریف حرکت می‌توان آورد.

و کسی را نمی‌رسد که بگوید که دفعه عبارت است از حصول در «آن»، و «آن» عبارت از طرف زمان است، و زمان عبارت از مقدار حرکت است، پس تحلیل تعریف دفعه که جزء این تعریف است منتهی به حرکت می‌گردد. و چنین تعریفی مستلزم أخذ شیء است در تعریف نفس خودش. و همچنین هرگاه بگوییم: یسیرا یسیرا، و بالتدریج، به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 180

جهت آنکه معرفت این دو نیز موقوف بر معرفت زمان است که شناخته نمی‌شود مگر به حرکت.

زیرا که جواب می‌گوییم، آنچه را که شیخ اشراق گفته است. که این امور، یعنی دفعه، و تدریج، و امثال آنها، به اعانت حس بدیهی‌اند، و اگر چه معرفت آنها به حدود محتاج است به مقومات ذاتیه آنها از زمان، و آن، و حرکت. پس حقیقت حرکت را تعریف کردن به این امور جایز خواهد بود. و بعد از آن می‌توان حرکت را وسیله معرفت «زمان» و «آن» قرار داد. پس دور نخواهد بود. و همچنین در بسیاری از امور این حالت بهم می‌رسد که در انیت [ظاهر] و در ماهیت خفی‌اند.

و لکن قدما التفات به این تعریف نکرده‌اند و گفته‌اند که مشتمل است بر دور خفی، زیرا که در این امور انطباق بر امری ممتد تدریجی الحصول ضرور است؛ و گفته‌اند که حرکت ممکن الحصول است و هر چه حصولش برای

چیزی ممکن است حصولش کمال آن چیز است، پس حرکت کمال متحرک است، و لکن از سایر کمالات ممتاز است، به اینکه برای آن حقیقتی و رای تأدی به غیر و سکون آن نیست.

پس باید که برای «آن» دو خاصیت باشد: یکی آنکه در آنجا مطلوبی ممکن الحصول باشد که توجه به سوی آن مطلوب باشد، و دیگر آنکه آن توجه مادام که موجود است چیزی از آن بالقوه باشد، زیرا که متحرک متحرک بالفعل در حالی می‌باشد که به مقصود نرسیده باشد. و مادام که به مقصود نرسیده است [97] چیزی از آن بالقوه خواهد بود، پس هویت حرکت متعلق است به آنکه چیزی بالقوه باشد و به اینکه مقصود از حرکت بالفعل حاصل نباشد.

و در سایر کمالات این دو خاصیت موجود نیست. مثلاً، چیزی که بالقوه مربع باشد و بالفعل مربع شود حصول مربعیت از آن حیثیت که مربعیت است اقتضای استعقاب چیزی نمی‌کند، و در نزد حصول چیزی از آن بالقوه نمی‌ماند.

پس می‌گوییم که هر گاه جسمی در مکانی باشد و حصولش در مکان دیگر ممکن باشد، در آن دو امکان موجود خواهد بود: یکی امکان حصول در آن مکان و دیگر امکان توجه به سوی آن چیز. و پیش از این مذکور شد که هر چه ممکن الحصول است حصولش کمال است، پس توجه به آن مطلوب کمال خواهد بود و مقدم است بر حصول مطلوب، و إلاً وصول به مطلوب بر سبیل تدریج نخواهد بود. پس توجه کمال است برای چیزی که بالقوه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 181

است، لکن نه به جمیع وجوه، زیرا که حرکت کمال در جسمیت متحرک نیست، بلکه کمال آن است به همان اعتبار که بالقوه است.

پس تعریف حرکت این خواهد بود که «کمال اول لما هو بالقوه من حیث هو بالقوه»، و این تعریف از ارسطو است. و افلاطون در تعریف حرکت گفته است که «خروج از مساوات است». و فیثاغورس گفته است که «عبارت از غیریت است»، و شیخ رئیس در شفا این دو تعریف مزیف شمرده است. و عارف فاضل شیرازی هر دو تعریف را صحیح دانسته است و راجع ساخته است به تعریف ارسطو، به نوعی از تأویل، که ذکرش مناسب این مقام نیست.<sup>46</sup> و در این مقام شک مشهوری هست. و: «آن شک این است که حصول تغیر در چیزی یا به حدوث چیزی است در آن یا به زوال چیزی از آن، و بدون حصول یکی از این دو امر تغیر و تبدل حاصل نمی‌تواند شد. پس اگر به حدوث چیزی در آن باشد باید که آن چیز معدوم باشد و موجود گردد. پس ناچار برای وجودش ابتدایی خواهد بود و باید که آن ابتداء منقسم نباشد، [98] و إلاً قسمی از آن ابتدا خواهد بود. و آنچه حادث می‌گردد اگر تمامش در ابتداء حاصل می‌شود به نحوی که چیزی از آن در قوه باقی نماند دفعی الحصول خواهد بود نه تدریجی، و اگر چیزی از آن در قوه باقی ماند، پس اگر آنچه باقی مانده است عین موجود است لازم می‌آید که شیء واحد در یک حال هم

46 (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، صص 22-24.

موجود باشد و هم معدوم. و اگر غیر آن است آنچه در ابتدا حاصل شده است بتمامه حاصل است و آنچه حاصل نشده است بتمامه معدوم. پس شیء واحد که برای آن حصول تدریجی بوده باشد بهم نرسید.

و حاصل شک آن است که شیء احدی الذات تدریجی الحدوث نمی تواند بود، و هر چه برای آن اجزاء بسیار باشد می تواند که بتدریج حاصل شود، به این معنی که هر جزئی از آن در وقتی دیگر حادث گردد و فی الحقیقه هر چه حادث می شود بتمامه حادث می شود و هر چه معدوم است بتمامه معدوم است.<sup>47</sup> و سید فاضل ملقب به داماد از این جواب داده است که: «وجود شیء در «آن» غیر وجود آن است در زمان. و می تواند بود که چیزی در زمان موجود باشد و در آن نه خودش

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 182

موجود باشد و نه جزءاش، بلکه نهایت وجود در آن باشد و نهایت شیء از آن شیء خارج است، و وحدت شیء اباء از وجود در زمان ندارد، زیرا که مثل حرکت و زمان از امور ضعیف الوجودند که وجود هر جزئی از آنها با عدم جزئی دیگر قرین است؛ و تدرج در حدوث منافی وجود شیء ممتد واحد موجود در زمان نیست، بلکه منافی وجود تمام آن یا بعضی از آن در «آن» است، و لازم نیست که برای هر حادثی ابتداء آنی بوده باشد که تمامش یا جزءاش در آن «آن» موجود گردد. و منشأ این غلط اشتراک لفظ «ابتداء» است در میان دو معنی متغایر، زیرا که لفظ ابتداء، گاهی اطلاق می شود بر طرف شیء و نهایت آن، و گاهی بر آنی که شیء دفعی الحدوث مستمر الذات اولاً در آن حادث می گردد. و حرکت از امور دفعی الحدوث مستمر نیست، پس ابتداء آنی [99] برای آن نخواهد بود و برای جزءاش نیز نمی تواند بود، زیرا که جزء حرکت حرکت است»<sup>48</sup> «و ببايد دانست که لفظ حرکت را بر دو معنی اطلاق می کنند:

یکی توسط شیء در میان مبدأ و منتهی به حیثیتی که هر حدی که در وسط فرض شود آن شیء پیش از وصول به آن و بعد از وصول در آن حد نباشد. و صورت حرکت این است، و آن صفت واحده شخصی است که به تغیر حدود توسط متبدل نمی گردد، زیرا که معنی کون المتحرک متوسطاً منوط به حدی دون حدی نیست. و این متوسط اگر چه به حسب ذات واحد شخصی مستقر است، لیکن به واسطه نسبتش به حدود غیر متناهیة مفروضه در مسافت قابل انقسام و غیر متناهی است به حسب فرض، زیرا که برای آن حدود بالقوه ای هست به اعتبار موافات با حدود مسافت، پس امری خواهد بود مستقر به حسب ذات و غیر مستقر به حسب نسبت به آن حدود. و چنانکه هر حدی که در مسافت متصله واقع است و هر نقطه ای که در میان دو طرف خط واقع است بالفعل نیست، بلکه بالقوه است، همچنین هر کونی از این اکوان نیست مگر بالقوه. و به این جهت می گویند که حرکت وجودی است میان صرافت قوه و محوضت فعل، و در رسم آن گفته اند که: کمال اول لما هو بالقوه من جهة ما هو بالقوه.

<sup>47</sup> (2). فخر الدین رازی، المباحث المشرقیة، ج 1، صص 549-550. و الاسفار، ج 3، ص 27.  
<sup>48</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 27-29 (به نقل میر داماد)

و معنی دیگر حرکت آن است که حاصل می‌شود از اوّل به سبب استمرار ذات آن و اختلاف نسبت آن به حدود مسافت. و آن امری است متصل منطبق بر مسافت که به انقسام آن منقسم است و به وحدت آن واحد. و این امر به حرکت قطعیه موسوم است و اوّل به حرکت توسّطیه. و توسّطیه فاعل قطعیه است، مانند نقطه به مثابه رأس مخروط که بر سطحی حرکت نماید و از حرکتش بر آن سطح خطی رسم کند از استمرار انتقالش بر آن سطح و در آن خط نقاط متوهمه فرض شود، پس چیزی از آن نقاط نه فاعل خطند و نه اجزاء خط، بلکه متأخرند از آن خط. پس در حرکت چیزی شبیه به خط مرسوم است، و آن حرکت متصله قطعیه است، [100] و چیزی به مثابه نقطه فاعله خط نیز هست، و آن حرکت توسّطیه است. و اشیاء دیگر به منزله نقاط مفروضه در خط هستند که در حدوث حرکت مدخلیت ندارند، بلکه متأخرند از حرکت. و آنها اکوان مفروضه‌اند به حسب انقراض حدود مسافت. و در زمان نیز راسمی هست که آن را «آن سیال» می‌گویند، و چیزی دیگر هست که به منزله مرسوم [است] و موسوم به «زمان متصل» است، و اشیائی دیگر مانند حدود و نهایت است که هر یک از آنها را «آن» می‌گویند به معنی دیگر. و هر یک از این امور ثلاثه در این اشیاء ثلاثه، یعنی حرکت و مسافت و زمان، منطبق است بر نظیر خودش از آن دو دیگر، و باقی با متحرک نیست مگر واحد مستمرّ از هر یک از آنها، یعنی از قطع توسط و از مسافت نقطه یا آنچه در حکم نقطه است و از زمان ممتد همان آن.

و سکون عدم حرکت است از آنچه از شأنش حرکت است، پس تقابل میان حرکت و سکون تقابل ملکه و عدم است، پس موجودی که من جمیع الوجوه بالفعل است نه متحرک است و نه ساکن، و موجودی که در آن جهت قوه و فعل هست، مانند جسم، یا متحرک است و یا ساکن، و ممکن نیست که از این هر دو خالی باشد.<sup>49</sup> و کسانی که انکار ثبوت حرکت اتصالیّه در خارج نموده‌اند به چند شبهه تمسک جسته‌اند.

از آن جمله می‌گویند که متحرک مادام که به منتهی نرسیده است حرکت بتمامها موجود نیست، و چون به منتهی رسید حرکت منقطع می‌گردد.

و دفعش: آن است که امتناع وجود حرکت در آن وصول به منتهی، و همچنین در جمیع آنات دیگر مسلم است و از آن امتناع مطلق وجود لازم نمی‌آید، زیرا که رفع خاص مستلزم رفع عام نیست، بلکه وجود حرکت به معنی قطع در زمانی است که نهایت آن «آن» وصول متحرک است به منتهی.

<sup>49</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 88-89.

و شبهه دیگر: آنکه اگر حرکت متصله قطعیه موجود باشد از اتصال ماضی آن به مستقبل اتصال موجود به معدوم لازم می‌آید.

و جوابش: آن است که اگر به معدوم، معدوم در حال مراد است، [101] یعنی در حد مشترک میان ماضی و مستقبل، حرکت در ماضی نیز به این معنی معدوم است. و اگر مراد معدوم مطلق است حرکت در مستقبل به این معنی معدوم نیست، بلکه در زمان مستقبل موجود است. و آنچه لازم می‌آید اتصال کائن در زمان ماضی است به معدوم فی الحال که در زمان مستقبل موجود است به حیثیتی که از هر دو موجود متصل واحد شخصی متحقق گردد در مجموع دو زمان، و محالی در این نیست. بلکه عین مدعی است.

شبهه دیگر: آنکه ماضی از حرکت اگر موجود باشد، یا مراد این است که وجودش با وصف مضی مقارن است. و از این لازم می‌آید که هم موجود باشد و هم معدوم، زیرا که معنی مضی انقضاء است و بس، و اگر مقارن وصف حضور باشد و به زوال حضور زایل گردد باید که در آن موجود باشد، چه اگر در آن موجود نباشد باید که در ماضی موجود نباشد و به همین نحو است وجود در استقبال.

و جوابش: این است که ماضی از حرکت موصوف است به وصف انقضاء قیاس به آن، نه در نفس زمان ماضی و نه به حسب واقع مطلقاً. پس آنچه از آن مسلوب است وجود مقید به کون فی الآن است، پس آن ظرف سلب وجود است و ظرف حکم به سبب مطلق وجود در اعیان نیست، و میان این دو معنی فرق است. و مثل این است سخن در حرکت در مستقبل.

## فصل دوم در اثبات محرک

چون حرکت صفت وجودیه امکانیه است قابل می‌خواهد، و چون حادث است بلکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 185

نفس حدوث است به فاعل محتاج است. و باید که فاعل و قابل آن غیر یکدیگر باشند، زیرا که فاعل و قابل فعل و قبول تجددی که واقع در تحت دو مقوله مختلفه‌اند، یعنی مقوله آن یفعل و آن ینفعل، ممتنع است که [یک] چیز باشد، و مفیض نیز مستفیض نمی‌تواند بود، پس محرک نفس خود را حرکت نمی‌تواند داد، بلکه چیزی را حرکت می‌تواند داد که فی نفسه متحرک نباشد، و متحرک نیز به نفس خود حرکت نمی‌تواند نمود، پس برای هر متحرکی [102] محرکی خواهد بود غیر نفس جسمیت. <sup>۵۰</sup> و آنچه حرکتش به اسباب خارجیّه مشاهد است در اثبات این معنی به استدلال حاجت ندارد، مانند مجذوب و مدفوع. و آنچه محرکش در خارج ظاهر نیست، در بیان آنکه

<sup>50</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 90.

محرککش غیر نفس اوست محتاج به استدلال است.<sup>۵۱</sup> و حکما را علاوه بر آنچه مذکور شد ادله دیگر بر آن مدعا هست:

و یکی: از آنها که از همه مشهورتر است این است اگر جسم بما هو جسم حرکت کند باید که جمیع اجسام همیشه متحرک باشند. لکن التالی باطل. فالمقدم مثله.

دلیل دوم: آنکه اگر شیء متحرک لذاته باشد سکونش ممتنع خواهد بود، زیرا که ما بالذات به بقاء ذات باقی می ماند. و فساد تالی مستلزم فساد مقدم است.

و دلیل سوم: آنکه اگر متحرک لذاته باشد باید که اجزاء حرکت مجتمع و ثابت باشد، زیرا که معلول ثابت ثابت است، و اگر ثابت باشد حرکت نخواهد بود.

دلیل چهارم: اگر متحرک، لذاته متحرک باشد خالی از این نخواهد بود که برای آن مکانی یا حالتی ملائم هست یا نیست، و بنا بر ثانی طالب چیزی نخواهد بود، پس متحرک نخواهد بود. و ایضا باید که حرکتش به جهتی اولی از حرکت به دیگر جهات نباشد. پس باید که یا حرکت نکند و یا به جمیع جهات حرکت نماید، و هر دو شق باطل است. و اگر حالت ملائمی برای آن باشد به وصول به آن ساکن می گردد. پس حرکتش بالذات نخواهد بود.

و بر دلیل اول نقض نموده اند به اینکه اگر لونی که مفارق بیاض است لذاته باشد باید که جمیع الوان بیاض باشند، پس لون بودن بیاض باید به سبب امری خارج بوده باشد، و این

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 186

محال است.

و دفعش: به بیان فرق است در میان جنس در مرکبات خارجیّه و جنس در بسایط. به این تقریر که جنس در اشیاء مرکبه ممکن است که از جنسیّت مجرد شده به نحوی مأخوذ گردد. که نوع حقیقی باشد به نفس طبیعت، نه به فصلی از فصول، به خلاف جنس در بسایط که [103] تنوعش به فصول است و در خارج لونیت و چیزی دیگر غیر لونیت یافت نمی شود که ذات بیاض از آن دو حاصل گردد. چنانکه انسان در خارج جسمیت و صورتی دیگر غیر جسمیت هست که به هر دو انسان حاصل می گردد. و به این سبب می تواند که جسم از جمادیت به نباتیت و از نباتیت به حیوانیت حرکت نماید، پس باید که جسم را علتی از خارج عارض گردد، و آن را شیء دون شیء گرداند. و فصول ذهنیه بتنهایی برای وجود آن کافی نیست.<sup>۵۲</sup> و در این مقام قوم را سخنان دیگر در نقض هست که ذکر آن مناسب این مختصر نیست.

<sup>51</sup> (2). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 90.

<sup>52</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 90-91.

## فصل سوم در تقسیم حرکت به اعتبار فاعل

بدان که حرکت به شش امر تعلق دارد: محرک، و متحرک و ما منه الحركة، و ما إليه الحركة، و ما فيه الحركة، و زمان. و عادت جاری شده است که حرکت را به اعتبار دو امر از این امور تقسیم می‌نمایند، یکی به اعتبار فاعل و دیگر به اعتبار ما فيه الحركة.

و اما در تقسیم به اعتبار فاعل می‌گویند که هر موصوف به حرکت خالی از این نیست که یا حرکت در آن موجود است یا در آنچه مقارن آن است. و ثانی مسماست به حرکت بالعرض، و اول یا این است که سبب حرکت موجود در اوست و یا خارج از اوست. پس اگر خارج است حرکت قسریه است و اگر خارج نیست اگر با شعور است حرکت نفسانیه است و إلاً طبیعیه.

و در دخول بعضی از حرکات در هر یک از این اقسام اشکالی هست، خصوصاً در حرکت نبض که بعضی آن را طبیعی دانسته‌اند و بعضی ارادیه، و بر هر تقدیر بعضی اینیه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 187

دانسته‌اند و بعضی وضعیه و بعضی کمیّه. و هر فرقه به چیزی متمسک گردیده‌اند که تفصیل آن در شرح کلیات قانون مذکور است.

و اما حرکت نفس به اعتباری ارادیه است و به اعتباری طبیعیه. و جهت اعتبار ارادی بودنش آن است که متنفس را ممکن است که هر نفسی را به تقدیم و تأخیر اندازد به حسب اراده خود، لیکن [104] به حسب احتیاج ضروری به آن ارادی نیست. و آنچه گفته‌اند که برای نائم اراده نیست و تنفس هست وارد نمی‌آید، زیرا که از نائم حرکات ارادیه صادر می‌شود، لیکن شاعر به اینکه ارادیه است نیست.

و اما حرکت نمو ظاهرتر این است که طبیعی باشد، زیرا که طبیعت نامی اقتضای زیادتی در اقطار در وقت نفوذ غذا می‌کند. و همچنین حرکت نبض را محققین حرکت طبیعی می‌دانند، زیرا که به حسب قصد و اراده و به حسب قاسر خارجی نیست، بلکه به قوه حیوانیه است که در قلب موجود است.

و اگر کسی گوید که باید حرکت طبیعی به یک جهت باشد، بلکه باید که صاعد یا هابط باشد، چنانکه به آن تصریح نموده‌اند.

می‌گوییم که این حکم در بسایط عنصریه است. و اما در غیر آن مثل طبیعت نباتیه یا حیوانیه حرکات به جهات و غایات نیز می‌تواند بود. و شأن طبیعت قلب و شریان حرکت از مرکز خود است به محیط که حرکت انبساط است و از محیط خود به مرکز که حرکت انقباض است، و لیکن غرض از انبساط تحصیل محیط نیست تا وقوف در نزد آن

لازم آید و از انقباض نیز تحصیل مرکز نیست، بلکه جذب هوای مصلح مزاج و دفع مفسد آن است. و این دو حالت لحظه به لحظه متجدد می‌گردد و به آن اعتبار آثار متضاده از قوه واحده ظاهر می‌گردد.

و بعضی از محققین گفته‌اند که اولی آن است که باید به قسمی دیگر از حرکت غیر از اقسام اربعه مذکوره قائل شد و آن را به حرکت تسخیریّه موسوم گردانید. و آن حرکتی است که مبدأش نفس است به استخدام طبیعت استخدامی بالذات نه به قصد و اراده زایده، و به اعتبار اضافه این قسم یا باید که طبیعی را به دو قسم کرد: یکی به استخدام و دیگری بالذات و یا ارادی را به دو قسم کرد. و از این قسم است حرکت مستدیر فلک که منسوب است به طبیعت فلک به استخدام نفس آن را.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 188

و فاضل شارح در این مقام می‌گوید که: «چون حرکت امری است متجدد الذات و متدرج الحصول، پس باید که علت آن امری [105] ثابت نباشد و الا تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید. پس اگر طبیعت مثلاً بر صرافت ثبات خود باشد باید که مقتضایش نیز ثابت باشد، پس مقتضی حرکت نمی‌تواند بود، پس باید که در اقتضای حرکت نوعی از تبدل احوال عارض آن گردد.

و کسی نگوید: که برای حرکت دو جهت است: یکی حیثیت ذات آن که توسط جسم است در میان مبدأ و منتهی، و به این اعتبار ثابت و باقی است از اول زمان حرکت تا آخر آن. و دیگری حیثیت نسبت است که لازم آن است و به این اعتبار متجدد و غیر ثابت است، پس حرکت از حیثیت اولی مستند است به قوه محرکه و از حیثیت ثانیه مستند است به حیثیت اولی. زیرا که می‌گوییم: که کلام در استناد این حیثیت متجدده به آن حیثیت ثابت برمی‌گردد، پس باید که برای حرکت طبیعی علت متجدده بوده باشد مرکب از دو امر، یکی ثابت و آن طبیعت است و دیگری متجدد و آن وصولات به حدود متجدده متبدله است. و آن وصولات حالات جز ملائمه‌اند برای طبیعت و الا آنها را ترک نمی‌کرد و مادام که آن حالات موجودند طبیعت تحریک می‌نماید تا آنکه حالت ملائم حاصل گردد و در آن وقت به جهت انتفاء یکی از آن دو جزء علت حرکت منقطع می‌شود. و چنانکه برای علت دو جهت موجود است برای معلول نیز دو جهت است به اعتبار توسط و قطع ثابت به ثابت تعلق دارد و متجدد به متجدد.

و اگر کسی گوید: که کلام در تجدد حالات غیر طبیعی مثل کلام در تجدد اجزاء حرکت است.

می‌گوییم: که طبیعت با هر حالتی غیر ملائم علت حرکت است، و با هر حرکتی علت حالتی دیگر غیر حالت اولی، تا آنکه دور لازم نیاید، پس پیوسته حالات علت حرکاتند و حرکات معداً حالات بر وجه مستمر غیر دایره، تا آنکه طبیعت به حالت طبیعی برگردد.



و مثل این است حکم نفس [106] در حرکات ارادیّه، زیرا که نفس فی ذاتها ثابت است، پس نمی‌تواند که حرکت ارادیّه مقتضای ذات نفس بوده باشد، و ناچار باید که امری به آن منضم گردد. و آن امر تصوّر کلی نمی‌تواند بود، زیرا که نسبت کلی به جمیع جزئیات مساوی است، بلکه آن امر متخیّلات جزئیّه است که ارادات جزئیّه متجدّده موجب حرکات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 189

جزئیّه از آن منبعث می‌گردد، و تجدّد هر یک از ارادات و حرکات به تجدّد دیگری مربوط است، به نحوی که در طبیعت مذکور شد.

بر شخص فطن مخفی نخواهد بود که چنانکه فاعل حرکت امری ثابت محض نمی‌تواند بود حکم قابل آن نیز همین است. پس مثل آنچه در تصحیح نسبت حرکت به فاعل گفته شود باید که مثل آن نیز در تصحیح نسبت حرکت به قابل گفت.<sup>53</sup> این است آنچه در شرح هدایه گفته است.

و در اسفار- بعد از اثبات آنکه موضوع حرکت جسم است به جهت آنکه باید که موضوع حرکت امری باشد مرکّب از ما بالقوه و ما بالفعل، و آن امر غیر از جسم نمی‌تواند بود- می‌گوید که: «چون حرکت متحرکیّت شیء است، زیرا که نفس تجدّد و انقضاء است، پس باید که علّت قرینه آن امری باشد غیر ثابت الذات و اّلا اجزاء حرکت منعدم نخواهد شد و حرکت حرکت و تجدّد تجدّد نخواهد بود، بلکه سکون و قرار خواهد بود. پس فاعل مزاوول حرکت باید امری باشد که حرکت بالذات در وجود از لوازم آن باشد، و هر چه حرکت از لوازم وجود آن است ماهیتی غیر حرکت خواهد داشت که حرکت به حسب وجود از آن منفک نگردد، و هر چه از لوازم وجود خارجی چیزی دیگر باشد جعل در میان آن چیز و آن لازم نمی‌تواند گنجید به حسب وجود خارجی، پس وجود حرکت از عوارض تحلیلیّه فاعل قریبش خواهد بود. پس باید که فاعل قریب حرکت ثابت الماهیه و متجدّد الوجود باشد.

و بعد از این معلوم خواهد شد که علّت قریبه در هر نوع [107] از حرکت طبیعت است و بس. و طبیعت جوهری است که تقوّم و تحصل نوعی جسم به آن است.

پس محقق گردید که هر جسمی امر متجدّد الوجود و سیال الهویه است و اگر چه ماهیتش ثابت است، و به همین از حرکت ممتاز می‌شود، زیرا که حرکت نفس تجدّد و انقضاء است، و به این ثابت می‌گردد حدوث عالم جسمانی و جمیع جواهر جسمانیّه و اعراض آنها، خواه فلکی باشد و خواه عنصری».

و بعد از این گفته است که: «آنچه مذکور شد که موضوع حرکت مرکّب است از ما

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 190

<sup>53</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 101-102.

بالقوه و ما بالفعل، قولى است مجمل و محتاج به تفصيل. و تفصيلش اين است كه اگر موضوعيت و عروض در وجود باشند، چنانكه در حرکات عارضه جسم است، بايد كه موضوع در خارج مركب باشد از امرى بالفعل ثابت مستمر در همه زمان حرکت و از امرى بالقوه متحرك، زيرا كه هر جزئى از حرکت يافت مى شود در آن امر ثابت بعد از آنكه نبوده است، و از آن زائل مى گردد و آن امر به حال خود باقى مى ماند. و اگر عروض به حسب تحليل عقلى باشد چنانكه در لوازم است، قابل و فاعل در آنجا يك امر و قوه و فعل جهت واحده خواهد بود، يعنى ما بالقوه عين ما بالفعل مى باشد و هر يك متضمن ديگرى. و چنانكه ثبات حرکت عين تجدد آن و قوتش بر شىء عين فعليته قوه بر آن شىء است، همچنين حكم ثبات ما به الحركة كه طبيعت كائنه در اجسام است عين تجدد ذاتى آن است.

و تحقيق مقام آن است كه چون حقيقت هيولى قوه و استعداد است، و براى حقيقت صورت حدوث و تجدد [است]، پس براى هيولى در هر آنى صورت ديگر است به استعداد، و براى هر صورتى هيولايى ديگر به ايجاب. و اين هيولى نيز مستعد صورتى ديگر است غير از صورتى كه موجب بوده است. پس براى هر يك از اين دو تجدد و دوام است به ديگرى نه بر وجه دور مستحيل. و به جهت تشابه صور در جسم بسيط چنان گمان کرده مى شود كه يك صورت مستمر است [108] و تجددى نيست، و حال آنكه چنين نيست، بلكه واحد به حد و معنى است، نه به عدد شخصى، زيرا كه متجدد و متعاقب است [در هر آن] بر نعت اتصال، نه آنكه امور متباينه متفاصله باشند تا آنكه بر آن لازم مى آيد آنچه بر اصحاب جزء لازم مى آيد.<sup>54</sup> و بعد از آنچه مذکور شد، در اثبات آنكه مبدأ قريب هر حرکتى طبيعت است، گفته است كه: «در حرکت طبيعیه ظاهر است كه فاعلش طبيعت است. و اما در حرکت قسريه به جهت آنكه قاسر علت معده است و معدّ علت بالعرض است. و از اين جهت است كه با زوالش مى تواند كه حرکت باقى باشد. و ايضا بايد كه قواسر به طبيعت يا به اراده منتهى گردد. و اما در حرکت اراديه، نفس جسم را به استخدام طبيعت حرکت مى دهد. و اگر چه

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 191

بسيارى از صاحبان بحث چنين پنداشته اند كه فاعل قريب آن حرکات اراديه نفس است، ليكن تحقيق آن است كه مبدأ قريب آن حرکات، بعد از تحقق تخيل و اراده و شوق، قوه محرکه عضل و اوتار و رباطات است. و آن قوى بعينها طبيعت آن اعضايند و آلات مطيع آن قوى گرديده اند، به سبب آنكه منبعث از نفس اند بر اعضاى براى تدبير بدن به واسطه آن آلات. و به وجدان مى توان فهميد كه آنچه جسم را ميل مى دهد و از مكاني به مكاني ديگر مى برد يا از حالى به حالى مى گرداند نيست مگر قوه فعليته اى كه قائم به آن جسم است و آن طبيعت است، و پيش از اين دانسته شد كه مباشر حرکت امرى است سيال متجدد الهويه به اعتبار استحاله صدور متجدد از ثابت.

<sup>54</sup> (1). صدر الدين شيرازى، الأسفار، ج 3، صص 61-64.

و حکما اعتراف دارند که مادام که تغیر در طبیعت بهم نرسد علت حرکت نمی‌تواند بود، و لیکن می‌گویند که آن تغیر از خارج عارض طبیعت می‌شود، مثل تجدّد مراتب قرب و بعد به غایت مطلوبه در حرکات طبیعیّه، و مثل تجدّد احوالی دیگر در حرکات قسریّه، و مثل تجدّد ارادات و اشواق جزئیّه منبعثه از نفس به حسب تجدّد دواعی باعثه بر حرکت در حرکات [109] ارادیّه.

و آنچه گفته‌اند در این معنی تمام نیست، زیرا که تغیر و تجدّد این احوال باید که بالاخره منتهی به طبیعت شود، زیرا که قسر باید به طبیعت منتهی گردد، و نفس مبدأ حرکت نمی‌تواند بود مگر به استخدام طبیعت، پس همه تجدّدات به طبیعت منتهی می‌گردند و معلول طبیعت می‌باشند و تجدّد مبدأ استدعای تجدّد آنها می‌نماید.

و اگر کسی گوید که حکما استناد متغیر، مثل حرکت، را به ثابت مثل طبیعت به گمان خود تصحیح نموده‌اند، به این نحو در هر حرکتی اثبات دو سلسله کرده‌اند: یکی سلسله اصل حرکت و دیگر سلسله منتظمه از احوالی که بر طبیعت وارد می‌آید مثل مراتب قرب و بعد به غایت. و گفته‌اند که ثابت با هر جزئی از یک سلسله علت جزئی از سلسله دیگر است. و همچنین به عکس، نه بر سبیل دور مستحیل، چنانکه در ربط حادث به قدیم ذکر کرده‌اند.

می‌گوییم که این وجه برای استناد متغیر به ثابت و ارتباط حادث به قدیم کافی نیست، زیرا که کلام در علت موجب حرکت است نه در علت معده آن. و برای هر معلولی علت موجبی که از او منفک و مؤخر به حسب زمان نگردد ضرور است. و اگر هر یک از این دو

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 192

سلسله علت دیگری باشند تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید. و مخلصی از آن نخواهد بود مگر به اذعان به آنکه طبیعت جوهری است سیال که حقیقت متجدّدهاش ناشی است از ماده‌ای که شأنش تجدّد و زوال است، و از فاعل محضی که شأنش افاضه و افضال. پس پیوسته از فاعل امری منبعث می‌گردد و از قابل منعدم می‌شود و فاعل آن را منجبر می‌گرداند به ایراد بدل بر سبیل اتصال.

و کسی که به وجدان خود رجوع نماید در حال آن دو سلسله با هم و التفات نماید به آنکه هر دو حادث و در وجود از طبیعت متأخرند، می‌فهمد که در لحوق آن دو به امر ثابت سؤال می‌گردد که از کجا حادث شده‌اند و حال آنکه اصل ثابت بود و اعراض تابع اصلند.

پس اگر امری که شأنش به حسب ذات تجدّد [109] و انقضا باشد موجود نباشد، این تجدّدات از کجا حاصل می‌شود، خواه یک سلسله باشد و خواه بیشتر. علاوه بر آنکه تجدّد قرب و بعد نفس حرکت است، هم به حسب جعل و هم به حسب وجود. پس باید که تجدّد متجدّدات مستند به امری باشد که فی ذاته و به حسب حقیقت و ذات متبدّل و متجدّد و سیال باشد. و آن امر طبیعت است لا غیر، زیرا که جوهر عقلی فوق طبیعت است، و نفس به

حسب ذات جوهر عقلی است، و به حسب تعلق به بدن طبیعت است. و اعراض در وجود تابع اجسامند، و حرکت نفس تجدد است نه ما به التجدد.<sup>55</sup>

### فصل چهارم در بیان معنی میل و تقسیم آن به میل طباعی و غیر طباعی

«و مراد به «میل» آن است که متکلمین آن را «اعتماد» می نامند و محرک جسم به توسط آن جسم را حرکت می دهد. و بیان سبب احتیاج محرک در تحریک به میل، بر طبق آنچه محقق طوسی در شرح اشارات بیان نموده است، آن است که حرکت لا محاله با حدی از سرعت و بطء می تواند، زیرا که هر حرکتی باید که در چیزی از مسافت یا غیر مسافت در زمانی واقع گردد، و ممکن است توهم قطع همان مسافت در زمانی اقل از زمان اول. پس این حرکت اسرع خواهد بود و در زمانی اکثر از آن، پس ابطاً خواهد بود، و سرعت و بطء یک چیز است

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 193

که به اضافه به دو چیز مختلف می گردد. و آن کیفیتی است قابل شدت و ضعف. و طبیعت که مبدأ حرکت است قابل شدت و ضعف نیست. و نسبت جمیع حرکات مختلفه به شدت و ضعف به طبیعت نسبت واحده است. پس صدور مرتبه ای از مراتب حرکت از آن بدون مراتب دیگر به اعتبار عدم اولویت ممتنع است. پس باید که اوکلا امری را اقتضا نماید که قابل شدت و ضعف باشد. و آن امر یا به حسب اختلاف جسم است در آنچه در طبیعت آن است، چنانکه در کم یعنی در صغر و کبر، یا در کیف یعنی در تکائف و تخلخل، یا در وضع یعنی اندماج اجزاء و انتفاش آنها یا در [111] غیر آنها، و یا به حسب چیزی است که خارج از طبیعت است مانند رقت و غلظت ما فی المسافه و آن امر میل است، و طبیعت به حسب آن اقتضاء حرکت می کند. و این معنی در حرکت آئینه محسوس است، چنانکه انسان در زق منفوخ محبوس در تحت آب به دست آن را می یابد. و نظر به آنکه محسوس است در بعضی کتب مثل اشارات و غیره دلیل بر وجود آن مذکور نیست.

و میل منقسم می گردد به انقسام حرکات، چنانکه بعضی از آن طباعی است و بعضی خارجی. و طباعی منقسم است به میل طبیعی مثل حجر در نزد هبوط، و به میل نفسانی مثل میل نبات در بروز از ارض و میل حیوان در نزد حرکات ارادی به سوی جهتی، و آنچه حادث از امر خارج است مثل میل سهم در نزد انفصال از قوس.

و اجسام در قبول و امتناع آن میل، گاهی به سبب امور ذاتیه مختلف می گردند، و گاهی به سبب امور غیر ذاتیه. و اول اختلاف است که به حسب قوه و ضعف میل طباعی حاصل می شود، مانند حجر عظیم که امتناعش از قبول میل قسری بیشتر است از حجر صغیر. و دوم مثل امتناع اضعف از قبول میل قسری یا به سبب عدم تمکن قاسر بر قسر

<sup>55</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 64-67.

آن مانند رمله صغیره، و یا به سبب عدم تمکن از دفع مانع مانند پر کاه، و یا به سبب تخلخل واقع در آن مانند قطن منفوش، و یا به اسباب دیگر از قبیل مذکورات.

و بعد از این می‌گوییم که چون میل سبب قریب حرکت است و ممتنع است که برای جسم دو حرکت ذاتی مختلف با هم مجتمع گردد، زیرا که حرکت واحده اقتضاء توجه به مقصدی می‌کند، و عدم توجه به مقصد دیگر از لوازم آن است، و اگر دو حرکت مختلف بالذات در یک جسم یافت شود توجه و عدم توجه به هر یک از مقصدین لازم آن خواهد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 194

بود؛ پس دو میل مختلف در جسم واحد به حسب ذات یافت نمی‌تواند شد.

اما از آنجا که دو حرکت مختلف که یکی بالذات و دیگری بالعرض بوده باشد در جسم واحد یافت [112] می‌تواند شد، مثل حرکت کسی که در کشتی باشد، به نفس خودش بالذات است و به حرکت سفینه بالعرض؛ پس وجود دو میل که یکی ذاتی و دیگری عرضی باشد در جسم واحد ممکن الاجتماع خواهد بود، مانند انسانی که حجری را بر می‌دارد و از جایی به جایی می‌برد، و ثقل آن را که میل ذاتی حجر است احساس می‌نماید، و به میل عارضی که میل ذاتی انسان است آن حجر قطع مسافت می‌نماید.

و چون جسم در حیّز طبیعی خود باشد برای آن میلی نمی‌باشد، زیرا که جسم به حسب طبع میل به سوی حیّز طبیعی می‌نماید و از آن میل نمی‌کند؛ پس باید که چون جسم به حیّز طبیعی رسید میلش به سوی آن باطل گردد و میل از آن در آن حادث نگردد».

و امام رازی بر این مطلب اعتراض نموده است که هرگاه حجر بر روی زمین باشد و کسی دست در زیر آن کند احساس میل از آن می‌نماید. و خود از این جواب داده است که وقتی در حیّز طبیعی می‌باشد که در مرکز زمین باشد.

و محقق طوسی گفته است که: «حق در مسأله آن است که مکان طبیعی ارض نقطه مرکز عالم نیست و آلا باید که چیزی از زمین در مکان طبیعی خود نباشد، بلکه بودن ارض در مکان طبیعی عبارت از آن است که مرکزش منطبق بر مرکز عالم بوده باشد. و حجر منفصل از ارض مادام که منفصل است در مکان طبیعی خود نیست، زیرا که مکانش جزء مکان کل نیست. و چون متصل به ارض می‌شود میلش منعدم می‌گردد، زیرا که مکانش جزء مکان ارض می‌شود. و هر قدر که میل طبیعی قویتر می‌گردد منعش از قبول میل قسری زیادتر می‌گردد، و حرکتش به میل قسری بطی‌تر و سست‌تر می‌شود».<sup>56</sup>

## فصل پنجم در بیان تضادّ حرکات

آن حرکاتی که در اجناس مختلفند در میان آنها تضاد نیست و اجتماع استحاله و نموّ و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 195

نقله در موضوع واحد جایز است، و اگر در حالی تعاندی بهم رسد به سبب ماهیّات آنها نیست، بلکه به سبب اسباب خارجیّه است. و آنچه در تحت یک جنس [112] واقعد مانند تسوّد و تبيّض متضادند، امّا آن هم به اعتبار ما منه و ما إليه، نه به اعتباری دیگر، زیرا که از آن شش چیز که به حرکت تعلق دارد به جز این دو امر منشأ تضادّ در حرکت نمی‌توانند بود، زیرا که در ذات آنها تضادّی نیست تا آنکه تواند که موجب تضادّ در حرکت گردد و در این دو به وجهی از وجوه تضادّ است. پس حرکات متضاده آن حرکاتند که اطراف آنها متقابل باشد، یا بالذات مانند سواد و بیاض، و یا به قیاس به حرکت مانند آنکه مبدأ و منتهای حرکت واقع شوند، چنانکه حرکت از مبدئی معین به سوی منتهایی معین ضدّ حرکتی است که مبدأش منتهای آن حرکت و منتهایش مبدأ آن باشد.<sup>57</sup>

## فصل ششم در تحقیق مبدأ حرکت قسریّه

و اصحّ مذاهب در آن این است که طبیعت مقسور است به سبب تغیری که در آن به فعل قاسر حاصل شده است. و نفس مدافعه برای حرکت قسریّه کافی نیست، زیرا که آنچه از قاسر حاصل می‌شود باقی نمی‌ماند، و آنچه حاصل است بتدریج حادث می‌شود، پس مبدأ آن طبیعت خواهد بود. و طبیعت در اعطاء میول قسریّه غیر ملائمه مثل طبیعت است در اعطاء میول ملائمه. و این شبیه است به مرض و حرارت غریبه که طبیعت مریض آن را احداث می‌نماید مادام که از مجرای طبیعی خارج است تا آنکه برگردد به حالت صحّت و موجب افاده اموری گردد که ملائم آن است. و بتدریج میل عارضی در حرکت قسریّه به اسباب خارجه ضعیف می‌گردد تا آنکه بالمره رفع می‌شود و اثر میل اصلی ظاهر می‌گردد.

و به این اشاره نموده است شیخ رئیس در آنجا که گفته است که: اگر مصادمات هوای مخروق نباشد مرمی عود نمی‌کند مگر بعد از مصاگه با سطح فلک.

و صاحب اسفار گفته است که در این قول شیخ اشکالی هست. و آن اشکال این است که سبب چیست که مصادمات میل طبیعی را ضعیف نمی‌گرداند، [114] بلکه در آخر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 196

حرکت شدیدتر می‌شود.

<sup>57</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 200-201.

و گفته است که می‌توان گفت که آن مصادمات با خروج از حیّز طبیعی موجب آن ضعف می‌شود، و ازدیاد خروج بتدریج موجب ازدیاد و هن می‌گردد تا آنکه بالکلیّه رفع می‌شود و قوّه اصلیّه ظاهر می‌شود.

و در اسفار مذکور است که: «تحقیق این مقام و کشف از آن میسر نمی‌گردد مگر به رجوع اصلی از اصول مشرقیه. و آن اصل آن است که صورت مقسوره متحوّل می‌گردد در جوهر و ذات خود به صورتی غیر از صورت خودش. مثل آنکه در حدید مذاب صورت مسخّنه ناریّه با صورت حدیدیّه مجتمع می‌گردد، و حجر مرمیّ به فوق صورت خفّت در آن موجود می‌شود مقترن به صورت حجریت، و جایز است که در وجود واحد صوری معانی کثیره ذاتیه که در موجودات متباینه متفرّقند موجود گردد.

و به این اصل منافع می‌گردد آنچه در این مقام گفته‌اند که قوّه محرّکه به فوق صورت نار است که جوهر است، و اگر در حجر یافت شود باید که عرض موجود در حجر باشد، و این محال است».

و مذاهب دیگر در این مسأله قول به تولید است، یعنی هر حرکتی مؤلّد حرکت دیگر است. و قول به جذب یا دفع است، یعنی هواء متقدّم منعطف به خلف می‌گردد و موجب دفع متحرّک می‌گردد. و قول به دفع یا جذب است، یعنی قاسر هوا و مرمی را با هم دفع می‌کند. و چون هوا لطف است قبول دفع را زودتر می‌نماید و موجب جذب مرمی می‌شود.

و این دو مذهب باطل است، به دلیل آنکه اگر جذب و دفع باقی نمی‌مانند تا آخر حرکت، حرکت به علّتی غیر آنها محتاج خواهد بود، و اگر باقی می‌ماند سخن در احتیاج آنها به علّت عود می‌کند.<sup>۵۸</sup>

### فصل هفتم در بیان آنکه در هر جسمی باید که مبدأ میل مستقیم یا مستدیر موجود باشد

و دلیل بر این مدّعا، به تقریر صاحب اسفار، آن است که شأن هر جسمی، بما هو جسم،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 197

هست که از مکانی به مکانی [115] یا از وضعی به وضعی حرکت نماید، زیرا که اگر در آن جسم مبدئی برای آن حرکت باشد فهو المطلوب، و اگر نباشد قبول حرکت از مبدأ خارج برای آن آسان‌تر خواهد بود، به جهت آنکه در هر جا که میل جسم به جانبی شدیدتر باشد حرکتش از آن جانب صعب‌تر خواهد بود، زیرا که شیء با عایق مانند بی‌عیق نمی‌باشد. پس اگر جسمی یافت شود که هیچ مبدأ میلی در آن نباشد قبولش میل خارج را در نهایت سهولت خواهد بود. و از این لازم می‌آید که وجود جسمی که در طباعش مبدأ میلی نباشد محال باشد، و آلا باید که

<sup>58</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، ص 217.

از مکانی به مکانی دفعه حرکت تواند کرد، و وجود حرکت بدون زمان ضروری البطلان است. و همین قدر از بیان برای مستبصر ناظر کافی خواهد بود.

و برای باحث مناظر می‌گوییم که هر قوه جسمانی نمی‌تواند شد که متصف به زیاده و نقصان و تناهی و لا تناهی گردد مگر به اعتبار تعلق به عدد یا مقدار یا زمان و باید که به حسب عدت و مدت و شدت متناهی باشد، به این معنی که باید عدد آثار و حرکات آن متناهی باشد. و همچنین زمان آن در جانب زیادتی و نقصان، زیرا که زمان حرکت مقدار است و هر مقداری فرض تناهی و لا تناهی در آن ممکن است، زیرا که این معنی از خواص کم است، پس در زمان فرضش ممکن است، و در جانب ازدیاد اختلاف در مدت و عدت است و در جانب انتفاض اختلاف به حسب شدت.

در توضیح این بیان می‌گوییم که هر چیزی که به آن تعلق داشته باشد چیزی که صاحب مقدار یا عدد باشد، مانند قوایی که صادر شود از آنها عمل متصل در زمان یا اعمالی متوالی که متعدد باشد، فرض نهایی و لا نهایی در آن به حسب مقدار آن عمل یا عدد آن اعمال می‌توان نمود. و آنچه به حسب مقدار است می‌تواند که با فرض وحدت عمل و اتصال زمان آن باشد، و می‌تواند که با فرض اتصال در عمل باشد بدون اعتبار [116] حیثیت وحدت و کثرت. و به این اعتبارات قوی سه صنف می‌گردد:

اوّل قوایی که فرض شود صدور عمل واحد از آنها در ازمنه مختلفه، مانند زمانی که سهام ایشان قطع مسافت محدوده را در ازمنه مختلفه نماید و بالبدیهه آن که زمانش کمتر است در قوه شدیدتر است از آن که زمانش بیشتر است، پس غیر متناهی در شدت آن خواهد بود که عملش در غیر زمان واقع شود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 198

دوم قوایی که فرض شود صدور عملی از آنها به طریق اتصال در ازمنه مختلفه، مانند زمانی که ازمنه حرکت سهام ایشان در هوا مختلف باشد، و لا محاله آنکه زمانش اکثر است اقوی است از آنکه زمانش اقل است، و عمل غیر متناهی در این صنف باید که در زمان غیر متناهی واقع باشد.

سوم قوایی که فرض شود صدور اعمال متوالیه مختلفه به عدد از آنها، مثل زمانی که عدد رمیشان مختلف باشد. و در این صورت آنکه عدد اکثر از او صادر می‌گردد اقوی است از آنکه عدد اقل از او صدور می‌یابد. و غیر متناهی در عمل آن است که عدد عملش غیر متناهی باشد، پس اختلاف اوّل به شدت است و دوم به مدت و سوم به عدت. و چون امتناع لا متناهی به حسب شدت، یعنی وقوع اثر در زمان غیر منقسم یعنی در «آن» ظهور دارد، زیرا که زمان حرکت باید که قابل قسمت باشد. پس شکی در این نخواهد بود که تأثیر قسری به اعتبار اختلاف قابل مقسور مختلف می‌تواند شد، به این معنی که هر قدر که آن قابل بزرگ‌تر باشد تحریک قاسر آن را ضعیف‌تر می‌گرداند،



زیرا که ممانعت و مقاومتش اکثر و اقوی می‌باشد، به جهت آنکه معاوقه آن به حسب امری است که در طبیعت آن است و معلوم است که چنین امری در جسم کبیر اقوی و در جسم صغیر اضعف است.

و چون این معانی مقرر شد می‌گوییم که در هر حرکتی سه امر متناسب ضرور است، زمان و مسافت و مرتبه‌ای از سرعت [117] و بطء. و هر دو حرکتی که در دو امر از این امور متفق باشند باید که در امر سوم هم متفق باشند. و چون در یکی از این امور متفق و در یکی دیگر مختلف باشند، باید که اختلاف ایشان در آن امر سوم بر همان نسبت اختلاف در امر دوم باشد.

پس چون فرض کنیم جسمی عدیم المیل که قاسری [به قوه معینه] در مسافت معینه آن را حرکت دهد ناچار برای حرکت آن زمانی معین خواهد بود، زیرا که وجود مطلق در معین صورت می‌گیرد. و هرگاه جسمی دیگر را که برای آن میل طبیعی باشد و همان قاسر آن را به همان قوه در همان مسافت حرکت دهد ناچار زمان حرکتش اکثر از زمان حرکت عدیم المیل خواهد بود و آلا باید که حرکت با عایق مثل حرکت بی‌عایق باشد. و هرگاه جسمی سومی را فرض کنیم که قاسر آن را به همان قوه حرکت دهد و میل طبیعی برای آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 199

باشد که نسبت قوتش به قوت میل ذی المیل اول مانند نسبت زمان حرکت عدیم المیل باشد به زمان حرکت ذی المیل اول و زمان عدیم المیل را عشر زمان ذی المیل اول فرض کنیم، پس با حفظ نسبت لازم می‌آید تساوی زمان حرکت عدیم المیل و حرکت ذی المیل دوم. پس باید که برای میل دوم هیچ اثر نباشد و وجودش مانند عدمش باشد، و این بالضروره محال است.

و از ایرادات مورده در این مقام، یکی عدم تسلیم امکان ذی المیلی است که نسبت میلش به ذی المیل اول مثل نسبت زمانین یا مسافتین تواند بود، زیرا که محتمل است که میل در ضعف به جایی رسد که اضعف از آن ممکن نباشد.

و دیگر بر تقدیر تسلیم امکان عدم تسلیم معاوق بودن آن است، زیرا که می‌تواند بود که معاوقه موقوف بر قدری از قوه باشد که بدون آن یافت نشود.

و دیگر آن است که نسبت زمانین نسبت مقداریه است و نسبت معاوقتین نسبت عددیه. پس اتفاق نسبتین ضرور نیست، [118] زیرا که اول می‌تواند شد که ضمیمه باشد.

و جواب از این ایرادات آن است که مراتب شدت و ضعف در قوی و کیفیات مانند مراتب زیاده و نقصان در مقادیر در هیچ یک از جانبین موقوف بر حدی نیست که از آن تجاوز نتواند نمود. و چنانکه اجسام در قبول انقسام منتهی به حدی نمی‌شود که دیگر قسمت‌پذیر نباشد و در ازدیاد نیز به جایی نمی‌رسد که محتمل زیادتر نتواند شد مگر به

اعتبار مانع خارجی، همچنین میول و اعتمادات در نقصان و ازدیاد، و هر چند میل ضعیف گردد برای وجودش اثری در معاوقه خواهد بود، زیرا که وجود مبدأ اثر است، آن قدر هست که معاوقه‌اش خفیف و غیر محسوس است، و حال آنچه تعلق به مقدار دارد مثل حال مقدار است در آنچه عارض آن لذاته می‌شود از قبول مساوات و متفاوت و عادیّت و معدودیّت و تشارک و صمم و غیر ذلک. و فرق همین که آنها برای مقدار بالذات است و برای متعلقات مقدار بالعرض.<sup>59</sup> و فاضل شارح در شرح هدایه و در اسفار گفته است که: «اقوی شبهه‌ای که بر این دلیل وارد می‌آید اعتراضی است که علامه قوشجی بر آن کرده است. و تقریرش آن است که: یا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 200

ممکن است که حرکت بدون معاوقه در زمان واقع شود و یا ممکن نیست. پس اگر ممکن باشد می‌گوییم که بعضی از زمان حرکت در ذی المعاق قویّ به ازاء نفس حرکت است و باقی به ازاء معاوقه. و بنا بر این زمان حرکت ذی المعاق ضعیف بر زمان حرکت عدیم المعاق زاید خواهد بود به قدری که نسبت معاوقین اقتضا نماید، و اگر ممکن نباشد بطلان اصل استدلال از آن لازم می‌آید، زیرا که مبتنی است بر فرض اموری که بعضی از آن محال است، پس شاید که منشأ خلف، آن محال باشد، نه خلوّ جسم از معاوق.

پس از این اعتراض جواب داده است، اولاً، به اختیار [119] شقّ اخیر از تردید، و گفته است که از آن بطلان استدلال لازم نمی‌آید، زیرا که حاصل برهان راجع است به اینکه وقوع حرکت از عدیم المعاق در زمان محال است، زیرا که اگر ممکن باشد باید که از فرض وقوع آن با امور ممکنه که حرکت دو جسم مذکور بر نهج مذکور بوده باشد محالی لازم نیاید که آن تساوی زمان حرکت عدیم المعاق با زمان حرکت ذی المعاق باشد و حال آنکه لازم می‌آید، پس وقوع حرکت عدیم المعاق در زمان محال خواهد بود، و وقوعش در غیر زمان نیز محال است، زیرا که هر حرکتی باید که در زمانی واقع شود. پس حرکت عدیم المعاق مطلقاً محال خواهد بود و مطلوب همین است.

و ثانیاً، به اختیار شقّ اوّل از تردید، و گفته است که اعتراف به اینکه حرکت غیر مقتضی زمان بر تقدیر وقوع محال منافی جزم به اینکه در واقع مقتضی زمان است نیست، پس جزم به آن حاصل است.

و نظم استدلال در این صورت نیز بر این نسق خواهد بود که اگر حرکت از جسم عدیم المیل واقع شود لا محاله در زمان خواهد بود و آلا تخلف ملزوم از لازم لازم می‌آید، و چون در زمان باشد تساوی عدیم المعاق و ذی المعاق لازم می‌آید و آن محال است، و در زمان نبودنش نیز محال است، پس حرکت از جسم عدیم المعاق مطلقاً محال است، و هو المطلوب.<sup>60</sup> و حقیر می‌گوید که شارح فاضل استدلال را راجع گردانیده است به اینکه حرکت

<sup>59</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 220-224.  
<sup>60</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 130.

عديم المعوق در زمان محال است، و به انضمام اینکه حرکت در غیر زمان نیز محال است اثبات نموده است که حرکت عديم المعوق مطلقاً محال است.

و در جواب اول که مستدل می‌گوید که لازم می‌آید که حرکت عديم المعوق با ذی المعوق مساوی باشد و این باطل است، خصم نمی‌تواند گفت که چه چیز مانع است از آنکه قدری از زمان برای نفس حرکت باشد و قدری [120] به ازاء معاوقه، تا آخر اعتراض. زیرا که مانع دو چیز است، یکی تسلیم عدم امکان حرکت عديم المعوق، و دیگر اختلاف نسبت زمانین با نسبت معاوقتین.

و در جواب دوم بجز مانع واحد که اختلاف نسبتین باشد چیزی دیگر لازم نمی‌آید، زیرا که وقوع حرکت در زمان با عدم معاوق ممکن فرض شده است. و چون توهم می‌شد که أخذ امکان حرکت با استدلال بر امتناعش منافات دارد شارح تصریح نمود که منافاتی در این نیست، زیرا که اعتراف به اینکه بر تقدیر محال ممکن نباشد منافی جزم به اینکه در نفس الامر ممکن است نیست.

و فاضل شارح، بعد از آنچه نقل شد، فرموده است که: «این اعتراض را جمعی از متأخرین که ابو البرکات بغدادی و امام رازی از ایشانند به وجهی دیگر ایراد نموده‌اند. و آن وجه این است که حرکت بنفسها استدعای زمانی می‌کند و به سبب معاوقه استدعای زمانی دیگر می‌نماید، و واجد معاوقه هر دو را جامع است و فاقد آن به یکی اختصاص دارد، پس زمان نفس حرکت در هیچ حال مختلف نمی‌شود و زمان معاوقه به حسب قلت و کثرت آن مختلف می‌گردد و زمان حرکت به انضیاف این اختلاف مختلف می‌شود به ذات خود، و بر این تقدیر خلف مذکور لازم نمی‌آید.»<sup>61</sup> و در شرح هدایه گفته است که: «تقریر آنچه از کلام خاتم الحکماء، یعنی محقق طوسی (ره) در جواب آن مستفاد می‌گردد، بر وجهی که چیزی از ایرادات شارح تجرید و دیگران بر آن وارد نیاید، این است که: اگر مقصود از قول معترض، که حرکت بنفسها استدعای زمانی می‌نماید، آن است که بدون حدی از سرعت و بطء استدعای زمان می‌کند

ظاهر البطلان است، زیرا که حرکت از سرعت و بطء منفک نمی‌شود و هر چه از چیزی منفک نمی‌شود متصور [121] نیست که آن چیز اقتضاء امری نماید بدون آن شیء و اگر چه در اقتضاء دخیل نباشد.

و اگر مقصود آن است که با قطع نظر از حدی از سرعت و بطء اقتضاء قدری از زمان می‌کند، آن نیز فاسد است، زیرا که نسبت حرکت به حدود سرعت و بطء مثل نسبت جنس است به فصل در بسایط انواع و در نوع بسیط هیچ

<sup>61</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 130.

تقوّمی برای جنس نمی‌باشد نه در خارج و نه در ذهن مگر به فصل، و هر چه در نفس الامر تقوّم ندارد چیزی را اقتضاء نمی‌تواند کرد.

و اگر مقصود این باشد که ماهیت حرکت اقتضاء زمانی می‌کند، لازم می‌آید که [زمان حرکت] با زمان بعضی از آن متساوی باشند. و این محال است، زیرا که زمان بعض حرکت بعض زمان آن حرکت است، بلکه حرکت از آن حیثیت که حرکت است بجز امری مطلق از زمان و مسافت را اقتضا نمی‌کند و قدر معین از آن دو را حرکت مخصوصه اقتضا می‌کند.

و اگر مقصود آن است که حرکت باستقلالها با قطع نظر از عایق زمانی را اقتضا می‌کند و با عایق زمانی دیگر را؛ می‌گوییم که حرکت چیزی است قابل شدّت و ضعف به حسب حدود سرعت و بطء، و ماهیت آن را تصوّر نمی‌توان نمود مگر با حدی از آن حدود، و تحصیل آن در ضمن مرتبه‌ای از آنها محتاج به مخصّص است، و ممکن نیست که مخصّص طبیعت باشد به جهت عدم تفاوت در آن، و نه قاصر به جهت انتهاء قسر به طبیعت.

این قدر هست که اگر حرکت نفسانی باشد می‌تواند شد که نفس محدّد حال آن در سرعت و بطء باشد به واسطه ادراک مرتبه‌ای از آنها به قوه خیالیّه که ملائم با نفس باشد و از آن میل به آن مرتبه بهم رسد، و به حسب آن میل حرکت بر حدی معین از سرعت و بطء حاصل می‌شود.

پس اگر فرض کنیم ارتفاع جمیع چیزهایی را که وجودش با جسم به حسب ذات جسم واجب نیست تحقق حرکت ممکن نخواهد بود، زیرا که برای [122] حرکت محدّدی موجود نمی‌باشد مگر در حالتی که حرکت نفسانی باشد که در این صورت نفس حال حرکت را در سرعت و بطء تحدید می‌نماید به نحوی که مذکور شد.

و اما در حرکات طبیعیّه چون برای طبیعت نه تفاوت است و نه شعور به ملائم و غیر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 203

ملائم، پس این حالت در آن متصوّر نمی‌گردد، بلکه می‌شاید که طبیعت به حسب ذات حرکت را در غیر زمان حاصل کند اگر ممکن باشد.

و همچنین در حرکات قسریّه اگر فرض شود که قاصر در مرتبه تمام باشد هیچ تفاوتی به سبب آن نخواهد بود و نه هیچ شعور به ملائمی و غیر ملائمی. و چون میل امری است مختلف متفاوت در هر یک از این دو حرکت محتاج خواهد بود به امری که محدّد میل مقتضی حرکت بوده باشد.

پس تفاوتی که به سبب آن میل متعین می‌گردد و مرتبه‌ای از مراتب حرکت در سرعت و بطء به آن معین می‌شود باید که امری خارج از قوه محرکه باشد، خواه از متحرک هم خارج باشد و خواه نباشد. و آن است مسمی به معاقق داخلی و خارجی.

اما معاقق خارجی مثل اختلاف قوام ما یتحرک فیه، مانند هوا و آب به حسب رقت و غلظت قوام.

و اما معاقق داخلی ممکن نیست که معاقق حرکت طبیعی تواند بود، زیرا که ذات شیء نمی‌تواند شد که چیزی را اقتضا نماید و معاقق آن را نیز اقتضا نماید، بلکه معاقق حرکت قسریه می‌تواند بود چنانکه طبیعت و نفس که مبدأ میل طباعی اند معاقق حرکت قسریه می‌توانند شد.

پس می‌گوییم که از ارتفاع این دو معاقق، یعنی داخلی و خارجی، ارتفاع سرعت و بطء از حرکت لازم می‌آید و از آن ارتفاع حرکت لزوم پیدا می‌کند.

و از این جهت حکما استدلال نموده‌اند به احوال این دو حرکت، هم بر امتناع عدم معاقق خارجی و امتناع وجود خلأ را از آن ثابت نموده‌اند، و هم بر وجوب وجود معاقق [123] داخلی، و مبدأ میل طبیعی را اثبات کرده‌اند در اجسامی که به قسر حرکت توانند نمود چنانکه در این مسأله.

و وجه استدلال آن است که چون اختلاف معاققه مقتضی اختلاف سرعت و بطء است، پس معاققه قلیله به ازاء سرعت و معاققه کثیره به ازاء بطء خواهد بود. و نسبت معاققه به معاققه در قلت و کثرت مثل نسبت مسافت به مسافت است بر تکافؤ و مثل نسبت زمان به زمان است بر تساوی.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 204

پس چون این معنی معلوم گردید فرض می‌کنیم متحرک عدیم المعاققه را که مسافتی را در زمانی قطع نماید و متحرک دیگر را با معاققه که همان مسافت را قطع کند و لا محاله زمان قطع این متحرک اکثر از زمان قطع عدیم المعاقق خواهد بود و متحرک ثالثی را فرض می‌کنیم با معاققه‌ای کمتر از معاققه اول بر نسبت دو زمان. پس این متحرک ثالث همان مسافت را در زمانی مساوی زمان حرکت عدیم المعاقق قطع خواهد کرد. و از این خلف لازم خواهد آمد، زیرا که وجود معاققه با عدم آن مساوی خواهد شد مگر آنکه حرکت عدیم المعاققه در لا زمان یعنی در «آن» قرار دهیم، و آن نیز محال است.<sup>62</sup>

فصل هشتم در بیان آنکه قوه محرکه جسمانی در تحریک متناهی است

<sup>62</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 130-132.

و این مطلبی است معتنی به، زیرا که مطالب حکمیّه بسیار بر آن مبتنی می‌گردد، و در بعضی از مسائل اعتقادیّه دینیّه مدخلیت دارد. و بیان آن مشتمل است بر بعضی تحقیقات ضروریّه، پس تعرّض به آن در این مقام ضرور است.

لهذا می‌گوییم که حکما در اثبات آن گفته‌اند که معلوم است که تناهی و عدم تناهی از خواصّ کم است و قوی به آن متّصف نمی‌تواند شد مگر به اعتبار [تعلق] به مقادیر و اعداد و آن به یکی از دو وجه صورت می‌تواند گرفت، یکی آنکه ما فیه القوه غیر متناهی باشد، و دیگر آنکه ما علیه القوه غیر متناهی باشد. و اوّل باید که اجسامی که [124] قوه به آن تعلق دارد در مقدار یا عدد غیر متناهی باشند تا آنکه قوه به سبب آن غیر متناهی باشد، به واسطه آنکه انقسام محل مستلزم انقسام حال است. و دوم چون مقویّ علیه غیر متناهی است قوه نیز باید که غیر متناهی باشد. و پیش از این معلوم شد که تناهی و عدم تناهی قوه یا در شدت است و یا در عدت و یا در مدت.

پس می‌گوییم که ممتنع است که قوه جسمانیّه در شدت غیر متناهی باشد، زیرا که وقوع آن حرکت یا در زمان خواهد بود و یا در غیر زمان. و هر دو قسم باطل است، زیرا که در شقّ اوّل ممکن است که حرکتی در زمانی اقل از زمان آن حرکت واقع شود، به اعتبار آنکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 205

زمان قابل قسمت است. و اما در شقّ ثانی به اعتبار آنکه حرکت قطع مسافت است و هر مسافتی منقسم است و قطع بعضی از آن قبل از قطع کلّ آن است. و از این معلوم می‌شود که قوه مجردّه نیز نمی‌تواند که در تحریک غیر متناهی در شدت باشد.

و اما امتناع وجود قوه غیر متناهیّه به حسب عدت و مدت، به سبب آن است که آن قوه یا طبیعی است و یا قسری.

و اگر طبیعی باشد، باید که جسم عظیم و صغیر در قبول تحریک از آن قوه مساوی باشند، زیرا که اگر مختلف باشند سبب آن اختلاف جسمیت نمی‌تواند بود، زیرا که کلّ اجسام در آن معنی مشترکند؛ و امری طبیعی نیز نمی‌تواند بود، زیرا که اگر مانع از حرکت طبیعی باشد حرکت طبیعی نخواهد بود. و امری قسری نیز نمی‌تواند بود، زیرا که مفروض عدم آن است. و لکن عدم اختلاف عظیم و صغیر در قبول حرکت از قوه محرکه محال است.

پس سبب اختلاف آن دو جسم در قبول اختلاف جوهر قوه است به حسب اختلاف در مقدار آن. و آنچه از آن که در اکبر است اکبر است از آنچه در اصغر است که جزء اکبر است و در اکبر آن قدر موجود است با زیادتی.

و اگر قسری باشد، تحریکش در عظیم و صغیر مختلف می‌شود [124]، نه به سبب اختلاف محرک، زیرا که معاقق در عظیم اعظم است از معاقق در صغیر.

پس چون این معانی مقرر گردید، می‌گوییم که وجود قوه جسمانیه طبیعیّه که تحریک نماید جسم را تحریکی غیر متناهی از محالات است، زیرا که قوه جسمانیه که در کلّ جسم است اعظم است از قوه جسمانیه که در جزء آن است. پس در صورتی که هر دو قوه جسم خود را از مبدأ مفروض حرکت دهند به غیر نهایه لازم می‌آید که فعل جزء مساوی فعل کلّ باشد و آن ممتنع است. و اگر تحریک اصغر متناهی باشد باید که زیادتى تحریک اکبر بر آن بر نسبت مقدار جزء به مقدار کلّ باشد، پس کلّ قوه متناهی خواهد بود، و همچنین در تحریک قوه قسریّه<sup>63</sup>. این است حجّت قوم بر این مطلب، بر طبق تقریر صاحب اسفار قدّس سرّه.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 206

و اعتراض بر آن بر چند وجه است:

اول: آنکه این حجّت مبتنی است بر آنکه هر حالى به انقسام محلّ منقسم می‌شود.

و این منقوض است به وحدت، و وجود، و نقطه، و اضافات. و صاحب اسفار از این اعتراض جواب داده است که در طریقه ما ثابت گردیده است که وحدت و وجود شیء واحدند و در هر چیز به حسب آن چیز موجودند، بلکه هر دو نفس آن چیزند به حسب ذات و از اعراض تحلیلیّه‌اند برای ماهیّت در ظرف ذهن، پس وجود جسم مثل جسم منقسم است و وحدتش عین اتّصال آن است و هیچ یک از نقطه و اضافه حالّ در منقسم بما هو منقسم نیستند، بلکه هر یک به اعتبار حیثیّت دیگر حالّند، مثل تناهی در نقطه و مثل آن در اضافه، و اگر اضافه عارض منقسم بما هو منقسم گردد به انقسام آن منقسم خواهد شد، مثل [مساوات و] محاذات و امثال آنها.

دوم: آنکه، جزء قوه مؤثر بودنش در چیزی از اثر کل، منقوض است به آنکه اگر ده نفر توانند که جسمی را حرکت دهند و به قدر مسافت معینی آن را بلند گردانند در زمانی معین باید که یک نفر از ایشان تواند آن را در عشر [125] آن مسافت بلند گرداند یا در تمام آن مسافت در ده برابر به زمان اوّل بلند سازد و حال آنکه شاید که آن یک نفر قادر بر تحریک آن به هیچ وجه نباشد، پس جایز است که برای قوه جزء نسبت در تأثیر نباشد اگر چه برای نسبت در وجود باشد.

و جوابش: آن است که، جزء قوه موجوده باشد و برای آن تأثیری نباشد، معنی ندارد مگر آنکه مانع خارجی باشد، زیرا که مؤثر بودن قوه از لوازم ذاتیه آن است، و کلام در جزئی است که بر طبیعت کلّ باقی باشد بدون آنکه حالتی دیگر عارض آن شود. پس شاید که حال جزء در نزد انفصال از کل غیر حال آن باشد در نزد اتّصال. و اگر متغیّر نگردد فعل هر یک از اجزاء جزء فعل کل خواهد بود و اگر چه در حال انفراد باشد، زیرا که اگر چنین نباشد، اگر در نزد اجتماع حالش تغییر نکند باید که آن مجموع قوه‌ای بر فعل نباشد، و اگر حالش تغییر کند ناچار امری دیگر

<sup>63</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، ص 234.

ضرور بوده است که در نزد اجتماع حاصل می‌شود، پس آن اجزاء اجزاء صورت قوه نخواهد بود، بلکه اجزاء ماده آن می‌باشند و قوه آن امر حاصل در نزد اجتماع است.

و اما مثل عشره که در حمل ثقیل مستقل‌اند [توزیع اقتضا می‌کند که] هر یک در نزد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 207

اجتماع جزئی از ثقیل را حمل نماید، و شاید که در نزد انفراد بر صفتی که در نزد جزئیّت بر آن بوده است باقی نماند. و مع ذلک اگر تأثیرش باقی مانده و تأثیر دیگری به آن ضمّ شود و همچنین تأثیر قوه دیگران البته در حالتی که تأثیر قوه دهمین بر او وارد می‌گردد آن ثقیل برداشته خواهد شد، چنانکه در صورت اجتماع ده نفر با هم برداشته می‌شد، و لکن در تفرقه حصول اسباب برای زوال اثر هست.

سوم: آنکه حکما متفق‌اند بر آنکه هر چه وجود ندارد نمی‌توان به زیاده و نقصان بر آن حکم کرد، و حلّ شبهه کسی را که برای زمان اثبات بدایت زمانی [126] می‌نماید به همین مقدمه می‌کنند، پس چگونه در این مقام حکم می‌توانند کرد به زیاده و نقصان بر اموری که این قوی قوه‌اند بر آنها و هنوز از قوه به فعل نیامده است و مانند اعداد است در عدم وجود.

و جوابش: آن است که اگر چه مقویّ علیه بالفعل بر سبیل تفصیل موجود نیست و لکن بالقوه بر سبیل اجمال موجود است، زیرا که نسبت وجود اشیاء به مبدأ فاعلی آنها نسبتی است قوی و مثل نسبت به قابل آنها نیست، و جزء قوه بذاته مستحقّ آن است که قوه بر امری باشد، و همچنین کلّ قوه نیز. پس حکم به اینکه ما يستحقّه الجزء انقص است از ما يستحقّه الكلّ حکم بر معدوم نیست، زیرا که آن دو استحقاق برای آن دو چیز موجودند اگر چه مستحقّ آنها موجود نیست، پس قوه بودن قوه بر امری برای آن بالفعل حاصل است، خواه مقویّ علیه موجود باشد و خواه نباشد، بلکه وجودش در قوه جزئی از وجود است و وجودش بعد از قوه جزئی دیگر است. و بر هر دو حکم صحیح است. و فرض آنکه قوه متناهی یا غیر متناهی است در حال حصول مستحقّ و مقویّ علیه نیست، بلکه در حال حصول قوه و استحقاق است. و حکم این است که استحقاق جزء جزء استحقاق کلّ است. و از این لازم می‌آید که استحقاق کلّ متناهی باشد، و از وجوب تنهای استحقاق کلّ تناهی مقویّ علیه لازم می‌آید، خواه بالفعل موجود باشد و خواه بالقوه.

چهارم: آنکه اگر زمین در حیّز خودش دائماً باقی تواند بود و چیزی عارض آن نشود از قوه آن فعل دائم حاصل می‌شود و آن سکون دائم است.

و شیخ رئیس از این جواب داده است که سکون عدم است و فعل نیست و از اموری

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 208



که به زمان منقسم نشود نیز نیست، و آن زمان از قوه دیگر که فاعل حرکت است [127] یافت می‌شود. پس از قوه ارض به سکون فعل صادر نمی‌گردد و اگر فعلی صادر گردد و غیر متناهی بودنش از این قوه نیست، بلکه به سبب قوه دیگر است که فاعل زمان غیر متناهی است و به این زمان غیر متناهی می‌باشد.

و صاحب اسفار بر این جواب اعتراض نموده است که اگر چه سکون عدمی است، لکن حصول ارض در حیز خودش از مقوله «این» است که از اعراض است. و همچنین لون زمین و شکل و ثقل و قدر و ماده و سایر صفات آن، که بعضی از باب کیف است و بعضی از باب کم و بعضی از باب جوهر مثل جسمیت زمین، و همه آنها معلول طبیعت ارضیه و مستفاد از آنند.

و حق در جواب آن است که بگوییم که بقای دائمی جسم طبیعی واحد به عدد در مقام خود و بر فعل و حال خود ممتنع است. و از اینجا عقل حکم به جزم می‌کند به عدم بقای جسمی از اجسام بر سیل دوام، خواه به حسب استقلال نفس خودش باشد و خواه به واسطه مددی که از مبادی به آن برسد، زیرا که هر چه ملحق به چیزی می‌گردد به واسطه وجود ذات خودش ملحق می‌شود. پس هر گاه غیر متناهی بودن قوه ذات در تأثیر در ابتدا ممتنع باشد به توسط نیز ممتنع خواهد بود.

پنجم: از اعتراضات معارضه است به دورات فلک که به زیاده و نقصان مختلفند و غیر متناهی، زیرا که قوه محرکه که کره قمر قوی است بر دورانی اکثر از آنچه قوه محرکه کره زحل بر آن قوی است. پس از این لازم می‌آید تناهی هر دو قوه محرکه و از آن تناهی حرکتین لازم می‌آید و اگر از آن تناهی حرکات لازم نیاید از اختلاف فعل کل قوه و جزء نیز تناهی آن لازم نمی‌آید.

و جوابش: آن است که اختلاف قوتین در کره قمر و کره زحل به ماهیت و نوع است نه به کلیت و جزئیت، پس از مبحث ما خارج است، زیرا که آنچه ما اثبات نموده‌ایم آن است که استحقاق و استیجاب جزء قوه [129] باید که جزء استحقاق و استیجاب کل قوه باشد. پس باید که هر دو استحقاق غیر متناهی باشد، زیرا که اختلاف آن دو در همین مقدار است و بس. و اما محرکات الافلاک قوائی هستند متخالف در حقایق و حرکات آنها نیز در حقایق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 209

متخالفند، پس نباید که فعل بعضی جزء فعل بعضی دیگر باشد و نه ازید و نه انقص از آن به حسب کمیّت، چنانکه در میان خطّ مستقیم و دایره نه نسبت عددی است و نه نسبت مقداری، و نمی‌توان گفت که دورات قمر از دورات زحل بیشتر است و دورات یک چیزند، زیرا که مذکور شد که بناء کلام بر تفاوت مستحق کل و مستحق جزء نیست، بلکه در استحقاق آن است.

ششم: معارضه است به نفوس فلکیه که قوای جسمانیه‌اند و افعال غیر متناهی از ارادات و تحریکات از آن صادر می‌گردد. و قول آن کس که گفته است که محرک فلک قوه عقلیه است ضعیف است، زیرا که قوه عقلیه چون حرکت دهد چیزی را یا آن است که افاده می‌کند حرکت را یا افاده می‌کند قوه‌ای را که حرکت به آن قوه حاصل می‌شود، پس اگر افاده کند قوه محرکه را آن قوه جسمانی خواهد بود، پس قوه فاعله افعال غیر متناهی جسمانی می‌باشد، و اگر قوه عقلیه مفید حرکت باشد قوه جسمانیه مبدأ آن حرکت نمی‌باشد. پس آن حرکت حرکت نخواهد بود، زیرا که محقق گردید که فاعل قریب حرکت باید امری باشد متغیر الحال و مفارق چنین نیست. و ایضا جمیع اجسام در جسمیت مشارکند و بعضی که قبول آثار جوهر مفارق می‌نمایند به اعتبار قوه جسمانیه موجوده در آن است، پس لا محاله باید که محرک قوه جسمانیه باشد.

و از این اعتراض جواب داده‌اند که مؤثر در وجود این حرکات جوهر مفارق است، لکن به واسطه نفوس، و اقامه برهان بر مؤثر شده است و بر واسطه نشده است.

و صاحب اسفار این جواب را نپسندیده است، و گفته است که هرگاه جایز [130] باشد بقای قوه جسمانیه در مدت غیر متناهی با واسطه بودنش در صدور افعال غیر متناهی از مفارق، جایز خواهد بود که خود مبدأ افعال غیر متناهی باشد، زیرا که واسطه یا واسطه در ثبوت است و یا واسطه در عروض. و بر هر تقدیر اتّصاف واسطه به افعال غیر متناهی لازم می‌آید.

و امام رازی در این مقام گفته است که می‌گوییم، به کسانی که می‌گویند که: «قوه جسمانیه فاعل افعال غیر متناهی نمی‌تواند بود، که اگر مراد شما آن است که مؤثر در افعال غیر متناهی نمی‌تواند بود»، این سخن لغو بلکه مضر است، زیرا که شما در بابی دیگر بیان نموده‌اید که محال است که قوه جسمانیه مؤثر در ایجاد بوده باشد، و بعد از آن محتاج به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 210

آنکه بیان نمایید که مؤثر در افعال غیر متناهی نمی‌تواند بود نخواهید بود، زیرا که این معنی در آن باب داخل است، بلکه موهم خلاف آن قول است، زیرا که از آن توهم می‌شود که جایز است که قوه جسمانیه مؤثر در افعال متناهی باشد شما به آن اعتراف ندارید. و اگر مراد آن است که قوای جسمانیه در میان عقل مفارق و آثار غیر متناهی آنها واسطه نمی‌توانند شد، این معنی درباره نفوس فلکیه باطل می‌شود.

و صاحب کتاب اسفار گفته است که: مدفعی برای این بحث نیست مگر به رجوع به تحقیق ما در تجدّد قوای جسمانیه، زیرا که حکم نفس از این جهت که متعلق است به جسم، حکم طبیعت است در تجدّد و دثور، و از این جهت که عاقل و معقول است حکمش حکم عقل فعّال است. و این معنی بعد از آن است که عقل بالفعل شود و از قوه استعدادیه بالکلیه بیرون رود.

و تحقیق آن است که جمیع طبایع متجدد الوجود و متجدد الهویّه‌اند، و برای آنها حرکتی معنوی و توجّهی غریزی به جانب باری جلّ مجده هست، زیرا که اوست جهت کبری، و چون به مقام عقل می‌رسند به عالم الهیّت متصل می‌گردند و ساکن می‌شوند، به جهت آنکه از ذات [131] خود فانی و باقی به بقاء الله می‌شوند. پس همه اجسام و جسمانیّات، چه طبایع و چه نفوس، متجدد و حادث و دائراند و باقی آنها به بقاء الله باقی‌اند.

هفتم: آنکه آن قوه، یا این است که منتهی می‌گردد به زمانی که انعدامش در آن واجب لذاته باشد، و یا این است که چنین نیست. و اوّل موجب انتقال ماهیّت آن است از امکان به امتناع، و این محال است. و اگر فاعل و قابل ممکن التّأثیر باشند و شرایط هم ممکن البقاء ابدی باشد چگونه ممکن است که کسی بگوید که قوه ممتنع البقاء است و مادام که باقی است مؤثر نیز خواهد بود. پس قوه‌ای که افعال غیر متناهی در مدّت از آن صادر گردد ممتنع نخواهد بود.

و جوابش: آن است که وجوب و امکان و امتناع حال ماهیّت است قیاس به مطلق وجود. پس ماهیّت قوه جسمیه محتمل وجود و بقاء است نظر به نفس ماهیّت آن. و این معنی منافی آنکه بعضی وجودات نظر به هویت وجودیه ممتنع الدوام باشند نیست به جهت قصورش و آنکه متضمّن ثبوت است عدم و دثور آن است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 211

و آنچه بعضی از علماء در جواب از این اعتراض گفته است آن است که قوه جسمانیّه انعدامش واجب می‌گردد نه بالذات، بلکه به جهت قواسر مزعجه که موجود می‌گردد و آن قوه را باطل می‌گرداند. و اگر چه قوه من حیث هی هی واجبه الزوال نیست، لکن اسباب کلیّه و مصادمات مسببات جزئیّه آن اسباب گاهی به جایی می‌رسد که ممکن واجب می‌گردد و صحیح نیست، زیرا که بسیاری از موجودات هست که بقای آن محال است و اگر چه فرض شود که جمیع قواسر از آن مرتفع باشد، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه هیچ ممکنی نیست که جزئی از وجود بر آن محال نباشد.<sup>64</sup>

فصل نهم در بیان تقسیم حرکت به اعتبار ما فیه یعنی به اعتبار مقولاتی که حرکت در آن واقع می‌شود

«وقوع حرکت در مقوله، چنانکه شیخ در شفا گفته است، احتمال چهار وجه دارد: اوّل آنکه مقوله موضوع حقیقی حرکت باشد. دوم آنکه [132] موضوع جوهر باشد، اما به توسط مقوله. سوم آنکه مقوله جنس حرکت باشد. چهارم آنکه جوهر متبدّل و متغیّر گردد از نوع مقوله به نوع دیگر یا از صنف مقوله به صنفی دیگر بر سبیل تدریج. و حق معنی اخیر است نه بواقی معانی.

<sup>64</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 134-243 (پراکنده).

اما اول، به جهت آنکه معنی تسوّد، مثلاً، نه این است که سواد فی نفسه شدید گردد، زیرا که اگر ذات سواد بعینها باقی باشد و صفتی در آن حادث نگردد اشتداد در آن بهم نرسیده است، بلکه بر همان حال باقی است که پیش از آن بوده است. و اگر صفت زاید حادث گردد و ذات سواد بعینه باقی ماند تبدل در ذات سواد نخواهد بود، بلکه در صفات آن خواهد بود، و صفات غیر ذات است، و اگر ذات سواد باقی نماند اشتداد حاصل نشده است، بلکه سواد اول معدوم شده است و سواد دیگر حادث گردیده است و این حرکت نیست.

پس از این بیان می‌توان فهمید که موضوع حرکت محلّ سواد است و نفس سواد نیست، و حرکت آن را بیرون می‌برد از فردی از سواد و واصل می‌سازد در فردی دیگر.

و مثل این است حرکت در مقدار، یعنی محلّ مقدار حرکت می‌کند در افراد مقوله کم،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 212

به این معنی که مقادیر متعاضمه متتالیه بر جسم وارد می‌آیند که بالقوه غیر متناهی‌اند.<sup>65</sup> «و اگر کسی گوید که اگر معنی وقوع حرکت در مقوله معنی مذکور باشد لازم می‌آید که حرکت در مقوله متحقق نباشد، زیرا که انتقال از فردی از مقوله به فردی دیگر وقتی متصور می‌گردد که آن افراد بالفعل موجود باشند، و از وجود بالفعل افراد مقوله تتالی آنات و انحصار غیر متناهی از موجودات مرتبه در میان دو حاصر لازم می‌آید.

می‌گوییم که آن افراد اگر چه موجود و متمیز بالفعل نیستند، لکن به قوه قریبه به فعل موجودند، به این معنی که در هر آنی از آنات که قطع حرکت در آن «آن» فرض شود متحرک به فرد مخصوصی متلبس خواهد بود.

و بر این جواب وارد آورده‌اند که از این لازم می‌آید که برای متحرک آینی در زمان [133] حرکت آینی نباشد. و همچنین متحرک کمی در زمان حرکت خالی از کم بالفعل باشد، و بطلان آن ظاهر است.

و علامه دوانی از این رد جواب داده است که متحرک در حال حرکت متّصف می‌گردد به توسط میان آن افراد، و آن توسط حالتی است میان صرافت قوه و محوضت فعل، و آنچه ضروری است این قدر است که باید جسم از آن اعراض و توسط در آنها خالی نباشد.

و اما آنکه باید از افراد بالفعل آن اعراض خالی نباشد نه ضروری است و نه مبرهن، بلکه شاید که برهان اقتضای خلاف آن نماید.

<sup>65</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 69-70.

و بر این جواب وارد می‌آید که متحرک در این از اموری است که در هر آنی که فرض شود جسمی بر او احاطه نموده است. پس بالضروره برای آن «این» بالفعل خواهد بود و آلاً خلاً لازم می‌آید. و ایضا چون افلاک هرگز از حرکت وضعیه خالی نیستند باید که هرگز برای آنها وضع نباشد.

و حق در جواب آن است که افراد مقوله که حرکت در آن واقع می‌شود منحصر در افراد آنیه نیست، بلکه برای آنها افراد زمانیه تدریجیه الوجود است که منطبق است بر حرکت به معنی قطع، بلکه در نزد بعضی عین حرکت به معنی قطع است. پس برای متحرک

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 213

مادام که حرکت بر نحو اتصال باقی است فرد واحد زمانی متصل غیر قار از مقوله‌ای که حرکت در آن واقع است ثابت خواهد بود. و آن فرد متضمن است جمیع حدودی را که در آنات زمان حرکت ممکن الفرض باشد، و نسبت آن حدود به سوی آن فرد مثل نسبت نقطه است به خط، پس فرد زمانی حاصل بالفعل است برای متحرک بدون فرض فارضی. و اما حصول افراد اینیه و زمانیه که حدود این فرد و ابعاض آن بوده باشند موقوف بر فرض است، پس نه خلوص جسم از مقوله لازم می‌آید و نه تشافع آنات و نه انحصار غیر متناهی در بین دو حاضر.

و از آنچه مذکور شد بر بصیر محقق معلوم می‌گردد وجود حرکت قطعیه، یعنی حرکت ذات هویه متکمله اتصالیه منقسمه به نحو انقسام مقادیر تا به غیر متناهی به اجزاء [134] متشابه در حد و اسم، خواه عین مقوله که حرکت در آن واقع شده است باشد و خواه غیر آن.<sup>66</sup> «و اما بطلان وجه ثانی نیز از آنچه مذکور شد معلوم گردید، زیرا که هر چیز که موضوع عارضی نمی‌تواند بود واسطه در عروض آن نیز نمی‌تواند بود.

و اما قسم سوم که مقوله جنس حرکت باشد بعضی به آن رفته‌اند و گمان کرده‌اند که بعضی از مقوله «این» قار است و بعضی غیر قار، و آن حرکت مکانیه است، و بعضی از کیف قار است و بعضی غیر قار، و آن استحاله است، و بعضی از کم قار است و بعضی غیر قار، و آن نمو و ذبول است، و سیال از هر جنسی حرکت است. و حق آن است که حرکت تجدّد امر است نه امر متجدّد چنانکه سکون قرار شیء است، نه شیء قار.<sup>67</sup>

### فصل دهم در تعیین آنکه کدام مقوله از مقولات حرکت در آن واقع می‌شود

پیش از این مذکور شد که تعلق حرکت به شش چیز است. و از جمله آن شش چیز ما فیہ الحركه است که مقوله باشد. و چون تعلق به آن اشد از تعلق آن است به اشیاء خمسہ باقیه جمعی گمان کرده‌اند که حرکت عین مقوله است، اگر چه این گمان باطل است، به جهت آنکه

<sup>66</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 92-93.  
<sup>67</sup> (2). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 69-74 (با تفاوت).

حرکت تجدد مقوله است. این قدر هست که نسبت حرکت به فاعل مقوله آن یفعل است، و به منفعل مقوله آن ینفعل. و به این سبب ممتنع است که حرکت در این دو مقوله واقع شود، زیرا که حرکت خروج از هیئتی و ترک آن است، پس باید که آن هیئت قار باشد، و اگر قار نباشد خروج از آن نخواهد بود، بلکه امعان در آن خواهد بود.

و بالجمله معنی حرکت در مقوله آن است که برای متحرک در هر آنی فردی از آن مقوله باشد، پس باید که برای مقوله که حرکت در آن واقع می شود افراد آنیه بوده باشد، و برای این دو مقوله فرد آنی نمی تواند بود.

و به همین بیان ظاهر می گردد که در مقوله متی نیز حرکت نمی تواند بود. و اگر در مقوله متی حرکت باشد باید که برای متی متی دیگر باشد.

و اما در مقوله اضافه اگر چه تجدد در آن واقع [135] می تواند شد، اما از آنجا که اضافه را وجودی مستقل نیست بلکه وجودش تابع وجود طرفین است، بالذات حرکت در آن نمی تواند بود و همچنین حرکت در جده.

و اما در مقوله کم و کیف و این و وضع حرکت واقع می تواند شد بالاتفاق.

و در مقوله جوهر به مذهب رواقیین حرکت می باشد، و مشائین آن را انکار نموده اند، و فاضل شارح در شرح هدایه پیروی مشائین نموده است.

و خلاصه دلیلی را که شیخ در شفا بر امتناع آن اقامه نموده است آن است که: «اگر حرکت در جوهر واقع شود باید که انتقال از شخص جوهر به شخص دیگر واقع شود یا از نوع جوهر به نوع دیگر.

و در صورت اول تغیر در ذات صورت جوهریه واقع نشده است، بلکه در عوارض مشخصه وارد شده است، و آن استحاله است، نه حرکت در جوهر.

و در صورت دوم در هر آنی نوعی دیگر از جوهر موجود خواهد شد و تحقق اتصال وحدانی میان امور متخالفه به حسب ماهیت ممتنع است، پس در میان هر جوهری و جوهری دیگر انواع غیر متناهیة بالفعل موجود خواهد بود، به خلاف کیف که قابل اشتداد و تضعف است، پس ممکن است که کیفیت واحده یافت شود که از اول زمان حرکت تا آخر مستمر باشد و جزئی و حدی سوای اجزاء مفروضه برای آن نباشد. و این معنی در امری

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا؛ ص 215

متصور می‌شود که حال در امری باشد که تقوّمش آن حال نباشد. و این معنی برای صورت نسبت به ماده ممکن نمی‌تواند بود، پس در مقوله جوهر حرکت نخواهد بود.<sup>69</sup> و در اسفار گفته است که: «در این دلیل مغالطه‌ای هست ناشی از خلط میان ماهیت و وجود، و اشتباه در اخذ ما بالقوه به جای ما بالفعل؛ و بیانش موقوف است بر بیان کیفیت وجود حرکت. و لهذا می‌گوییم که حرکت، چنانکه مذکور شد، نفس خروج شیء است از قوه به فعل، و از این جهت می‌گویند که معنی تسوّد اشتداد سواد نیست، بلکه اشتداد موضوع است در سوادیت. و گفته‌اند [136] که در موضوع دو سواد موجود نیست، یکی سواد اصل مستمر و دیگری سواد زاید، زیرا که اجتماع مثلین در موضوع واحد ممتنع است، بلکه برای موضوع در هر حدی مبلغی از سواد موجود است زیاده بر آنچه در حد سابق موجود است. و این زیادتی متّصله حرکت است نه سواد، زیرا که اگر حرکت را به زیادتی در سواد دانیم از این خالی نخواهد بود که با سواد اول بعینه موجود است و در نزد اشتداد زیادتی عارض آن گردیده است و یا موجود نیست. و در صورت دوم نمی‌توان گفت که چیزی که معدوم شد شدید گردید و در صورت اول شیء ثابت سیال نمی‌تواند بود. و از این ظاهر می‌گردد که باید در هر آنی مبلغ دیگر از سواد موجود باشد، و از این لازم می‌آید که تسوّد سواد را در هر آنی از نوعی به نوع دیگر نقل نماید، زیرا که سواد کیفیت بسیطه است.

پس اگر فرض کنیم که نقطه مانند سر مخروطی بر سطحی حرکت نماید در اینجا نقطه واحده هست که به مثابه حرکت یعنی توسط است و نقطه‌های دیگر هست که آن نقطه به هر یک از آنها متحد می‌گردد به نحوی که تعیین مطلقه‌اش با تعیینات آن نقطه‌های مفروضه جمع می‌شود و همچنین در هر حرکتی چیزی هست که به منزله نقطه سیاله است و برای آن وحدت ضعیفه هست و اشیاء دیگر نیز هست که از وقوع متحرک در هر یک از حدود مفروضه منتزع می‌گردد پس در سواد امری مستمر که وحدتش ضعیف و به منزله اصل است حاصل است و اشیاء دیگر هست که مشتملند بر سواد اصل درو بر زیادتی و لکن به حسب تحلیل در عقل نه در خارج.

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 216

و از آنچه گفتیم ظاهر شد که برای سواد از اول اشتداد تا آخر آن هویت شخصیّه واحده هست که در هر آنی کامل می‌شود. و اینکه می‌گویند اشتداد سواد را از نوعی دیگر نقل [137] می‌کند و در هر حدی برای آن نوعی دیگر

<sup>68</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

<sup>69</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 99.

موجود است با این معنی منافات ندارد، زیرا که وجود این انواع و امتیاز آنها از یکدیگر به حسب قوه است نه به حسب خارج، زیرا که تحقق دو نوع متباین به فصل به یک وجود بالفعل نمی‌تواند بود.

و بعد از بیان این معانی می‌گوییم که چون در موضع دیگر به ثبوت رسیده است که برای وجود واحد شئون و اطوار می‌تواند بود، و فائزین به اشتداد کیفی و ازدیاد کمی قائلند به اینکه حرکت واحده امری شخصی است در مسافت شخصیه برای موضوع شخصی، و بر این استدلال نموده‌اند به اینکه کون در وسط که واقع است از فاعل شخصی و قابل شخصی در میان مبدأ و منتهای معین کونی مبهم نوعی نیست، بلکه حالتی است شخصی که متعین است به فاعل و قابل و سایر آنچه در آن است. و همچنین مرسوم از آن واحد متصل است که هیچ جزء بر وصف جزئیّت برای آن نیست و برای آن اجزاء و حدود بالقوه است.

پس هرگاه در کمّ و کیف و انواع آنها ممکن است که انواع بلا نهایت بالقوه در میان دو طرف آنها موجود باشد با بودن متجدّد امری شخصی از باب کمّ یا کیف، پس مثل آن در جوهر صوری نیز ممکن و جایز خواهد بود و ممکن است اشتداد و استکمال آن به حسب ذات خودش به نحوی که وجود واحد شخصی مستمری متحقق باشد که با شخصیت و وحدت جوهریه متفاوت الحصول باشد به حیثیتی که در هر آنی که مفروض شود نوعی بالقوه از آن انتزاع توان نمود.

پس می‌گوییم که آنچه در دلیل ابطال حرکت در مقوله جوهر مذکور شد که اگر انتقال از نوعی به نوعی دیگر باشد در هر آنی جوهری دیگر موجود می‌گردد - ممنوع است، زیرا که وجود جوهر اول بشخصه به نحو مذکور باقی است، زیرا که وجود متصل تدریجی [138] واحد امری واحد زمانی است، و اشتداد کمال آن وجود است و تضعّف به خلاف آن است.

و از این لازم نمی‌آید که جوهری دیگر حادث گردد، بلکه آنچه حادث می‌شود صفت ذاتیه بالقوه قریبه به فعل است. پس آنچه متبدّل می‌گردد صفات ذاتیه جوهریه است، و از آن لازم نمی‌آید وجود انواع بلا نهایی بالفعل، بلکه آنچه هست وجود واحد شخصی متصل است و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 217

برای آن حدود غیر متناهیه بالقوه است به حسب آنات مفروضه در زمان حرکت، و در آن وجود انواع بلا نهاییه بالقوه هست نه بالفعل. و فرقی میان حصول اشتداد کیفی مسمی به «استحاله» و کمی مسمی به «نمو» و میان اشتداد جوهری مسمی به «تکون» نیست، در آنکه هر یک از آنها استکمال تدریجی است.

و دعوی فرق به اینکه دو قسم اول ممکن است و قسم آخر محال، تحکّم است بدون حجّت، زیرا که اصل در هر چیز وجود آن است و ماهیت تابع آن است. و اگر چه باید که موضوع حرکت به وجود و تشخّص باقی باشد،



نهایت در تشخیص موضوع جسمانی همین قدر کافی است که ماده‌ای باشد که تشخیص به وجود صورتی و کیفیتی و کمیتی باشد که تبدل در خصوصیات هر یک از آنها ممکن باشد.

و به این تحقیق منحل می‌گردد اشکال حرکت در مقوله کم که متأخران در حل آن مضطرب شده‌اند، و شیخ اشراق و تابعانش آن را انکار نموده‌اند و گفته‌اند که اضافه مقداری به مقداری دیگر موجب انعدام آن مقدار است. و همچنین انفصال جزء مقداری از متصل موجب انعدام آن است، پس موضوع در این حرکت باقی نخواهد ماند.

و شیخ رئیس این شبهه را صعب شمرده است و به عجز از اثبات موضوع ثابت در ثبات بلکه در حیوان اعتراف نموده است.

«و وجه انحلالش: آن است که موضوع [139] این حرکت جسم متشخص است نه مقداری متشخص، و لازم تشخیص جسم مقداری مطلق است از جمله آنچه واقع است از حدی تا به حدی دیگر، چنانکه اطباء در عرض مزاج شخصی می‌گویند و حرکت در خصوصیات مقادیر و مراتب آن واقع است، پس آنچه باقی است از اول حرکت تا آخر آن غیر آن است که متبدل است، و فصل و وصل مقداری را معدوم می‌گردانند که مأخوذ باشد به حسب وهم بدون ماده طبیعی یا با جسمیت مجرد از صور نوعیه، زیرا که شخصی آن از آن حیثیت که بتنهایی است اقتضای مقدار معین می‌کند.

و اما جسم طبیعی نوعی که تقوّمش به جسمیت و صورت دیگر است حفظ نوع خود را به صورت معینه منوعه که مبدأ فصل اخیر است یا جسمیت که به ازاء جنس قریب است می‌نماید، و جنس بر سبیل ابهام اعتبار می‌شود و فصل بر سبیل تحصیل. پس تبدل آحاد جنس و ماده قادح در بقای موضوع نخواهد بود مادام که صورت باقی است.

و آنچه گفته‌اند که انضمام شیء مقداری به شیء مقداری موجب ابطال آن است در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 218

جایی صحیح است که برای هر یک وجود بالفعل باشد و احدهما به دیگری منضم گردد، و در جایی که وجود بالقوه و اضافه تدریجی باشد صحیح نیست.

و توضیح این مقال آن است که هر چه ذاتش متقوم از معانی متعدده بوده باشد تمامیتش به آن چیز است که به مثابه فصل اخیر است بر آن چیز و تعیینش محفوظ است مادام که فصل اخیرش متعین است و باقی مقومات ماهیت از اجناس و فصولی که لوازم وجود و اجزاء ماهیتند در تخصص آن چیز معتبر نیست و تبدل در اینها قادح در بقای ذات آن چیز نمی‌باشد. پس تبدل اتصال و قبول ابعاد که فصل جسم است بما هو جسم به همان معنی که ماده است و نوعی برآسه است موجب تبدل جسم می‌گردد نه غیر جسم بما هو جسم [140] و همچنین نامی که فصل جسم نامی است موجب تمامیت آن است و به مجرد جسمیت تمام نمی‌شود، پس تبدل افراد جسمیت موجب تبدل ذات

جوهر نامی نمی‌شود، زیرا که جسمیت بر وجه عموم و اطلاق در آن معتبر است نه بر وجه خصوصیت و تقیید. و همچنین حکم حیوان و تقوّمش از نامی و حسّاس.

و مثل این است حکم در آنچه تقوّم وجودش به ماده و صورت باشد، مثل انسان به حسب نفس و بدنش، پس در صورتی که مقادیر نامی متبدّل گردد جسمیتش بشخصها متبدّل می‌شود و ذات و جوهر نامی بشخصه متبدّل نمی‌شود. پس از آن حیثیت که جسم طبیعی مطلق است شخصیتش به نموّ و ذبول منعدم می‌شود، و از آن حیثیت که جسم طبیعی نامی است شخصیتش منعدم نمی‌گردد، نه خودش و نه جزوش، زیرا که جزو آن مطلق جسمیت است و در هر فردی که اتّفاق افتد بر سبیل اتّصال وجودی کافی است. و بر این قیاس است حکم بقای حیوان به بقای جوهر حسّاس که نفس حسّاسه حیوان است.<sup>70</sup>

#### اعاده فیها استفاده

«بدان که حاصل آنچه شیخ رئیس و دیگران در ابطال حرکت در مقوله جوهر ذکر کرده‌اند آن است که صورت قابل اشتداد نیست، و هر چه قابل اشتداد نیست حدوثش دفعی است، و هر چه حدوثش دفعی است حرکت در آن محال است. اما بیان صغری در قیاس اوّل که به بیان محتاج است به آن است که اگر صورت قبول اشتداد نماید، یا این است که نوعش

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 219

در وسط اشتداد باقی خواهد بود یا باقی نخواهد بود، و در صورت اوّل تغیر واقع در صورت نخواهد بود، بلکه در لوازم آن خواهد بود، و در صورت دوم عدم صورت خواهد بود نه اشتداد آن».

و صاحب کتاب اسفار گفته است که: «این دلیل راجع است به اینکه باید متحرک که موضوع حرکت است در زمان حرکت باقی باشد و حرکت در جوهر به تعاقب صور بر ماده است به نحوی که هیچ یک از آن صور بیش از یک «آن» موجود در ماده نمی‌باشند، و ماده بتنهایی موجود نمی‌تواند بود، زیرا که در وجود به صورت محتاج است، پس عدم صورت موجب عدم ذات است، به خلاف کیف که موضوع آن در وجود از کیف مستغنی است پس حرکت در آن ممکن است.

و جوابش: این است که اگر مراد به ذاتی که عدمش لازم عدم صورت است مجموع ذات حاصله از صورت و محلّ صورت باشد حق است، لکن متحرک ذات به این معنی نیست، بلکه متحرک ماده است با صورتی از صور، چنانکه متحرک در کمّ محلّ است با کمیتی از کمیات؛ و اگر مراد آن است که عدم صورت موجب عدم ماده است چنین نیست و آلا باید که ماده حادثه در هر صورتی که به کون و فساد باشد حادث باشد، و باید برای هر حادثی ماده‌ای باشد و منجر به موادّ حادثه غیر متناهی گردد، و این محال است. علاوه بر آنکه می‌گوییم که اگر در کون و فساد

<sup>70</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 86-94.

چیزی محفوظ الذّات نباشد حادث غنیّ از مادّه خواهد بود و اگر بوده باشد زوال صورت موجب عدم آن نمی‌تواند بود.

و شیخ رئیس در مسأله تلازم هیولی و صورت سؤالی [بر خود] وارد آورده است. و آن سؤال این است که از زوال صورت نوعیه عدم مادّه لازم می‌آید.

و از آن جواب داده است که وحدت شخصیه مادّه محفوظ است به وحدت نوعیه صورت نه به وحدت شخصیه آن.

و بنا بر این قول هر گاه حرکت در صورت واقع شود از تبدل صورت عدم مادّه لازم می‌آید.

و فاضل شارح هدایه در این مقام گفته است که حق آن است که مادّه باقی است و صورت نیز باقی است اما بر وجه تجدد اتصالی که منافی شخصیت آن نیست، چنانکه در بیان تشخص حرکت توسطیه به آن تصریح نموده‌اند. [142] و مراد قوم از آنچه گفته‌اند که هر مرتبه از شدت و ضعف نوعی دیگر است، مراتبی را خواسته‌اند که بالفعل از یکدیگر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 220

متمایز باشند.<sup>71</sup> این است کلمات قوم در این مقام. و به گمان حقیر آن است که مقصود ایشان از این دلیل ابطال وقوع حرکت در مقوله جوهر از رهگذر آن است که چون جوهر قابل اشتداد نیست، و هر چه قابل اشتداد نیست فردی از افراد شخصیه آن از اول زمان حرکت تا آخر باقی نمی‌تواند ماند. و شرط در حرکت این است و الا کون و فساد خواهد بود نه حرکت. و مقصود ابطال آن حرکت به اعتبار عدم وجود موضوع مستمر الوجود نیست و الا چگونه می‌تواند شد که در تبدل دفعی صورت مادّه را باقی دانند و در تبدل تدریجی باقی ندانند. و ایضا اگر مراد این معنی باشد بجز منع از حرکت در صورت جسمیه لازم نمی‌آید و در صور نوعیه که در نزد مشائین جواهرند جاری نمی‌گردد، زیرا که برای وجود و بقای مادّه صورت جسمیه کافی است و احتیاج به صور نوعیه ندارد.

و آنچه در دفع این دلیل گفته‌اند «که متحرک در اینجا مادّه است با صورتی از صور چنانکه متحرک در کم محلّ است یا کمیّتی از کمیّات»، قیاسی است، زیرا که تعین و وجود مادّه به تعین و وجود صورت منوط است، بلکه هر دو به یک وجود موجودند که اگر برای هر یک وجودی دیگر باشد لازم می‌آید که وحدت طبیعت جسم وحدت اعتباری باشد، مانند وحدت مرکب از انسان و حجر، به خلاف وجود محلّ کیف که برای هر یک از عارض و معروض وجودی غیر از وجود دیگری هست.

<sup>71</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 105-107.

و آنچه بر شقّ دیگر از تردید وارد آورده‌اند، که معارض است به کون و فساد، ورود ندارد، زیرا که در کون و فساد وجود موضوعی که در وجود مستقل و بالفعل و موضوع [143] حصول کائن و زوال فاسد بوده باشد ضرور نیست، بلکه همین قدر کافی است که جهت جامعه در میان کائن و فاسد باقی ماند هر چند وجودش تابع وجود کائن و فاسد باشد، مانند هیولی که وجودش قوه و تابع وجود صورت است لا علی التّعیّن.

و چون پیش از این معلوم شد که صورت عین حقیقت موجود است و ماده بجز جهت نقص صورت نیست و هر دو به یک وجود موجودند و آلا جسم نوع طبیعی نخواهد بود، پس از تبدل صورت به واسطه حرکت حقیقت متبدل می‌شود و راجع می‌گردد به اینکه متحرک و ما فيه الحركة شیء واحد باشد. و این باطل است، به خلاف کیف که عین صاحب کیف

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 221

نیست و متحرک چیزی دیگر و ما فيه الحركة چیزی دیگر است. پس مراد، به اینکه صورت قابل اشتداد نیست، این است که اگر قابل اشتداد باشد اجتماع وجود و عدم با هم لازم می‌آید، به خلاف کیف و کم و سایر مقولات دیگر که متحرک جسم و ما فيه الحركة آن مقوله است که حرکت در آن واقع است.

و مبدا کسی را به خاطر رسد که حاصل این تقریر راجع می‌گردد به اینکه موجود در حرکت کیفی مثلا جسم است که موضوع حرکت است و معدوم در آن کیف. و این بیان مستلزم آن است که جسم در اثنای حرکت از مقوله‌ای که حرکت در آن واقع است عاری باشد، و بطلانش بدیهی است. زیرا که پیش از این مذکور شد که فردی غیر قارّ متجدّد به تجدّد استمراری از مقوله برای متحرک مادام که حرکت باقی است موجود است و نظر به اتّصال و استمراری که برای آن فرد هست تتالی و تشافع آنات و انحصار غیر متناهی بالفعل در متناهی لازم نمی‌آید.

و جواب از این دلیل منع لزوم اتّحاد متحرک و [144] ما فيه الحركة است، بلکه متحرک ماده است یا فردی از افراد صورت، ائی فرد کان، و ما فيه الحركة طبیعت صورت است و آنچه از افراد مقوله متبدل است افراد مفروضه آنیه آن است و آنچه به دوام حرکت باقی است فرد غیر قارّ متجدّد است، چنانکه در عوارض موسومه به مشخصات که در بقای جسم طبیعی به وجهی معتبرند نیز همین حالت موجود است، مثل آنکه برای مواد مثلا در نزد اشتداد فرد شخصی زمانی مستمرّ متصل در میان مبدأ و منتهی موجود است و وحدتش محفوظ است به واحد بالعدد که آن مفروض مواد است و به واحد بالابهام که مطلق سوادیت است و مجموع که جسم اسود است موضوع این حرکت است و برای آن حدود مفروضه غیر متناهی بالقوه است که در معنی و ماهیت با یکدیگر متخالفند، همچنین برای جوهر صوری در نزد استکمال تدریجی کون واحد زمانی مستمرّ متصل است که حدود مفروضه بالقوه غیر متناهی با آن است.

و برهان بر بقای شخص در اینجا مثل برهان بر بقای شخص است در آنجا، زیرا که هر دو متصل واحد زمانی‌اند و برای متصل واحد وجود واحد است و وجود به مذهب حق عین هویت شخصی است، پس اگر حرکت متصل واحد نباشد حکم به اینکه سواد در حالت اشتداد باقی نمی‌ماند حق خواهد بود چنانکه صورت جوهریه در نزد استکمال و حال آنکه چنین نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 222

و سرّ در این مسأله آن است که وجود خاصّ به هر چیز عین هویت شخصی آن است و وجود خاصّ با وحدت و هویت صاحب مقامات و درجات است و برای آن در هر مقامی و درجه‌ای صفات ذاتیه هست و با وحدتش معانی مختلفی از آن انتزاع می‌شود که با او متحدند به نحوی از اتحاد.

### تنبیه و توضیح

بدان که عارف محقق کامل در کتاب [145] اسفار در این مقام فرموده است که:

«چون معلوم شد که برای سواد، مثلاً، از اول اشتداد تا آخر آن هویت واحده اتصالیّه هست و در هر آن مفروضی برای آن معنی نوعی دیگر حاصل است که نه در آن قبل از آن و نه در آن بعد از آن برای آن هست، زیرا که مراتب اشتداد مثل مراتب سوادات و حرارات در نزد مشائین انواع متخالفه‌اند. پس به اعتراف قوم سه حکم در اینجا ثابت می‌گردد.

اول: چون در نزد اشتداد حصول انواع بلا نهاییه موجود به وجود واحد اتصالی‌اند، زیرا که برای متصل واحد در نزد ایشان وجود واحد می‌باشد. پس از آن ثابت و متحقق می‌شود که وجود امری است متحقق در خارج و غیر ماهیت است، به این معنی که اصل در متحققیت وجود است و ماهیت معنی‌ای است کلی که از وجود منتزع می‌گردد و بر آن حمل می‌شود و با آن متحد است به نوعی از اتحاد، و اگر ماهیت موجود باشد و وجود امری عقلی انتزاعی باشد، چنانکه مذهب متأخرین است، لازم می‌آید که در نزد اشتداد انواع بلا نهاییه متمایزه محصوره در بین دو حاضر موجود گردد، و بر آن متفرّع می‌گردد مفاسد اجزاء لا یتجزی.

دوم آنکه چون ثابت شد که برای سواد در حالت اشتداد و تضعّف هویت واحده شخصیّه هست از آن ظاهر می‌گردد که با وحدت و شخصیتش در تحت آن انواع کثیره هست و معانی ذاتیه و فصول منطقیّه بر او متبدّل می‌گردند به حسب تبدّل وجودش در کمال و نقص. و این انقلاب به اعتبار آن است که ماهیت تابع وجود است، مثل تابعیت ظل شمس را، پس در جوهر نیز جایز خواهد بود.

سوم آنکه این وجود اشتدادی با وحدت و استمرارش منقسم است در وهم به سابق و لاحق، و برای آن افراد هست که بعضی از آنها زایل شده‌اند و [146] و بعضی حادث‌اند و بعضی بعد از این خواهند آمد، و برای هر یک از

ابعاض متّصله آن حدود در وقتی معین و عدم در وقتی دیگر هست، و اشتمالش بر ابعاض مثل اشتمال مقادیر بر اجزاء لا یتجزّی در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 223

نزد مثبتین آن نیست، بلکه این وجود مستمر بعینه وجود متّصل غیر قارّ است، و بعینه وجود هر یک از آن ابعاض و افراد آنیه نیز هست. پس برای آن وحدتی هست که ساری است در جمیع اعداد، زیرا که به قوه قریبه جامع همه آنهاست. پس اگر وجود را واحد گوئیم صادق است، و اگر متعدّد گوئیم صادق است، و اگر بگوئیم از اوّل استحاله تا آخر باقی است صادق است، و اگر بگوئیم که در هر وقتی حادث است صادق است. و چه بسیار عجیب است حال این وجود و تجدّدش در هر آنی، و مردم از آن غافلند با آنکه حال ایشان به حسب هویت همین حال است و در هر آنی متجدّدند، زیرا که ادراک آن محتاج است به لطف قریحه و نور بصیرتی که شیء باقی را با شیء زائل متجدّد یک چیز تواند دید.<sup>72</sup>

#### تتمیم فیه تحقیق

هر جوهر جسمانی که موجود باشد البته با آن عوارضی می‌باشد که انفکاکشان از این جوهر ممتنع است و نسبت آن عوارض به شخص مثل نسبت فصول اشتقاقیه است به انواع، و در نزد جمهور موسومند به مشخصات. و حقّ آن است که علامت تشخیص‌اند، به این معنی که عنوانند برای اشیائی که از آن اشیاء به این مفاهیم تعبیر می‌شود، چنانکه از فصل حقیقی اشتقاقی به فصل منطقی تعبیر می‌کنند، مثل نامی در فصل نبات و حسّاس در فصل حیوان و ناطق در فصل انسان. و اوّل عنوان است برای نفس نباتیه و دوم برای نفس حیوانیه و سوم برای نفس انسانیه، و فصول حقیقیه اشتقاقیه همان نفوسند، و هر یک از آنها جوهری بسیط است که از آن به فصلی منطقی تعبیر می‌شود و فی الحقیقه [147] وجودات خاصه بسیطاند. و بر این منوال است لوازم اشخاص نسبت به اشخاص، زیرا که تشخیص به نحو وجود است و اوست که بذاته متشخص است و آن لوازم از آن منبعثند، مانند انبعاث ضوء از مضيء و حرارت از حارّ.

و چون این معنی مقرر شد می‌گوئیم که هیچ شخص جسمانی نیست که این مشخصات، مثل کم و وضع و این، بر او متبدّل نگردد، و تبدّل در آنها تابع تبدّل در وجود و لازم آن است، بلکه به وجهی عین آن است، زیرا که بر وجود هر طبیعت جسمانیّه بالذات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 224

<sup>72</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 83-84.

حمل می‌توان کرد که جوهری است متکمم ذو وضع متحیز زمانی. پس تبدل مقادیر و ایون و اوضاع موجب تبدل وجود شخصی جوهری جسمانی است. و این است معنی حرکت در جوهر، زیرا که وجود جوهر جوهر است چنانکه وجود عرض عرض است.<sup>73</sup>

فصل یازدهم در بیان حقیقت سکون و اینکه مقابل حرکت کدام سکون است و آیا می‌تواند شد که جسم از حرکت و سکون خالی باشد یا نه.

بدان که برای عدم حرکت جسم دو معنی متصور است: یکی حصول مستمر برای جسم در این یا کم یا کیف یا غیر آنها. و دیگر عدم حرکتی که از شأن جسم باشد. و قوم متفقند بر آنکه اسم سکون مخصوص معنی عدمی است، به دو دلیل:

اول: آنکه حرکت بالاتفاق با سکون مقابل است، و تقابل متحقق نمی‌گردد مگر در صورتی که سکون عدمی باشد، زیرا که این معنی مقرر است که باید حدود متقابلات متقابل باشند، و در تعریف حرکت مذکور شد که کمال اول لما هو بالقوة. پس باید که در حد سکون مقابل جزئی از اجزاء این تعریف اخذ شود. پس اگر سکون را وجودی اخذ نماییم باید که کمال را بر حال خود باقی گذاریم، زیرا که هر وجودی کمال است. پس باید که مقابل یکی از دو قید دیگر را اخذ نماییم و یا بگوییم کمال ثان لما هو بالقوة، و یا بگوییم [148] کمال اول لما هو بالفعل. و بنا بر اول لازم می‌آید که پیش از هر سکونی حرکتی باشد و الا ثانی نخواهد بود، و بنا بر ثانی باید که بعد از هر سکونی حرکتی باشد و الا اول نخواهد بود، و هر دو لازم باطلند، پس هر دو نیز باطل خواهد بود. پس باید که در رسم سکون مقابل کمال را اخذ نمود، و آن امری است عدمی. اما اگر اول سکون را وضع نمایند و آن را وجودی گیریم و بگوییم که سکون حصول جسم است در حیز، ناچار باید که مقید گردانید به حیزی که مشعر به استمرار یا آنچه مرادف آن باشد. پس ناچار باید که زمان یا چیزی که لازم زمان باشد در آن اخذ شود، به این طریق که سکون حصول شیء است در مکان واحد در زمانی یا بیشتر از آنی یا آنکه قبل از آن و بعد از آن در آن باشد. و جمیع این قیود را تعریف نمی‌توان نمود مگر به حرکت که مفروض آن است که شناخته نمی‌شود مگر به سکون، و از این دور لازم می‌آید.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 225

پس باید که اول رسم حرکت را بیان نمود و از آن رسم سکون را طلب کرد به وجهی که مقابل با آن باشد. و این میسر نمی‌گردد مگر آنکه سکون عدمی باشد.

دلیل دوم: آنکه در هر صنف از اصناف حرکت امر عدمی مقابل حرکت است، چنانکه مقابل نمو وقوف است و مقابل استحاله سکون و مقابل نقله عدم آن. و چنانکه سکون مقابل نمو کم مستمر نیست بلکه عدم تغیر در کم

<sup>73</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 103-104 (با تفاوت).

است، و مقابل استحاله کیف مستمر نیست، بلکه عدم تغیر است، پس سکون مقابل هر حرکتی عدم آن حرکت خواهد بود، خواه در ابتدا و خواه در انتها.

اما اگر بگوییم که باید در مقابل حرکت طبیعی سکون طبیعی باشد باید که مقابل حرکت طبیعی به سوی فوق سکون در فوق باشد نه سکون در تحت، زیرا که سکون طبیعی آن سکون است، و همچنین سکون مقابل حرکت به اسفل سکون [149] در اسفل است، پس به این اعتبار مقابل حرکت سکون در منتهی خواهد بود.

و اما کیفیت خلوص جسم از حرکت و سکون با هم در سه امر اعتبار نموده‌اند.

اول در جسمی که خروجش از حیث طبیعی ممتنع باشد، مثل کلیات افلاک و عناصر در امکانه خود که متحرک نیستند و ساکن نیز نیستند، زیرا که سکون عدم حرکت است از آنچه از شأنش حرکت باشد، پس هر چه از شأنش حرکت نیست ساکن نخواهد بود، بلکه ثابتند در احیاز خود و ساکن و متحرک نیستند. اما به مذهب کسانی که در عدم ملکه به امکان و قبول به حسب جنس قریب اکتفا می‌نمایند عدم حرکت کلیات عناصر را در امکانه خود سکون می‌شمارند.

دوم در جسمی که محیط واحد بیش از آنی مماس آن نباشد، مانند سمک واقف در ماء سیال، و طیر واقف در هوای متحرک. و چنین جسمی متحرک نیست، زیرا که نسبت آن به امور خارجه از آن متبدل نمی‌شود. و ساکن نیز نیست، به اعتبار آنکه معنی سکون ثبوت در مکان واحد است در زمان و امکانه بر این جسم متبدل می‌گردد.

و بر این قسم وارد می‌آید که سکون چنین جسمی به مذهب قائلین به آنکه مکان بعد است ظاهر است، و بنا بر آنکه مکان سطح باشد نیز ساکن بر او صدق می‌کند، مانند جالس در سفینه سائر، زیرا که در حرکت فاعل مؤثر و قابل متأثر ضرور است. پس در صورتی که فاعل در قابل تأثیر نکند سکون خواهد بود نه حرکت.

سوم آنکه در هر آنی از آنات زمان حرکت جسم نه متحرک است و نه ساکن، زیرا که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 226

حرکت باید که منقسم تواند شد، پس وقوعش در آن ممتنع خواهد بود، و هرگاه از شأن جسم حرکت در آن نباشد ساکن نیز نخواهد بود.

و این قول مردود است، به آنکه جسم در هر آنی از آنات زمان حرکت متصف است به حرکت اگر چه متصف به حرکت فی الآن نیست [150] به این معنی که فی الآن قید حرکت باشد نه قید عدم، و رفع خاص مستلزم رفع عام نیست.<sup>۷۴</sup>

74 (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 190-193، با تفاوت.



فصل دوازدهم در بیان آنکه هر حرکت مستقیمه البته منتهی به سکون می‌شود پس باید در میان هر دو حرکت مختلفه البته سکونی باشد.

متقدّمین در اثبات این معنی چهار دلیل ایراد نموده‌اند.

اول: آنکه شیء مماسّ حدّی معین و مباین از آن در یک «آن» نمی‌تواند شد، بلکه باید که در دو «آن» باشد و میان آن دو «آن» زمانی ضرور است و در آن زمان حرکت نیست، پس سکون خواهد بود.

و بر این دلیل، اولاً، نقض نموده‌اند به اجزائی که در حدود مفروضه مسافت واقع است. و از این لازم می‌آید که هیچ حرکت متّصله در عالم یافت نگردد. و ثانیاً گفته‌اند که مابینت حرکت است و حرکت در زمان یافت می‌شود [و برای زمان حرکت طرفی است که حرکت در آن وجود ندارد، یعنی «آن»] و برای زمان طرفی هست که چیزی در آن مباین نیست، بلکه آخر زمان مماسّه است اگر برای مماسّه زمانی باشد، و اگر مماسّه در آن واقع شود همان آن عین آن مماسّه خواهد بود. و از آنکه در آن طرف زمان مابینت خلاف مابینت است موجود باشد محالی لازم نمی‌آید.

دلیل دوم: آنکه حرکت صاعد با حرکت هابط متضادّند چنانکه بعد از این معلوم خواهد شد، پس اگر به یکدیگر متّصل گردند به اتّصال حرکت واحده خواهند شد و اتّحاد دو حرکت متضاد محال است.

و این دلیل: نیز موهون است، به اینکه وجود فصل مشترک بالفعل در میان دو امتداد مانع از اتّحاد آن دو است، خصوصاً در صورتی که در جهت مخالف باشند. مانند دو خطّی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 227

که محیط به یک زاویه باشند، بلکه شرط در وحدت اتّصالیّه آن است که وجود حدّ مشترک بالقوه باشد و در میان دو حرکت حدّ مشترک بالفعل است.

دلیل سوم: آنکه اگر آن دو حرکت [151] به هم متّصل شوند باید که غایت صاعد عود به تحت باشد، پس مهروب عنه مقصود می‌گردد به جهت واحده.

و جوابش: آن است که این در صورتی لازم می‌آید که دو حرکت به اتّصال یک حرکت شوند. و حدّ مشترک در میان صاعد و هابط نباشد، و در اینجا چنین نیست.

دلیل چهارم، که قریب الاخذ است به دلیل سوم، آن است که اگر ممکن نباشد که تسوّد که حرکت در سواد است مستمر گردد تا تبیض بدون آنکه در میانه زمان سکونی واقع شود قوه بر تسوّد بعینها قوه بر تبیض خواهد بود. و

چون ابیض اخذ در تسوّد نماید قوّتش بر تسوّد عین قوّه بر تیّض خواهد بود. و از این لازم می‌آید که در ابیض قوّه بر بیاض و در اسود قوّه بر سواد بوده باشد. و محال است که چیزی قوّه بر نفس خود باشد.

و جوابش: آن است که جسم در حالی که ابیض است اخذ در تسوّد نمی‌نماید، زیرا که تسوّد مأخوذ از طبیعت سواد است و سواد با بیاض یافت نمی‌شود، بلکه بعد از آن یافت می‌شود. و ایضا می‌توان گفت که این ابیض بالفعل به حسب بالقوه ابیض دیگر است، پس نباید که در ابیض قوّه بر بیاض به هیچ وجه نبوده باشد و اگر چه قوّه بعید باشد.

و شیخ رئیس در شفا بر این مطلب استدلال نموده است به آنکه علت قریبه حرکت جسم از حدی به حدی دیگر در مسافت میل است، و هر چه محرک جسم است تا به حدی باید که تا رسیدن به آن حد با جسم بوده باشد، پس موصل جسم به آن حد باید که تا نزد وصول موجود باشد، پس میلی که متحرک را [به حدی] از حدود مسافت می‌رساند در آن وصول به آن حد موجود خواهد بود. و محالی بر این لازم نمی‌آید، زیرا که وجود میل مثل وجود حرکت نیست که در آن نتواند بود. پس هرگاه جسم از آن حد راجع گردد باید که میلی دیگر حاصل شود که علت [152] قریبه رجوع باشد. و نمی‌تواند شد که همان میل اول علت رجوع گردد، زیرا که میل واحد علت وصول به حد معین و مفارقت از آن نمی‌تواند بود و حدوث این میل نیز در «آن» خواهد بود اما آنی غیر از آن وصول که میل اول در آن موجود بوده است، زیرا که ممتنع است وجود دو میل مختلف در یک آن در جسم واحد، و وجود زمان در میان این دو آن ضرور است و الا تنالی آنات لازم می‌آید و ناچار باید که جسم در آن زمان ساکن باشد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 228

و معلوم است که مراد از آنچه گفته است، که میل واحد علت وصول و مفارقت نمی‌تواند بود، مفارقت بر سبیل رجوع و انعطاف است تا آنکه منتقض به حدود مسافت نگردد.

و امام رازی را بر این دلیل اعتراضات است:

یکی: آن است که این بیان در حرکات کیفیه و کمیّه صورت نمی‌گیرد، زیرا که میل در آنها نیست، و مبدأ این برهان میل است.

و این مؤاخذه‌ای است لفظی، زیرا که چون لفظ میل به لفظ سبب قریب مبدل گردد ساقط می‌شود، زیرا که در نزد اختلاف مسبب ناچار باید که سبب قریب مختلف گردد.

و دیگر: آن است که سکون زمانی و قابل انقسام است به انقسام زمانش، پس هر مقداری از سکون که در میان دو حرکت فرض شود اکتفا به اقل از آن ممکن است، پس چه چیز است که سبب تعین زمان سکون می‌گردد؟

و جوابش: آن است که حال جسم مختلف می‌گردد به اختلاف عظم و صغر و کثافت و لطافت و ثقل و خفت و غیر اینها، و می‌تواند بود که همین امور اسباب مقادیر سکون باشد.

و اما ادله منکرین وجود سکون بین الحاکتین، به تقریر شیخ رئیس در شفا، یکی این است که هر گاه سنگ بزرگی از فوق به جانب تحت حرکت کند و حبه صغیره مرمیه به جانب فوق در مسلک آن سنگ با آن معارضه نماید و به آن مماس [153] گردد، پس سکون آن حبه در نزد تماس مستلزم سکون حجر هابط خواهد بود به واسطه ملاقات حبه صاعده.

و جواب مشهور: از این شبهه آن است که آن حبه به مصادمه ریح حجر راجع می‌شود، پس سکونش پیش از ملاقات حجر خواهد بود.

و چون بر ایشان وارد می‌آورند که ملاقات حبه با حجر مشاهد است که در حال صعود حبه است نه در حال رجوع، چنانکه اگر تیری به جانب آن افکنده شود، بلکه مثل آنکه دست به سوی فوق حرکت نماید در نزد هبوط حجر ثقیل، می‌گویند که وقوف جبل مستبعد است و محال نیست.

و امام رازی گفته است که اگر چه این امر بعید است لکن ممکن است و برهان بر آن اقامه شده است، پس واجب است که آن را التزام نمود.

و فاضل علامه در اسفار می‌گوید که کدام برهان اقتضای این معنی نموده است؟ بلکه مقتضای برهان ثبوت سکون است در میان دو حرکت حقیقیه، نه در میان حقیقیه و مجازی، زیرا که حرکت بالعرض مثل حرکت جالس سفینه سکون بالذات است، پس حرکت اولی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 229

منتهی به سکون شده است. و محالی در این معنی نیست که جسمی در بعضی از زمان لصوقش به جسمی دیگر ساکن باشد و بالعرض حرکت کند و اگر چه به سوی جهتی باشد که در صورت خلوص از مانع که بقاء قوه غریبه است به حسب طبیعت به همان جهت حرکت نماید.

و دلیل دیگر منکرین سکون، به نحوی که در شفا مذکور است، این است که محال است که از برای آن سکون سبب نبوده باشد. پس آن سبب یا وجودی است و یا عدمی، و اگر عدمی باشد عدم سبب تحریک خواهد بود، پس باید که برای جسم مرمی به فوق مثلاً مبدأ حرکت به اسفل نباشد، و مادام که جوهرش متغیر نگردد به اسفل حرکت نکند. و اگر سبب وجودی باشد باید که امری باشد که از حرکت مانع شود و یا قسری خارجی باشد و یا طبیعی و یا ارادی [154] نفسانی داخلی. و هیچ یک از این امور نمی‌تواند بود.

و از این جواب داده است که سبب سکون عدمی است، و آن عدم حدوث میل است از قوه محرکه، زیرا که قوه تحریکش به احداث میل است. و چنانکه در حال بودن در مکان طبیعی آن قوه موجود است و میل به جهتی نیست همچنین در حالتی که به میل قسری حرکت به جهت فوق نموده است می تواند شد که از احداث میل طبیعی ممنوع باشد به واسطه معارضه میل قسری، و لازم این حالت عدم حرکت است.

و ایضا می گویند که حاصل دلیل مثبتین سکون راجع به آن است که ممتنع است که چیزی مماس و مفارق چیزی دیگر شود در آن واحد. و این مقدمه ممنوع است، و سند منع آن است که هر گاه کره را بر دولابی نصب نماییم و در جانب فوق سطح مستوی فرض کنیم که آن کره در هر دوره به یک نقطه با آن سطح تماس نماید هم تماس و هم مفارقت در یک آن واقع می شود.

و جواب از این سخن از آنچه مذکور شد می توان فهمید.<sup>75</sup>

فصل سیزدهم در بیان آنکه اقدام حرکات واقعه در مقولات عرض حرکت وضعیه مستدیره است و اتم و اشرف از جمیع حرکات نیز همان حرکت است

اما بیان اقدام بودنش آن است که حرکت در کم، مثل نمو و ذبول، به حرکات مکانیه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 230

محتاج است، زیرا که در ذابل و نامی از آنکه چیزی داخل و خارج شود چاره نیست. و حرکت مکانیه و وضعیه به حرکت کمیّه محتاج نیستند، و در تخلخل و تکائف نیز احتیاج به حرکت کیفیه که استحاله باشد هست که تخیل و تجمید نماید، و آن استحاله دائمی نیست.

پس به علتی حادث محتاج خواهد بود، مثل آتش که احداث تخلخل در آب نماید و ناچار باید که آن به نزدیک آب آید یا آب به نزدیک آن رود. پس حرکات مکانیه اقدام بر کیفیه و کمیّه خواهد بود. و حرکات مکانیه یا مستقیمه [155] می باشند و یا منعطفه و یا راجعه. و مستقیمه دائمه بر سبیل اتصال نمی تواند بود به اعتبار تناهی ابعاد، و دو قسم اخیر متصل واحد نمی توانند بود به علت تخلخل سکون در میان دو حرکت مختلفه. و وقوع سکون در زمان نمی باشد، زیرا که سکون قوه حرکت است. و قوه شیء باید که به حسب زمان مقدم بر آن شیء باشد. و زمان محتاج است به حرکتی که حافظ آن باشد، و [آن] به حرکتی که منقطع می گردد منقطع نمی شود، بلکه به چیزی محفوظ می ماند که قابل دوام تجدّد اتصالی باشد.

و آنچه این دوام را قابل است حرکت مستدیره است که اتصال دائمی برای آن ممکن است.

<sup>75</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 104-111، (با تفاوت).

پس این حرکت از سایر حرکات عرضیه مستغنی است و سایر به او محتاج، پس او اقدم حرکات است.

و اما بیان آنکه اتم است آن است که فی نفسها احتمال زیادتی در کمیت ندارد و قابل اشتداد و تضعف در سرعت و بطء نیز نیست، به جهتی که در فلکیات معلوم خواهد شد. و به جهت آنکه فاعل و غایت آن امری محسوس نیست، بلکه امری است عقلی که نسبت به آن تفاوت در قرب و بعد حاصل نمی‌تواند شد، چنانکه در حرکت طبیعی اینیه که هر چند به مرکز خود نزدیک‌تر می‌شود شدیدتر می‌گردد، و حرکت قسریه هر چند از قاسر دورتر می‌شود ضعیف‌تر می‌گردد. و سببش آن است که هر چیز که به مبدأ و أصل خود اقرب است اشد و اقوی است و هر چه ابعد است اضعف و اوهن است.

و اما بیان آنکه اشرف است آن است که تام است و تام اشرف است از ناقص، پس حرکت دوریه اشرف سایر حرکات است. و از این ظاهر می‌گردد که جرم متحرک به اندازه باید که اقدم اجرام و اتم و اشرف همه آنها باشد، زیرا که شرف و تمامیت و دوام فعل مستدعی شرف و تمامیت و دوام [156] فاعل است.<sup>76</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 231

## مقاله چهارم در ذکر زمان

و در آن شش فصل است

### فصل اول در ذکر اختلاف ناس در زمان و ایراد حجج هر طایفه و ذکر آنچه بر قومی وارد می‌آید.

بدان که در میان مردم در امر زمان اختلاف عظیمی هست. چنانکه بعضی مردم وجود زمان را بالمره انکار نموده‌اند، و بعضی آن را موجود در توهم دانسته‌اند نه در اعیان خارجیّه.

و کسانی که آن را ثابت دانسته‌اند به چند فرقه منشعب گردیده‌اند.

و فرقه‌ای گفته‌اند که امر واحد نیست، بلکه نسبت اموری است به اموری دیگر. و آن نسبت اوقات است برای آن امور، و زمان مجموع آن اوقات است، و وقت عرض حادثی است که با وجود آن وجود عرض دیگر فرض شود، مثل حضور زید با طلوع شمس که طلوع شمس وقت حضور زید است.

و فرقه‌ای به جوهریت آن قائلند. و بعضی از ایشان آن را جوهر قدسی غیر جسمانی دانسته است. و از این گروه بعضی گفته‌اند که واجب الوجود لذاته است، و گروهی دیگر گفته‌اند که جوهر جسمانی است و آن فلک اعلاست. و فرقه‌ای به عرضیت آن قائل شده‌اند و گفته‌اند که حرکت است. و بعضی از این فرقه گفته‌اند که حرکت فلک زمان است نه حرکات دیگر. و بعضی دوره واحده از حرکت اعلا را زمان دانسته‌اند.

<sup>76</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 113-114.

و ارسطو و اتباعش گفته‌اند که مقدار حرکت است، و ابو البرکات بغدادی گفته است که مقدار وجود است، و اشاعره مذهب سوم را اختیار کرده‌اند، و مذهب چهارم به افلاطون و اتباعش منسوب است.

و حجّت منکرین وجود زمان چند امر است:

[حجّت] اوّل: آنکه اگر موجود باشد باید که منقسم باشد و اَلّا انقسامش به شهور و سنین و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 232

ساعات و ماضی و مستقبل محال خواهد بود، و از آن ارتفاع تقدّم و تأخّر از موجودات لازم می‌آید. و آن بدیهیّ البطلان است، و علاوه بر آنکه [157] باید که وقت وجود حادث و وقت عدم آن متحد باشد. و این معنی مستلزم بودن شیء است موجود و معدوم با هم. و در صورتی که منقسم باشد باید که بعضی از آن متقضی و بعضی متجدّد باشد، زیرا که اگر به جمیع اجزا موجود باشد همان محال که اجتماع وجود و عدم شیء با هم است برمی‌گردد. و ماضی و مستقبل آن به اتفاق مثبتین زمان معدوم است. و اما «آن حاضر» اگر منقسم باشد همان محالات عود می‌کند، و اگر منقسم نباشد زمان نخواهد بود، علاوه بر آنکه وجود بالفعل برای آن ممکن نیست، زیرا که «آن» طرف زمان است، و چیزی که خودش موجود نباشد چگونه طرفش موجود می‌تواند بود. اگر موجود باشد یا آن است که میان آن آن و آنی که یلی آن است زمانی فاصله هست و یا فاصله زمانی در میان نیست، و هر دو صورت باطل است.

و حاصل این حجّت راجع است به اینکه اجزای زمان به غیر از ماضی و حال و استقبال نیست، و هیچ یک از این اجزاء موجود نیستند و چیزی از دو اجزاء که جمیع اجزایش معدوم باشد البته معدوم است.

و جوابش: آن است که مراد از آنکه ماضی و مستقبل از زمان معدومند عدم وجود آنها در آن است. و فرق است میان آنکه مطلقاً وجود برای آنها نباشد و آنکه در آن موجود نباشند و رفع وجود خاص مستلزم وجود عام نیست و نباید که وجود زمان در ظرفی از ظروف زمانیّه باشد، مثل آنکه زمان ماضی موجود در ظرف ماضی باشد تا آنکه باید که برای زمان زمانی باشد، بلکه چنانکه وجود مکان مستلزم آنکه در مکانی موجود باشد نیست وجود زمان نیز بر همان قیاس است.

[حجّت] دوم: آنکه اگر زمان موجود باشد بعضی از اجزاء قبل از بعضی دیگر خواهد بود چنانکه معلوم شد. و این قبلیت بالذات نمی‌تواند بود، زیرا که مقدّم بالذات تقدّم [158] علّت است بر معلول، و باید که علّت من حیث هی علّه با معلول حاصل باشد و حصول جزو متقدّم با جزو متأخّر در اینجا ممتنع است. و ایضا جزو متقدّم علّت باشد یا علّت ماهیّت جزو متأخّر است و یا علّت لازمی از لوازم ماهیّت آن است و یا علّت عارضی از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 233

عوارض آن است.

و در دو شقّ اوّل باید که به حسب ماهیّت مختلف باشند و الاّ لازم می‌آید که شیء علّت نفس خودش باشد و در صورت تخالف در ماهیّت اجزاء زمان متمایز بالفعل خواهند بود به نحوی که هیچ یک قابل انقسام نباشند، و این معنی مستلزم ثبوت جواهر فرد است.

و در شقّ ثالث که علّت عارضی از عوارض ماهیّت جزو متأخّر باشد می‌تواند شد که غدّ اَمس و اَمس غدّ شود. و ایضا با امکان تقدّم جزو متأخّر و تأخّر جزو متقدّم حصول قبلیّت بالفعل برای جزو متقدّم به اعتبار وقوع در زمان قبل خواهد بود [پس برای زمان زمانی خواهد بود]. پس تقدّم بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگر به علّیّت نخواهد بود. و همچنین به طبع و شوق نیز نمی‌تواند بود، به همین بیان مذکور. و ظاهر است که به مکان نیز نیست، پس به زمان خواهد بود، زیرا که اصناف تقدّم منحصر در این پنج قسم است. و مثل این است کلام در زمان زمان، و همچنین تا بلا نهایه.

و جوابش: آن است که هر متقدّم و متأخّری که اجزاء زمان نباشند باید که تقدّم و تأخّر آنها به اعتبار مقارنت با اجزاء زمان باشد. و اما اگر از اجزاء زمان باشند لازم نیست که هر یک در زمانی دیگر باشد، زیرا که تقدّم و تأخّر از عوارض ذاتی اجزاء زمان است بدون ملاحظه امری دیگر. و ما به التقدّم و التأخّر نفس اجزاء زمان است، خواه متقدّم و متأخّر همان اجزاء زمان باشند و خواه غیر آنها. و زمان نفس قبل و قبلیّت است به دو اعتبار، چنانکه جوهر ممتدّ فی ذاته نفس متّصل و اتّصال است [159] به دو اعتبار. و همچنین تأخّر زمانی و معیّت زمانیّه، زیرا که هر دو چیزی که با هم مع باشند اگر هر دو غیر جزو زمان باشند ما به المعیّه آنها امر ثالثی خواهد بود و آن جزوی از زمان است. و اگر احدهما جزو زمان باشد ما به المعیّه همان جزو خواهد بود که به اعتباری مع است و به اعتباری معیّت.

و اگر کسی را به خاطر رسد که هرگاه زمان لذاته متقدّم و متأخّر باشد باید که از مقوله مضاف و مجرد اضافه باشد.

می‌گوییم که زمان مجرد تقدّم و تأخّر نیست، بلکه مقداری است که بذاته اقتضای تقدّم و تأخّر می‌کند و لذاته از مقوله کمّ است، لکن لذاته اقتضا می‌کند که معروض این دو عارض باشد، چنانکه هیولی لذاتها جوهر است و اقتضای قوه و استعداد اشیاء می‌نماید، نه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 234

آنکه محض استعداد باشد.<sup>77</sup> و فاضل عارف شارح در شرح هدایه می‌گوید که این جوابی است که قوم در این مقام ذکر کرده‌اند. و گمان من آن است که اشکال قبلیّت بعضی اجزاء بر بعضی دیگر به این جواب رفع نگردد، زیرا که با

<sup>77</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 141-142.

تشابه و تساوی اجزاء در حقیقیه نوعیه تقدّم بعضی بر بعضی محتاج است به امری زاید که سبب امتیاز اجزاء گردد و آلا ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید.

و جواب به اینکه امتیاز اجزاء زمان از یکدیگر به ذوات شخصیه و هویات آنهاست متین نیست، زیرا که با تجویز این معنی در هر دو چیزی که از نوع واحد باشند می‌توان گفت که از یکدیگر ممتازند بدون ممیزی. پس حق در جواب آن است که زمان در خارج متصل واحد است و برای آن در خارج نه اجزاء بالفعل است و نه اجزاء بالقوه، پس محتاج ممیز خارجی نیست و به حسب وهم و تصور بعضی از اجزاء آن از بعضی دیگر به تقدّم و تأخر ممتاز می‌شوند. و دور نیست که به واسطه نسب کوکیه در اجرام سماویه از قبیل مقارنات و مقابلات و امثال آنها نیز [160] امتیازی در آن بهم رسد.

[حجت] سوم: آنکه معقول از زمان چیزی است که تقدّم و تأخر اشیاء به آن حاصل می‌شود آن تقدّمی و تأخری که وجود متقدّم با وجود متأخر ممتنع باشد. و این معنی اگر موجود باشد باید که متعلق به ماده جسمیه و حرکت و تغیر باشد با آنکه این معنی در غیر جسمانیات و متغیّرات نیز یافت می‌شود، چنانکه بر باری تعالی صادق است که پیش از همه موجودات در وقت عدم وجود آنها بوده است. و همچنین بعد از انعدام آنها خواهد بود و در حال وجود آنها با آنها موجود است. پس هر گاه این نحو قبلت و بعدیت در چیزی که به هیچ وجه حرکت و تغیر در آن نباشد یافت شود معلوم می‌گردد که حصول تقدّم و تأخر به این وجه موقوف بر وجود زمان متعلق به حرکت نخواهد بود.

و جوابش: آن است که نسبت باری به جمیع موجودات نسبت واحده است. و آن معیت غیر زمانیه است، و برای زمانیات تجدد و تعاقب نسبت به باری تعالی نمی‌باشد، پس گویا که همه آنها در مرتبه واحده از او صادر گردیده‌اند. اما مبدعات بدون زمان و کائنات در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 235

زمان. و تعبیر از نسبت باری تعالی به مبدعات را به سرمد می‌کنند و به کائنات متغیره را به دهر. چنانکه از نسبت بعضی از متغیّرات به بعضی دیگر را به متی و زمان تعبیر می‌نمایند.

و اما کسانی که زمان را مجموع اوقات می‌دانند می‌گویند که چون اوقات متتالیه را جمع نماییم و مرتّب گردانیم مجموع آنها زمان خواهد بود. پس معرفت زمان موقوف است بر معرفت اوقات، و وقت چیزی است که موقت آن را اعتبار و ایجاد می‌نماید، به این معنی که مبدأ عارضی را به عرض معین می‌گرداند، و مثلاً می‌گوید که فلان امر بعد از دو یوم خواهد بود، یعنی با طلوع شمس خواهد بود بعد از دو طلوع، پس وقت طلوع شمس است.



و اگر آن را بدل نماید به قدوم [161] زید نیز ممکن است. و طلوع شمس به تعیین قائل وقت می‌شود و اگر خواهد غیر آن را وقت می‌گرداند، پس زمان مجموع آن اوقات موقتّه بالفعل یا بالقوه است. و برای زمان به غیر این وجه وجودی نیست، به همان ادله که ناقلین وجود زمان اقامه نموده‌اند.

و طریق دفعش: آن است که بگوییم که معلوم است که نفس آن حادث از آن حیثیت که حرکت یا کون است وقت نیست، بلکه وقت بودن محتاج به توقیت است و توقیت تقرین چیزی است به چیزی دیگر و باید که این اقتران و معیت در امری بوده باشد غیر از هر یک از عرضین. پس هرگاه وجود آن دو امر مع باشد با آنکه وجود أحدهما موقت باشد به اینکه با وجود دیگر است لا محاله مفهوم معیت امری خواهد بود و رای مفهوم هر یک از آنها چنانکه در تقدّم و تاخر، پس امری که معیت در آن واقع است وقت خواهد بود.

و حجت کسانی که زمان را واجب الوجود لذاته دانسته‌اند آن است که زمان امری است که از فرض عدمش وجودش لازم می‌آید و هر چه از فرض عدمش امر محالی لازم می‌آید واجب الوجود لذاته است. و کبری در این قیاس ضروری است. و بیان صغری آن است که اگر عدم زمان را پیش از وجود فرض کنیم باید که آن قبلیت یا بعدیت زمانی باشد، پس از فرض عدمش وجودش لازم می‌آید.

و جوابش: آن است که استحاله نحو خاص از عدم مقتضی استحاله مطلق عدم نیست، و واجب الوجود لذاته آن است که جمیع انحاء عدم بر او ممتنع باشد و ذات زمان از آنکه اصلاً موجود نشود ابا ندارد و اگر چه از عدم قبل یا بعد از وجود ابا دارد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 236

و اما حجت مذهب منسوب به افلاطونیین این است که در تحت ذات زمان اصلاً تغیر نیست مادام که نسبت آن به متغیّرات [162] اعتبار نشده باشد، پس مادام که در آن چیزی از حرکات و تغیرات واقع نشود دوام و استمرار خواهد بود، و چون چیزی از آنها او را حاصل گردد قبلیات و بعدیات واقع می‌شود نه از رهگذر تغیر در ذات زمان، بلکه از قبل آن متغیّرات، و چون وجودش ممکن الرّفع نیست عرض نخواهد بود، پس جوهر است. و چون از تغیر میرا است مادی نخواهد بود، پس جوهر مفارق است.

و امام رازی این رأی را صواب شمرده است، و در شرح عیون الحکمه گفته است که:

ناصرین مذهب ارسطاطالیس را ممکن نیست که توغّل نمایند در مضایق مباحث متعلقه به زمان مگر به رجوع به مذهب افلاطون، و اقرب در نزد من در امر زمان و مدت مذهب افلاطون است. و آن مذهب این است که زمان موجود قائم به نفس [و] مستقل است، پس اگر نسبت ذات آن را به ذوات موجودات دائمه مستمره متزّهه از تغیر

اعتبار نماییم به سرمد مسمی می‌گردد، و اگر نسبت ذات آن را به ما قبل حصول حرکات و تغییرات اعتبار کنیم دهر است، و اگر نسبت ذاتش را به آنکه متغیّرات با آن [مقارن] باشند اعتبار نماییم زمان است.

و ایضا گفته است که مذهب افلاطون به معالم برهانیّه حقّه اقرب و از ظلمات شبهات ابعداست، و مع ذلک فالعلم التّامّ لیس إلّا عند اللّٰه تعالیٰ. [و با این وضع علم فقط در نزد خداوند تعالیٰ است].

و ایضا در مقام ایراد بر مذهب ارسطو گفته است که بدیهه عقل حاکم است به اینکه إله عالم پیش از حدوث حادث معین یومی موجود بوده است و بعد از آن نیز باقی خواهد بود. پس اگر تعاقب قبلیّت و بعدیّت و معیّت موجب تغیر در ذات شیء محکوم علیه به آن احوال گردد تغیر در ذات واجب لازم می‌آید، و هیچ عاقلی قائل به آن نمی‌باشد.

پس اگر بگویند: که اگر وقوع تغیر در حادث نمی‌بود، ذات باری تعالیٰ [163] به قبلیّت و بعدیّت متّصف نمی‌گردید و اتّصافش به این صفات به اعتبار وقوع تغیر در شیء دیگر است.

می‌گوییم: که چرا جایز نباشد که نسبت به زمان چنین باشد. و این قول افلاطون است که می‌گوید که اگر چیزی از حرکات و تغیرات واقع نباشد در زمان بجز دوام و استمرار

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 237

نخواهد بود، و همین است که به دهر و سرمد موسوم است. و اگر حرکات و تغیرات حاصل باشد قبلیّات و بعدیّات حاصل می‌شود نه به جهت وقوع تغیر در ذات زمان، بلکه به جهت وقوع در این اشیاء.

و جواب از این قول آن است که بعد از این در تحقیق ماهیّت زمان معلوم خواهد شد که آن مقداری است صاحب تقدّم و تقدّم فی ذاته که متقدّم از آن با متأخّر جمع نمی‌تواند شد و ماهیّتش متعلّق است به امر متغیر الذّات که بعضی از آن فائت و بعضی از آن لاحق است. و چنین امری که وجودش بر سبیل تدریج باشد بجز مادی نمی‌تواند بود. پس زمان متعلّق به ماده خواهد بود به توسط حرکت، پس مفارق نخواهد بود. و چگونه غیر از این می‌تواند بود و حال آنکه اگر زمان منقضی و سیّال نباشد باید که آنچه الحال واقع می‌شود در زمان طوفان واقع شده باشد و در میان اشیاء تقدّم و تأخّر نباشد.

و بالجمله اگر در موجودات چیزی نباشد که متقدّم و متأخّر بالذّات باشد باید که در هیچ چیز تقدّم و تأخّر بالعرض یافت نشود و آن شیء زمان است. و هرگاه متقضی و متجدّد لذاته باشد محال است که به مجردات تعلّق گیرد، زیرا که تجدد و سنوح در عالم قدس نمی‌باشد، چه جای آنکه خود از مفارقات باشد.

و آنچه امام رازی تصوّر نموده است و در آن ادّعای بداهت کرده است و از معیّت و تقدّم و تأخّر واجب تعالی با اشیاء به حسب زمان باطل است، زیرا که واجب تعالی را به اشیاء جز یک نوع معیّت که آن [164] معیّت قیومیّه است منزّه از زمان و حرکت و تغیر و حدوث معیّتی دیگر نیست.

و اما کسانی که زمان را فلک دانسته‌اند متمسکند به قیاسی از شکل ثالث. و صورت قیاس آن است که کلّ شیء فی الزّمان، و کلّ شیء فی الفلک. و بر تقدیر صحّت این قیاس نتیجه‌اش این است که بعضی ما یوجد فی الزّمان یوجد فی الفلک، و به هیچ وجه منتج مطلب ایشان نیست. علاوه بر آنکه حدّ وسط بعینه مکرّر نشده است، زیرا که «کلّ شیء» در صغری مطلق است و در کبری مقید است به غیر فلک.

و کسانی که زمان را نفس حرکت پنداشته‌اند به دو دلیل استدلال نموده‌اند:

یکی: آنکه زمان متقضی و متجدّد است و حرکت نیز متقضی و متجدّد است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 238

و دفعش: به این است که دو موجب در شکل ثانی منتج نیست، علاوه بر آنکه حدّ وسط نیز مکرّر نیست، زیرا که تجدّد در أحدهما بالذّات است و در دیگری بالعرض.

و دلیل دوم: آن است که هر که احساس به حرکت نکند احساس به زمان نمی‌کند، به این معنی که این دو امر لازم یکدیگرند، چنانکه اصحاب کهف که از ابتداء خواب تا وقت انتباء از آن شاعر به حرکت نبودند و آن را یوم واحد می‌پنداشتند.

و جوابش: آن است که این معنی موجب اتّحاد نمی‌گردد، علاوه بر آنکه وجوه مغایرت در اینجا موجود است، مثل آنکه زمان در حدّ حرکت سریعّه مأخوذ است و عکس نیست و حرکت اسرع از حرکت دیگر می‌تواند بود و زمان چنین نیست و دو حرکت با هم می‌توانند بود و دو زمان با هم نمی‌باشند، و امثال این فروق بسیار است.

و اما بر مذهب ارسطو که زمان موجود و مقدار حرکت است دو دلیل اقامه نموده‌اند:

«یکی دلیلی است که شیخ در نمط پنجم از اشارات ذکر کرده است. و تقریرش این است که در صورتی که چیزی در حال وجود چیزی دیگر معدوم باشد و بعد از آن [165] موجود گردد و بعد از وجود بار دیگر معدوم شود. پس آن شیء دیگر متقدّم بر آن است به اعتبار اقترانش با عدم آن حادث، و با آن است به اعتبار اقترانش با وجود آن، و از آن متأخّر است به اعتبار وجودش بعد از آن. و برای عروض این قبلت و بعدیت از وجود امری که عروض این دو وصف بر آن امر لذاته باشد ضرور است، زیرا که هر وصفی که چیزی به آن متّصف گردد لا بذاته باید که منتهی شود به چیزی که به آن وصف لذاته متّصف گردد و الاّ تسلسل لازم می‌آید، و آن تقدم مثلا برای شیء متقدّم به

اعتبار نفس ذاتش نیست، زیرا که ذاتش با متأخر جمع می‌تواند شد و قبلیتش با متأخر جمع نمی‌گردد. و به اعتبار وصف لازم ذاتش نیز نیست، به همان دلیل که ذات با زوال وصف تقدّم یافت می‌شود و نفس عدم متأخر نیز نیست، زیرا که بعد از وجود متأخر عدمش نیز موجود می‌تواند بود با عدم وصف تقدّم برای تقدّم در آن حال. و به اعتبار مرکب از اعتبار نفس وجود تقدّم و به اعتبار نفس عدم متأخر نیز نیست، زیرا که همین هیئت ترکیبیه بعد از عدم حادث نیز متحقق می‌شود؛ و به اعتبار ذات فاعل نیز نیست، زیرا که فاعل در قبل و بعد و مع موجود است. و نمی‌تواند شد که معروض بالذات برای این قبلیت و بعدیت امور متفاصله غیر منقسمه باشد که هر یک

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 239

لذاته اقتضای تقدّم جزئی و تأخر از جزئی نماید، زیرا که ما بین مبدأ حرکت چیزی بر مسافتی تا منتهای آن قبلیات و بعدیات متصرفه متجدده مطابقه بر اجزاء مسافت هست. پس ناچار باید که هویت متصرفه متجدده موجود باشد که تصرّم و تجدّدش بر سیل اتصال بوده بالذات معروض این قبلیات و بعدیات باشد و انفکاک تجدّد و تصرّم از آن محال و جزئی از آن «قبل» و جزئی «بعد» به حسب [166] ذات بوده باشد به نحوی که ممتنع باشد که قبل جزء بعد گردد و بعد جزء قبل شود، و مراد به زمان همین است.<sup>78</sup> و اعتراضات امام رازی بر این دلیل با جواب از آنها در شرح اشارات محقق طوسی مذکور است، و در فصول آتیه از این کتاب نیز به آنها اشاره خواهد شد، ان شاء الله تعالی.

دلیل دوم: دلیلی است که شیخ در شفا و نجات ذکر کرده است، و تقریرش بر طبق آنچه در هدایه اثیریّه مذکور است این است که: «هر گاه فرض نماییم حرکتی را که واقع در مسافتی باشد در مرتبه‌ای از سرعت، و حرکتی دیگر ابطاً از آن که با هم در اخذ و ترک متفق باشند، البته مسافتی را که بطیئه قطع می‌نماید اقل است از مسافتی که سریعه قطع می‌کند، پس میان اخذ و ترک امری محدود خواهد بود که وسعت قطع مسافت معینه به سرعت معین در آن و اقل از آن به ببطء معین داشته باشد. و آن امر نه مسافت است و نه حرکت و نه سرعت و ببطء، زیرا که دو متحرک مفروض در هر یک از این امور مختلفند و در آن امر متفق.

و آن امر زیاده و نقصان نیز هست، چنانکه اگر آن مسافت را فرض نماییم که به دو نصف شود، یا آنکه سرعت در حرکتین مضاعف گردد، دو امکان متساوی حاصل می‌شود که هر یک نصف امکان مفروض در اوکند. و این قوه قبول در آن امر بالذات است، زیرا که با قطع نظر از حرکات و مسافتات و جمیع خارجیات عقل آن را قابل زیاده و نقصان می‌باید.

و این دلیلی است بر آنکه قبول زیاده و نقصان برای آن بالذات باشد، و هر چه بالذات قابل زیاده و نقصان باشد مقدار است اگر متصل باشد. و دلیل بر اتصال این امر آن است که اگر منقسم به امور غیر منقسمه باشد منجر [164]

<sup>78</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، صص 106-107.

به ترکیب مسافت از اجزای لا یتجزی می‌گردد، به اعتبار انطباق آن بر حرکت و انطباق حرکت بر مسافت. و این مقدار در وجود غیر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 240

قارّ است، زیرا که اگر قارّ و ثابت باشد یا مقدار مسافت خواهد بود یا مقدار مادّه متحرک. و هر دو باطلند، زیرا که در اوّل لازم می‌آید که جمیع حرکات در مسافت متساویه متساوی باشند. و در دوم لازم می‌آید که زیادتى مادّه به زیادتى آن و نقصانش به نقصان آن باشد و هر جسمی که اصغر باشد در حرکت أسرع و جسم اکبر أبطأ باشد، پس امری مقداری متصل غیر قارّ موجود خواهد بود، و آن امر زمان است.<sup>79</sup> و امام رازی بر این دلیل اعتراض نموده است که مشتمل بر دور است، زیرا که سرعت و بطء در آن اخذ شده است و زمان در مفهوم آنها مأخوذ است. و مراد از حرکت از معیت حرکتین در اخذ و ترکیب معیت زمانی است که اثباتش موقوف بر اثبات زمان است.

و خود از این اعتراض جواب داده است که مطلوب از این بیان اثبات حقیقت زمان است بر وجه مخصوص، یعنی به اینکه کمیّت حرکت است و ألاً علم به وجودش از اولیّات است، و از این جهت گفته‌اند که زمان ظاهر الانیّه و خفیّ الماهیّه است، و همان علم به وجود آن در قطع به تحقّق این امور کافی است.

و از آن: جواب می‌توان داد به منع توقّف علم به تحقّق این امور بر علم به وجود زمان در خارج، زیرا که منکرین به وجود زمان نیز به بودن چیزی با چیزی و [بودن] حرکتی اسرع از حرکتی اعتراف دارند. و آنچه موقوف بر آن است همان ملاحظه زمان است بر سبیل اجمال، خواه موجود خارجی باشد و خواه ذهنی، پس ممکن است که [168] همان را وسیله اثبات وجود آن در خارج گردانید.

و بعد از اثبات این معانی می‌گوییم که آن مقدار که زمان است: یا این است که مقدار جسمی یا مقدار هیئتی قارّ است و یا مقدار هیئتی غیر قارّ است. و شقّ اوّل باطل است، زیرا که زمان غیر قارّ است، و غیر قارّ مقدار شیء قارّ نمی‌تواند بود، زیرا که از آن لازم می‌آید که شیء بدون مقداری که لازم اوست یافت شود، به جهت آنکه مطلق مقدار لازم شیء ذو المقدار است.

«و اعتراض علامه قوشجی را، که هر گاه جسم به حرکت کمیّه حرکت نماید کم غیر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 241

قارّ مقدار جسم قارّ خواهد بود و جسم ذو مقدار بدون مقدار خواهد ماند؛ جواب داده‌اند به اینکه کم که جسم در آن حرکت می‌کند غیر قارّ نیست، به جهت آنکه اجزای آن مجتمع می‌تواند بود. این قدر هست که افراد کمیّت این

<sup>79</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 107-109.

جسم مجتمع نیست، و این امر اقتضا نمی‌کند که فردی از افراد کم در این صورت غیر قارّ باشد» و فاضل شارح هدایه، علیه الرّحمه، فرموده است که: «أولی در جواب آن است که برای کمی که جسم در آن حرکت می‌کند فردی زمانی تدریجی هست که متحرک در زمان حرکت از آن خالی نیست. و افراد آنیه نیز هست که متحرک در هر آنی به یکی از آنها متلبس است. پس به هیچ وجه خلوّ جسم از مقدار لازم نمی‌آید، نه در زمان و نه در آن. به خلاف آنکه زمان مقدار امری قارّ باشد، که در این صورت خلوّ آن امر از مقدار در هر آنی که فرض شود لازم می‌آید، زیرا که برای زمان فرد آنی نمی‌باشد. پس زمان مقدار امری قارّ نتوانست بود، پس مقدار امری غیر قارّ خواهد بود، و آن منحصر است در حرکت، پس زمان مقدار حرکت خواهد بود.

و بر آنکه هیئت غیر قارّ بالذات منحصر در حرکت است نقض نموده‌اند به اموری که بر سبیل تدریج حاصل می‌شوند، [169] مثل مقولاتی که حرکت در آن واقع می‌شود، و مثل حدوث سطح غیر قار و حدوث جسم تعلیمی غیر قار در جایی که جسم را به آلتی قطع نمایند، و مثل خطّ غیر قار که از حرکت کره بر سطح مستوی حاصل گردد. و ایراد این اعتراض از عدم تفرقه میان اتّصاف چیزی است به چیزی بالذات و بالعرض».<sup>80</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 242

### فصل دوم در بیان آنکه برای زمان طرف موجودی نمی‌تواند بود نه در ابتدا و نه در انتها

و بیانش آن است که هر حادثی مسبوق است به عدمی که آن عدم با وجود آن حادث جمع نمی‌تواند شد. و ما به القبلیه نفس آن عدم نمی‌تواند بود، زیرا که آن عدم بعد از وجود حادث نیز می‌تواند بهم رسید و در آن صورت قبل نخواهد بود، پس نفس عدم نه قبل است و نه بعد؛ و ذات فاعل نیز می‌تواند بود، زیرا که ذات فاعل مقارن شیء می‌باشد، و همچنین سایر اشیائی که با حادث در وجود جمع می‌باشند، پس باید که عدم حادث مقترن به زمانی باشد که حادث بعد از آن حادث شود، پس پیش از هر آنی که فرض شود که بدایت زمان است زمانی خواهد بود، و بر این قیاس در هر آنی که فرض شود که نهایت آن است.

و از این جهت معلّم فلاسفه گفته است که هر که به حدوث زمان قائل باشد به قدم آن قائل بوده است من حیث لا یشعر.

و چون به ثبوت رسید که زمان از عوارض حرکت است و حرکت از عوارض جسم، پس حال جسم و حرکت نیز مثل حال در زمان خواهد بود. و این یکی از شبهات کسانی است که به قدم عالم قائل شده‌اند.

و بعضی از متکلمین در دفع این شبهه گفته‌اند که تقدّم عدم زمان بر وجودش واجب نیست که زمانی باشد، چنانکه تقدّم بعضی از اجزای زمان بر بعضی دیگر زمانی نیست و الّا باید که برای زمان زمانی باشد، بلکه آن نوعی دیگر از

<sup>80</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 109.

تقدّم است غیر از تقدّمات خمسه مشهوره. و هرگاه نوعی دیگر از تقدّم [170] زمانی تعقل می‌توان نمود که مستدعی زمان نباشد باید که مثل آن را در تقدّم عدم زمان بر وجودش تعقل نمود تا آنکه شبهه مذکور لازم نیاید.

و این جواب مردود است به اینکه پیش از این معلوم شد که تقدّم اجزای زمان بر یکدیگر تقدّم زمانی است، و چگونه غیر از آن می‌تواند بود و حال آنکه معلوم شد مصداق حمل و مطابق حکم مطابق حکم به فتحه به این نحو از تقدّم و تأخّر نفس اجزای زمان است

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 243

بدون ملاحظه امری دیگر.

و بعضی دیگر در دفع این شبهه گفته‌اند که حوادث ماضیه قابل زیاده و نقصان است، و هر چه قابل زیاده و نقصان است البته برای آن بدایتی می‌باشد، پس برای حوادث ماضیه باید که بدایتی باشد.

و بر این وارد آورده‌اند که محکوم علیه به زیاده و نقصان باید که موجود باشد، و مجموع حوادث من حیث هو مجموع در خارجی موجود نیست، پس محکوم علیه حکم ثبوتی خارجی نمی‌تواند شد.

و فاضل شارح در شرح هدایه دو جواب از این شبهه داده است:

[جواب] اوّل: آنکه مسلّم نیست که هرگاه برای زمان بدایتی باشد باید که عدمی برای آن پیش از وجودش بوده باشد، زیرا که تناهی در مقدار، خواه قارّ و خواه غیر قارّ، مستدعی مسبقیت به عدم نیست. پس چنانکه در تناهی مقدار بعد مکانی استدعای مسبقیت به عدم نیست، همچنین تناهی زمان که محدّد جهات ازمنه است مستلزم تأخّر از امتداد زمانی موجود یا موهوم به تأخّر زمانی نیست اگر چه وهم از ادراک تناهی آن عاجز است، چنانکه از ادراک آنکه ورای فلک اعلا نه خلاّ است و نه ملاً عاجز است.

و در اسفار گفته است که [171]: «عقل بالبدیهه ترتیبی در میان وجود شیء و عدمش ادراک می‌نماید به نحوی که با هم جمع نمی‌تواند شد. و این ترتیب به علّیت نیست، زیرا که علّت و معلول واجب است که ممتنع باشند. و به طبیعت نیز نیست، زیرا که مقارنه مقدّم بالطبع با مؤخّر محال نمی‌باشد. و به شرف و مکان نیز نیست. پس باید به زمان باشد، و بالجمله این نوع از ترتیب زمان است، پس اگر این ترتیب حاصل نشده است وجود زمان بعد از عدم نبوده است، و اگر حاصل شده است عدم زمان در زمانی بوده است. و فرق میان عدم سابق در زمان و در احیاز متوهّمه خارج عالم به این است که جز در تناهی محتاج به چیز دیگر نیست، و حادث در محدث بودن محتاج به مسبقیت عدم هست».

و جواب دوم مذکور در شرح هدایه این است که: «چون زمان امری است متصل موجود در خارج، چنانکه مبین گردید، پس اکثر براهین مذکوره در تناهی کمیّات از تطبیق و تضایف و وسط و طرف و حیثیّات در آن جاری می‌شود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 244

و اگر به خاطر رسد: که اجزای زمان بر سبیل اجتماع موجود نیست و در جریان براهین مذکوره باید که اجزاء در وجود مجتمع باشند.

می‌گوییم: که اگر چه اجزای زمان در مدارک محبوسین در مضموره زمان و مسجونین در سجن مکان مجتمع در حدّ واحد نیستند، لکن در واقع موجود به وجود شخصی‌اند، و نسبت به مبادی عالیّه از زمان و مکان مجتمع التّحقّق و متوافق الحضورند، زیرا که در آنجا فقد و غیبت برای چیزی بجز امور مستحیله نمی‌باشد، بلکه هر چه وجودش قیاس به زمانی تدریجی است قیاس به مرتبه رفیعه دفعی است، و هر چه از مکانی غایب است در آنجا حاضر است. پس تجدد و تصرّم و حضور و غیبت در زمانی و مکانی متحقّق می‌گردد نسبت به زمانی و مکانی [172] دیگر، و اما نسبت به قدّوس حق و گروهی از ملائکه این امور متصورّ نیست. پس هر گاه زمان در واقع و قیاس به مفارقات موجود و متّصل قارّ باشد مجالی برای منع جریان در آن نخواهد بود.<sup>81</sup> و در اسفار گفته است که: «برای حرکات و ازمه و حوادث کل نمی‌باشد و اجتماع اجزاء آنها مستحیل است. و هر حکمی که بر اجتماع آنها مبتنی باشد صحیح نخواهد بود و جواز لا نهاییه در ازمه و حرکات به اعتبار استحاله اجتماع اجزای آنهاست. پس مبنای اثبات زمان و حرکت و اتّصال و تمادی آن دو بر عدم اجتماع در وجود است و اینکه وجود لاحقی اقتضای عدم خود را می‌کند و بالعکس. پس چگونه می‌تواند شد که به فرض اجتماع مستحیل منع لا نهاییه نمود به ملاحظه وقوع اجتماع مستحیل همان لا نهاییه که اثباتش بر استحاله اجتماع مبتنی است»<sup>82</sup>.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 245

تممه (احتجاج کسانی که برای زمان بدایتی قائل هستند)

بدان که کسانی که برای زمان بدایتی ثابت می‌کنند به چند وجه بر آن استدلال می‌نمایند:

اول: آنکه حوادث ماضیه قابل زیاده و نقصان است، و هر چه قابل زیاده و نقصان است بدایت برای آن هست، پس برای حوادث بدایت خواهد بود.

<sup>81</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الأثریة، صص 109-111.

<sup>82</sup> (2). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، ص 155.



و این دلیل: مبتنی بر آن است که دورات ماضیه یا ازمنه یا عدد نفوس ماضیه را مجتمع فرض نموده براهین تناهی ابعاد در آن جاری گردانند. و جواب از آن مذکور شد.

دوم: آنکه اگر حوادث ماضیه غیر متناهی باشد باید که حدوث حادث یومی موقوف بر انقضاء غیر متناهی باشد، لکن التالی محال بالمشاهده، فکذا المقدم.

و دفع این دلیل: به آن است که ممتنع از توقّف بر غیر متناهی آن است که توقّفش بر غیر متناهی باشد که هنوز حاصل نشده است، و ظاهر است که هر چه وقوعش موقوف بر ما لا یتناهی مستقبلی باشد ممتنع الوقوع است [173]. و اما اگر بر غیر متناهی واقع در ماضی باشد وقوعش ممتنع نیست، زیرا که هر وقتی که در آن فرض شود مسبوق به غیر متناهی خواهد بود. و اگر مراد این باشد که چیزی از حوادث واقع نمی‌تواند شد مگر بعد از ما لا یتناهی این نفس محلّ نزاع است، و حجّت بر بطلان نفس خود نمی‌شود.

سوم: آنکه هر گاه برای هر یک از حوادث ابتدایی باشد باید که برای کل نیز باشد.

و این مغالطه‌ای است ناشی از اجراء حکم افراد بر کل.

چهارم: آنکه حوادث ماضیه به ما منتهی گردیده است، پس اگر غیر متناهی باشد لازم می‌آید که غیر متناهی متناهی گردد.

و جوابش: آن است که ثبوت نهایت برای حوادث ماضیه در جهتی است که در نزد ما است، و این نهایت منافی عدم نهایت در جهت دیگر نیست.

پنجم: آنکه یا آن است که در ازل چیزی از حوادث موجود است و یا موجود نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 246

و شقّ اوّل محال [است] و اّلا حادث نخواهد بود. و در شقّ دوم که چیزی از حوادث در ازل موجود نباشد حالتی یافت می‌شود که هیچ حادثی در آن موجود نیست، پس حوادث مسبوق به عدم خواهند بود.

و جوابش: آن است که ازل وقت محدودی که حالت معینّه برای آن باشد نیست، بلکه عبارت است از نفی اولیّت، و حادث زمانی که مسبوق به عدم باشد وقوعش در ازل ممتنع است. و برای جسم مادّه وهم معارضه به صحّت می‌توان نمود به این طریق که صحّت حدوث حادث ازلی ممکن باشد، و آن محال است. پس چنانکه این کلام قادح در صحّت نیست همچنین آن کلام نیز نخواهد بود.

ششم: آنکه امور ماضیه داخل در وجود شده‌اند، و هر چه داخل در وجود شده است وجود آن را حصر نموده است، و محصور [174] غیر متناهی نمی‌توان بود.

و جوابش آن است که مراد به حصر آن است که برای آن طرفی باشد و وجود طرف در آن جانبی که نزد ماست مسلم است و در جانب دیگر مسلم نیست. و معارضه به صحّت در اینجا نیز وارد است.

هفتم: آنکه عالم از حوادث خالی نیست، و هر چه از حوادث خالی نیست بر حوادث سبقت نمی‌گیرد، یعنی ازلی نمی‌تواند بود، و هر چه بر حوادث سبقت نمی‌گیرد حادث است، پس عالم حادث است.

و جوابش: به اظهار خلل در مقدمات آن است:

اما در مقدمه اولی که عالم از حوادث خالی نیست، اگر از عالم مجموع اجسام مقصود باشد، از حرکت و غیر آن خالی نمی‌باشد، اما به کلّ حوادث موصوف نیستند. زیرا که برای کلیّه حوادث وجودی نمی‌باشد، تا آنکه اجسام به این موصوف باشند و در این قیاس نافع باشد. و اگر مراد ما سوای واجب الوجود باشد برهان ثابت شده است که در موجودات ممکنه اموری هست که تغیر را در آن راهی نیست. پس مقدمه مذکوره به آنها منتقض خواهد شد.

و اما خلل در مقدمه دوم که هر چه از حوادث خالی نیست بر آن سبقت نمی‌گیرد، از آنجاست که اگر مراد عدم سبقت بر آحاد است خود ظاهر است که بر هر واحدی واحدی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 247

دیگر سبقت دارد، و اگر مراد عدم سبقت بر جمیع حوادث است برای حوادث جمعی نمی‌باشد که چیزی بر آن سبقت گیرد، پس آنچه گفته‌اند که: «ما لا یسبق الحوادث فهو حادث» عین محلّ نزاع است، و در نزد خصم اجرام فلکیّه از حرکت خالی نمی‌باشد و بر حرکات سبقت به سبق زمانی ندارد، یعنی هرگز از آحاد حرکات خالی نمی‌باشد اگر چه متحرک بر حرکت تقدّم ذاتی دارد، پس باید که به اثبات نهایت برای حوادث رجوع نمود.<sup>83</sup>

### تذییل

صاحب کتاب اسفار گفته است که [175]: «کسانی که به حدوث عالم قائل شده‌اند بر ایشان دشوار است که محلّ خلاف را اظهار نمایند، زیرا که چون از ایشان پرسند که مراد شما چیست در حیرت می‌افتند.

به جهت آنکه اگر بگویند که مراد آن است که به صانع مؤثر محتاج است.

خصم ایشان نیز به همین معنی قائل است به تمامتر وجهی، زیرا که قائل است که [عالم] در حدوث و بقاء ذات و صفت به مؤثر محتاج است.

و اگر گویند که مراد آن است که عدم زمانی بر آن سبقت دارد نمی‌تواند که این معنی را محقق گرداند، زیرا که جمله ما سوی الله در نزد ایشان عالم است و زمان از جمله عالم است، پس چگونه می‌تواند شد که زمان بر عالم مقدم باشد تا آنکه تقدم عدم بر عالم تقدم زمانی باشد.

و اگر گویند که مراد این است که عالم قدیم نیست می‌گوییم که فیلسوف نیز می‌گوید که عالم قدیم نیست، زیرا که واجب الوجود نیست.

و اگر بگویند که عالم دائم نیست.

می‌گوییم که دائم به دو معنی اطلاق می‌شود، یکی بر استمرار وجود در زمان طویل، و دوام عالم به این معنی متفق علیه است. و دیگر به این معنی که وقتی بود که عالم در آن نبود. و این معنی مخالف مذهب اوست، زیرا که پیش از عالم وقتی نبود که عالم در آن نباشد. و این قول به منزله آن است که کسی بگوید که پیش از وقت وقتی بود که در آن وقت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 248

وقت نبود.

و اگر گوید که مراد آن است که زمان ازلی نیست.

از او پرسیم که مراد به ازلی چیست و همان تردید و محذور مذکور برمی‌گردد.

و اگر بگوید عالم در ذهن متناهی است لکن از این لازم نمی‌آید که عالم موقوف بر غیر ذات صانع بوده باشد.

و اگر گوید که مراد به حدوث آن است که معدوم بود پس موجود شد.

می‌گوییم که اگر مراد به آنکه معدوم بود سبق زمانی است مخالف مذهب اوست، زیرا که مستدعی وجود زمان است پیش از عالم و حال آنکه زمان از جمله عالم است. و اگر سبق ذاتی است خصم به آن [176] قائل است. و فیلسوف اعتراف دارد به اینکه عدم ممکن مقدم است بر وجود آن به نحوی از تقدم.

و اگر بگوید که باری مقدم بر عالم است و میان ذات باری و عالم چیزی فاصله نیست.

بعینه این مذهب فیلسوف است. پس در اینجا نزاع متعیّن نمی‌گردد مگر به آنکه یکی از دو خصم بگوید که وجود عالم توقّف بر غیر ذات باری تعالی دارد و در وجودش ذات و صفات باری کافی نیست، و دیگری بگوید که کافی است و در آن وقت، مشترک از غیر مشترک ممتاز می‌گردد.<sup>84</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 249

### فصل سوم در بیان حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدم

بدان که «آن» بر دو معنی اطلاق می‌شود، یکی آنکه متفرّع بر زمان است، و دیگر آنکه زمان متفرّع بر او است.

و آن به معنی اوّل طرف و حدّ زمان است. و کیفیت وجودش: آن است که زمان کمّ متصل است و هر کمّ متصلی قابل انقسامات غیر متناهی بالقوه است. و به فعل آوردن آن به یکی از سه امر منوط است: قطع و اختلاف عرض و وهم، لکن حصول قطع در زمان ممتنع است، پس امکان وقوع آن به یکی از دو وجه دیگر ممکن است، مثل موافات حرکت به امری دفعی، مثل مبدأ طلوع و غروب و به حسب فرض فرض به قوه وهمیه.

و اما بیان کیفیت عدم «آن»، مستدعی تمهید قاعده‌ای است، که وجود شیء زمانی یا عدمش:

یا این است که دفعی است، به این معنی که حاصل می‌شود یا معدوم می‌گردد دفعه در آنی که مختصّ به آن است، پس اگر آن چیز مستمر بماند آن «آن» اوّل آنات حصول وجود یا عدم آن خواهد بود. و اگر باقی نماند، مثل امور آنیه طرف حصول یا عدم آن مجرد همان آن خواهد بود.

و یا این است که تدریجی است، به این معنی که آن شیء وحدانی هویت اتصالیّه دارد که حصولش در غیر زمان واحد متصل بر سبیل انطباق ممکن نمی‌گردد، و از این حصول به حصول بر سبیل تدریج تعبیر می‌شود. و نباید که حصول آن شیء اشیاء کثیره باشد در اجزاء زمان، زیرا که هویت آن ملثّم از اشیاء کثیره [177] نیست، بلکه شیء واحد است که از شأنش قبول قسمت است و پیش از عروض قسمت یک چیز است منطبق بر یک زمان. و برای آن زمان طرفی که آن چیز در آن حاصل باشد نیست، زیرا که وجود آن در طرف و حدّ زمان ممتنع است، و بعد از عروض قسمت اجزایش در اجزاء زمان موجود خواهد بود بر سبیل ترتّب. و برای این حاصل تدریجی الحصول آن ابتداء حصولی نمی‌باشد، بلکه ظرف

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 250

حصولش تمام زمان است نه طرف زمان؛ و یا این است که حدوث «آن» حادث زمانی است: به این معنی که حصول وجود یا عدمش در نفس زمان است نه در طرف آن، اما بر سبیل انطباق بر زمان نیست، زیرا که برای آن شیء

<sup>84</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 160-162.

هویت اتصالیه که بر زمان منطبق باشد نیست. و معنی حصولش در زمان آن است که هر آنی از آنات آن زمان که فرض شود البته آن شیء در آن حاصل می‌باشد و برای حصولش آن اولی نیست، نه آن طرف زمان و نه آن وسط زمان، مانند حرکت به معنی توسط که در آن اول زمان حرکت موجود نیست، زیرا که معنی آن کون المتحرک بین المبدأ و المنتهی است. و همچنین در آن آخر و در جمیع آنات مفروضه در زمان حرکت موجود است.

و بعد از تمهید این قاعده می‌گوییم که عدم آن و هر چه آنی است بعد از وجود: یا آن است که تدریجی است، پس منقسم خواهد بود و آن زمان و آنی زمانی خواهد بود، و این باطل است؛ و یا آن است که دفعی است، پس اگر آن عدمش مقارن آن وجودش باشد تتالی دو آن لازم می‌آید، و اگر از آن دور باشد ناچار باید که در میانه زمانی فاصله باشد و باید آن در آن زمان موجود باشد، و این خلف است. پس حق آن است که عدم آن در جمیع زمانی که بعد از آن واقع است. و آن قسم سوم از حدوث است.

و اگر کسی گوید که بودن عدم آن در جمیع زمان بعد از وجود مسلم است، لکن سخن ما در آن نیست، بلکه سخن ما در ابتدای عدم است، و معلوم است که ابتدای عدم در جمیع [178] زمان بعد نیست، پس یا تدریجی است و یا دفعی، و به هر تقدیر اشکال مذکور راجع می‌گردد.

می‌گوییم که برای ابتداء دو معنی می‌باشد: یکی طرف زمان که آن شیء در آن حادث می‌شود، و دیگر آنی که در آن اولی حاصل می‌گردد. و ابتدای عدم آن به معنی اول نفس وجود همان آن است و برای عدم آن ابتداء به معنی دوم نمی‌باشد چنانکه معلوم شد.

بدان که در نوع اول، یعنی آنچه حصولش دفعی است، مندرج است جمیع امور آنیه، مثل وصولات به حدود مسافات و وصول بما إلیه الحركة و تربیع و تسدیس و سایر اشکال و تماس و انطباق دو دایره و دو خط بر یکدیگر و هر چیزی که ابتدائی برای حدوثش باشد و زمانی باقی ندارد در این نوع مندرج است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 251

و در نوع دوم یعنی در حصول تدریجی مندرج است حرکات قطعیه و مقادیر آنها از ازمه و هر چه تابع آنهاست از هیئات غیر قار بالذات یا بالعرض مانند اصوات و امثال آنها.

و در نوع سوم مندرج است حرکات توسطیه و آنچه بر آنها منطبق است از قبیل حدوث زاویه به حرکت، مثل زاویه مسامته که از اول دو خط موازی یکدیگر باشند و به حرکت أحدهما به سمت دیگری زاویه حادث گردد، و همچنین انفتاق و افتراق میان دو سطح یا دو خط به تمام و حدوث لا وصول، و بالجمله هر چه به حرکت تمام شود بدون آنکه حصولش منقسم گردد و عدم امور آنیه و اعدام طاریه بر حوادث بعد از وجود آنها و غیر اینها از امور بسیار دیگر.

و اما آن به معنی دوم، که زمان متصل به سیلان آن حاصل می‌شود، تحقق وجودش به این نحو است که می‌گوییم که مسافت و حرکت و زمان سه چیزند منطبق بر یکدیگر و مطابقند در جمیع آنچه متعلق است به آنها. پس چنانکه ما را ممکن است که در مسافت فرض چیزی از قبیل نقطه نماییم که به سیلان [179] آن مسافت حاصل گردد، چنانکه نقطه به سیلان خط را حاصل می‌گرداند، و همچنین در حرکت معلوم شد که امر وجودی توسطی هست که آن کون فی الوسط است به نحو مذکور که به سیلانش حرکت به معنی قطع حاصل می‌گردد، پس هر گاه چنین باشد برای زمان نیز غیر آناتی است که در آن فرض شود و اعتبار فی ذاته آن غیر اعتبار آن است که به سیلان و حرکت فاعل زمان است.<sup>85</sup>

### فصل چهارم در بیان کیفیت عدم حرکت قطعی و عدم زمان

بعضی گمان کرده‌اند که حرکت قطعی و زمان منطبق بر آن، در غیر آن زمان منعدمند ازلا و ابداء، و می‌گویند که معنی عدم حرکت آن است که وجودش به پاره‌ای از زمان اختصاص دارد و در غیر آن زمان یافت نمی‌شود، پس در غیر آن زمان معدوم خواهد بود ازلا و ابداء.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 252

86

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 252

و بر این وارد آورده‌اند که کلام در زوال حرکت است و طریان عدم و نحو حدوث عدم آن و قول به اینکه ازلی و ابدی است در این مقام صحیح نیست.

و ایضا می‌گویند: عدم و وجود متقابلند که موضوع از آنها خالی نمی‌تواند بود، و با یکدیگر نیز جمع نمی‌توانند شد. پس چون بر چیزی صدق کند که تدریجی الوجود است وجود هر جزئی از آن مستلزم رفع عدم همان جزء خواهد بود نه جزئی دیگر تا آنکه آن جزء نیز موجود گردد و به وجودش عدمش مرتفع شود، نه عدم جزء دیگر، بلکه عدم جزء دیگر بر حال خود ثابت می‌ماند، و هكذا إلى آخر الأجزاء. آیا نمی‌بینی که، در بیان آنکه عدم آن تدریجی نیست، می‌گویند که اگر عدمش تدریجی باشد وجودش نیز تدریجی باشد، و حکم عکس نیز همین است، و از اینجا نیز معلوم می‌شود که هر چه وجودش تدریجی است عدمش نیز تدریجی می‌باشد.

85 (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 166-174.

86 حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

پس باید که در تحقیق عدم حرکت قطعیه و زمان که تدریجی الوجودند تدقیق نظر نمود. و اولاً آن است که حرکت و زمان از امور ضعیف الوجودند، بلکه هر چیز که به واسطه حرکت حاصل می‌شود [180] مانند فرد زمانی از مقوله، مثل سواد متدرج و کم متزید فیه و غیر آنها، وجود زمانی اش ضعیف و آمیخته به عدم می‌باشد. و چنانکه وجودش تدریجی است عدمش نیز تدریجی است، و زمان وجودش بعینه زمان عدمش می‌باشد.

و چون این مقدمه متصور گردید می‌گوییم که برای هر حرکتی دو اعتبار است: یکی اعتبار آنکه خروج شیء دیگر است از قوه به فعل اندک اندک، و منظور در این اعتبار حال مقوله متحرک فیها و نحو وجود تدریجی آن است؛ و دیگر اعتبار حرکت است فی نفسها و نظر در نحو وجود آن. و این نظر غیر از نظر در نحو وجود مقوله و شیء زمانی تدریجی است، و حرکت به این اعتبار و به حسب این نظر تدریجی الوجود نیست تا آنکه باید که عدمش نیز تدریجی باشد، بلکه به این اعتبار دفعی الوجود است و ماهیتش تدریج شیء دیگر است و خود به حسب ماهیت تدریجی نیست، زیرا که وقوع حرکت در حرکت محال است.

و مثل این است حکم زمان، زیرا که آن مقدار حصول شیء است بر سبیل تدریج و به حسب ماهیت تدریج نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 253

پس در هر یک از حرکت و زمان و هر چه جاری مجرای آنها باشد دو وجود و دو عدم است:

اما دو وجود، یکی وجودی که بتدریج حاصل می‌شود، و دیگر وجود نفس تدریج یا وجود چیزی که مأخوذ است با تدریج، بر قیاس کلی منطقی و عقلی. و اول تدریجی و دوم دفعی است.

و اما دو عدم، یکی عدمی است که جزء حصول امر تدریجی است، و دیگر عدمی است که عارض آن است: پس اگر کسی بگوید که زمان وجود حرکت بعینه زمان عدم آن است راست گفته است، و اگر بگوید که زمان عدمش غیر زمان وجود است دروغ نگفته است.

بدان که شیخ رئیس در این مقام گفته است که برای متحرک و ساکن و متکون و فاسد آن اولی که در [181] آن متحرک یا ساکن یا متکون یا فاسد باشند نمی‌باشد، زیرا که زمان منقسم بالقوه است.

و صاحب ملخص گفته است که: این سخن در متحرک و ساکن صحیح است، اما در متکون و فاسد صحیح نیست. و شیخ خود معترف است که حدوث صورت و عدمش دفعی و در آن واقع می‌شود.

و صاحب اسفار می‌گوید که دفعی بودن کون چنان است که صاحب ملخص از شیخ نقل نموده است. اما دفعی بودن فساد، نقلش ثابت نیست، بلکه کسانی که کون را دفعی می‌دانند باید که فساد را از حوادثی دانند که برای آنها اول حدوث نمی‌باشد از آن قسمی که واسطه است در میان تدریجی دفعی. لکن حق آن است که هم کون و هم فساد تدریجی الوجودند و الا لازم می‌آید که هیولی از صورت خالی بماند، زیرا که چون آب هوا شود معلوم است

که حصول هوایّت مادام که ماء است نمی‌تواند بود. و در آن آخر زمان مائیت نیز نمی‌تواند بود، بلکه باید در آنی دیگر باشد. و در این صورت یا تتالی آنات لازم می‌آید یا خلوه هیولی از صورت»<sup>87</sup>.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 254

### فصل پنجم در بیان کیفیت تعدّد زمان به حرکت و حرکت به زمان و کیفیت تقدیر هر یک به دیگری

چون اتصال مسافت از آن مسافت حیثیت که حرکت در آن واقع است علت وجود زمان است، و شکی نیست که وقوع حرکت در هر جزء از مسافت علت وجود جزء زمان است که به حذاء آن جزء از مسافت است، پس حرکت عادّ زمان است، به این معنی که [حرکت] اجزاء متقدّمه و متأخره آن را موجود می‌گرداند، و زمان عادّ حرکت است از آن حیثیت که عدد حرکت است، زیرا که مقدار حرکت به زمان متعیّن می‌شود. مثل آنکه وجود اشخاص ناسب سبب عدد ایشان است، مانند عشره. و اما وجود عدد و عشریت ایشان سبب است برای آنکه ایشان معدود به عشره گردند، و عشره بذاتها عشره است [182] و معدوده به عشره به توسط آن معدود عشره است. و این چنین است حکم زمان و زمانی [مانند حرکت]، زیرا که وجود زمان نفس مقدار است و آن معلول حرکت است از حیثیت وجود نه از حیثیت آنکه مقدار است، پس زمان به دو جهت تقدیر حرکت می‌نماید: یکی آنکه آن را صاحب قدر می‌گرداند و دیگر آنکه دلالت بر کمیت قدر آن می‌کند و حرکت تقدیر زمان می‌نماید به این معنی که دلالت بر قدر آن می‌کند بما یوجد فیه من التقدّم و التأخّر، و بین الأمرین فرق.

و اما دلالت بر قدر گاهی مسافت دلالت بر قدر حرکت می‌کند، چنانکه می‌گویند:

مسیر دو فرسخ مثلا، و گاهی حرکت بر قدر مسافت دلالت می‌کند، چنانکه می‌گویند:

مسافت رمیه، لیکن آنچه که مقدار بالذات را افاده می‌کند یکی از آن دو است. و آن همان است که بذاته قدر و کمیت است. و چون به حسب جوهر متصل است می‌توان گفت که طویل و قصیر است، و چون به اعتبار جزء متقدّم و متأخر عدد است می‌توان گفت که کثیر و قلیل است.

و بدان که صاحب اسفار در این مقام می‌گوید که مسافت بما هی مسافه و حرکت و زمان همه به یک وجود موجودند و عروض بعضی بعضی دیگر را عروض خارجی نیست،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 255

بلکه به حسب تحلیل عقلی است و عقل در میان آنها تفریق می‌نماید و بر هر یک حکم می‌کند حکمی که مخصوص به آن است. پس مسافت فردی از کم یا کیف یا مقوله دیگر است که حرکت در آن واقع می‌شود، و

<sup>87</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 174-178.



حرکت تجدد آن و خروج آن از قوه به فعل است. و این معنی انتزاعی عقلی است، و اتصال آن بعینه همان اتصال مسافت است، و زمان قدر آن اتصال و تعیین آن است. پس بعد از تحلیل و تفصیل حکم می‌کند به آنکه بعضی علت بعضی دیگر است و گفته می‌شود که اتصال حرکت ثبوتش به واسطه اتصال مسافت است. پس اتصال مسافت علت متصل بودن حرکت است، نه به این معنی [183] که اتصال مسافت علت وجود اتصالی دیگر است برای حرکت، بلکه اتصال حرکت نفس اتصال مسافت است از آن حیثیت که مسافت حرکت است. پس چنانکه مسافت علت وجود حرکت است همچنین علت اتصال آن نیز هست، زیرا که تصور حرکت با عدم اتصال ممکن است. چنانکه قائلین به جزء به آن رفته‌اند. و اما برای اتصال زمان علتی نمی‌باشد، زیرا که ماهیت آن کم متصل است و ماهیات مجعول نمی‌باشند، بلکه آنچه مستدعی علت است وجود زمان است، و علتش اتصال مسافت بتنهایی نیست، بلکه اتصال آن از آن حیثیت که اتصال حرکت است علت وجود زمان است.<sup>88</sup>

### فصل ششم در ذکر وقوع کیفیت اشیاء در زمان

در کتاب شفا گفته است که: «هر چه برای آن جزو متقدمی و جزو متأخری هست آن چیز واقع در زمان است، و این تقدم و تاخر اولاً و بالذات برای حرکت است و ثانیاً و بالعرض برای ذی الحركة».

و ایضا در آن کتاب مذکور است که: «گاهی انواع شیء را می‌گویند که در آن شیء موجود است، و وجود آن در زمان مانند وحدت است در عدد، و متقدم و متأخر مانند زوج و فرد است در عدد، و ساعات و ایام مثل اثنین و ثلاثه است در عدد، و حرکت در زمان به مثابه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 256

مقولات عشر است در عشریت. و متحرک در زمان به منزله موضوع مقولات عشر است در عشریت.

و اما سکون امری است عدمی که به زمان بالذات مقدر نمی‌گردد، و لکن از آنجا که دو حرکت به آن احاطه می‌کند نوعی از تقدم و تاخر برای آن متصور می‌گردد و توهم وقوع در زمان درباره آن می‌شود.<sup>89</sup> و صاحب اسفار گفته است که: «هیچ جوهری نیست که نوعی از تغیر در آن واقع نباشد، زیرا که تجدد در طبیعت به ثبوت رسیده است، پس هر چه به جهتی ساکن است به جهت دیگر متحرک است، و به آن جهت که متحرک است لذاته واقع در زمان است [184].»

<sup>88</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 179-181.

<sup>89</sup> (1). ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، صص 170-171.

و زمان در نزد ما متعلق است به تجدد طبیعت قصوی، پس به حرکت مستدیره که اقدام حرکات سایر مقولات است، خصوصاً آن حرکت مستدیره که در جرم اقصی موجود است و سایر حرکات اینیه و وضعیه به آن متقدر می‌گردند، و به واسطه آنها حرکت در کیف و کم متقدر می‌شود.

و اما تجدد غیر آنها از مقولات، مثل اضافه و ملک و امثال آنها حتی اعدام و ملکات، حرکت بالعرض است. نه بالذات، و تقدم و تأخر زمانی در آنها بالعرض است.

و اما موجوداتی که نه حرکتند و نه در حرکت، در زمان نیز واقع نیستند، و اعتبار معیت ثبات آنها را با متغیرات «دهر» می‌گویند. و همچنین به دهر موسوم است معیت متغیرات با متغیرات، نه از حیثیت تغیر آنها، بلکه از حیثیت ثبات آنها. و هیچ موجودی نمی‌باشد که خالی از هر نحو ثباتی باشد، بلکه برای هر موجودی نحوی از ثبات هست اگر چه ثبات تغیر باشد، و اگر امور ثابت با امور ثابت اعتبار نمایند آن معیت را «سرمه» می‌گویند، و به ازای این معیت و معیت قبل از آن تقدم و تأخر نمی‌باشد، زیرا که هیچ یک از این دو مضائف معیت نیستند تا آنکه مستلزم تقدم و تأخر باشند».<sup>90</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 257

مقاله پنجم در تحقیق مکان و آنچه به آن تعلق دارد

و در این سه فصل است

فصل اول در تحقیق ماهیت مکان و اختلاف مردم در آن

و پیش از شروع در مقصود می‌گوییم که گاهی می‌شود که چیزی به اعتبار بعضی امارات و خواص معلوم است و از همان جهت مطلوب واقع می‌شود، چنانکه مفهوم از مکان آن چیز است که انتقال جسم از آن و به سوی آن جایز باشد و جسم را به آن نسبت توان داد به لفظ «فی» و مرادفات آن، و اشاره به آن واقع تواند شد، به این معنی که توان گفت که جسم در این مکان یا آن مکان است و صاحب مقدار است که نصف [185] و ثلث و ربع برای آن هست و دو جسم با هم در آن حاصل نمی‌توانند بود و این چهار امارت است که متنازعین در زمان بر وجود این خواص در آن اتفاق دارند و به این اعتبار نزاع ایشان نزاع لفظی نیست.

پس می‌گوییم که جایز نیست که مکان امری غیر منقسم باشد و چیزی که منقسم در یک جهت باشد نیز نمی‌تواند بود، زیرا که جسم در نقطه و در خط واقع نمی‌تواند شد، پس باید که مکان منقسم در دو جهت یا در جهات ثلاث باشد.

<sup>90</sup> (2). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 3، صص 181-183.

و بنا بر اوّل سطح خواهد بود غیر قائم به متمکن و آلا به انتقال جسم منتقل می‌باشد. و باید که آن سطح که مکان است مماس باشد با سطح ظاهر متمکن در جمیع جهات و آلا جسم مالی آن نخواهد بود، پس بنا بر این مکان سطح باطن جسم حاوی خواهد بود که مماس سطح ظاهر جسم محوی است. و مذهب جمهور حکما، مانند معلّم اوّل و شیخین، یعنی فارابی و ابو علی، و تابعین ایشان، این است.

و بنا بر دوم که منقسم در جمیع جهات باشد باید که بعدی باشد منطبق بر بعدی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 258

که در جسم واقع است. و آن امری است موجود یا موهوم.

و اوّل مذهب افلاطون و اتباع اوست که مکان را بعد موجود مجرد از ماده می‌دانند و می‌گویند که از شأن آن است نفوذ ابعاد جسمانیّه در آن. و آن را بعد مفطور می‌نامند.

و دوم مذهب متکلمین است که می‌گویند برای هر جسمی فراغ موهومی است موافق با جسم در تناهی و مقدار که جسم آن را مشغول گردانیده است و پر ساخته است بر سبیل توهم.

و گروهی که انکار وجود مکان نموده‌اند گفته‌اند که اگر موجود باشد باید که یا جوهر باشد و یا عرض. و هر دو محال است.

اما اوّل به جهت آنکه اگر جوهر باشد باید که مجرد نباشد، زیرا که باید قابل اشاره حسّی باشد، پس جوهری خواهد بود مادی و آن جسم است [186]، و هر جسمی محتاج به مکان است، و این مستلزم تسلسل است و تداخل اجسام را نیز مستلزم است.

و اما دوم که عرض باشد اگر قائم به متمکن باشد به انتقال آن منتقل خواهد شد و جسم را میسر نمی‌شود که از او و به سوی او منتقل گردد. و اگر قائم به غیر متمکن باشد از احوال جسم متمکن نخواهد بود، پس متمکن چیزی دیگر خواهد بود که مکان به او قائم است.

و جواب این حجّت: آن است که اختیار هر یک از دو شقّ تردید ممکن است، چنانکه در اختیار شقّ اوّل می‌گوییم که جوهر مقداری است اما مادی نیست، پس نه تداخل لازم می‌آید و نه تسلسل. و در اختیار شقّ دوم می‌گوییم که عرضی است قائم به غیر متمکن، زیرا که عبارت است از سطح باطن جسم حاوی که مماس سطح ظاهر جسم محوی است. و اما حدیث اشتقاق قضیه‌ای است غیر نقلی و ثبوتش لازم نیست، چنانکه در بسیاری از اعراض موجود نیست. علاوه بر آنکه متمکن مشتق از تمکن است که قائم به اوست نه از مکان. و اگر مسلم داریم که از مکان مشتق است می‌گوییم که بسیار می‌شود که اسم مشتق از عرض کائن در غیر بر غیر صدق می‌کند، مانند معلوم که از علم مشتق است و علم قائم به عالم است نه به معلوم.

و حجّت دیگر منکرین وجود مکان: آن است که معلوم است که وجود مکان برای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 259

حرکت ضرور است نه برای امری دیگر، پس اگر بگوییم که مکان به حرکت محتاج است چنین نیست، زیرا که با عدم حرکت نیز متحقق می‌شود. و اگر بگوییم که حرکت به مکان محتاج است آن نیز محال است، زیرا که علت شیء یکی از علل اربع می‌تواند بود، و مکان نه فاعل حرکت است و نه عنصر و نه صورت و نه غایت آن، زیرا فاعل حرکت یا طبیعت است یا اراده یا قسر. و عنصر آن متحرک است و صورت نبودن ظاهر است. و غایت نیز نیست به جهت آنکه چیزی است که وجودش در اعیان به نزد وصول به منتهاست و وجود مکان پیش از وصول [187] ضرور است. و ایضا کمال یا خاصّ به شیء است و یا شریک است، و خاص صورت شیء است و مکان صورت نیست، و مشترک آن است که چنانکه برای آن شیء هست برای دیگری نیز تواند بود، و مکان در نزد مثبتین خاص است.

و جوابش: آن است که حرکت به مکان محتاج است و مسلم نیست که جهت احتیاج منحصر در امور مذکور باشد. چنانکه اینین به واحد محتاج است و واحد هیچ یک از علل اربع اینین نیست، بلکه مراد وجوب تقدّم آن است به حسب طبع اگر چه از شروط باشد.

حجّت سوم بر نفی وجود مکان: آنکه اگر هر جسمی باید که در مکان باشد باید که اجسام نامیه نیز در مکانی باشند و مکان آنها با آنها حرکت کند، و از این لازم می‌آید که برای مکان مکان بوده باشد الی غیر النّهایه. و بطلانش ظاهر است.

و دفعش: آن است که مکان نامی به نمو به نحوی متبدّل می‌گردد و آنچه شما گروه نافیین می‌گویید لازم نمی‌آید.

حجّت چهارم: آنکه حرکت عبارت از استبدال و انتقال است برای قرب و بعد، پس اگر آن انتقال موجب مکان باشد باید که برای نقطه نیز مکان باشد، زیرا که مثل این انتقال برای آن نیز هست.

و دفعش: به فرق ما بین ما بالذات و ما بالعرض است و کسانی که به وجود مکان قائلند جمعی از ایشان ادعای بداهت در آن نموده‌اند و جمعی دیگر بر وجودش استدلال کرده‌اند به چند وجه:

اول: آنکه انتقال عبارت از تغیر در این است، زیرا که این تغیر با ثبات در جوهر و سایر مقولات عرض یافت می‌شود و هر یک از آن امور که تغیر [کند وقوع این تغیر] با آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 260

ضرور نیست، پس انتقال تغییر در این است، یعنی در نسبت به مکان و وجود مکان به این ثابت می‌گردد.

دوم: آنکه مشاهده می‌شود که جسمی که حاضر است غایب می‌گردد و جسمی دیگر حاضر می‌شود، مثل آنکه سبوی که پر از آب است خالی می‌شود و هوا [188] به جای آن می‌آید. و در این صورت بدیهه حاکم است که برای آن دو شیء متعاقب مورد مشترکی هست و آن مورد به غیر از مکان چیزی دیگر نمی‌تواند بود.

سوم: آنکه وجود فوق و تحت بالضروره معلوم است، و این مقتضی وجود مکان است.

و یکی از علماء در مقام ذکر وجه ضبط مذاهب در امر مکان گفته است که: «این امری که بعضی از امارات و خواص آن معلوم است خارج از جسم و احوال جسم نیست، پس یا جزء جسم است و یا جزء جسم نیست. و در صورت اول یا هیولی است و یا صورت.

دوم شکی در این نیست که مساوی جسم است، پس یا عبارت است از بعدی که مساوی اقطار جسم است و یا عبارت است از سطح جسمی دیگر که ملاقی این است، خواه حاوی آن جسم باشد و خواه محوی. و در صورتی که بعد باشد یا موجود است و یا موهوم. و این پنج احتمال است و به هر یک جمعی قائل شده‌اند».

و شیخ رئیس در شفا گفته است که: «لفظ مکان را عامه بر دو وجه استعمال می‌کنند:

یکی بر آن چیزی که شیء بر آن قرار دارد، و فرق نمی‌گذارند در آنکه آن چیز جسم اسفل باشد یا سطح اعلائی آن جسم، و شاید که کسانی که اندکی از مرحله عامه تجاوز کرده باشند به سطح اعلائی جسم اسفل تخصیص دهند. و دیگر بر آنچه محیط بر شیء است، مانند خم نسبت به شراب و خانه نسبت به مردم، و بالجمله هر چه آن چیز در آن واقع است و اگر چه بر آن قرار نداشته باشد. و این استعمال دوم در نزد ایشان اغلب است».<sup>91</sup> و کسی که مکان را هیولی دانسته است می‌گوید که مکان آن است که متمکنات به تعاقب بر آن وارد می‌گردند و هیولی نیز صور به تعاقب بر آن وارد می‌شود، پس مکان هیولی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 261

است. و کسی که آن را صورت پنداشته است گفته است که مکان محدّد و حاضر است [189] و صورت محدّد و حاضر است. و این دو قیاس از دو موجه مرکب است در شکل ثانی و منتج نیست. و اگر کسی آنها را به شکل اول راجع گرداند، و در قیاس اول بگوید که:

«المکان ما يتعاقب عليه المتمکنات، و کلّ ما يتعاقب عليه المتمکنات فهو مادّة»، و در دوم بگوید که: «المکان محدّد و حاضر و کلّ محدّد و حاضر فهو صورّة»، کبری کاذب خواهد بود.

<sup>91</sup> (1). ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، صص 114-115.

و دالّ بر فساد این دو امر چند وجه است: اولّ آنکه مکان به حرکت ترک می‌شود و هیچ یک از هیولی و صورت ترک نمی‌شود، دوم آنکه مکان به حرکت طلب کرده می‌شود و آن دو طلب کرده نمی‌شوند به حرکت، سوم آنکه مرکّب را به هیولی نسبت می‌توان داد و می‌توان گفت باب خشبی، و به مکان نسبت نمی‌توان داد.<sup>92</sup>

### فصل دوم در تحقیق ماهیت مکان

در اولّ فصل سابق مذکور شد که اتباع معلّم اولّ مکان را سطح باطن جسم حاوی که مماس سطح ظاهر جسم محوی است دانسته‌اند، و افلاطونیین به آنکه مکان بعد مجرد منطبق بر مقدار جسم است قائل شده‌اند. و متعلّق نزاع آن است که آیا امارات مذکوره بر کدام یک از این دو امر صدق می‌کند، و بعضی از آن گروه که آن را بعد دانسته‌اند چنان پنداشته‌اند که علم به آن ضروری است، زیرا که تمام مردم حکم می‌کنند به اینکه ماء واقع در ما بین اطراف اناء است و مکان نصف ماء نصف مکان کلّ آن است، و همچنین هر جزئی از آن به هر وجهی که قسمت شود.

و گروهی دیگر بر آن اقامه حجّت نموده‌اند به دو مسلک، یکی در اثبات بعد و دیگری در ابطال سطح.

و در مسلک اولّ دو وجه ذکر کرده‌اند.

یکی: آنکه در جایی که اختلاط امور منشأ اشتباه گردد باید که در ازاله اشتباه چیزی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 262

را بعد از چیزی رفع نمایند تا آنکه یک چیز باقی ماند و تمیّز حاصل گردد، و بعد از این قبیل است، پس چون توهم نماییم که ماء از اناء خارج گردد و هوا در آن داخل نشود بعد در میان اطراف اناء ثابت خواهد ماند و موجود خواهد بود، [190] و هو المطلوب.

دوم: آنکه جسم بتنهایی واقع در مکان نیست، بلکه به سطح و حجم واقع است، پس باید که مکان نیز مانند جسم صاحب اقطار ثلاثه باشد.

و در مسلک دوم چند وجه ذکر کرده‌اند:

اولّ: آنکه اگر مکان سطح باشد لازم می‌آید که شیء واحد در حالت واحده هم ساکن باشد و هم متحرک، مثل طیر واقف در هوا و سمک واقف در ماء در حالی که هوا و ماء بر آنها جاری باشد، که هم ساکنند به اعتبار وقوف و هم متحرکند به اعتبار تبدل امکانه بر ایشان.

<sup>92</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 4، صص 39-42.

دوم: آنکه باید که مکان امری ثابت باشد و متحرک از آن و به سوی آن حرکت کند و سطح محیط گاهی حرکت می‌کند اگر چه بالتبع باشد، مثل شخص ملفوف در کرباس و شیء موضوع در صندوق و مثل کواکب مرکوزه در افلاک.

سوم: آنکه مکان امری است که به فراغ و امتلا متصف می‌گردد و این نعت بعد است نه سطح.

چهارم: آنکه اگر مکان سطح باشد برای اجزاء جسم مکان نخواهد بود، و این محال است، زیرا که جزء جسم جسم است.

پنجم: آنکه نار بکلیتها طلب مکان فوق می‌نماید و ارض بکلیتها طلب مکان اسفل می‌کند، و محال است که مطلوب نهایت باشد، زیرا که نهایت امری است عدمی، و ایضا محال است که ملاقات جسم بکلیته، یعنی بذاته، با نهایت واقع شود، پس مطلوب بعد خواهد بود.

ششم: آنکه لازم می‌آید که برای بعضی از اجسام مکان طبیعی نباشد، مانند فلک اقصی.

هفتم: آنکه لازم می‌آید که مکان به حال خود باقی باشد با نقصان متمکن، بلکه زیادتی مکان با نقصان متمکن و بقاء متمکن به حال خود با زیادتی مکان. اما اول چنانکه در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 263

زق مملو از ماء یا از هوا در صورتی که چیزی از آن کم شود، و دوم در جسمی که ثقبه‌ای در آن بهم رسد، و سوم در شمع مجتمعه که منبسط گردد، و جسمی که به اقسام متوازیه منقسم شود، لکن مساوات [191] میان مکان و متمکن از لوازم است.

و قائلین به سطح از این وجوه جوابها داده‌اند و شیخ رئیس بیشتر آنها را به بیانات طویلۀ الأذیال که این مختصر گنجایش ذکر آنها را ندارد، جواب داده است و هر که خواهد باید به آن کتاب رجوع نماید.

و فخر رازی از دلیل اول جواب داده است که شکی نیست در آنکه از آنچه شما فرض نمودید بعدی لازم می‌آید. اما مفروض که خلأ باشد محال است و می‌تواند شد که از محالی محالی دیگر لازم آید.

و بعضی از لزوم اجتماع سکون و حرکت جواب داده‌اند که حرکت اینیه استبدال امکانه نیست، بلکه تغیر نسبت است به امور خارجه ثابته. و این معنی در طیر واقف و سمکه واقفه ثابت نیست، پس ساکنند در کواکب متحرکه به حرکت افلاک ثابت است پس متحرکنند، و گفته‌اند که معنی امتلاء مکان از متمکن آن است که هیچ جزئی از مکان خالی از متمکن نباشد.

و مشهور از قائلین به سطح آن است که مکان هر یک از کرات سافله عالم سطح باطن ما فوق آن است مگر مکان کره اسفل که مکانش سطح باطن آب و هواست و برای آن مکان طبیعی واحد نیست.

و عمده دلیل ایشان بر آنکه مکان سطح است: آن است که اگر مکان بعد باشد لازم می‌آید اجتماع دو بعد که در ماهیت متمثلند. و چون دو مثل در یک ماده جمع شوند أحدهما به اینکه عارض باشد و دیگری نباشد اولی نخواهد بود از آنکه هر دو عارض باشند یا آنکه یکی عارض دیگری باشد و هر یک ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

و جواب آن: منع اتحاد در ماهیت است.

و بسا باشد که احتجاج بر ثبوت اتحاد در اشاره موجب تجویز دو شخص بودن یک شخص واحد انسانی است.

و جواب از آن، بعد از منع مذکور، آن است که وحدت شیء به وحدت آثار و لوازم و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 264

اسباب آن معلوم می‌شود، به این نحو که وحدت آنها دلیل بر وحدت شیء است و کثرت [192] آنها دلیل بر کثرت آن. و آثار بعد و لوازم آن غیر از آثار جسم و لوازم آن است، چنانکه جسم واقع در بعد مذکور از آن بعد بیرون می‌رود و داخل می‌شود و بعد بر یک حال باقی است. و همین دلیل بر اثبوت است.

و اگر کسی گوید: که امتیاز میان بعد واقع در اطراف اناء و جسم متعذر است، زیرا که فرض عدم دخول جسمی دیگر در آن نزد خروج جسم اول از آن محال است.

می‌گوییم: که تمییز حاصل می‌تواند شد به آنکه بعد امری است متعین فی ذاته و مطلق جسم را تغیر نیست مگر به مخصوصات، پس هر گاه بعد از هر یک از مخصوصات ممتاز باشد از مطلق جسم ممتاز خواهد بود.

حجتی دیگر: آن است که آن ابعاد مفارقه خالی از این نمی‌تواند بود که متناهی باشد یا غیر متناهی، و شقّ ثانی به دلالت دلایل تناهی ابعاد باطل است، پس متناهی خواهد بود و هر چه متناهی است باید که یک حد یا بیشتر بر آن احاطه کرده باشد پس متشکل خواهد بود. و حصول آن شکل برای آن یا لذاته است و یا به فعل غیر، و در شقّ اول باید که شکل جزوش مساوی شکل کل باشد، زیرا که کل و جزء در طبیعت نوعیه متساویند و در این صورت که برای اجزاء اشکال باشد برای کل شکلی نخواهد بود و مقتضای ذات از او تخلف کرده خواهد بود و اگر به فعل غیر باشد و بدون ماده مقدار در قبول فصل و وصل و تمدّد مستقل خواهد بود. و این محال است و اگر به واسطه ماده باشد مقدار مادی خواهد بود، و آن بعد جسمی است.

حجتی دیگر: آن است که ممانعت از تداخل مشاهده است و منشأ ممانعت همان چیز می‌تواند بود که اقتضای حصول در جهت و حیّز لذاته کند، و آن مقدار است نه هیولی و نه صورت و نه اعراض. اما هیولی به جهت آنکه



لذاتها از وضع و حیّز مجرد است. و اما صورت به جهت آنکه جسم واحد گاهی متخلخل می‌شود و حیّز کبیر را مشغول می‌گرداند و گاهی متکاثف می‌شود و حیّز صغیر را مشغول می‌سازد با بقای صورت جسمیّه به حال خود. و از آن مستفاد می‌گردد که صورت فی حدّ ذاته [193] شاغل حیّز نیست و آلا با اتّحاد مقتضایش مختلف نمی‌شد. و اما در سایر صور و اعراض ظاهر است که لذاتها شاغل حیّز

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 265

نیستند، پس شاغل بالذات مقدار خواهد بود، و مانع از تداخل همان مقدار است، پس اگر مکان بعد باشد مستلزم تداخل محال خواهد بود.

و جوابش: آن است که تردید حصر جمیع احتمالات نکرده است، زیرا که محتمل است که مانع از تداخل هیولی با مقدار، یا صورت با مقدار یا آن با ماده بوده باشد.

و اظهر آن است که مانع از تداخل مقدار است با ماده، زیرا که معنی مادّی بودن شیء آن است که مصحوب قوه و استعداد باشد و استعداد با فعلیّت مجتمع نمی‌تواند گردید، چنانکه در قوه کم متصل قبول انفصال هست. و چون منفصل گردد هویت اتّصالیّه‌اش باطل می‌گردد. و همچنین در قوه کم منفصل قبول اتّصال است و به حصول اتّصال هویت انفصالیّه‌اش باطل می‌گردد. پس این حکم در شأن جسم نسبت به حلول در مکان نیز جاری است و به حصول جسم در مکان اوّل باطل می‌گردد. و چنانکه نمی‌تواند شد که در یک حال جسم در دو مکان حلول نماید نمی‌تواند شد که دو جسم در یک مکان حلول کنند، نه از رهگذر آنکه مکان از قبول آن ابا دارد، بلکه از آن حیثیّت که آن دو جسم از اجتماع با یکدیگر ابا دارند، مانند اجزاء جسم واحد که در حیّز واحد جمع نمی‌شوند. و از این دانسته می‌شود که این ممانعت از خاصیت ماده است. این است خلاصه کلمات قوم در این مقام.

و شارح فاضل در این مقام گفته است، به جهت کثرت ایرادات بر هر یک از این دو مذهب، بعضی از اعلام گفته است که مکان عبارت است از جسم محیط من حیث أنّه محیط.

زیرا که در جمیع آنچه بر قول بعد لازم می‌آید با اکثر آنچه بر قول به سطح وارد می‌آید مبراست و به مفهوم عرفی آن نیز نزدیک است، زیرا که چون در عرف از مکان آب سؤال [194] کرده شود جوابش کوزه است نه سطح باطن کوزه.

و در اسفار قول بعد را راجح دانسته، و آن را مؤید گردانیده است به اینکه اقامه برهان نموده است بر وجود عالم مقداری که محیط است بر این عالم، نه از قبیل احاطه وی بر محوی، بلکه از قبیل احاطه طبیعت بر جسم و روح بر بدن. و گفته است که احاطه مکان بر متمکن نیز از این قبیل است.<sup>93</sup>

<sup>93</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 4، صص 42-48- شرح الهدایه، ص 80، با تفاوت.

### فصل سوم در بیان آنکه برای هر جسمی حیّزی طبیعی هست

«و حیّز در نزد قائلین به جوهر فرد غیر مکان است، زیرا که مکان در نزد ایشان آن چیزی است که جسم بر آن اعتماد دارد، چنانکه در عرف معنی مکان این است، و در نزد قائلین به بعد نفس مکان است، و در نزد قائلین به سطح اعمّ از مکان و وضع است، زیرا که برای جسم محیط در نزد ایشان مکانی نمی‌باشد، لکن نسبت به آنچه در جوف آن است وضع و محاذات هست. و بالجمله حیّز طبیعی آن است که چون جسم از آن بیرون رود به اقرب طرق آن را طلب نماید.

و بعضی گفته‌اند که مکان بما هو مکان برای هیچ جسم طبیعی نیست، خواه مکان بعد باشد و خواه سطح.

اما بنا بر اوّل، به جهت آنکه اجزاء بعد به حسب ماهیّت مشابهند، پس نمی‌تواند شد که بعضی از اجزاء آن به حسب طبیعت اختصاص به بعضی اجسام داشته باشد.

و اما بنا بر ثانی، باید که زمین بالطبع در میان آب ساکن تواند بود، و در هر موضعی که باشد، خواه مرکز ثقلش منطبق بر مرکز عالم باشد و خواه نباشد، و اگر در وسط عالم باشد و آب بر آن احاطه نداشته باشد باید که بالطبع حرکت کند تا به جایی که در وسط آب قرار گیرد. و هر دو لازم ظاهر البطلان است، پس مطلوب بالذات به حسب طبع برای اجسام وضع خواهد بود و جهت و مکان [195] مطلوب بالعرض خواهند بود، پس طلب کردن ارض مکانی را که در آن واقع است به جهت آن است که آن مکان در تحت جمیع امکانه واقع است و ماء طلب می‌کند احاطه بر زمین را، به شرط آنکه ارض بر مرکز عالم واقع باشد.<sup>۹۴</sup> و حقیر می‌گوید که تحقیق مقام آن است که بعد امری است موجود، به دلیل آنکه جهت فوق و تحت به حسب نفس الامر بدون فرض و اعتبار جسمی از اجسام از یکدیگر

ممتازند، و اگر فی المثل مکان کره نار و کره ارض متبدّل گردد، به این معنی که هر یک در مکان دیگری واقع شوند به جهت فوق و تحت متبدّل نخواهند شد، و همچنین تبدّل امکانه سایر اجسام واقعه در جوف محدّد جهات، و معلوم است که فوقیّت و تحتیّت بالذات از عوارض بعد است، و هر چه در خارج منشأ اثر می‌تواند بود البته موجود است، پس بعد امری موجود است، و حکمای الهیّین تصریح نموده‌اند که محدّد جهات به اعتبار حرکت که غیر قارّ است موجب حدوث امتدادی غیر قارّ است که به زمان موسوم است و به اعتبار جسمیّت که قارّ است موجب وجود امتدادی قارّ است که مکان است، پس هر یک از اجسام واقعه در این بعد که به حسب طبیعت اقتضای حصول در

<sup>94</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 80-81.

حصه‌ای از حصص آن بعد که به اعتبار قرب و بعد از محدّد متشابه نیستند می‌نمایند، و مطلوب هیچ یک حصه از آن بعد به اعتبار حیثیت تشابه آن نیست و وقوع در جوف کره که محیط بر آن است بالذات مطلوب آن نیست. پس مطلوب بالذات حصول نسبت مخصوصه خواهد بود با محدّد و باقی واقع بالعرض است.

و به عبارت دیگر می‌گوییم که عالم کره واحده موجود واحد است به وحدت حقیقیه و تخالف اجزاء آن در ماهیت موجب رفع وحدت حقیقیه آن نمی‌گردد، چنانکه تخالف به حسب ماهیت در اجزاء انسان واحد آن را از [194] وحدت حقیقیه خارج نمی‌گرداند، پس وقوع هر جزئی از اجزاء آن شخص واحد در موضعی مقتضای طبیعت آن شخص خواهد بود که به کلّ اجزاء متعلق است، و هر یک را در موضعی قرار می‌دهد که خاصیت آن چیز در آن موضع ظاهر می‌تواند شد به موجب اسبابی که در طبیعت هر جزئی موجود است، مانند خفت نار و ثقل ارض مثلا، چنانکه طبیعت شخصی انسان واحد پاها را به ورکین و دستها را به منکبین متصل می‌گرداند به حسب خاصیتی که در طبیعت دست و پا است و ظهور آن خاصیت اقتضای این وضع می‌نماید، و این است مراد حکما از آنکه می‌گویند که وقوع اجسام در احیاز به اقتضای طبیعت آنهاست.<sup>95</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 268

و فاضل علامه در کتاب اسفار، در فصلی که در بیان آنکه مطلوب به حرکت طبیعی چیست، می‌گوید که: «هر حالت طبیعی که به قسر زایل می‌گردد البته در نزد زوال قاسر طبیعت به حال خود برمی‌گردد، لکن در حرکت اینیه اشکالی هست، زیرا که چون اثقال بعد از صعود به اسفل عود نمایند ممتنع است که نفس مرکز را طلب نمایند، و همچنین خفاف ممتنع است که طالب سطح فلک باشند، زیرا که ممکن نیست که کلّ ارض عین مرکز را در یابند، و نار با فلک قمر تماس نمی‌تواند کرد مگر به سطح، و مطلوب طبیعی نمی‌تواند شد که امر ممتنعی باشد، و اگر ماء نازل عین مرکز را طلب نماید نباید که بر روی زمین قرار گیرد، و همچنین هوا اگر طالب محیط باشد باید که در زیر کره نار نایستند.

و کسی نگوید که دو عنصر خفیف طالب محیطند، لکن نار اغلب و اسبق است.

زیرا که این معنی مستلزم آن است که چون دست بر هوا گذاریم میلش را به فوق احساس نماییم، چنانکه در اثناء واقع در تحت آب احساس می‌کنیم، و نمی‌تواند که مطلوب هر یک بعضی از مکان مطلق باشد، زیرا که اختلافی در نفس امکانه نیست، و ایضا نمی‌تواند که مطلوب قرب به کل باشد و الا باید که چون [197] سنگی در سر چاه رها شود در همان مکان به لب چاه بچسبد.

<sup>95</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، صص 80-82.

پس حق آن است که مطلوب طبیعت حیّز است، نه بر سبیل اطلاق، بلکه به شرط ترتیب، و ملائم آب آن است که حیّزش بالای زمین و زیر هوا باشد، به اعتبار مناسبتی که با زمین دارد در برودت و اقتصاد در قوام، و مناسبتی که با هوا دارد در رطوبت و میعان، و همچنین احیاز بواقی. و اگر احیاز طبیعیّه آنها بر این ترتیب نباشد به مجاورت اضداد فاسد خواهد شد، پس جهات بآنفسها مطلوب نخواهد بود، پس قصد متوجّه طلب این غایت و فرار مقابل آن است.

و دلیل بر آنچه ذکر شد آن است که گاهی مکان طبیعی می‌باشد و ترتیب غیر طبیعی، مانند هواء محصور در میان آجری که در حیّز هوا واقع باشد و مشاهده می‌گردد که از تحت نشف آب می‌کند از شدّت هربش از محیط غریب و آب نایب آن می‌گردد و بالا می‌رود در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 269

مسامّ آجر به جهت عدم ضرورت خلا<sup>۹۶</sup>. برگشتیم به تقریر کلام قوم در بیان آنکه برای هر جسمی حیّز طبیعی هست، بر طبق کلام صاحب هدایه و کلام فاضل شارح آن. پس می‌گوییم که برای هر جسمی حیّز طبیعی هست، زیرا که چون آن را با قطع نظر از تأثیرات امور خارجه از آن ملاحظه نماییم لا محاله باید که در حیّزی معین واقع باشد وقوعش در آن حیّز امری است ممکن و به سبب محتاج، و سبب یا امری است ذاتی و یا خارجی. و ثانی نمی‌تواند بود به اعتبار آنکه مفروض ملاحظه ذات به ذات آن است با عدم جمیع امور خارجه، پس به سبب آن امری ذاتی طبیعی خواهد بود، پس مستحقّ آن به اعتبار طبیعت خواهد بود نه جسمیت مشترکه و نه هیولی، و این است مطلوب.

«و بر این دلیل اعتراض نموده‌اند که چون حصول جسم در مکان از اعراض لازمه جسم است و خلوّ جسم از آن متصور نیست پس حصول در مکان از تتمّه [198] تأثیر فاعل در وجود آن خواهد بود، پس فاعلی که آن را ایجاد می‌نماید لا محاله در مکانی قرار می‌دهد.

و جوابش: آن است که نسبت فاعل خارج نظر به تجرّدش به همه احیاز نسبت واحده است، پس باید که طلب احیاز مختلفه منسوب به امور مختلفه داخله در حقایق اجسام باشد، علاوه بر آنکه پیش از این معلوم شد که تلازم در میان دو چیز متحقّق نمی‌تواند بود مگر اینکه أحدهما مستند به دیگری باشد.

و ایضا می‌گویند که نمی‌تواند شد که برای یک جسم بسیط دو حیّز طبیعی بوده باشد، زیرا که طبیعت واحده اقتضای دو امر مختلف نمی‌تواند کرد.

<sup>96</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 3، صص 214-215.

و ایضا می‌گوییم که اگر برای آن دو حیز بوده باشد، یا این است که در هر دو با هم حاصل خواهد بود، و یا این است که در یکی حاصل است، و یا این است که در هیچ یک حاصل نیست. و اول بدیهیّ البطلان است و در شقّ ثانی چون آن را مخلیّ به طبع گردانیم اگر حیز دیگر را طلب می‌نماید حیز اول طبیعی نخواهد بود، زیرا که با تخلیه به طبع از آن گریخته

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 270

است و اگر آن را طلب ننماید آن حیز حیز طبیعی نخواهد بود، زیرا که [غیر] مطلوب بالطبع طبیعی نخواهد بود. و در شقّ سوم اگر بر سمت آن دو حیز واقع نباشد باید که بالطبع به دو جهت مختلف میل نماید، و اگر واقع در جهت واحده هر دو حیز باشد و بالطبع به جانب هر دو میل نماید چون به حیز اقرب رسید قسم ثانی عود می‌کند.

و بر این دلیل ایراد نموده‌اند که منتج مطلوب نیست، زیرا که چون نار را فرض نماییم که واقع در مرکز باشد به حیثیتی که نسبت جوانبش به مرکز متساوی باشد باید که بالطبع در نزد مرکز ساکن باشد، زیرا که اگر سکونش بالطبع نباشد باید که طبع اقتضای حرکت به جهتی از جهات نماید، و آن محال است، به سبب عدم مخصّص. پس باید که مرکز حیز [199] طبیعی باشد برای نار. و این باطل است.

و شیخ در شفا از این جواب داده است که: «عروض سکون در آن صورت به قسر است نه به طبع، زیرا که مقتضای طبع آن است که از وسط به سوی جهات منبسط گردد، و ناچار حصول آن انبساط موقوف بر حصول تجویف است در داخل آن، و حصول تجویف یا به تحقّق خلأ میسر است و یا به دخول جسمی دیگر در داخل آن. و اول ممتنع است و دوم میسر نمی‌گردد مگر به آنکه موضعی از آن منخرق گردد و مرجّحی برای خرق جهتی دون جهتی موجود نیست.

و بعد از آن گفته است که این امری است عجیب که طبع اقتضای امری نماید و به سبب عارضی آن امر ممکن نباشد.<sup>97</sup> و بیاورد دانست که مکان جزو جسم بسیط جزو مکان کلّ آن است، خواه مکان بعد باشد و خواه سطح. و آنچه در این مقام توهم می‌شود که این سخن در صورتی صحیح است که مکان بعد باشد باطل است، زیرا که مقصود آن است که مکان جزو از مکان کلّ خارج نیست تا آنکه باید که برای آنها مکانی سواى امکانه بسایط کلیّه ثابت نمود، چنانکه می‌گویند که مکان مرکّب مکان بسایط است، یعنی برای آنها ثبات مکانی دیگر ضرورت نیست.

و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 271

<sup>97</sup> (1). ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص 312.

چنانکه برای جسم بسیط بیش از یک مکان طبیعی نمی‌تواند بود برای جسم مرکب نیز بیش از یک مکان نمی‌باشد، و آن مکانی است که جزو غالب در آن مرکب اقتضا نماید در صورت عدم تساوی اجزا و در صورت تساوی مکانی است که وجودش در آنجا اتفاق افتد.

و مؤاخذه‌ای که بر این قول نموده‌اند که می‌تواند شد که صورت نوعیه مرکب اقتضای حصول آن را در حیّز جزو مغلوب نماید.

جوابش: آن است که بر تقدیر تسلیم وقوع چنین امری می‌گوییم که این معنی مضرّ به مقصود در این مقام نیست که مراد بیان عدم حاجت مرکبات است به امکانه علاحد. علاوه بر آنکه اگر چنین امری ممکن باشد و توانیم گفت [200] که ثقل ذهب مثلاً از ثقل اجزاء ارضیه آن نیست، بلکه از صورت نوعیه آن است، خود معلوم است که نمی‌تواند شد که فعل صورت مخالف فعل اجزاء غالبه مادّیه باشد، زیرا که کثرت اجزاء ثقیله مندمج در ذهب را در افاده صورت ثقل مذکور را مدخلیت است» (!)<sup>98</sup>

#### فصل چهارم در بیان ابطال خلأ و ردّ بر قائلین به آن

و ایشان دو گروهند. گروه اکثر می‌گویند که خلأ امری است غیر وجودی، یعنی امر وجودی نیست. و کسانی که توهّم نموده‌اند که خلأ امری است وجودی و در میان دو جسم موجود است، این توهّم باطل است، مانند توهّم کسانی که می‌پندارند که خارج عالم خلأ است یا ملأ است. و گروهی دیگر خلأ را امر وجودی می‌دانند.

و دلیل بر بطلان قول اوّل آن است که هر گاه دو جسم را فرض کنیم که با هم ملاقات نکرده باشند و در میان ایشان هم جسمی که هر دو را ملاقات کرده باشد نباشد، البته می‌تواند شد که در میان آن دو جسم قدر ذراعی فاصله باشد و می‌تواند شد که از ذراع بیشتر یا کمتر فاصله باشد، و قابل مساوات و متفاوته باید کم باشد وجودی و موهوم محض نمی‌تواند بود. به خلاف ابعاد متوهّمه خارج عالم که امور کاذبه ممتنعّه الوجودند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 272

و دلیل بر بطلان مذهب گروه دوم چند امر است.

اوّل آنکه خلأ از اموری است که مسح و تقدیر آن ممکن است، و این حال از خواصّ کم است، پس خلأ یا کم است و یا متکمّم.

و اگر کم باشد باید که متّصل باشد، زیرا که حصول کم منفصل از وحدات غیر متجزّیه است و مستحیل است که چنین امری مطابق با جسمی گردد که قابل انقسام بلا نهاییه است؛ و ایضا کم منفصل عدد است، و عدد صاحب

<sup>98</sup> (1). شرح الهدایة الاثیریة، صص 81-83، با تفاوت.

وضع نمی‌تواند بود، و چون کم متصل باشد یا ذو وضع بالذات است و یا ذو وضع بالعرض [201]، و در صورت اول جسم خواهد بود و مفروض خلاف آن است، و در صورت دوم مقارن جوهر ذو وضعی خواهد بود، پس خلأ نخواهد بود.

و اگر متکمم یعنی کم بالعرض باشد متصل بالعرض خواهد بود، پس هرگاه فرض شود که مجرد باشد از اجرام و مقادیر قابل ابعاد نخواهد بود، و این خلاف مفروض است.

و ایضا یا این است که خلأ حال در مقدار است و یا مقدار حال در خلأ و یا هر دو حال در ماده خواهد بود، زیرا که مقدار حال در ماده است و حال در حال در شیء حال در آن شیء است، پس خلأ ملاً خواهد بود. و همچنین در شق ثانی، زیرا که محل مقدار ماده است.

و در شق سوم خلأ جسم خواهد بود، زیرا که معنی جسم آن چیزی است که در آن قابلیت ابعاد باشد. پس آنچه مفروض بود که خلأ است جسم خواهد بود.

حجتی دیگر، هر گاه جسمی در مسافتی حرکت کند، هر قدر که مسافت در قوام رقیق‌تر باشد حرکت در آن سریع‌تر خواهد بود و در صورت عکس بطی‌تر، زیرا که رقیق شدید الانفعال است و غلیظ شدید المقاومه. پس هر گاه حرکتی در خلأ واقع شود ناچار باید که در زمان باشد، زیرا که حرکت قطع مسافت منقسمه به اجزاء است که بعضی از آن اجزاء پیش از بعضی قطع می‌شود. و چون همین جسم را فرض نماییم که حرکت کند در ملائی مثل این مسافت زمان حرکت در آن ملاً اطول خواهد بود از زمان حرکت عدیم المعاقق بر نسبت معینه. پس فرض می‌کنیم که زمان اولی عشر زمان ثانیه باشد. پس حرکت سومی برای همان جسم فرض می‌کنیم در ملائی که ارق از آن ملاً باشد به نسبت زمانین. پس هر گاه رقت آن ملاً عشر اضعاف رقت ملاً اول باشد، زمان حرکت در آن نیز عشر اضعاف زمان حرکت در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 273

ملأ اول خواهد بود. و از این لازم می‌آید که حرکت با عایق مثل حرکت بی‌عایق باشد. و بر فرض آنکه نسبت رقتین اکثر از نسبت زمانین [202] باشد، باید که زمان حرکت در ملاً اقل از زمان حرکت در خلأ باشد. و شناخت این ظاهرتر است.

و اعتراض بر این حجت آن است که در این صورتی لازم می‌آید که حرکت لذاتها مستحق زمانی معین نباشد، بلکه استحقاق زمان به حسب آن چیز باشد که در مسافت حرکت واقع باشد از مقاومه. و این باطل است، زیرا که ماهیت حرکت قطع مسافت است، و قطع جزء مسافت سابق بر قطع کل است. و همچنین قطع جزء جزء بر جزء. پس حرکت لذاتها مستدعی زمان است. و از این جاست که حرکت فلک واقع در زمان است و مقاومی برای آن نیست. این قدر هست که قوام مسافت موجب طول زمان حرکت می‌شود، نه موجب اصل زمان حرکت.

و چون این معنی معلوم شد می‌گوییم که هر سه حرکت مفروضه متفق‌اند در اصل زمانی که به ازاء اصل حرکت است و در حرکت در خلأ همان حاصل است و بس. و آنچه به ازاء معاوقه است ظاهر است که به قلت و کثرت معاوقه قصیر و طویل می‌شود. پس یک ساعت به ازاء اصل حرکت است، و باقی ساعات به ازاء مقاومه مانند تسعه مثلاً. پس اگر معاوقه به قدر عشر معاوقه باشد ذی المعاوقه قلیل مستحقّ یک ساعت از زمان خواهد بود به ازاء اصل حرکت و مستحقّ عشر نه ساعت، یعنی نه عشر ساعت خواهد بود به ازاء مقاومه. و از آن تساوی زمان ذی المعاوق و عدیم المعاوق لازم نمی‌آید. و این شک را صاحب معتبر ایراد نموده است، و امام رازی آن را پسندیده است، و جواب از آن در مبحث «میل» مذکور شد.<sup>99</sup> و از جمله امور استبصاریه که بر بطلان خلأ دلالت دارد:

یکی آن است که هرگاه اثناء ضیق الرأسی را که در اسفل آن ثقبه ضیقّه باشد از آب مملو سازند، در صورتی که سر آن را بگشانید از آن ثقبه آب بیرون می‌رود و چون مسدود گردانند بیرون نمی‌رود با ثقل طبیعی و میل به جانب تحت. و سببش [203] ضرورت امتناع

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 274

خلأ است.

و دیگر آن است که چون یک سر انبویه را در میان آب بگذارند و سر دیگر آن را بکنند، آب از میان آن انبویه بعد از جذب هوا بالا می‌آید با ثقل طبیعی آن. و این متابعت آب هوا را به جهت امتناع خلأ است. و از این قبیل است ارتفاع لحم در نزد مصّ محجمه. و مؤید این است که اگر در مصّ قاروره یا محجمه مبالغه واقع شود و رقیق باشد البته می‌شکند.

و دیگر چون انبویه را بر دهن قاروره گذاریم و اطراف آن را سدّ نماییم به نحوی که راه دخول و خروج هوا بسته شود، پس اگر آن انبویه مصمته باشد و آن را بیرون کشیم قاروره از جانب داخل شکسته می‌شود، و اگر آن را داخل نماییم از جانب خارج می‌شکند. و اگر مجوفه باشد و آن را مصّ نماییم، یا این است که هواء داخل قاروره به نار مبدل می‌گردد و یا قاروره می‌شکند.

و برای ابطال خلأ ادله و امارات دیگر سوای آنچه مذکور شد در کتب قوم مذکور است، و نظر به اینکه مدخول به نظر می‌آید به ذکر آنها نپرداخت.

و مثبتین خلأ نیز به چند چیز متمسک شده‌اند:

مثل آنکه می‌گویند که اگر خلأ موجود نباشد در حرکت دور لازم می‌آید و هر جسمی حرکت کند هر چند بسیار صغیر باشد، مانند پشه، باید که جمیع اجسام عالم حتّی سماوات حرکت کند. و وجود تخلخل و تکاثف دلیل بر

<sup>99</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 4، صص 48-52.



وجود خلأست. و اگر واجب باشد که هر جسمی به جسم دیگر مماس باشد باید که اجسام غیر متناهی باشند. و اگر واجب نباشد خلأ ممکن خواهد بود.

و جمیع این سخنان ضعیف و به أدنی تأملی مندفع است. و قوی‌ترین شبهات ایشان آن است که هرگاه سطح املسی واقع بر سطح املس دیگر باشد و ما سطح اعلا را از بالای سطح اسفل برداریم، یا آن است که بعضی از اجزاء آن پیش از بعضی دیگر برداشته می‌شود.

و این موجب وقوع تفکیک است که حس مکذّب [204] آن است. و اگر همه اجزاء با هم برداشته شود مستلزم آن است که وسط آن در قدری از زمان که زمان حرکت هوا از اطراف است به سوی وسط خالی باشد، و هو المطلوب.

و دفعش: امتناع برداشتن چنین سطحی از بالای آن سطح مگر در صورتی که در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 275

سطحین تضاریس باشد.

و به علامات دیگر نیز تمسک جسته‌اند.

مثل آنکه هر گاه فاروره را مصّ شدید نمایند و سر آن را به انگشت محکم بگیرند و آن را بر روی آب نگونسار گردانند آب بسیار داخل آن می‌شود، و اگر بعد از مص مملو از هوا باشد باید که آب در آن داخل نشود چنانکه قبل از مس داخل نمی‌شود.

و مثل آنکه چون خیکی را چنان از هوا خالی کنیم که دو طرفش ملاصق یکدیگر شود و سر آن را محکم ببندیم که راه دخول هوا در آن نباشد پس دو طرف آن را گرفته از هم جدا کنیم میان آن خالی می‌ماند.

و مثل آنکه هرگاه ظرفی مملو از خاکستر باشد و ما آب بر آن بریزیم مبلغ بسیار آب داخل آن می‌شود و اگر در آنجا خلأ نباشد ممتنع خواهد بود.

و مثل آنکه اگر خمی پر از شراب باشد و همان شراب در خیکی کرده در آن خم گذاریم هر دو با هم در آن خم می‌گنجد، پس باید که در شراب خلأ باشد.

و امثال اینها بعضی دیگر نیز ذکر کرده‌اند.

و جواب از اول: آن است که چنانکه کیفیات و حرکات گاهی قسری و گاهی طبیعی می‌باشد، همچنین مقادیر نیز قسری و طبیعی می‌تواند بود. و جایز است که ماده واحده مقدار عظیم را قبول نماید بعد از آن که مقدار صغیر را قبول کرده باشد و حرکت مص موجب سخونت است و سخونت موجب تخلخل، و چون ماده شدید التهیؤ است به

عود به مقدار طبیعی، پس هرگاه سردی آب ملاقی آن گردد عود به مقدار طبیعی می‌کند و آب به اعتبار امتناع خلأ تابع آن می‌گردد.

و از دوم [205]: آن است که هوا از مسام خیک داخل می‌شود.

و سوم کذب است و از چهارم آن است که جایز است که تفاوت مقدار خیک در خم ظاهر نگردد برای حس، یا آنکه شراب منعصر گردد و بخار آن بیرون رود یا به تکاثف اصغر شود.<sup>100</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 276

تتمه

بدان که شیخ در شفا گفته است که بعضی از مثبتین خلأ در امر آن غلو کرده‌اند به نحوی که قوه جاذبه و محرکه برای آن قائل شده‌اند و گفته‌اند که سبب احتباس ماء در اوانی مسمی به سرآفات الماء و انجذاب آن در آلات مسمی به زرآفات الماء جذب خلأ است.

و گروهی دیگر گفته‌اند که خلأ محرک اجسام است به سوی فوق.

و به وجود متعدده که بعضی از آنها استحسان است جواب داده.

و صاحب اسفار گفته است که: دلیل بر بطلان قول اول آن است که خلأ متشابه الأجزاء است و اگر در آن قوه جذب باشد باید که اختصاص به بعضی جهات نداشته باشد.

و دلیل بر بطلان قول دوم آن است که خلأ محرک، یا مبثوث است در داخل جسم محرک یا در خارج آن که محیط بر آن است.

و بر تقدیر اول: یا این است که محرک اجزاء آن است و یا محرک کل آن.

و شق اول محال است، زیرا که در هر یک از اجزاء جسم خلأ موجود نیست، پس حرکت آن اجزاء به سببی دیگر غیر از خلأ خواهد بود، پس در صورتی که مجموع محرکات مجموع جسم را حرکت دهند جسم متحرک به آن محرکات خواهد بود نه به چیزی دیگر.

و دوم نیز محال است، زیرا که تحریک چیزی که از اجزاء مرکب باشد ممکن نمی‌شود مگر به تحریک اجزاء آن، چنانکه علت شیء مرکب علت اجزاء آن است.

<sup>100</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 4، صص 52-55.

و دوم از تقسیم اول نیز باطل است، زیرا که خلأ محیط به جسم نمی‌تواند بود که به جانب فوق صعود نماید، پس منفعل از خلأ نمی‌تواند بود مگر جسمی که خلأ در اجزاء آن متخلخل باشد، پس راجع می‌شود به اینکه طبیعت بعضی اجسام آنست که بعضی از اجزاء آن از بعضی دیگر دور شود. و از این لازم می‌آید هرب بعضی از اجزاء متجانسه از [206] بعضی دیگر و حال آنکه تجانس علت ضم است.

وجهی دیگر خلأی که موجب دفع و حرکت جسم به جانب فوق است باید که ملازم آن جسم و منتقل با آن باشد، پس باید که برای خلأ مکان طبیعی باشد تا آنکه مطلوب خلأ در آن حرکت تواند بود. و اگر ملازم آن نباشد باید که جسم هر لحظه استبدال خلأئی نماید و در این صورت ملاقات آن با هر خلأئی در آنی خواهد بود، و چیزی در آن محرک چیزی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 277

دیگر نمی‌تواند بود. و بعد از آن ملاقی آن نخواهد بود مگر آنکه بگویند که خلأ در جسم قوه محرکه احداث می‌نماید به سوی آن جهت، و این منافی تشابه اجزاء خلأست.

و بر این سیاق است جوابهای دیگر که در این مقام ذکر نموده‌اند. و حق در جواب آن است که بعد از ابطال خلأ دیگر التفات به این بحث لغو است.<sup>101</sup>

#### تذنیب

صاحب اسفار، علیه الرحمه و الغفران، گفته است که گمان متکلمین آن است که مکان جسم آن چیزی است که جسم بر آن قرار می‌گیرد و از نزول آن مانع می‌شود. و چون تأمل نمودند دانستند که کل جسم اسفل مکان جسم فوق نیست، بلکه همان سطح اسفل مکان آن است. علاوه بر آنکه ایشان برای سهم نافذ در هوا مکان را ثابت می‌دانند و حال آنکه جسمی نیست که آن را از نزول منع نماید.

و جمعی دیگر مطلق سطح را مکان دانسته‌اند و گفته‌اند که چنانکه سطح کوزه مکان آب است سطح آب نیز مکان کوزه است، و بر این احتجاج نموده‌اند که فلک اعلا ذو مکان است، به دلیل آنکه متحرک است و چیزی بر آن محیط نیست، پس سطح ما تحت مکان آن است.

و این حجّت ضعیف است، به اعتبار آنکه حرکت فلک مکانی نیست بلکه وضعی است. و دلیل بر بطلان این مذهب اتفاق جمهور است بر آنکه برای جسم واحد بیش از یک مکان نمی‌باشد.

<sup>101</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 4، صص 56-57.

و گروهی دیگر گفته‌اند که مکان جسم محیط بر آن است از جهت احاطه و از این قول [207] لازم می‌آید که مکان از قبیل اضافات باشد و برای فلک اعلا مکان نباشد.

و بعد از نقل این اقوال گفته است که پس معلوم شد که اسلم مذاهب و اتم آنها قول به بعد است، و آن بعد امتدادی است غیر وضعی لذاته و احاطه و انطباق بر اجسام احاطه و انطباق ذو وضع بر ذو وضعی دیگر نیست. و براهین تناهی ابعاد وضعیه بر تناهی آن دلالت ندارد، زیرا که صاحب وضع لذاته نیست و فوق هر بعد مادی بعدی دیگر هست تا آنکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 278

منتهی می‌گردد به بعدی که اجزاء ابعاد مادیّه وضعیه است و بالای آن بعدی است که محتاج به ماده و قوه انفعالی نیست، به جهت غلبه احکام فعلیه و صوریه بر آن. و به شکلی از اشکال وضعیه متشکل نیست و قابل اشاره حسیه نیست، بلکه اشاره خیالیّه را قبول می‌کند.

و بعد از آن گفته است که شاید که مراد به «سدره المنتهی» در لسان شریعت آخر ابعاد وضعیه باشد، و مراد به «عرش» که محلّ استوای رحمت الهیه است آن چیز باشد که محیط است بر جمیع متمادیات حسیه به احاطه غیر وضعیه، و آن صاحب دو جهت و واسطه میان دو عالم باشد که از یک جانب که جهت اعلا است به قبول صور از عالم حق منفعل گردد و به جهت دیگر که جهت اسفل است متصل باشد به صور جسمیه و نوعیه و ابعاد مادیّه، چنانکه خیال در ما چنین است، زیرا که آن جوهری است مقداری و صاحب قسمت امتدادی که منفعل می‌گردد از عقل به صور مثالیّه فائضه از عقل بر او و متصل است به بدن و مقدار مادی آن به جهت ضعیفی وجودی است که در ابتدا برای آن حاصل است، و چون کامل گردید از بدن منفصل می‌گردد، اما نه مانند انفصال جسمی از جسم دیگر، بلکه مانند انفصال کاتب از کتابت یا قائل از قول. و موضع تحقیق این مطلب حین خوض در این مباحث معاد است.<sup>102</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 279

مقاله ششم در تناهی ابعاد و لا تناهی آن

و در آن [208] دو فصل است

فصل اول در تحقیق معنی تناهی و لا تناهی به حسب مفهوم

<sup>102</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 4، صص 57-58.

بدان که لا نهاییه را گاهی بر سبیل حقیقت اطلاق می‌کنند و گاهی بر سبیل مجاز. و آنچه بر سبیل حقیقت اطلاق می‌شود گاهی به اعتبار سلب مطلق است، و آن اطلاق لا نهاییه است بر چیزی که معنی‌ای که نهایت عارض آن می‌گردد از آن مسلوب باشد، مانند اینکه می‌گویند که برای نقطه نهایت نیست، چنانکه می‌گویند صورت مرئی نیست، زیرا که مسلوب است از آن معنی‌ای که رؤیت تعلق به آن می‌گیرد، یعنی لون؛ و گاهی به اعتبار سلب مطلق نیست، و آن واقع است در مقابل تناهی، و آن بر چیزی اطلاق می‌شود که از شأن طبیعت و ماهیت آن متناهی باشد، مانند خط.

و لا نهاییه بر سبیل مجاز اطلاق می‌شود بر مسافتی که به حرکت آن را قطع نتوان نمود اگر چه به حسب حقیقت متناهی باشد، مانند ما بین آسمان و زمین.

و مبحث عنده در این مبحث آن است که آیا در اجسام جسمی می‌باشد که به حسب مقدار یا عدد به حیثیتی باشد که هر قدر که از آن اخذ شود باز خارج از مأخوذ موجود باشد.

و قومی وجود آن را لازم دانسته‌اند و آن را قیاس کرده‌اند به لا متناهی اعداد، به این معنی که عدد در جایی توقف نمی‌کند و بعد از هر عددی عدد دیگر متصور است، و بلا متناهی از منه که قبل از هر زمانی زمانی دیگر هست و همچنین بعد از هر زمانی دیگر هست و همچنین بعد از هر زمانی الی ما نهاییه له.

و حکما می‌گویند که هر کثرتی که برای آن اجتماع و ترتیبی به حسب طبع و یا به حسب وضع بوده باشد دخول لا نهاییه در آن ممتنع است و اگر مجتمع نباشند مانند حرکات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 280

و ازمنه یا آنکه ترتیب در آن نباشد، مانند نفوس ناطقه غیر متناهی، دلیل بر تناهی آنها موجود نیست و عدم تناهی را محتمل است.<sup>103</sup>

### فصل دوم در اثبات تناهی ابعاد اجسام

و حکما را [209] ادله کثیره برای این مطلب هست، و اشهر براهین ایشان برهان سلم است که از قدمای حکما موروث است. و این برهان غیر برهان ترسی است که مبتنی است بر اثبات شش مثلث متساوی الأضلاع و الزوایا، و اینکه هر زاویه از آن مساوی دو ثلث قائمه است، و ایضاً این معانی محتاج است به مقدمات هندسیه بسیار.

و تقریر این برهان، بوجه مذکور در شرح هدایه فاضل شارح علامه، آن است که اگر امتداد صورت جوهریه غیر متناهی باشد امکان انحصار غیر متناهی موجود باشد و وجود ساق مثلث که از مبدأ و احد اخراج شده باشد ممکن

<sup>103</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، صص 209-210 (با تفاوت).

خواهد بود. و معلوم است که هر قدر که ساقین درازتر شوند انفراج میان آنها بیشتر می‌شود، و هر گاه ساقین غیر متناهی باشند باید که انفراج بینهما نیز غیر متناهی باشد، پس بعد بین الساقین که محصور در میان دو ساق است غیر متناهی خواهد بود، و این محال است.

و شیخ رئیس در شفا بر این دلیل اعتراض نموده است به اینکه: «وجود بعد غیر متناهی در میان دو خط متصور نیست و اگر چه بعد بین الخطین تا به غیر نهاییه متزاید باشد، زیرا که از تزاید بعد وجود بعد غیر متناهی لازم نمی‌آید، بلکه هر بعدی که فرض شود زاید بر بعد تحت خواهد بود به قدر متناهی، و زاید بر متناهی به قدر متناهی می‌باشد، مانند مراتب اعداد که تا به قدر غیر متناهی متزاید می‌تواند بود، و هر مرتبه در نظام غیر متناهی متناهی است، و بر مرتبه تحتش به غیر از یک زیادتی ندارد.

و بعد از این اعتراض، برهان مذکور را تقریر نموده است به این نحو که دو نقطه مقابل یکدیگر بر دو ساق فرض می‌کنیم و میان آن دو نقطه به خطی وصل می‌نماییم که وتر زاویه تقاطع باشد و آن را بعد اصل می‌خوانیم و خطوط عرضیه غیر متناهی متوازیه [210] با بعد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 281

اصل فرض می‌کنیم که تزاید آنها بر یک نهج باشد تا آنکه زیادات غیر متناهی زایده بر بعد اصل تا به غیر نهاییه حاصل شود. و مساوی بودن زیادات برای آن است که وجود بعد واحد مشتمل بر جمیع آن زیادات متساویه غیر متناهی لازم آید به اعتبار آنکه هر زیادتی که در بعدی یافت می‌شود در بعد فوق آن موجود است، و بعد مشتمل بر زیادات متساویه غیر متناهی زاید هست بر بعد اصل بما لا نهاییه له، پس بعد غیر متناهی یافت می‌شود و خلف لازم می‌آید.<sup>14</sup> و صاحب محاکمات همان ایرادی که بر تقریر اوّل بود بر این تقریر نیز وارد آورده: به منع وجود بعد مشتمل بر آن زیادات غیر متناهی، بلکه هر مرتبه از مراتب زیادات زاید بر مرتبه تحت خودش نیست مگر به یک زیادتی. و ایضا فرض تساوی در زیادات خالی از فایده است، زیرا که در غیر تساوی آنها نیز مقصود حاصل می‌تواند شود به اعتبار آنکه بعد مشتمل بر زیادات غیر متناهی مطلقا غیر متناهی خواهد بود.

و از این ایراد جواب داده است که نسبت زیادتی بعد به زیادتی بعد هرگاه مثل نسبت عدد زیادات به عدد زیادات یا مثل نسبت عدد ابعاد به عدد ابعاد باشد در جایی خواهد بود که زیادات متساوی باشد. پس اگر عدد مجموع زیادات متساویه بر بعد اوّل غیر متناهی باشد وجود بعد مشتمل بر آن زیادات غیر متناهی لازم می‌آید به حکم اربعه متناسبه، و نسبت وقتی محفوظ می‌ماند که زیادات متساوی باشند، و اگر زیادات متناقض باشند لازم نمی‌آید، به جهت آنکه نسبت محفوظ نمی‌ماند، پس خلف لازم نمی‌آید.

<sup>104</sup> ( 1 ) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص 214.

و بر این توجیه وارد نمی‌آید آنچه را که بر تناسب مشهور در ابطال مذهب نظام وارد آورده‌اند: به اینکه منع کنند بودن نسبت [211] زیاده به زیاده، مثل نسبت عدد زیادات به عدد زیادات، به این دست‌آویز که اول از نسب مقداریه است و ممکن است که صماء باشد، و دوم از نسب عددیه است که صماء نمی‌تواند بود، زیرا که چون زیادات متساوی باشند و برای هر زیادتی مقداری باشد، [پس به] زیادتی زیادات مقدار مجموع را بر نسبت عدد زیادات زیاد می‌گرداند، پس نسبت زیاده به زیاده مثل نسبت عدد است به عدد.<sup>105</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 282

شارح فاضل در شرح هدایه گفته است که در کلام صاحب محاکم نظری هست، زیرا قیاس کل مجموعی بر کل افرادی صحیح نیست، پس از آنکه نسبت هر زیادتی بعدی به زیادتی دیگر مثل نسبت عدد زیادات موجوده در آن بعد به عدد زیادات موجوده در بعد دیگر باشد، لازم نمی‌آید که بعدی متحقق باشد که نسبت زیادتی آن به زیادتی بعدی دیگر مثل نسبت عدد زیادات غیر متناهی به عدد زیادات متناهی باشد، زیرا که می‌تواند بود که به ازاء مجموع زیادات بعدی نباشد اگر چه به ازاء هر عدد زیاده بعدی باشد.

و اگر کسی گوید که بودن مجموع اعداد زیادات در بعدی معلل به آن نیست که هر عدد زیاده در بعدی است تا منع بر آن وارد آید، بلکه معلل است به آنکه نسبت آن بعد به بعدی دیگر مثل نسبت این عدد است به عدد زیادتی که در آن یافت شده است، و بر مجموع عدد زیادات غیر متناهی صادق است که عدد زیادتی است، پس باید که در بعدی بوده باشد که نسبت آن به بعد متناهی مثل نسبت عدد غیر متناهی به عدد متناهی بوده باشد.

می‌گوییم که اگر مراد از آنکه هر عدد زیادتی در بعدی موجود است آن است که هر عدد غیر متناهی چنین است مسلّم است، لکن از آن لازم نمی‌آید که عدد غیر متناهی از زیادات در بعدی موجود باشد؛ و اگر [212] مراد مطلق عدد است خواه متناهی و خواه غیر متناهی مسلّم نیست، و چگونه می‌تواند شد که کسی که قضیه شخصیه را منع می‌کند قضیه کلیه را مسلّم بدارد. و اگر این مقدمه ثابت شود در اثبات این مطلب کافی خواهد بود.

و بعضی گفته‌اند که اولی در تقریر به برهان مذکور آن است که اولاً دو ساق مثلث را تا به غیر نهاییه فرض نماییم و در انفراج میان آن دو ساق ابعاد غیر متناهی متزاید زاید بر بعد اصل فرض کنیم، پس در این صورت زیادات بر بعد اصل غیر متناهی متساویه موجود خواهد بود و ابعاد غیر متناهی متفاضله به قدر واحد نیز موجود خواهد بود، پس هر زیادتی و هر مجموع زیاداتی واقع در بعدی از آن ابعاد خواهد بود، و الا لازم می‌آید که بعدی موجود باشد که مشتمل باشد بر جمله زیادات واقعه در تحت آن، و بر آن و بر مزید بر آن بعدی مشتمل نباشد که در فوق آن باشد، پس آن آخر ابعاد خواهد بود، و این خلف است.

<sup>105</sup> (2). الاشارات، ج 2، ص 62، (المحاکمات).

پس هر زیادتی و هر مجموع زیاداتی که هست در بعدی که فوق آن است موجود است، پس مجموع زیادات غیر متناهی در بعد فوق آنها موجود خواهد بود، پس غیر متناهی محصور

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 283

در میان حاصرین خواهد شد؛ و ساقان نیز به آن بعد منتهی خواهند گردید، و هم به اعتبار استقامت و هم به اعتبار خلف مطلب ثابت خواهد شد. و معلوم است که منع مذکور از این تقریر هم ساقط نمی‌گردد.

و یکی از اعلام این برهان را به نحوی دیگر تقریر نموده است. و آن تقریر این است که بر مقطع هر خطی عرضی با احد الساقین خطی موازی با ساق دیگر فرض می‌کنیم، و از این فرض خطوط متوازیه غیر متناهی حادث می‌گردد و سطوح [213] غیر متناهی در جانب عرض به هم می‌رسد. و هر گاه به مقدار سطحی بعینه سطوح متناهی در عرض غیر متناهی در عدد منضم گردد عرض جمله غیر متناهی خواهد بود، لکن عرض محصور است در میان دو حاصر.

و این وجه تمام نمی‌شود مگر به آنکه زاویه بین الساقین حادّه باشد، زیرا که در صورتی که زاویه قائمه یا منفرجه باشد سطوح محصور در میان دو ساق نخواهد بود، کما لا یخفی.

و بر این تقریر نیز وارد می‌آید که وجود سطح غیر متناهی در عرض مسلم نیست هر چند زاویه حادّه باشد، و این معنی در صورتی لازم می‌آید که وتری باشد که بر جمیع آن سطوح بگذرد، و وجود چنین وتری ممکن نیست، زیرا که هر وتری که فرض شود در یک جهت منتهی می‌گردد به مبدأ خطی از آن خطوط متوازیه، و لا محاله بالاتر از آن وتر خطوط غیر متناهی موجود خواهد بود که این وتر نه آنها را ملاقات نموده است و نه سطوح میان آنها را. این است تقریر دلیل سلم بر وجه اتم، به نحوی که فاضل علامه در شرح هدایه تقریر نموده و در اسفار به آن کتاب حواله نموده است.<sup>106</sup> دیگر از براهین مشهوره بر این مطلب برهان مسامته است، و تقریرش بر این نحو است که اگر بعد غیر متناهی یافت شود وجود حرکت مستدیره محال خواهد بود، زیرا که چون خطی غیر متناهی فرض کنیم و کره‌ای فرض نماییم که از مرکز آن [کره] خط متناهی خارج شده باشد موازی با آن خط غیر متناهی، پس هر گاه آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 284

کره حرکت کند به سمتی که آن خط خارج از مرکز مسامت خط غیر متناهی شود بعد از آنکه موازی آن خط بوده است، ناچار باید که در خط غیر متناهی نقطه‌ای که اول مسامته باشد پیدا شود.

[لکن] حصول چنان نقطه محال است، زیرا که هر نقطه که در آن خط فرض شود فوق آن نقطه دیگر خواهد بود، و این خود معلوم است که خط خارج [214] از مرکز مسامت با هر یک از نقاط مفروضه در خط غیر متناهی می‌گردد و مسامته با نقطه فوقانیّه پیش از مسامته با نقطه تحتانیّه است، زیرا که مسامته با هر نقطه به میلی خاص است از

<sup>106</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیرية، صص 54-57- الأسفار، ج 4، ص 23.



موازات آن خط و به حصول زاویه خاصه‌ای است در میان دو خط یا در میان خط موازی و موضع میل، پس مسامته با هیچ نقطه به زاویه حاصل نمی‌گردد مگر آنکه قبل از آن مسامته دیگر حاصل می‌شود به زاویه‌ای اقل از آن زاویه با نقطه‌ای که فوق آن نقطه است.

و چون نقاط غیر متناهی‌اند، محال است که نقطه‌ای یافت شود که اول نقطه مسامته باشد، و لکن باید که اولی برای آن یافت شود، زیرا که حرکت حادث است و برای آن ابتداء به معنی طرف هست اگر چه «آن» اولی که در آن حادث گردد برای آن نمی‌باشد نه به معنی طرف و نه به معنی دیگر.

و بر این برهان قدحی که وارد آورده‌اند این است که حدوث زاویه مسامته مثل حدوث سایر زوایا از اموری است که اولی برای زمان حدوثش نمی‌باشد، پس واجب نیست که برای نقاط مسامته نقطه اولی باشد، چنانکه در حدوث زاویه‌هایی که به ازای آن است زاویه اولی نمی‌باشد، زیرا که هر زاویه که در آنی حادث گردد. زاویه دیگر اقل از آن در آن قبل از آن حادث شده است، پس نه زاویه خواهد بود که به اولیت مطلقه موصوف گردد و نه نقطه‌ای که موصوف به اول مسامته باشد.

و صاحب اسفار در دفع این قدح گفته است که اگر چه برای حدوث زاویه «آن» اولی که به حرکت در آن حادث گردد نمی‌باشد، لکن حد اولی که وجودش از آنجا ابتدا شود می‌باشد، مانند سایر امور [215] تدریجیه الحدوث، پس چنانکه برای حدوث زاویه تدریجیه الحدوث اولی به معنی طرف می‌باشد باید که برای حدوث خطی که از سیلان نقطه تقاطع خط غیر متناهی و خط مسامت حادث می‌گردد اولی به معنی طرف که از آن ابتدا شود

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 285

و اگر چه برای زاویه و خط مذکور به معنی دیگر به معنی اول آنی که در آن حادث گردد نمی‌باشد.<sup>107</sup> برهانی دیگر برهان تطبیق است.

و تقریرش آن است که بعد از فرض می‌کنیم که غیر متناهی است از هر دو طرف یا از یک طرف و بر هر دو تقدیر حدی برای آن فرض می‌کنیم آن ج است. و حدی دیگر نیز فرض می‌کنیم که د است، پس خط ج ب غیر متناهی در طرف ب، ازید است از خط د ب غیر متناهی در طرف ب به مقدار ج د. پس چون انطباق نقطه د را بر نقطه ج فرض نماییم: یا این است که هر دو با هم بلا نهایی می‌روند، پس زاید مثل ناقص خواهد بود، و این ممتنع است، یا آنکه د ب اقصر است، پس در طرف ب منقطع خواهد شد و ج ب اطول از آن خواهد بود به قدر ج د متناهی، پس ج د متناهی خواهد بود در جهت ب، و هو المطلوب.

<sup>107</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 4، صص 21-23.

و امام رازی گفته است که در این برهان شکّی است که حلّش متعسّر است، و آن تطبیق نهایت ناقص است بر نهایت زاید، زیرا که آن تطبیق به سه وجه ممکن است: یکی آنکه ناقص بکلیت حرکت کند به جانب نهایت تا آنکه دو نهایت بر یکدیگر منطبق گردند.

دوم آنکه ناقص زیاد گردد یا زاید کم گردد تا منطبق گردند در طرف. سوم آنکه نهایت زاید بر نهایت ناقص گذاشته شود و در این هنگام در زاید زیادتی که منطبق بر چیزی از ناقص نباشد، بلکه از آن متجافی باشد یافت خواهد شد و پیوسته آن زیادتی را از جانبی به جانبی دفع نمایند تا آنکه در طرف دیگر ظاهر گردد. [216] و ادّعی تطبیق بر وجه اوّل مصادره بر مطلوب است، زیرا که حرکت در چیزی که مکانش از آن خالی نگردد ممکن نیست. و بر وجه دوم محالی لازم نمی‌آید، زیرا که هر یک بعد از نموّ یا ذبول مطابق می‌شوند با دیگری. و در وجه سوم خصم را می‌رسد که بگوید آن زیادتی باقی می‌ماند و هرگز منتهی به حدّی نمی‌شود، زیرا که خطّین ممتد به غیر نهایه‌اند.

و صاحب اسفار گفته است که در هر یک از انحاء ثلاثه ادّعی تطبیق ممکن است.

اما درجه اوّل، اگر چه مسلم است که حرکت کل در زاید ممکن نیست، لکن در ناقص

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 286

ممکن است. زیرا که در آن تخلّی مکانی و اشتغال مکانی دیگر متصوّر می‌گردد.

و اما درجه ثانی، اگر چه تطبیق بعد از ازدیاد ناقص یا انتقاص زاید حاصل می‌شود، لکن افاده مطلوب می‌کند. زیرا که آن زاید یا نقصان به قدر خطّ ج د است. پس هرگاه خطّ زاید بعد از نقصان مقداری متناهی از آن مساوی متناهی گردد متناهی خواهد بود.

و اما درجه ثالث آن زیادتی متجافیه قدری متناهی است، زیرا به همان قدر است که خطّ ج د آن را اقتضا نموده است. پس هرگاه تطبیق در ما سوای آن با متناهی حاصل گردد، از آن معلوم می‌شود که بعد مشتمل بر آن فضله و بر آن ما سوی متناهی خواهد بود». این است کلام صاحب اسفار و در وجه دوم و سوم آن نظر است.<sup>108</sup> بدان که منکرین تناهی ابعاد را در این مقام اعتراضات بسیار است که بعضی از آنها استحسانات و بعضی قیاس مع الفارق و بعضی از بدیهیات وهم است.

و عمده اعتراضات ایشان اعتراضی است که بر برهان تطبیق وارد می‌آوردند. و آن این است که: برهان مذکور منقوض است به نفوس مفارقه از ابدان از زمان طوفان تا به آنچه پیش از آن گذشته است، [217] زیرا که آنها کمترند از نفوس مفارقه از این زمان تا آنچه پیش از آن گذشته است، با آنکه هر دو غیر متناهی‌اند.

<sup>108</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 4، صص 22-24.

و جواب از این اعتراض به تقریر قوم آن است که هر کثرتی که در آن اجتماع و ترتیب به حسب طبع یا وضع حاصل باشد، لانهایه در آن ممتنع است. و هر چه یکی از این دو وصف در آن نباشد غیر متناهی می‌تواند بود، و کسانی که در امتناع لا تناهی امکان مطابقه را شرط ندانسته‌اند، به تناهی هر موجودی، خواه مجتمع و خواه غیر مجتمع و خواه مترتب و خواه غیر مترتب، قائل شده‌اند، به جهت آنکه اعتقاد ایشان آن است که هر چه قابل زیاده و نقصان است البته متناهی است.

و کاشف از این شبهه آن است که علم به اینکه هر چه قابل زیاده و نقصان است متناهی است، یا از بدیهیات است و یا از نظریات. و اول باطل است، و الا بایست که در میان عقلا اختلاف در آن واقع نشود و حال آنکه واقع شده است. چنانکه بعضی از ایشان اجزاء

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 287

جسم را غیر متناهی بالفعل دانسته‌اند، و بعضی دیگر عالم را مرکب از کرات غیر متناهی پنداشته‌اند، و جمعی دیگر به خلیط غیر متناهی قائل شده‌اند. و اهل اسلام معلومات و مقدورات حق تعالی را غیر متناهی می‌دانند. و بعضی از ایشان انواع اکوان مقدوره باری را غیر متناهی دانسته‌اند، و بعضی دیگر از ایشان در عدم ذوات غیر متناهی را ثابت کرده‌اند. و بالبدیهه معلوم است که مراتب اعداد غیر متناهی است یا آنکه الوف غیر متناهی از آحاد غیر متناهیه اقل است. و حرکات اهل جنّت غیر متناهی است، با آنکه همه این امور قابل زیاده و نقصان است. پس هرگاه این معتقدات را ضمّ به اعتقاد فلاسفه نماییم، اجماع در میان عقلا منعقد می‌گردد بر جواز قابل زیاده و نقصان بودن غیر متناهی [218]. و از آن معلوم می‌گردد که امتناعش بدیهی نیست. پس هر چه برهان دلالت بر امتناعش نماید ممتنع خواهد بود.

و برهان بر آنچه دلالت می‌کند که تطبیق را متحمل تواند بود. و بیانش آن است که موجب تناهی جز این نیست که ناقص به جایی منتهی گردد که چیزی از آن باقی نباشد و برای زاید هنوز چیزی باقی باشد. و این معنی در جایی لازم می‌گردد که متعذر باشد که جزئی از ناقص به ازاء دو جزء از زاید واقع شود که اگر این حالت ممکن باشد نباید که ناقص به جایی منتهی گردد که زاید بعد از آن موجود باشد. پس لزوم تناهی در جایی واقع می‌تواند شد که انطباق را متحمل باشد و انطباق جزء واحد از جملتین بر دو جزء از جمله دیگر محال باشد، مانند استحاله وقوع دو جزء واحد مانند استحاله وقوع علت و معلول در مرتبه یکی از آن دو. و بالجمله چون جزئی از أحدهما مشغول به مماسه جزئی از دیگری گردد، اشتغالش به جزئی دیگر از آن دیگر محال باشد. و این است موجب انتهای ناقص به حدی که منقطع گردد و بعد از آن زاید چیزی باقی ماند.

و اما اموری که انطباق در میان دو سلسله آن نیست، نه به طبع و نه به وضع، بلکه به مجرد همین است که وهم آن را جعل نماید، نه وهم را بر استحضار تمام آن سلسله قدرت است و نه عقل را، زیرا که عقول را مادام که در این

دار است قدرت بر افعال و انفعالات غیر متناهی نیست، پس در آنها خلف لازم نمی‌آید. این است آنچه قوم در این مقام افاده فرموده‌اند، و لله درهم فیما أفادوا.

و حقیر می‌گوید که محلّ شبهه به چند وجه در آن باقی است:

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 288

اول: آنکه مراد به ترتیب وضعی که در مقابل ترتیب طبعی اعتبار شده است، آن ترتیب است که به وضع وضعی حاصل گردد و وضعی به جز وهم و عقل به نظر نمی‌آید دوم: آنکه [219] مادام که امکان انطباق ناقص بر زاید به حسب نفس الامر و واقع ثابت نگردد، می‌توان گفت که شاید لزوم محال در دلیل مذکور به اعتبار امتناع انطباق باشد در واقع. و معلوم است که وهم را قوه تحصیل آن نیست، بلکه باید که عقل آن را بر سبیل اجمال به طریق کلی محصل گرداند. و تجویز این معنی موجب آن می‌شود که دلیل مذکور شامل امور مترتبه غیر مجتمعه نیز باشد، بلکه در امور غیر مترتبه نیز اعتبار می‌توان نمود.

سوم: آنکه صاحب اسفار در چند موضع از کتب خود تصریح نموده است به آنکه زمان و زمانیات اگر چه در نزد محبوسین در سجن مکان، غیر قارّ است، لکن در عالم فوق زمان همه با هم مجتمع و قارند، و از این تناهی نفوس مفارقه لازم می‌آید، زیرا که حدوث آنها باید بر سبیل توالد باشد.

چهارم: آنکه در دو سلسله مفروضه از اعداد غیر متناهی، چنانکه اگر هر یک از آحاد سلسله‌ای را با آحاد سلسله دیگر بسنجیم به جایی منتهی نمی‌گردد، یعنی واحدی یافت نمی‌شود که از سلسله دیگر واحدی به ازاء آن نباشد، همچنین اگر عشرات یک سلسله را با آحاد سلسله دیگر بسنجیم همین حکم خواهد داشت، یعنی به جایی نمی‌رسد که عشره نباشد که به ازاء واحدی اعتبار شود و اگر چه عشرات به اعتبار دیگر عشره آحادند. و این معنی از خواص غیر متناهی است. و سببش آن است که معنی مساوات در غیر متناهی غیر از معنی مساوات در متناهی است، بلکه در غیر متناهی معنی مساوات موجود نیست اگر معنی زیاده و نقصان موجود است مانند زیاده و نقصانی که در زاویه مستقیمه الضلعین یا مختلفه الضلعین موجود است با عدم وجود مساوات. پس می‌گوییم که هر جزئی از ناقص به ازاء جزئی از زاید واقع است، و ناقص در طرف غیر متناهی به جایی منتهی نمی‌شود که زاید زیاده [220] بر آن باشد اگر چه در طرف متناهی ناقص باشد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 289

مقاله هفتم در تشکل

و در آن سه فصل است

## فصل اول در تعریف شکل

«و مهندسين آن را تعريف نموده‌اند به آنکه چیزی است که احاطه کرده باشد به آن یک حد یا بیشتر. و آن بر دو قسم است، مسطح و مجسم. و صاحب حد هرگاه سطح باشد حدش خط خواهد بود، و اگر جسم باشد حدش سطح می‌باشد.

و تعريف آن در نزد طبيعیین هيئت حاصله از احاطه حدّ واحد یا حدود است به مقدار، یعنی به سطح هرگاه مشکّل مسطح باشد، مانند مثلث و مربع و امثال آنها، یا به جسم تعلیمی هرگاه مشکّل مجسم باشد، مانند کره و مکعب و امثال آنها، و اما اطراف خطوط، یعنی نقطه، اگر چه تصور احاطه آنها به خطوط متصور است، لکن اطلاق مشکّل بر خط محدود نمی‌شود.

و به این تخصیص در مقدار، طرد تعريف از انتقاض به خطوط محدوده محفوظ می‌ماند. و لکن انتقاض عکسش به هيئت محیط کره باقی می‌ماند. و به جهت رفع آن، بعضی تعريف را تغییر داده‌اند و گفته‌اند که: شکل هيئت حاصله برای مقدار است از جهت احاطه، خواه مقدار محیط باشد و خواه محاط به. و بنا بر این تعريف محیط کره داخل در تعريف می‌گردد. اما اگر مقدار به ما سواي خط تخصیص دهند محیط دایره بیرون می‌رود. و تفرقه اطلاق شکل در میان محیط کره و محیط دایره در نهایت صعوبت است. و اگر مقدار را بر اطلاق باقی گذارند تعريف بر خط محدود صدق می‌کند. و تخصیص احاطه به تامه بی‌فایده است، زیرا که برای خط جهتی سواي طول نیست و دو نقطه بر آن احاطه نموده‌اند. چنانکه برای سطح جهت عمق نیست که به آن جهت تواند محاط واقع شود، همچنین برای خط

مرآت الاکوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 290

[221] جهتی دیگر که محاط واقع گردد نیست. پس احاطه دو نقطه به خط احاطه تامه خواهد بود.

و از آنجا که هيئت عارض امور قاره الذوات مجتمعۀ الأجزاء می‌گردد، زمان معین، مانند یوم، از تعريف خارج خواهد بود، اگر چه به آن دو حد احاطه نموده‌اند که آن اول و آن آخر آن باشند. اما در تعريف مهندسين داخل است. مگر آنکه ایشان نیز موصول در تعريف را به مقدار قار تخصیص دهند. و به اعتبار احاطه تامه، هيئت زاویه شکل نخواهد بود.

و ببايد دانست که در هر شکلی سه امر ضرور است: یکی موضوع، و دیگر حد یا حدود، و سوم هيئت حاصله در آن موضوع. مثلا حقيقت مربع ملتم است از سطح و حدود و هيئت مخصوصه که موسوم است به تربيع. و هر یک از این امور ثلاثه غير از دو امر دیگرند.

و [معرف در] تعريف طبيعیین هيئت است که از مقوله كيف است، و تعريف مهندسين بر آن صادق نیست. و همچنین احکامی که بر آن صادق نمی‌کند، مثل آنکه می‌گویند که این شکل مساوی آن شکل است یا اعظم از آن یا

اصغر از آن است. چنانکه می‌گویند که مسدّس واقع در دایره اصغر از دایره است، و مسدّس واقع بر دایره اعظم از آن است، بلکه مقصود ایشان در این احکام مقدار مشکّل است، زیرا که ما یحیط به الحدود مقدار است، و مقدار کم است، و کم کیف نیست، پس مربع غیر تربیع است، و مدور غیر تدویر است.

و صاحب اسفار در این مقام گفته است که: «چنانکه مقصود از واحد گاهی نفس واحد است، [و گاهی چیزی که آن چیز واحد است]، و همچنین مقصود از مضاف گاهی نفس مضاف است، نه مقوله دیگر، مثل جوهر و کم که مضاف باشد، و گاهی شیء ذو اضافه است مانند ذات آب [222] که موصوف است به آنکه آب است؛ همچنین است حکم در این مقام، یعنی ممکن است که مقصود از مثلث مثلاً نفس مثلث باشد نه شیء ذو تثلیث. و در این صورت میان شکل و مشکّل فرقی نخواهد بود، و مثلث موجود در تخیل در مثلث بودن محتاج به کیفیتی که عارض آن گردد نیست، بلکه همان ذاتش هم مثلث است و هم تثلیث، یعنی ما یکون به الشیء مثلثاً.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 291

و اما اگر از اشکال نفس معانی مصدریه انتزاعیه قصد شود، از امور عقلیه اعتباریه خواهد بود از باب نسبت اضافیه عقلیه، مانند جوهریت و شیئیت و امثال آنها. پس [آنچه] مهندس که از این اشکال نفس مقادیر محدوده را قصد می‌کند هم - اشکال است و هم مشکلات. و غیر مهندس از شکل معنی‌یی را قصد می‌کند که عارض موادّ طبیعیّه است که مفهومش مأخوذ است از حالت انفعالیّه‌ای که عارض جسم طبیعی می‌گردد از حیثیت مقدار جسم.<sup>۱۰۹</sup>

### فصل دوم در بیان آنکه برای هر جسمی شکلی طبیعی هست

زیرا که همه اجسام متناهی‌اند، و هر متناهی مشکّل است، و هر مشکلی شکل طبیعی برای آن است. پس برای هر جسمی شکل طبیعی خواهد بود. اما بیان صغری در قیاس اول مذکور شد، و بیان کبری در آن قیاس که هر متناهی مشکّل است آن است که بر متناهی حد یا حدود احاطه کرده است، و هر چه بر آن حد یا حدود احاطه نماید مشکّل است. و دلیل بر کبری قیاس دوم که برای هر مشکلی شکلی طبیعی هست، آن است که بر تقدیر فرض ارتفاع تأثیر قواسر از آن، ناچار بر شکلی معین خواهد بود. و آن شکل به حسب قاسر نمی‌تواند بود، زیرا که مفروض رفع قواسر است، پس به حسب طبع خواهد بود، و هو المطلوب.

و اعتراض بر این مطلب آن است که اگر چه [223] هرگز جسم از شکل معینی خالی نمی‌باشد. اما می‌تواند شد که به حسب طبیعت اقتضای شکلی ننماید چنانکه فلک هرگز از وضعی معین خالی نیست و به اعتقاد قوم به حسب طبیعت اقتضاء وضعی نمی‌کند.

<sup>109</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 4، صص 172-174، با تفاوت.

و دفعش: به بیان فرق است در میان وضع و شکل، زیرا که حصول وضع منوط به امر خارج است و با قطع نظر از غیر به هیچ وجه تحقق نمی‌یابد، نه وضع مطلق و نه وضع معین.

و به این اعتبار می‌گویند که فلک اقتضای وضع معین نمی‌کند. و اما شکل معین برای جسم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 292

حاصل است با قطع نظر از حیّز، و به این جهت آن را طبیعی دانسته‌اند.<sup>110</sup>

### فصل سوم در تتمه احوال اشکال

بدان که شکل طبیعی برای جسم بسیط کره است، زیرا که فاعل واحد که طبیعت است در قابل واحد که جسم است بجز فعل واحد متشابه عملی نمی‌تواند کرد. و هر مشکّل غیر کره و اگر چه زاویه نداشته باشد مانند مشکّل بیضی و عدسی، اختلاف ابعاد از مرکز و اختلاف امتداد در طول و عرض در آن هست، و اتفاق بسایط در شکل مستدیر بر دلالت بر اتفاق آنها در طبایع نمی‌کند، زیرا که اختلاف معلولات موجب اختلاف علل است و اشتراک آنها موجب اشتراک علل نیست.

و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که اگر چه بسایط در اصل استداره مشترکند، لیکن برای هر یک استداره خاصی هست که مخالف استداره دیگر است به تخالف نوعی، پس ناچار باید که علل آنها نیز به حسب نوع مختلف باشند، و آن علل طبایع آنهاست که عین صور نوعیه‌اند.

و از این ظاهر می‌گردد که صورت جسمیه مشترکه سبب تشکّل آنها نمی‌تواند بود.

علاوه بر آنکه تعیین صورت جسمیه متأخر است از مقادیر مختلفه [224] به اختلاف طبایع.

پس لابد باید که اشکال به طبایع مستند باشد. و اختلافاتی که در کره ارض است به اعتبار آن است که با اقتضای کرویت کیفیت حافظه با آن هست که هر شکلی که برای آن اتفاق افتد آن را حفظ می‌کند. و منافاتی میان این دو اقتضا نیست، بلکه ثانی مؤکّد اول است. و به سبب اسباب خارجیّه از قبیل ریاح و امطار و سیول بالقسر از شکل طبیعی بیرون رفته است و بیوست حافظ شکل قسری آن گردیده است.<sup>111</sup> و اما اختلاف سطحین که در کرات مجوفه صادره از طبایع فلکیّه و عنصریه حادث گردیده است، به اعتبار آن است که هر یک از کلیّات افلاک و عناصر اقتضای مکانی خاص و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 293

<sup>110</sup> (1) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، صص 83-84.

<sup>111</sup> (2) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 84.

وضعی خاص می‌نماید، و هیولای هر یک نیز بجز مقدار معینی را قبول نمی‌نماید، و بعد از آن اقتضای شکلی می‌کند که اوسط اشکال متصوره در حق آنها باشد. و به این سبب تجویف در آن حاصل می‌شود نه به مقتضای طبیعت بالذات بلکه بالعرض.

و فاضل شارح هدایه، بعد از ایراد این جواب از اشکال کرات مجوفه، گفته است که:

«یکی از اعظام فضلا در مقام تفصی از اشکال حصول کره مجوفه از طبیعت بسیطه، قاعده‌ای مقرر کرده است که به آن کرات عالم از یکدیگر جدا شوند، و حصول کره مجوفه بالذات از طبیعت واحده لازم نیاید، و گفته است که: «عالم جسمانی در اول کره مصمته متشابه بود، پس در پاره‌ای از آن، یعنی اقصای فلک ثامن تا به مرکز، هیئت مفصله بهم رسید که آن را جدا گردانید و کره مصمته متشابه حاصل شد، و کره مجوفه در فوق آن باقی ماند، و آن فلک تاسع است. پس از اقصای سابع تا به مرکز هیئتی دیگر بهم رسید که آن را جدا کرده، فلک ثامن پدید گردید. و همچنین هیئات باقی کرات جدا نمود تا آنکه به کره ارض منتهی گردید. و هیچ یک از این هیئات مفصله متضاعفه وارده صورت منوعه نیستند، [225] بلکه به هر کره مفروزه بعد از افراز، نفس مجرد با صورت منوعه تعلق می‌گیرد. و چون در میان هیئات و تعلقات صور و نفوس را به بواقی معیت ذاتیه هست لازم نمی‌آید که جسم در مرتبه‌ای از نفس یا صورت که مبدأ میل وضعی مستدیر یا آینی مستقیم باشد خالی بوده باشد. و به همین نحو متصور می‌گردد افراز کواکب و تداویر و خوارج تا آنجا که کره مصمته باقی ماند.» و بعد از نقل این کلام فرموده است که: «عجب است از کسی که نفسش را به ریاضات فلسفیه مرتاض گردانیده است و عمرش را در تحقیق معارف حکمیّه فانی نموده است که کلامی بگوید که به قیاس تصحیح نتوان نمود و فی نفسه باطل باشد به اعتبار خطا و خللی که به وجوه متعدده در آن واقع باشد.»

اول: آنکه، بنا بر تصویر او، لازم می‌آید که وجود اولاً تعلق گیرد به جسمی که برای آن نفسی و صورت طبیعی‌ای نباشد مگر همان صورت امتدادیه، و سایر نفوس و صور را بعد از افراز به واسطه آن هیئات مفصله کسب نماید، و پیش از این، در مبحث تلازم میان ماده و صورت، بطلان این قول معلوم شد، در آنجا که مذکور گردید که وجود جسم به مجرد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 294

صورت امتدادیه کامل نمی‌شود مادام که صورت طبیعی دیگر مقارن آن نباشد، و ماده به مجرد ابعاد تقوّم پیدا نمی‌کند، بلکه ابعاد در وجود تابع صورتی هستند که سبقت بر ابعاد هیولائیّه دارد. چنانکه از تأمل در حال تخلخل به حرارت و تکاثف به برودت، از تبدل ابعاد و بقاء صورت نوعیه، ظاهر می‌شود.

دوم: آنکه تعلق هر هیئت مفصله به بعض معین از آن جسم با آنکه واحد و متصل و غیر متمایز الأجزاء ترجیح بلا مرجح است.



سوم: آنکه لازم می‌آید که برای کلّ عالم جسمانی یک هیولی باشد، و این خلاف مقررّ مشهور در نزد جمهور است.

چهارم: آنکه لازم می‌آید که نفس هر کره عالیّه اَدون و اَحسّ از [226] نفس کره سافله باشد، زیرا که هیئات کمالیه فیاضه بر سافله بیشتر است از آنچه بر عالیّه فیاض گردیده است. و ظاهر است که جرم اَکمل نفس اَشرف بر او فیاض می‌گردد. پس بنا بر قاعده او باید که جرم ارض اَکمل از جرم فلک اَقصى باشد، پس باید که صاحب نفس باشد، و نفسش از نفس فلک اَقصى اَشرف باشد. و اَرْض دائم الحَرکه باشد از روی عشق و شوق به مبدأ واهب، و این بسیار مستبعد است.

پنجم: آنکه در فلسفه مبرهن گردیده است که برای هر کره از کرات افلاک عقل مفارقی هست که نفس فلک به آن تشبّه می‌جوید در تحریکات آن کره و شایق به آن است، و آن عقول مبادی فاعلیّه ذوات آن کرات. و معین آنها و مفیض اجرام آن افلاک آن عقولند که بر آنها مقدّمند، نه آن هیئات طاریه عارضه که متأخّرند از آنها.

ششم: آنکه، بر تصویر او، لازم می‌آید که هیچ یک از اجرام واقعه در فوق ارض، کره مستقلّه نباشند، بلکه به مثابه متمّمات فلکیّه باشد. لکن آن تحریر از لزوم آن مضایقه ندارد، چنانکه به آن تصریح نموده است.

هفتم: آنکه آنچه او گفته است منافی است با قول ایشان که برای هر جسمی شکل طبیعی یعنی صادر از طبیعت هست، زیرا که، بر تصویر او، برای غیر ارض و کواکب از اجرام فلکیّه و عنصریّه شکل طبیعی صادر از طبیعت نخواهد بود.

هشتم: آنکه آنچه گفته است که چون در میان آن هیئات و تعلّقات نفوس و صور به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 295

بواقی معیّت ذاتیه هست، لازم نمی‌آید که جسم در مرتبه‌ای از نفس یا صورت خالی باشد مشتمل است بر تناقض، زیرا که اگر تعلّق نفوس و صور به بواقی موقوف بر فصل و افراز نباشد، باید که صدور کره مصمته از آنها باشد، چنانکه مقتضای طبیعت واحده است. و بنا بر این بناء آنچه او در صدد آن است منهدم می‌گردد. [227] و غیر از آنچه مذکور شد اموری می‌آید که مخالف اقوال حکما و منافی حق در واقع است. این است آنچه فاضل شارح بر آن بعض وارد آورده است.<sup>112</sup> و اما اختلاف افلاک در شکل به اعتبار ارتکاز کواکب و تداویر و خارج مراکز در آن و اختلاف متمّم به اعتبار رقت و غلظ به سبب قاسر نیست، زیرا که برای ایشان در آنجا قاسری نمی‌باشد. و به سبب صوره واحده نیز نیست و الاّ لازم می‌آید که فعل طبیعت واحده مختلف باشد، بلکه سببش صور متعدّده است. و چنانکه فعل به اختلاف قابل مختلف می‌گردد به اعتبار فاعل نیز مختلف می‌تواند شد. پس صورت متعلّقه به فلک کلی اگر چه اقتضاء کرویت شکل آن می‌نماید لکن صورتی دیگر به آن متصل شده است که کره را از آن جدا نموده

<sup>112</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، صص 122-124.

است که کوکب با تدویر با خارج بوده باشد. به این سبب در شکل فلک کلی اختلاف بالعرض بهم رسیده است. و تعدّد صور مقصور بر اختلاف مواد و اختلاف استعداد آنها نیست، بلکه جایز است که به سبب اختلاف فواعل نیز مختلف گردد. پس چنانکه جایز است که به بعضی مرکبات صورت کمالیه به حسب فطرت ثانیه تعلق گیرد به واسطه اموری که به فوابل و استعداد آنها تعلق دارد. همچنین جایز است که به بعضی بسایط صورت کمالیه متصل شود به حسب فطرت اولی به واسطه اسبابی که به عقول فعّاله و تصوّرات آنها نظام خیر را بر وجه اشرف راجع باشد. این است جواب قوم از این اشکال.

و صاحب محاکمات گفته است که در اینجا چند اشکال است:

اول: آنکه صورت نوعیه اولی که صورت فلک کلی است باید که در جمیع اجزاء آن ساری باشد و صورت دیگر که صورت خارج است. به همان جزء مختصّ است. و از این لازم [228] می آید که در آن جزء دو صورت نوعی موجود باشد، و این محال است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 296

و در جواب این اشکال منع استحاله آن است. و سند آن بقای صور عناصر است و مرکبات با حلول صورت نوعیه دیگر که ساری در جمیع اجزاء مرکب است. پس در هر عنصری دو صورت نوعی موجود است.

و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که حق در جواب آن است که صورت فلک و صور آنچه در آن مرکوز است ساری در اجزاء جسم نیست تا آنکه لازم آید که جسم واحد صاحب دو صورت نوعی باشد، بلکه تعلق صورت به مجموع جسم است من حیث هو مجموع نه به هر جزئی از اجزاء آن، زیرا که صورت فلک بعینها نفس مجرد آن است. و صور بر دو صنفند: یکی صوری است که تقوّمش به موادّ اجسام است، خواه ساری در آن باشد مانند صور معدنیّه و خواه ساری نباشد مانند صور حیوانیه؛ و دیگر صوری است که تقوّمش به موادّ اجسام نیست، بلکه قوامش به ذات خود است. و چون برای هر فلکی، بلکه هر کره اثیریّه ای صورت مجردی هست که ذات آن است و تحصل ماهیتش به همان است، پس برای آن صورتی دیگر که منطبق باشد نخواهد بود. و چنانکه محقق طوسی گفته است هیچ کس به آن قائل نشده است، زیرا که ممتنع است که شیء واحد صاحب دو نفس یعنی دو ذات بوده باشد.

و همان محقق علامه تصریح نموده است به اینکه قوه منطبقه در افلاک مثل خیال است در ما، پس چگونه می تواند که صورت جوهریه باشد برای آنها.

و اما آنچه در جواب مذکور شد، که می تواند که جسم واحد دو صورت نوعی باشد مانند اجزای عنصریه در مرکبات، فسادش ظاهر است، زیرا که از آن لازم می آید که برای شیء واحد دو حقیقت مختلف باشد. به این معنی

که یک جسم هم فلک باشد و هم کوکب و هم نار باشد و هم یاقوت. و صور [229] عناصر اگر چه در مرکبات باقی‌اند و صورت دیگر ساری در آن است، لکن از آن لازم نمی‌آید که برای عنصر واحد دو صورت باشد، زیرا که برای مرکب عنصری، مثل یاقوت و مثل اعضای بسیطه حیوان، اجزای مقداریه متّحده به ماهیت و وجود هست، و اجزای متباینه به ماهیت و وجود نیز هست، و صورت یاقوتی یا لحمی یا عظمی ساری در جمیع آن اجزای متشابهه حامله کیفیت مزاج است، نه در هر یک از اجزای متباینه بسیطه، زیرا که جزء بسیط از نار یا هوا استعداد قبول صورت ترکیبیه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 297

۱۱۳

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا؛ ص 297

نمی‌آید.

و دیگر: از اشکالات صاحب محاکمات آن است که اگر در فلک دو صورت باشد در آن ترکیب قوی و طبایع خواهد بود، پس بسیط نخواهد بود و جوابش: در نزد جمهور آن است که معنی ترکیب صور و قوی آن است که برای جزئی از آن قوه‌ای باشد و برای جزئی دیگر قوه‌ای دیگر، یعنی باید که برای آن دو جزء باشد و در هر جزئی قوه‌ای باشد که در جزء دیگر نباشد. و امر در فلک بر این نحو نیست، بلکه یک قوه آن ساری در جمیع اجزاء فلک است و قوه دیگرش به جزئی اختصاص دارد.

و فاضل شارح هدایه گفته است که بنا بر آنچه ما تقریر نمودیم این سؤال وارد نمی‌آید و به این جواب محتاج نیست.

و اشکال سوم: آن است که صورتی که تعلق به مجموع فلک دارد و منوع آن است در جمیع اجزاء فلک ساری است. پس خارج و دو متمم افراد نوع واحد خواهند بود، و از این تعدد افراد مبدع لازم می‌آید، و قوم تصریح نموده‌اند که انحصار مبدع در شخص واجب است.

و فاضل شارح در جواب این اشکال گفته است که: «هیچ یک از متممین جسم مستقل بنفسه نیستند، بلکه جزء جسمیت فلکند، پس نباید که برای آنها صورت مستقله باشد و از این جهت است که کره متشابهه الثخن [230] نیستند. و اگر برای آنها طبیعت مستقله می‌بود حرکت مختصه نیز می‌داشتند که به آن حرکت اوضاع را از قوه به فعل

<sup>113</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

می‌آوردند برای تشبّه به مبادی مفارق به نحوی که نزد ایشان مقرر است. و اما خارج از آن حیثیت که جزء فلک است جسم مستقل نیست و حرکت خاصه ندارد و مبدأ حرکت برای آن نیست، و از آن حیثیت که کره مستقله است حرکت خاصه و صورت منوعه برای آن هست، و از این حیثیت مباین است از فلکی که شامل آن است. و در هیچ یک از این دو صورت تعدّد افراد مبدع لازم نمی‌آید».

و بدان که شارح فاضل در این مبحث به مقتضای مقام به بقای صور عناصر در ضمن مرکبات حکم نموده است. و در رساله منفرده که در تحقیق مزاج نوشته است در آخر مراحل به بیان احوال اعراض و جواهر بر عدم بقای آن صور استقلال نموده است. و در مبحث مزاج

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 298

از این کتاب تحقیق حق در آن و آنکه در میان این دو کلام منافاتی نیست مذکور خواهد شد إن شاء الله تعالی.

و در این مقام در شرح هدایه گفته است که «فاعل أشكال أعضاء در حیوان و مقادیر و أوضاع آن که در هر یک از آنها منفعت خاصه هست، باید که از قوه طبیعیّه عديمه الشّعور که به مصوره موسوم است نبوده باشد تا آنکه احتیاج به تجشّم اعتذار برای دفع لزوم آنکه بایست که حیوان کره واحد یا کرات متعدده باشد نبوده باشد، زیرا که هر فطرت سلیمه شهادت می‌دهد که مثل این ترصیف و ترتیب محکم انیق که عقول از وصول به غایت منافع آن عاجزند محال است که از چیزی عاری از علم و ادراک صادر گردد. و از نفس نیز صادر نمی‌تواند باشد، خواه نفس ناطقه باشد و خواه غیر ناطقه، به چند وجه: اول: آنکه حدوث نفس از حدوث بدن مؤخر است. [231] دوم: آنکه در حال کمال علم کیفیت اعضا را در اشکال و مقادیر و اوضاع آنها نمی‌دانیم مگر بعد از ممارست تشریح، پس چگونه می‌توان گفت که در ابتداء تکون به آنها عالم بوده‌ایم. سوم: آنکه ما را در این وقت که قدرت کامل گردیده است. میسر نمی‌شود که صفتی از صفات بدن را تغییر دهیم. پس در ابتداء امر با غایت ضعف چگونه قدرت بر ترکیب مثل این بنیه داشته‌ایم. و از این بیان ظاهر می‌گردد که باید مشکل ابدان و خالق آنها مدبر حکیم و فاطر علیم بوده باشد، به واسطه ملائکه موکله بر عالم اجرام، چنانکه رأی اساطین حکمت و تأله است، مثل افلاطون و کسانی که پیش از او بوده‌اند از اصحاب معارج و ارتقاء به ملکوت اعلا»<sup>114</sup>.

این است سخن آن فاضل در شرح هدایه، و در این مقام کلامی هست که ذکر آن در بحث قوی انساب است و إن شاء الله مذکور خواهد شد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 299

قسم دوم در بیان احوال مختصّه به فلکیات

<sup>114</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، صص 84-87.

و در آن دوازده فصل است

### فصل اول در بیان اثبات آنکه فلک مستدیر است

و بدان که حکما را بر کرویت افلاک براهین بسیار است، و بعضی از آنها تعلیمی است و بعضی طبیعی. و از براهین تعلیمی ایشان یکی آن است که در آفاق مائله ثوابت حرکت می‌کنند بر مدارات متوازیه بر دور قطب ظاهر از فلک و هر یک که به قطب اقرب است بر مداری اصغر و ابدی الظهور است، و آنکه ابعاد است بر مداری اکبر است تا آنکه منتهی می‌گردد به افق و به افق تماس می‌کند. اما چیزی از آن پنهان نمی‌شود. و چون کوکب دورتر و مدار بزرگتر می‌شود چیزی از آن پنهان می‌گردد و حفظ مطلع و مغیب می‌نماید و ازمنه خفا بتدریج زیاد می‌شود به حسب تزیاید بعد به همان نسبت تا آنکه منتهی می‌گردد تا به جایی که زمان ظهور و خفای آن متساوی می‌شود. پس زمان خفا بر زمان ظهور زیادتی می‌کند و ازمنه خفا تزیاید می‌پذیرد تا آنکه به جایی می‌رسد که [232] در دوره‌ای یک مرتبه کوکب مماس افق می‌شود و طلوع نمی‌کند. و این دلیل است بر کرویت آسمان، بلکه بر کرویت زمین نیز. و ایضا تساوی زمان ظهور و خفای دو کوکب متساوی البعد از منطقه بر سبیل تبادل دلیل بر کرویت است. و همچنین ارتفاع تدریجی کوکبی که طالع می‌شود به واسطه قطعه ظاهر. و انحطاط آن بر سبیل تدریج بعد از زوال از وسط تا آنکه پنهان گردد دلیلی دیگر است. و بر این سیاق ادله‌ای دیگر نیز در کتب اهل تعالیم مذکور است.

و اما از براهین طبیعی، آنکه از همه مشهورتر است برهانی است که به اعتبار تحدید جهات اقامه می‌نمایند و جهت را تعریف کرده‌اند به آنکه عبارت است از طرف امتداد واقع

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 300

در مأخذ اشاره [و اشاره] تخیل امتداد است نه نفس امتداد، زیرا که فعل مشیر است، لکن بر سبیل تجوز یا به حسب اصطلاح بر امتداد موهومی که از مشیر اخذ شده به مشار الیه منتهی می‌گردد اطلاق می‌شود و جهات معتبره شش است، زیرا که ابعاد معتبره در اجسام که متقاطع بر زوایا قائمه باشند سه‌اند و برای هر بعدی دو طرف هست و اطراف ستّه را جهات ست دانسته‌اند. و آن ابعاد در بعضی اجسام بالفعل موجود است مانند مکعب و در بعضی به قوه و فرض موجود است مانند کره. و دو جهت از این جهات که مسمی به تحت و فوق‌اند جهت حقیقی‌اند، زیرا که تحتیت و فوقیت به حسب طبع ثابتند. به جهت آنکه بعضی از اجسام در حرکت طبیعی متوجه است به یکی از آن دو، و بعضی دیگر که با آن اول به حسب ماهیت متباینند متوجه است به حسب طبع به جهت دیگر، و به این سبب متبدل نمی‌گردند به خلاف سایر جهات که به اضافه به غیر متبدل می‌شوند.

و شیخ در شفا گفته است که مشهور در نزد جمهور، بلکه در نزد اهل ظاهر از اهل نظر، آن است که برای خط دو جهت است و بس، و برای سطح چهار جهت است، [233] و برای سطح شش جهت، و رأی ایشان در خط صحیح

و مطابق واقع است و در باقی نظر است. و اگر سطح مربع باشد و جهات اولیّه آن را که خطوط است اعتبار نماییم، چنان است که ایشان پنداشته‌اند. و اما اگر مربع نباشد مانند مسدّس، حدّی از آن برای جهت بودن اولی از دیگری نخواهد بود، و برای آن شش جهت خواهد بود. و هر قدر که اضلاع سطح بیشتر باشد جهانش بیشتر می‌شود. و برای دایره بجز جهت واحده بالفعل نیست، و به جهت قوّه جهات غیر متناهیّه برای آن هست. و مثل این است حکم مکعب و اجسام کثیره السطوح و کره در اجسام.

و از این عبارت شیخ و سایر عباراتش که در این فصل ذکر کرده است معلوم می‌شود که جهت شیء عبارت از نهایت شیء است و اختصاص به طرف امتداد مأخذ اشاره ندارد، و جهت بالفعل در کره بجز جهت واحده نیست.

و بعد از تقریر این معانی می‌گوییم که هر یک از فوق و تحت موجود و ذو وضع و غیر منقسم در امتداد مأخذ حرکتند، یعنی در امتدادی که حرکات مستقیمه در آن واقع می‌شود، زیرا که اگر موجود نباشد توجّه متحرک به جانب آن ممکن نیست، و اگر صاحب وضع نباشد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 301

اشاره به آن ممکن نخواهد بود، و اگر غیر منقسم نباشد لااقل دو جزء در آن خواهد بود. و چون متحرک به جزء اقرب برسد، یا آن است که ساکن می‌گردد، یا بر حرکت مستمر می‌ماند. پس اگر ساکن می‌گردد مقصد جزء اقرب خواهد بود، و اگر ساکن نگردد این جزء مقصد نخواهد بود.

و چون این مقدمات معلوم گردید، می‌گوییم که تحدّد جهات در خلأ نمی‌تواند بود، زیرا که تحقّقش محال است، [234] و در داخل ملاً متشابه نیز نمی‌باشد، و الاً دو جهت به حسب وضع مختلف نخواهند بود. پس باید که تحدّد جهات در اطراف و نهایت ملاً باشد. و بنا بر این باید که تحدّد به جسم کری باشد، زیرا که تحدّد جسم واحد است یا به اجسام متعدّد.

پس اگر به جسم واحد باشد، بجز کره جسمی دیگر نمی‌تواند بود که تحدید جهتین نماید، زیرا که باید جهت سفلی در غایت بعد از جهت علوی باشد، و در غیر جسم کری جهت سفلی متبدّل می‌گردد نسبت به آنچه از آن ابعاد باشد، زیرا که اگر تحدید آن در خارج از جسم محدّد فوق باشد نه به کری متحدّد می‌تواند شد و نه به غیر کری، به اعتبار آنکه هر بعدی که فرض شود که ابعاد است، ممکن است که بعدی دیگر ابعاد از آن فرض نمود، و مرجّحی برای ترجیح یکی بر دیگری نیست. و اگر داخل باشد هر نقطه که در مصلّعات فرض شود غایت بعد از حدّی غایت قرب به حدّی دیگر خواهد بود، زیرا که حدود در جسم مکعب موجود بالفعل است، و اگر به اجسام متعدده باشد، باید که بعضی از آنها به بعضی دیگر محیط باشند، و الاً خالی از این نخواهد بود که هر دو جسم محدّد یک جهت باشند یا هر یک محدّد جهتی دیگر، و در صورت اول جهت دیگر متعیّن نمی‌گردد. زیرا که بعد از آن دو یا در داخل است و یا در خارج. و غایت بعد خارج از جسم به آن متحدّد نمی‌گردد، چنانکه معلوم شد. و غایت بعد

داخلی از یکی از آن دو با تحقق کرویت متحقق می‌گردد، چنانکه معلوم شد. و غایت بعد داخلی از یکی از آن دو با تحقق کرویت متحقق می‌گردد، به اعتبار آنکه از دیگری خارج است غایت بعد از آن نمی‌باشد، زیرا که بعد داخلی در احدهما از دیگری خارج است. و ایضا لازم می‌آید که جهت فوق مثلا دو جهت مختلف باشد و قرب به احدهما مستلزم بعد از دیگری باشند به اعتبار آنکه قرب به جسمی مستلزم بعد از جسمی می‌باشد که مابین آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 302

باشد. و اگر هر یک از آن دو جسم متباین محدّد جهتی باشند به اعتبار اختلافی [235] که در طبیعت آنها باشد، نباید که بعد از احدهما قرب به دیگری باشد، زیرا که محتمل است که آن بعد در سمتی غیر امتداد واصل بینها واقع گردد. پس بعد از احدهما که قرب به دیگری نبوده باشد، جهت حقیقیّه خواهد بود مغایر هر یک از دو جهت قرب به آن دو، زیرا که هر جهتی راجع است به جهت حقیقیّه، و حال آنکه معلوم از جهت حقیقیّه همان فوق و تحت است. پس اگر اجسام محدّد باشند باید که بر یکدیگر محیط باشند، و به آن مطلب حاصل می‌گردد، زیرا که اگر محیط کری باشد فهو المطلوب، و اگر کری نباشد بعد به آن متحدّ نمی‌گردد خواه محاط کری باشد و خواه نباشد. این است تقریر دلیل بر طبق آنچه در این مقام افاده نموده‌اند.

و اعتراض به اینکه حرکت بر وتر قوس محدّد حرکت از جهت فوق است به همان جهت، بسیار سخیف است، زیرا که متحرّک بر وتر تا به وصول به منتصف وتر به جانب تحت حرکت می‌کند و از آنجا تا به وصول طرف دیگر از وتر به جانب فوق. و از این جاست که حکم کرده‌اند به آنکه هر حرکت غیر مستدیره البته از جهت حقیقیّه است به جهت حقیقیّه دیگر. و بعد از ثبوت آنکه برای هر یک از اجسام مکان طبیعی است که طالب وصول به آن مکان است نمی‌توان گفت که شاید که مقصود متحرّک وصول به آن مکان نباشد، بلکه مطلوب امری دیگر باشد از قبیل حصول نضد و ترتیب، پس وجود جهت لازم نباشد.

و اعتراض دیگر: آن است که عدم امکان تحدّد جهتین در ملاً متشابه مستلزم آنکه باید در اطراف و نهایت باشد نیست، زیرا که از رفع مکان و ملاً متشابه امکان در ملاً غیر متشابه مرتفع نمی‌گردد.

و فاضل شارح هدایه از این اعتراض جواب داده است که این تقدیر نیز مستلزم عدم تخالف جهتین است زیرا که هر یک [236] از این دو بر این تقدیر باید که در ملائی متعیّن گردد، لکن حدود در ملاً واحد فرضیه صرفه است و تعیّن بعضی برای جهت بودن با تشابه آنها در آنکه همه فرضیه‌اند ترجیح بلا مرجّح است. و مثل این است اگر تحدّد را در ملاً واحد غیر متشابه فرض نماییم.

و اعتراض دیگر: آن است که اگر مراد به غایت بعد داخلی غایت بعد از مجموع

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 303

نهایتاً جسم من حیث هو مجموع است، این معنی در غیر جسم کری متحقق می‌تواند شد.

مثلاً در مکعب نقطه‌ای فرض می‌توان کرد [که] غایت بعد از مجموع نهایت آن من حیث المجموع بوده باشد، اگر چه غایت بعد از هر جزء از اجزاء آن نخواهد بود؛ و اگر مراد غایت بعد از هر یک از اجزاء آن است، این معنی چنانکه در غیر کری متحقق نمی‌گردد در کره نیز متحقق نمی‌شود، زیرا که مرکز غایت بعد از هیچ قطعه‌ای از قطعات محیط نیست.

و دفعش: آن است که محیط کره سطح واحد است، و هر نقطه غیر مرکز به آن اقرب است، و اختلاف نقطه مرکز نسبت به اجزاء مفروضه در محیط [مبتنی بر مجرد فرض است و توهم]، و هر نقطه امور غیر محققه را هیچ اعتبار نیست، به خلاف غیر کری که قطعات در آن موجود است. پس مرکز غایت بعد است در جسم کری. بلی این قدر هست که مفاد این برهان بجز آن نیست که جسم محیط بر اجسام مستقیمه الحركه باید که سطح مقعرش کری باشد.

و حکماء طبیعیین را در اثبات کرویت افلاک ادله دیگر هست، و از همه مشهورتر آن است که فلک بسیط است و هر بسیطی کروی است، و تمام آن موقوف است بر آنکه اثبات بساطت فلک به دلیلی باشد که مبتنی بر کرویت و بر آنکه محدّد جهات است نباشد. و تحقیق آن در فصول آتیه مذکور [237] خواهد شد إن شاء الله تعالی.

و از معلّم اوّل نقل نموده‌اند که گفته است که اگر مضلع باشد در نزد خروج زوایا از احیازش خلأ لازم می‌آید و همچنین اگر بیضی یا عدسی باشد محتاج خواهد بود به فراغ و موضع خالی، و اگر کره باشد محتاج به آن نخواهد بود.

و فاضل شارح می‌گوید که این بیان از اقناعیات است و برهان نیست، زیرا که اگر بیضی متحرک بر قطر أطول و عدسی متحرک بر قطر أقصر باشد فراغ و موضع خالی ضرور خواهد بود.

و شیخ رئیس از ثامسطیوس نقل نموده است که باید کلام معلّم را بر أحسن وجوه حمل نمود و گفت که حرکت دوریه به هر وجه از وجوه که حرکت کند خلأ لازم نمی‌آید، به خلاف شکل بیضی که بر قطر أقصر حرکت نماید و شکل عدسی که بر قطر أطول نماید.

و در شرح هدایه مذکور است که این اعتذار موجب حسن کلام نمی‌شود، زیرا که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 304

می‌توان گفت که اگر بیضی باشد شاید که حرکتش بر قطر أقصر ممتنع باشد و اگر عدسی باشد حرکت بر قطر أطول ممتنع باشد، پس خلأ لازم نمی‌آید مگر بر فرض محالی، و محذوری در آن نیست.



و دلیلی دیگر از اقناعیات قول فلاسفه است که شکل کری افضل اشکال است، پس اَلِیق به جرم سماوی خواهد بود. و وجه افضلیت شکل کری آن است که اقدم اشکال است به حسب طبع و اتم آنها است به حسب ذات و احوط است بر آنچه در آن واقع می‌شود و احکم است در قوام و اصون است از آفات.

اما اول، به جهت آنکه کره متصف است به وحدت طبیعی و مشکل به سایر اشکال به کثرت عارضه غیر طبیعیه اتصاف دارند، یعنی به اضلاع و زوایا. و شکی در این نیست که وحدت در هر چیز پیش از کثرت است و ما بالطبع از ما بالقسر اقدم است. و ایضا اثبات جمیع اشکال مضلعه موقوف است بر [238] اثبات شکل کری، چنانکه به مراجعت به کتب هندسیه معلوم می‌گردد، پس کره هم به حسب وجود عینی و هم به حسب وجود علمی اقدم خواهد بود.

و اما دوم، به جهت آنکه آن صاحب مبدأ محدود است که مرکز است و صاحب غایت محدوده است که محیط است و صاحب واسطه محدوده که بعد میان مرکز و محیط است و اگر چیزی از آن زیاد یا کم شود کری نخواهد بود. و این حال در هیچ یک از اشکال دیگر نیست.

و اما سوم، به جهت آنکه هر شکلی از قطرش مساوی قطر کره باشد و در کره واقع شود کره شامل آن خواهد بود، و هیچ شکل مساوی القطر با آن شامل آن نمی‌تواند بود. و از این راه قول حق تعالی که می‌فرماید: **إِنَّا لَمُوسِعُونَ**. (ذاریات: 47) دلالت بر کرویت آسمان می‌کند.

و اما چهارم، به جهت آنکه ادله هندسی دلالت می‌کند بر آنکه اشکال ذوات اوضاع کثیره منحل به آنچه ابسط از آن است می‌گردد، یعنی به مثلثات، و مثلثات نیز به حسب تجزیه منحل به مثلثات دیگر می‌شوند. و این صنع در شکل کری متحصّل نمی‌گردد.

و اما پنجم، به جهت آنکه جسم صاحب زاویه معرض آفات است، زیرا که اطراف

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 305

زاویه آنها خالی است از چیزی که مقاومت با مصادم تواند بود، به خلاف کری که جوانبش مساوی است و برای عروض آفت بعضی بر بعضی رجحان ندارد. و بر این سبیل است دلالت قول حق عز و جلّ بر کرویت آسمان در آنجا که می‌فرماید: **فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ** (ملک، 3).

و اما بیان آنکه افضل اشکال الیق به جرم سماوی است آن است که جسم سماوی اکمل اجسام است پس باید که مختصّ به این شکل باشد که اشرف اشکال است.<sup>115</sup>

<sup>115</sup> (1) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، صص 114-120، با تفاوت.

## فصل دوم در بیان آنکه فلک بسیط است

یعنی از اجسام مختلفه الطبائع به حسب حقیقت مرکب نیست. به این معنی که برای بعضی از آن طبیعتی باشد [239] و برای بعضی دیگر طبیعتی دیگر است.

و مراد به این تفسیر، بیان جواب از اعتراضی است که در این مقام ایراد شده است که برای بعضی از اجزاء فلک صورت کوکیه است، و برای بعضی صورت تدویریه، و برای بعضی صورت خارجیّه. و معلوم است که این صورت مخالف صورت فلک کلی است.

و جوابش: آن است که مرکب مقابل بسیطی که در این مقام مذکور است، آن است که برای هر جزوی صورتی باشد که همان صورت برای جزوی دیگر نباشد، مانند مرکبات عنصریه. و در فلک به این وضع نیست، بلکه صورت فلک کلی به جمیع اجزا حتی کوکب و تدویر و خارج تعلق دارد.

و برهان بر این مطلب، بر طبق آنچه در کتب قوم مذکور است، این است که فلک قابل حرکت مستقیمه نیست، و هر چه قابل حرکت مستقیمه نیست بسیط است.

اما بیان صغری آنکه در صورت فرض حرکت مستقیمه در فلک متوجه به جهتی و تارک جهتی خواهد بود، و هر چه چنین باشد باید که جهات قبل از آن متحد باشند، و جهات به فلک متحد است، پس قابل حرکت مستقیمه نیست.

و اعتراض بر این بیان به آن است که تحدّد جهات به جسم محدّد پیش از اجسام

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 306

ذوات جهات موجب آن است که محدّد بر آن اجسام مقدّم باشد، زیرا که محدّد جهات به اعتبار آنکه سبب جهات است بر جهات تقدّم دارد، یا با جهات است. و متقدّم بر متقدّم بر شیء و ما مع التقدّم علی الشیء بر آن شیء متقدّم است. پس جسم محدّد بر آن اجسام مقدّم خواهد بود. و آن تقدّم اگر به علّیت باشد باید که جسم علّت فاعلیّه تواند بود. و این محال است، چنانکه در موضع خودش مبین گردیده است. و اگر تقدّم به طبع باشد و محدّد بر سایر اجسام محیط است چنانکه مذکور شد، و تقدّم محیط بر محاط موجب امکان خلأست، چنانکه در مبحث تکثر عقول مذکور خواهد شد، و این ممتنع است.

و از این [240] اعتراض جواب می دهند که تقدّم محدّد جهات بر ذوات جهات از آن حیثیت که اجسامند نیست، بلکه از آن حیثیت است که ذوات جهاتند، پس می تواند بود که تقدّم به علّیت باشد از این حیثیت که به این صفت

لازمه متّصفند، و می‌تواند بود که به طبع باشد، زیرا که معنی تقدّم به طبع آن است که از رفع مقدّم رفع متأخّر لازم آید من دون عکس.

و در اینجا از رفع محدّدیت محدّد رفع ذوات جهات بودن اجسام لازم می‌آید بدون عکس، و رفع ذوات آنها لازم نمی‌آید که مستلزم امکان خلأ باشد.

و اما بیان کبری آن است که اگر غیر قابل حرکت مستقیمه مرکّب باشد هر یک از اجزاء آن یا بر شکل طبیعی‌اند و یا بر شکل قسری و یا بعضی بر شکل طبیعی‌اند و بعضی بر شکل قسری، و شقوق ثلاثه باطل است.

اما اوّل، به جهت آنکه شکل طبیعی شکل کری است، و از اجتماع کرات شکل متّصل واحد کری حاصل نمی‌تواند شد.

و اما ثانی و ثالث، به جهت آنکه آنچه قسری الشّکل است طالب شکل طبیعی خواهد بود، پس قابل حرکت مستقیمه خواهد بود، زیرا که تبدّل اشکال جز به حرکت اینیه میسر نمی‌گردد. و منع این مقدمه به تجویز اینکه شاید تبدّل دفعی باشد مکابره است.

و اگر کسی گوید که شاید آن حرکت بر دایره باشد که مرکز آن مرکز عالم باشد.

می‌گوییم که در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که در این صورت تحدّد جهت به آن نخواهد بود، زیرا که چون فلک مرکّب از اجزاء موجوده باشد که از یکدیگر جدا باشند، سطح فلک نیز در خارج منقسم به سطوح خواهد بود، پس جهت فوق متعدّد و هر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 307

جهتی قائم و متحدّد به جزوی از فلک خواهد بود، و چون آن جزو به حرکت اینیه حرکت کند، بر هر نحوی که باشد، خلاف مفروض لازم می‌آید.

و در همان شرح مذکور است که امکان حرکت اینیه در جسم موقوف به وجود جهت و تحدّد آن است به جسمی دیگر [241] زیرا که بر تقدیر عدم جهت و عدم تحدّد آن، حرکت اینیه ممتنع است. پس مندفع خواهد بود آنچه در شرح قاضی مذکور است که لازم، تقدّم جهات است بر حرکت آنها، نه بر آنها. و همچنین مندفع است آنچه در حواشی فخریه مذکور است که لازم بر این فرض، امکان حرکت مستقیمه است، نه قبول مقارن فعلیت، و آنچه محال است فعلیت حرکت مستقیمه است، نه امکان آن مطلقاً.

و ایضا در آن کتاب مذکور است که چون معلوم شده است از مذهب حکما که قسر دائم ممتنع است، پس به آن اعتبار فساد ایراد دیگر که در حواشی فخریه مذکور است ظاهر می‌گردد. و آن ایراد این است که از آن بیان لازم

می‌آید که آنچه بر شکل قسری باشد، وقتی طالب شکل طبیعی خواهد شد که مخلی به طبع گردد، و می‌تواند بود که تخلیه آن محال باشد. این است غایت آنچه در این مقام گفته‌اند.

و حکما را طریق دیگر نیز در اثبات بساطت فلک هست که به اعتبار آنکه حافظ زمان است آن را بسیط می‌دانند. چنانکه در طریق اول به اعتبار آنکه محدّد مکان بود آن را بسیط می‌دانستند.

و بیانش آن است که حرکت به اعتبار آنکه حافظ زمان است و زمان دائمی است باید که دائمی باشد. پس اگر فلک مرکّب باشد از اجسام مختلفه الطبایع هرآینه اجزاء آن به اعتبار طبایع خویش متداعی انفکاک و میل به احیاز طبیعیّه خود خواهند بود. و اگر چه طبیعت مرکّب اجزاء را بر اجتماع مقسوره می‌دارد، نهایت طبیعت کل پیوسته متغیّر و ضعیف می‌گردد به سبب قوای طبایع اجزاء، تا آنکه بتدریج بالمره زایل می‌شود، و قوه طبایع اجزاء بر آن غلبه می‌کند و مرکّب منحل می‌گردد، و حرکت به واسطه زوال سببش منقطع می‌شود.

و باید دانست که این حکم و بعضی از احکام دیگر که بعد از این مذکور خواهد شد [242] اختصاص به محدّد جهات دارد، و در سایر افلاک به معونت نوعی از حدس جاری

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 308

نموده‌اند، چنانکه در شرح هدایه به آن تصریح شده است.<sup>116</sup>

### فصل سوم در بیان آنکه فلک قابل حرکت مستدیره است

زیرا که برای هر جزئی از اجزاء نسبت به ما تحت وضع [معین و محاذات معینه] هست، و به حسب طبیعت اقتضای وضع معین و محاذات معینه نمی‌کند، به اعتبار تساوی جمیع اجزاء آن در طبیعت، چه اگر مشترک و مساوی در طبیعت نباشند و برای هر جزئی طبیعت خاصه باشد که اقتضای وضعی معین نماید لازم می‌آید که فلک صاحب اجزاء مختلفه الطبایع بوده باشد، پس بسیط نخواهد بود. پس بر هر جزئی به حسب طبیعت ممکن است که از وضع خود زایل شده، به وضع جزء دیگر واصل شود. و از آنجا که خرق بر فلک جایز نیست باید که این تبدل اوضاع به حرکتی باشد که اتصال اجزاء مختل نگردد، و چون حرکت مستقیمه بر فلک جایز نیست باید که به حرکت مستدیره باشد.

و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که: اشمال بعضی افلاک بر کواکب و تداویر و خوارج موجب نقض در بساطت افلاک نمی‌شود، زیرا که حصول آن امور به اعتبار فواعل است، نه به جهت تفاوت در اجزاء قوابل. و مقتضیات آن اجزاء مخالف با مقتضیات باقی اجزاء نیست، پس نباید که این مسأله را به محدّد جهات تخصیص داد. چنانکه در حواشی فخریه تخصیص داده است.

<sup>116</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، صص 120-125.

و یکی از ایرادات بر این دلیل آن است که اگر فلک قابل حرکت مستدیره باشد معلوم است که حرکت آن به جمیع جوانب ممتنع است، و به جانب معینی با تساوی نسبت آن به جمیع جوانب ترجیح بلا مرجح است، پس حرکت محال است.

و جوابی که از این ایراد داده‌اند آن است که تخصیص مذکور، یا به سبب آن است که ماده هر فلکی قبول نمی‌کند مگر [243] همان حرکت مخصوصه به جهت معینه را، و یا به سبب آن است که عنایت به سافلات جز در این نحو از حرکت حاصل نمی‌شود، یا به سبب آن است که تشبه هر فلکی به مبدأ مفارق خودش که معشوق اوست حاصل نمی‌شود مگر به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 309

آن حرکت.

و در حواشی فخریه مذکور است که تجویز امثال این امور در اصل دلیل نیز جاری است، زیرا که می‌توان گفت که شاید مرجح وضعی از اوضاع امری از قبیل این امور باشد، و ما آن را ندانیم.

و شارح علامه گفته است که این منع قادح در صحّت دلیل نیست، بلکه مقرر آن است، زیرا که مقصود در این مقام بیان آن است که فلک فی ذاته قابل حرکت مستدیره و جمیع اوضاع است، و هرگاه حصول وضع معین به جهت نفس طبیعت نباشد نسبت طبیعت به همه اجزا نسبت واحد خواهد بود.

و در شرح قاضی ایرادی دیگر به آن ایراد افزوده است و گفته است که هر گاه فلک بر سیل استداره حرکت نماید، ناچار دو قطب معین ساکن در آن حاصل می‌گردد، و دوائر مخصوصه متفاوت در صغر و کبر در آن موجود می‌شود، به حرکت نقطه‌های مفروضه در ما بین قطبین، به اعتبار حرکات مختلفه در سرعت و بطء، با استواء جمیع نقاط مفروضه در بسیط و صلاحیت هر یک از آن نقاط قطبیت و سکون و رسم دایره صغیره و کبیره را به حرکت بطیئه و سریعه، پس تخصیص ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

و شارح علامه گفته است که تعیین این امور از توابع تعیین حرکت است، پس ترجیح بلا مرجح لازم نمی‌آید. و شاید که قاضی در مقام توضیح ایراد اوّل باشد.

و ایراد دیگر بر این دلیل آن است که [244] آنچه اقتضا می‌کند که جزئی از فلک قریب به محدب آن و جزئی قریب به مقعر باشند و با تشابه اجزا تبدل در آن محال است، می‌تواند شد که همان چیز اقتضاء وضع اجزا نسبت به امور خارجیه نماید با امتناع تبدل در آنها.

و از این ایراد جواب داده‌اند که چون فلک متصل واحد و اجزایش اجزاء فرضیه است، پس اگر جزء فوقانی به جزء تحتانی مبدل گردد خرق و حرکت مستقیمه لازم می‌آید، و آن محال است، به خلاف تبدل اوضاع اجزا نسبت به امور خارجی که به حرکت وضعیه غیر ممتنع بر فلک میسر می‌گردد و محتاج به حرکت مستقیمه و خرق نیست.

و شارح هدایه این جواب را نپسندیده و گفته است که جواز حرکت مستدیره بر فلک به معنی امکان آن در واقع، اول بحث است، و تجویز عقلی که بازگشتش به مجرد احتمال

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 310

عقلی است به اعتبار عدم قیام برهان بر امتناع آن، نه موجب تساوی طرفین در واقع و نه منافی تعیین آحادهما در واقع نمی‌تواند بود، زیرا که این معنی اعم از آن است، و عام نه موجب خاص است و نه منافی نقیض آن، پس اولی در جواب آن است که بگوییم: وضع واضع در میان اجزا نسبت به یکدیگر که بعضی واقع در تحت و بعضی واقع در فوق می‌باشند امری است که جسمیت فلک آن را لذاتها اقتضا می‌نماید، به خلاف اوضاع معینه نسبت به امور خارجه از جسم. و تجسم متصور نمی‌گردد مگر به آنکه در میان اجزا نسبتی باشد که بعضی در فوق و بعضی در تحت واقع شوند، و به این اعتبار فوقیت و تحتیت [و یمینیت] و یساریت در اجزا پیدا می‌شود. پس آن از ضروریات هویت جسم و وجود آن است. به خلاف نسبت اجزا به امور خارجی که از ضروریات نیست که جسم بدون او یافت نتواند شد. پس اول معلل به چیزی نمی‌تواند بود، به خلاف [245] دوم که در ثبوت به علت محتاج است، پس اگر علت آن طبیعت فلکیه یا امری که لازم فلک است بوده باشد محال مذکور لازم می‌آید، و اگر امر مغایر بوده باشد امکان تبدل که مستلزم قبول حرکت وضعیه است در آن خواهد بود به اعتبار امتناع حرکت اینیه.<sup>117</sup>

#### فصل چهارم در بیان آنکه در فلک مبدأ میل مستدیر هست که فلک به آن میل حرکت می‌کند

و مراد به میل حالتی است در جسم مغایر حرکت که طبیعت به واسطه آن اقتضا می‌نماید هرگاه عائقی موجود نباشد، چنانکه پیش از این مذکور شد. و دلیل بر این مدعا آن است که اگر فلک صاحب میل مستدیر نباشد، قابل حرکت مستدیره نخواهد بود، لکن التالی باطل، فالمقدم مثله. و بیان لزوم آن است که اگر در آن مبدأ میل مستدیر نباشد مبدأ میل اصلا نخواهد بود، نه طبیعی و نه قسری، چنانکه پیش از این معلوم شد که هر چه میل طبیعی در آن نیست میل خارجی قبول نمی‌تواند نمود. پس باید که حرکت مستدیره بر آن ممتنع باشد، زیرا که میل آلت طبیعت است در إحداث حرکت، و حدوث معلولی که حدوثش از علت محتاج به آلت باشد بدون آلت ممتنع است. و بطلان تالی از فصل گذشته معلوم شد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 311

<sup>117</sup> (1) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، صص 125-127.

و در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است که در امثال این مقام سؤال مشهوری است که کسی آن را دفع ننموده است. و تقریر سؤال این است که امکان ذاتی شیء منافی امتناع وقوع آن نیست، به اعتبار آنکه علت وقوعش موجود نیست، بلکه می‌تواند بود که با امکان ذاتی ممتنع الوقوع باشد، مانند عدم معلول اول که وقوعش ممتنع است، به سبب امتناع علتش که عدم واجب بوده باشد، که مستحیل بالذات است. پس در این مقام می‌گوییم که امکان حرکت مستدیره بر فلک منافی امتناع وقوعش نیست، به سبب عدم [246] وجود علتش که مبدأ میل مستدیر باشد.

پس گفته است که ممکن است دفع این سؤال به اینکه بگوییم که آنچه در امثال این مسأله حکم می‌شود بر چیزی از رهگذر قبول ذاتی و امکان فطری آن به نحوی راجح از وجود، در ابداعات که فوق عالم کون است مطرود واقع است، به خلاف عالم اتفاقات و اسباب عرضیه که گاهی قابل، ممنوع می‌گردد از آنچه لذاته مستحق آن است و به حسب قابلیت آن را مستوجب است. و سببش آن است که علل اشیاء واقعه در عالم ابداعات ذاتیه‌اند، و امکانات در آنجا کاشف است از آنکه وجوبات آنها ناشی از علل ایجابیه‌اند. و اما حکایت امکان عدم معلوم اول، وجهش آن است که امکان در آن مجرد اعتبار عقلی است که در نفس الامر ثبوت ندارد، بلکه در نزد ملاحظه ماهیت بنفسها با تجرد از هر چه غیر آن است ملحوظ می‌گردد. و ماهیت به این اعتبار نه موجود بر آن صدق می‌تواند نمود و نه معدوم. پس در این ملاحظه چیزی برای آن ثابت نمی‌تواند بود.

و بالجمله فلاسفه را قاعده‌ای کلیه هست که در نزد ایشان آن قاعده به حسب اصول فلسفیه ثابت است. و آن قاعده این است که هر کمال و خیر و فضیلتی که در عالم ابداع برای چیزی ممکن باشد به نحوی که مؤدی و شرّ و فساد در نظام نگردد، صدور آن از واهب جواد خالی از نقص و تغیر واجب است. و به این قاعده امثال این مسائل را ثابت می‌گردانند.

و شبهه‌ای در این نیست که ذات فلک و قبولش حرکت مستدیره را بر اکوار اتفاقیه و موانع عرضیه سبقت دارند.<sup>118</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 312

فصل پنجم در بیان آنکه در طبع فلک مبدأ میل مستقیم نیست

و در شرح هدایه دو دلیل بر این مطلب مذکور است:

اول: آنکه حرکت مستقیمه بر فلک ممتنع است، چنانکه مذکور شد. پس اگر مبدأ میل مستقیم در آن باشد معطل و ضایع خواهد بود، [247] و در وجود چیزی که معطل باشد نمی‌باشد.

<sup>118</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 127-128.

و دوم: آنکه چون فلک بسیط است ترکیب قوی و طبایع در آن نمی‌تواند بود، و باید که صاحب طبیعت واحده باشد و مقتضای آن طبیعت میل مستدیر است، پس میل مستقیم برای آن نمی‌تواند بود. و إلاً باید که طبیعت فلکیه واحده دو امر متنافی را اقتضا نماید، یعنی هم توجه به چیزی را به حرکت مستقیمه اقتضا کند و هم صرف از آن را به حرکت مستدیره، و این محال است.

و بر این دلیل ایراد نموده‌اند که اگر چه میل مستقیم توجه به سوی جهتی را اقتضا می‌کند، لکن مسلم نیست که میل مستدیر صرف از آن را اقتضا نماید، بلکه نه توجه را اقتضا می‌کند و نه صرف را.

و از آن جواب داده‌اند که اگر چه میل مستدیر اقتضای صرف کل جسم نمی‌کند، لکن اقتضای صرف اجزا بالبدیهه می‌نماید. پس اگر دو میل در یک جسم جمع شود تحقق توجه و صرف با هم از طبیعت واحده نسبت به اجزا لازم می‌آید، و این محال است.

و آنچه در حواشی فخریه مذکور است که این صرف بر وجهی است که باز به توجه برمی‌گردد، پس منافاتی در اینجا نیست، ظاهر البطلان است.

و ایرادی دیگر بر این مطلب آن است که طبیعت عنصری اقتضای حرکت می‌کند در حالتی که از حیث طبیعی خارج باشد و در حال حصول در حیث اقتضای سکون می‌نماید، پس چه مانع است از آنکه در طبیعت فلک دو حالت باشد که به توسط یکی اقتضای میل مستقیم نماید و به توسط دیگری اقتضای میل مستدیر نماید. و آنچه محال است آن است که طبیعت بانفرادها اقتضای در امر متنافی نماید، اما به حسب دو اعتبار محال نیست.

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 313

و از این جواب داده‌اند که اقتضای طبیعت عنصریه حرکت و سکون را، به حسب حقیقت، اقتضای شیء واحد است که کون در مکان طبیعی بوده باشد. پس اگر آن کون حاصل نباشد، آن استدعا مستلزم حرکتی است که آن را حاصل گرداند. پس اقتضای حرکت در آن حالت نفس اقتضای آن کون است، و اگر حاصل باشد اقتضای سکون اقتضای امر وجودی نیست که طبیعت در آن حالت آن را [248] اقتضا نماید، بلکه عدم اقتضای حرکت است، بلکه اقتضای همان چیز است که در اول آن را اقتضا می‌نمود. پس بجز اقتضای امر واحد نمی‌کند، که حصول در مکان طبیعی بوده باشد. و اما اقتضای میل وضعی و میل اینی اقتضای دو امر متغایر است، زیرا که از یکدیگر منفک می‌شوند.

و شارح فاضل می‌گوید که ورود این سؤال به طریق نقض نیست، بلکه به طریق مناقضه است، به این نحو که استحاله اقتضای طبیعت واحده دو اثر متنافی را مسلم نیست، و چگونه مسلم باشد و حال آنکه در طبیعت عنصری واقع است. پس این جواب، کلام بر سند خواهد بود، مگر آنکه کسی ادعا نماید که سند مساوی منع است.



و ایراد دیگر آن است که کره مدحرجه هم به حرکت وضعیه حرکت می‌کند و هم به حرکت اینیه، پس باید که در آن، مبدأ هر دو میل موجود باشد، زیرا که اگر مبدأ أحدهما موجود نباشد، از خارج آن میل را قبول نمی‌تواند نمود، چنانکه مذکور شد.

و از این جواب داده‌اند که مسلم نداریم که کره مدحرجه صاحب طبیعت واحد باشد، به خلاف فلک.

و اولی در جواب آن است که در کلام در اینجا در دو میل ذاتی است. و ذاتی بودن دو میل در کره مدحرجه مسلم نیست. بلکه میل مستقیم در آن ذاتی است، اگر چه به قسر باشد.

و میل مستدیر در آن بالعرض است، زیرا که حرکت مستدیره در آن عرضیه است، یعنی حاصل بالذات نیست. و چنانکه لازم حرکت کل جسم در حرکت وضعیه ذاتیه آن است که اجزای آن به حرکت اینیه عرضیه حرکت کند، چنانکه در فلک، همچنین حرکت اجزای جسم در حرکت اینیه ذاتیه بر وجه مخصوص مستلزم حرکت کل آن است به حرکت وضعیه عرضیه، چنانکه در کره مدحرجه.

و ایرادی دیگر: آن است که حرکت آب از آسمان به سوی زمین طبیعی است، و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 314

همچنین حرکتش به سوی بحر نیز طبیعی است، و حال آنکه یکی به سوی مرکز است و دیگری بر مرکز، پس طبیعت واحد مقتضی توجه به وسط [249] عالم است و مقتضی عدم توجه به آن.

و جوابش آن است که حرکت آب بر وجه ارض همان حرکت بر سیل انحدار است، پس طبیعی خواهد بود، و فی الحقیقه به جانب سفلی است. و اگر موضعی که به آن متوجه می‌گردد اخفض از موضعی که در آن واقع است نباشد متوجه به آن نخواهد شد.

و ایرادی دیگر: آن است که در نار مبدأ میل مستقیم است از وسط، و آن ظاهر است.

و مبدأ میل مستدیر نیز هست، به دلالت حرکت ذوات اذنان.

و ایرادی دیگر: آن است که محقق طوسی در حل بعضی از اشکالات فلکیه دو کره فرض کرده است که کبیره آن محیط بر صغیره است و بر نقطه مشترکه در سطح هر دو مماسند، و قطر کره محیط ضعف قطر کره محاط است، و نسبت میان حرکت آن دو کره نیز بر ضعف است، اما بر تکافو. پس هرگاه مرکز آن دو کره را و مرکز کوکب را در مبدأ دور بر خط مستقیم فرض نماییم، بر قطر کره محیط، پس در تمام دور، دو مرتبه حرکت می‌کند یکی صعودی و دیگری نزولی. پس از این قول و قول حکما که می‌گویند که هر چه در افلاک است حتی کوکب به حرکت دوریه حرکت می‌کنند، اجتماع دو میل متنافی لازم می‌آید.

و جواب این دو ایراد همان است که یکی از این دو میل ذاتی و دیگری عرض است.<sup>119</sup>

### فصل ششم در بیان آنکه فلک قابل کون و فساد نیست

بدان که حکما، بر آنچه در فصل سابق مذکور شد، که در طبایع فلک میل مستقیم نیست، هشت مسأله متفرع نموده‌اند:

اول: آنکه فلک قابل کون و فساد نیست، یعنی صدورش از صانع بر سبیل ابداع است، نه به آنکه متکون از جسمی دیگر باشد که به فساد آن جسم فلک متکون شده باشد؛ و فقدش نیز بر سبیل فناست، نه آنکه جسمی دیگر گردد. این است معنی قول فلاسفه که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 315

می‌گویند: «فلک کائن و فاسد نیست»، و مراد ایشان از این عبارت آن نیست که حادث نیست و فانی نمی‌تواند شد.

و دلیل بر این مطلب آن است که فلک محدّد جهات است، و محدّد جهات قابل کون و فساد نیست. [250] و بیان صغری پیش از این مذکور شد. و بیان کبری آن است که محدّد جهات قابل حرکت مستقیمه نیست، و هر چه قابل کون و فساد است قابل حرکت است. پس از شکل ثانی از این قیاس نتیجه حاصل می‌شود که محدّد جهات قابل کون و فساد نیست. و صغرای این قیاس از فصل گذشته معلوم شد. و کبرای آن به این بیان معلوم می‌شود که هر چه قابل کون و فساد است باید که برای صورت حادثه آن حیّز طبیعی باشد، و برای صورت فاسده‌اش نیز حیّز طبیعی دیگر باشد غیر از حیّز صورت حادثه، زیرا که قبل از این معلوم شد که برای هر جسمی حیّزی دیگر است. و این حالت مقتضی قبول حرکت مستقیمه است.

زیرا که صورت کائنه یا در حیّز طبیعی حاصل می‌گردد و یا در حیّز غریب. و اگر در حیّز غریب باشد اقتضا می‌کند که به حرکت مستقیمه به حیّز طبیعی رود، و اگر در حیّز طبیعی باشد، صورت فاسده پیش از فساد در حیّز غریب بوده است، و اقتضای میل مستقیم به حیّز طبیعی در آن خواهد بود.

و در حواشی فخریه مذکور است که این احکام ثابت است در همان قدر از محدّد که محیط است بر آن، و بر اجزاء دیگر آن جاری نمی‌شود. و شاید که مراد به محدّد همان جزو محیط آن است.

و فاضل شارح گفته است که فساد آن ظاهر است، زیرا که بعد از ثبوت بساطت محدّد نمی‌تواند شد که بعضی از اجزای آن کائن و بعضی دیگر مبدع باشد.

<sup>119</sup> (1) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 133-134.

و ایراد دیگر: بر این دلیل آن است که اتمام این دلیل موقوف است بر اثبات آنکه دو طبیعت مختلف در نوع نمی‌تواند شد که حیّز واحد را اقتضا نمایند. و این مقدمه مسلم نیست.

و دفعش: آن است که اقتضای طبیعت حیّز را به واسطه اقتضاء اموری است که لازم طبیعت است، مانند حرارت در نار و برودت در ارض. پس اگر هر دو طبیعت اقتضاء حیّز واحد نمایند. یا این است که در آن لازم مشارکند پس دو فرد از یک نوع خواهند بود، [251] و اگر مشارک نباشند هر دو اقتضای آن حیّز نمی‌توانند نمود، زیرا که هر دو مقترن به لواحق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 316

ذاتیّه که در اقتضای حیّز دخیل است مشارکت ندارند. و کسی را نمی‌رسد که بگوید که اختلاف ملزوم منافی اتحاد در لوازم نیست، زیرا که حیّز در اینجا طبیعی است، و اتحاد لوازم به حسب طبیعت موجب اتحاد ملزوم است.

دوم از مسائل ثمانیه: آن است که فلک قابل خرق و التیام نیست، زیرا که آن نیز مستلزم حرکت مستقیمه است، زیرا که حرکت مستقیمه آن است که جسم به آن حرکت متوجّه جهتی و منصرف از جهتی گردد. و جهت منحصر در فوق و تحت است و باقی جهات به آن دو راجع است، پس اگر محدود قابل خرق باشد محذور مذکور لازم می‌آید.

و از احتمال «اینکه شاید خرق به حرکت بعضی اجزاء بر سبیل استداره حاصل گردد، چنانکه بعضی توهم نموده‌اند که کواکب در افلاک متحرکند، به نحو حرکت ماهی در آب، بر حول مراکز افلاک خود». صاحب مطارحات جواب داده است که به برهان ثابت شده است که فلک صاحب حیات است. پس در نزد حصول خرق در آن و تبدیل اجزاء آن: یا این است که احساس به آن نمی‌نماید، پس برای جزء منخرق به سایر اجزاء نسبتی نخواهد بود به اعتبار جامع ادراکی، و افلاک از اجزاء خود بی‌خبر خواهند بود، و قوه‌ای از نفس افلاک در ابدان آنها سرایت نکرده است که جامع اجزا باشد، پس علاقه در میان آنفس و ابدان افلاک نخواهد بود و حال آنکه صاحب حیاتند؛ و اگر احساس به آن می‌نماید باید که به تفریق اجزاء متألّم گردد، زیرا که شعور به منافی یا الم است یا موجب الم، پس در عذاب دائم خواهد بود و در مکان خود مبرهن است که برای امور دائمه غیر ممکن اشرف نمی‌تواند بود.

و شارح فاضل در شرح هدایه می‌گوید که این کلام صاحب مطارحات در نزد من از براهین قویه است، اگر چه در نزد غیر من از خطابیات، بلکه از آن نیز ادون است [252]. و اگر خوف تطویل نمی‌بود، از قبل قوم اباحت بسیار بر آن ایراد می‌نمودم، و از همه آنها جواب می‌دادم، به مقدمات مسلمه در نزد جمیع قوم.

سوم: آن است که نوع فلک منحصر در شخص است، به جهت آنکه طبیعت فلک قبول فصل و وصل نمی‌کند، زیرا که قبول آن مستلزم حرکت مستقیمه است.

چهارم: آن است که تغذی برای آن نیست، زیرا که چیزی از آن به تحلیل نمی‌رود، به جهت آنکه حرکت مستقیمه در آن نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 317

پنجم: آنکه حرکت در کم بر آن نیست، به اعتبار آنکه مستلزم حرکت اجزاء است بر استقامت، پس نه نمو برای آن هست و نه ذبول، علاوه بر آنکه این از فروع تغذی است که از فلک منتفی است.

ششم: آنکه برای آن تولید نیست، به جهت آنکه تولید فرع تغذی است. علاوه بر آنکه غایت تولید حفظ نوع و تبقیه آن است در نوعی که بقای شخصی‌اش ممکن نباشد. و فلک چنین نیست، به اعتبار آنکه حرکتش دائمی است.

هفتم: آنکه برای آن شهوت و غضب نیست، زیرا که مقصود از این دو حفظ شخص و نوع است به واسطه جذب ملائم و دفع منافر، و این معنی در غیر امور کائنه فاسده نمی‌باشد.

هشتم: آنکه طبیعت آن طبیعت خامسه است، یعنی نه حار است و نه بارد، زیرا که این دو حالت مستلزم خفت و ثقل اند که به حرکت از مرکز و به سوی مرکز می‌کشاند؛ و نه رطب است و نه یابس، زیرا که مستلزم جواز قبول تشکل و ترک تشکل و اتصال و انفصال به سهولت و عسرند. و پیش از این معلوم شد که این احکام به برهان در جرم فلک اعلی که محدّد است جاری است، و در غیر آن به حدس جاری نموده‌اند.

و فاضل شارح گفته است که محدّد، در نزد بعضی مثل محقق طوسی و صاحب تحفه، فلکی است عظیم که مشتمل است بر افلاک ثمانیه یا سبعة، به اختلاف قولین، به طریق اشتمال کل بر اجزاء. و برای آن نفس ناطقه واحده هست که به حرکت سریعه محرک همه آنهاست. پس بنا بر این [253] رأی در تعمیم احکام مذکور احتیاج به تکلف نخواهد بود، کما لا یخفی. لکن این مجرد احتمال است.<sup>120</sup>

### فصل هفتم در بیان آنکه حرکت وضعیه فلک دائمی است

«و بیان آن موقوف است بر ثبوت آنکه حرکت فلک حافظ زمان است، و برای بدایت و نهایت نمی‌باشد، زیرا که اگر حرکت حافظ زمان اینیه مستقیمه باشد ناچار متناهی خواهد بود، به اعتبار آنکه نمی‌تواند که بر استقامت حرکت دائمی بکند به جهت تناهی ابعاد، و اگر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 318

<sup>120</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 134-137.

منعطف گردد ساکن خواهد شد، به سبب حصول سکون در میان دو حرکت مستقیمه، چنانکه پیش از این مبین گردید. پس باید که حرکت حافظ زمان مستدیره باشد و با وجود استداره دائمی نیز باشد و إلاً مستلزم انقطاع زمان خواهد بود. و حرکتی که تحمّل دوام تواند نمود غیر از حرکت فلک نمی تواند بود، زیرا که باید آن حرکت طبیعی و قسری نباشد، به اعتبار آنکه حرکت طبیعی البته مستقیمه است. و حرکت قسری باید راجع به طبع بوده باشد و به انقطاع آن منقطع گردد. و تجویز استدامه آن به تعاقب قواسر غیر متناهیة منافی اتصال وحدانی است که برای زمان ثابت است، پس ناچار باید که آن حرکت ارادی باشد، و حرکت ارادی که در تحت فلک قمر بهم می رسد، یعنی حرکات حیوانات، دوام را متحمّل نمی تواند شد، به اعتبار تحلل ابدان عنصریّه، و دوام نوعی مفید اتصال وحدانی زمانی نیست.

پس از این مقدمات معلوم شد که حرکتی که صلاحیت دوام دارد و حافظ زمان می تواند بود حرکت دوریّه فلک است. و باید که آن حرکت أسرع حرکات مستدیره و أظهر از همه آنها باشد به حسب فعلیّت، زیرا که زمان که به آن حرکت محفوظ می باشد اظهر مقادیر آیینّه و اوسع و اشمل از همه آنهاست. و چنان حرکتی حرکت منطقه [معدّل النهار و] فلک اعلا است که تقوّم ایام و ساعات و شهور و ساعات و سنوات به آن است، [254] و به مقدار آنکه کسی به لفظ واحد تکلم نماید پنج هزار و یکصد و نود و شش میل از محدب فلک ثوابت را قطع می کند. و حق سبحانه و تعالی عالم است که از محدب فلک خود چه قدر را قطع می نماید. پس باید که فلک اعظم حرکتش مستدیر و دائم باشد.

این است اتمام دلیل دوام حرکت فلک به نحوی که در شرح هدایه فاضل علامه مذکور است.

و ایضا در آن کتاب مذکور است که در اثبات سکون بین الحركات اختلاف است. و معلّم اوّل و مشائین و أتباع ایشان مانند شیخین آن را ثابت دانسته اند، و افلاطون و رواقیین و شیعیان ایشان مثل شیخ الهی نفی آن نموده اند. و بیان آنکه حرکت حافظ زمان حرکت دوریّه است موقوف بر اثبات سکون مذکور نیست، بلکه قائلین به نفی لزوم سکون در میان حرکات نیز زمان را به حرکت مستدیره مستند می گردانند، به جهت امتناع اتصال حرکات مختلفه به یکدیگر، به نحوی که مجموع یک حرکت گردد. و چون زمان شیء واحد متصل است باید

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 319

که مستند به چیزی باشد که در اتصال وحدانی مثل آن باشد. و غیر حرکت دوریّه، خواه مستقیمه و خواه کمیّه، و خواه کیفیّه متوجّه به غایت است، و از آنجا برمی گردد، و به این اعتبار متکثر می شود، پس حرکت حافظ زمان غیر مستدیره نمی تواند بود.

و ایضا در آن کتاب مذکور است که از آنچه در این فصل بیان شد معلوم گردید که حرکت وضعیه مستدیره بر حرکت اینیه مستقیمه اقدم است. و در فصل سابق به ظهور رسید که اینیه مستقیمه اقدم است از حرکت در جوهر، یعنی از کون و فساد به حسب صورت نوعیه و از خرق و التیام به حسب صورت جسمیه. و از حرکت کمیّه و کیفیه نیز اقدم است، زیرا که امتناع آن مستلزم امتناع آن دو حرکت است، پس ظاهر شد که اقدم همه حرکات حرکات وضعیه است.<sup>121</sup>

### فصل هشتم در بیان آنکه فلک متحرک به اراده است

یعنی برای آن نفسی هست که مبدأ قریب حرکت ذاتیه آن است [255] که از روی شعور آن را حرکت می‌دهد، زیرا که اگر حرکت ذاتیه فلک ارادیه نباشد، طبیعیه یا قسریّه خواهد بود، به اعتبار انحصار حرکات ذاتیه در این اقسام ثلاثه.

و طبیعیه نمی‌تواند بود، به اعتبار آنکه حرکت طبیعیه هرب از حالت منافره است و طلب حالت ملائمه. و این دو معنی در فلک محال است، اما اول به جهت آنکه هر نقطه و هر وضعی که جسم به حرکت مستدیره از آن می‌گریزد، توجه به آن نیز دارد، پس اگر هربش از آن بالطبع باشد، و توجهش نیز بالطبع خواهد بود. و از این لازم می‌آید که مهروب عنه بالطبع از همان حیثیت که مهروب عنه بالطبع است مطلوب بالطبع باشد، و این محال است.

و این معنی به حرکت مستدیره ارادیه منتقض نمی‌گردد، به اینکه وضع واحد مراد و غیر مراد باشد در حالت واحده، زیرا که می‌تواند شد که برای مبدأ آن حرکت اغراض و دواعی مختلفه باشد یا آنکه مطلوب از حرکت حفظ کمال باشد به قدر امکان، چنانکه در غیر فلک، یا ابقای امر کلی به توارد امثال، چنانکه در فلک.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 320

و در شرح قاضی مذکور است که مسلم نیست که ترک وضع، توجه به همان وضع بعینه باشد، بلکه توجه به مثل آن است، زیرا که آن وضع منعدم می‌گردد و اعاده معدوم محال است.

و شارح فاضل از این جواب داده است که ترک امر شخصی و طلب شخصی دیگر از این نوع، تفنّن است و مستند به طبیعت عدیم الإراده نمی‌تواند بود، و ایضا اگر نقطه را ثابت فرض نماییم فرض هرب از آن عین طلب آن خواهد بود.

و اما سبب آنکه فلک طالب حالت ملائمه نیست، آن است که هر حدی مهروب عنه حرکت طبیعیه است، و آنچه مطلوب است مهروب عنه نمی‌تواند بود.

<sup>121</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 137-142 (با تفاوت).

و بر این اعتراض نموده‌اند که هر نقطه که در مسافت حرکت مستقیمه فرض شود هم مهروب عنه و هم مطلوب است.

و شیخ در شفا جواب داده است که حرکت منسوب به طبیعت بتنهایی نیست، بلکه به مشارکت [256] احوالی دیگر غیر طبیعت نیز هست. مانند تسخن آب در حرکت کیفی، و ذبول بدن در حرکت کمی، و نقل مدره به حیز هوا در حرکت آینی، و همچنین در مقولات دیگر. پس علت در تجدد حرکت تجدد حال غیر طبیعی است به حسب درجات قرب و بعد. پس طبیعت در حالت تحریک جسم به سوی نقطه معینه بر حالت مخصوصه غیر ملائمه‌ای است، که در نزد وصول به آن نقطه آن حالت رفع می‌گردد و حالتی دیگر حاصل می‌شود. و چون یکی از اجزاء علت باقی نمی‌ماند [علت هم باقی نمی‌ماند] پس لازم نمی‌آید که شیء واحد مطلوب و مهروب شیء در حالت واحده بوده باشد.

و دلیلی دیگر: بر این مدعا آن است که چون جسم به واسطه حرکت به مطلوب رسید ساکن می‌گردد و در حرکت فلک دوام لازم است.

و بر این دلیل دو اعتراض نموده‌اند:

[اعتراض] اول: آنکه عروض سکون در صورتی لازم است که مطلوب امری غیر حرکت بوده باشد که به حرکت به آن امر توسل جسته شود. و اما اگر مطلوب نفس حرکت باشد سکون لازم نمی‌آید.

و مشهور در جواب این اعتراض آن است که حرکت مطلوب لذاته نمی‌تواند بود، زیرا که حرکت مقتضی تأدی به غیر است، پس مطلوب باید که آن غیر باشد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 321

و فاضل شارح هدایه می‌گوید که در این جواب قصور است، زیرا که مسلم نیست که حرکت کمال مطلوب لذاته بر سبیل اطلاق نمی‌تواند بود، به اعتبار آنکه جسم ابداعی که کمال منتظری برای آن نیست مگر استبقای اوضاع و ایون بر سبیل تعاقب حرکتش مطلوب لذاته خواهد بود، زیرا که همان حرکت نفس استثنای چیزی است که ممکن است که برای آن بالفعل باشد، نه آنکه آن را به کمال دیگر رساند. و شیخ در شفا به این معنی تصریح نموده است.

پس اولی آن است که در جواب بگوییم که به ثبوت رسیده است که حرکت طبیعی برای جسم نمی‌باشد مگر در حالی که جسم بر حالت غیر طبیعی بوده باشد، مثل این غیر طبیعی، یا وضع غیر طبیعی، یا کیف یا کم. و به إزاء هر حالت غیر طبیعی حالت طبیعی نیز برای [256] آن باشد. پس هر گاه جسم به حرکت از آن حالت غیر طبیعی منتقل به حالت طبیعی گردد، یا این است که به آن خواهد رسید و یا نخواهد رسید. و ثانی نمی‌تواند بود، و إلاً دوام قسر و

تعطیل لازم می‌آید. و در طبایع شیء معطل دائمی نمی‌باشد، چنانکه در علم الهی ثابت شده است. و در شقّ اوّل مستلزم سکون است، زیرا که حالت غیر طبیعیّه موجود نیست.

و اعتراض دوم: آن است که سکون در صورتی لازم می‌آید که فلک به واسطه نیل آن حالت مطلوبه مستعدّ طلب حالتی دیگر نگردد. و همچنین تا به غیر متناهی، به این نحو که هر حالتی را حاصل می‌کند مستعدّ تحصیل حالت دیگر که مطلوب اوست می‌گردد. و به این اعتبار حرکتش دائم می‌باشد.

و جوابش: آن است که این حالت در حرکات طبیعیّه جاری نمی‌تواند بود، چنانکه در جواب از اعتراض سابق مقرر گردید.

و اما بیان آنکه حرکت فلک قسریّه نمی‌تواند بود، آن است که قسر بر خلاف طبع است. و در هر جا که طبع نیست قسر نمی‌تواند بود، زیرا که فاعل در حرکت قسریّه طبیعت مقسوره است به واسطه آنکه قاسر مهیا می‌گرداند برای آن قوه‌ای را که به سبب آن قوه مصدر آن حرکت می‌گردد. پس در هر جا که اقتضاء طبیعی نباشد قسر در آنجا نمی‌باشد. و ایضا مستند حرکت قسری یا طبیعت است یا اراده. و هرگاه طبیعت نباشد ارادیه خواهد بود.

و در شرح هدایه مذکور است که در قرآن و سنت نیز چیزی که دلالت کند بر آنکه حرکت افلاک ارادیه است موجود است. مثل قول حق تعالی که: **وَ كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ**

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 322

(یس، 40). و جمع به واو و نون در لغت عرب برای عقلاست. و ایضا می‌فرماید: **وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ رَأَيْتَهُمْ لِي سَاجِدِينَ** (یوسف، 4). و ایضا می‌فرماید: «و أوحى في كلِّ سماءٍ أمرها». و در صحیفه کامله سید الساجدین، صلوات الله علیه و علی آبائه الطّاهرين و آبائهم المعصومين، مذکور است در مخاطبه به قمر: «أيتها الخلق المطيع»، إلی آخرها. و برای این مطلب دلیلی است تام، زیرا که اتّصاف به طاعت و جدّ و تعب و تردّد در منازل و تصرف [258] در فلک بدون حیات و اراده میسر نمی‌گردد.

و اگر کسی گوید که اگر حرکت فلک اختیاری حیوانی باشد باید که مختلف باشد، مثل حرکات حیوانات.

می‌گوییم: که فعلی که از حیوان به واسطه داعیه واحده مستمره صادر می‌گردد مختلف نمی‌تواند بود، بلکه بر یک طریقه مستمره خواهد بود، زیرا که اختلاف افاعیل لازم اختلاف اختیارات است که از دواعی و اغراض مختلفه منبعث می‌گردند، و لازم نفس اختیار نیستند، و إلاً استمرار بر فعل واحد از مختار محال خواهد بود. و چون در فلک اختلاف دواعی نیست فعل ارادی‌اش بر نهج واحد خواهد بود.

و به این اعتبار در کلام اوائل وارد شده است که حرکت فلک بالطّبع است.



و شیخ رئیس این عبارت را تفسیر نموده است که وجود حرکت در جسم افلاک مخالف با مقتضای طبیعت جسم آنها نیست، زیرا که آنچه محرک آنهاست اگر چه قوه طبیعی نیست، لکن مانند شیء طبیعی است برای آن جسم و از آن غریب نیست.

و بطلمیوس در کلمه چهارم از کتاب ثمره گفته است که هر گاه مختار طلب افضل نماید و بر آن لازم باشد میان آن و طبیعی فرقی نخواهد بود.

و شیخ در شفا گفته است که هر قوه، به توسط میل، محرک است. و میل چیزی است که در جسم متحرک محسوس می‌گردد. و اگر کسی جسم را از روی قسر ساکن گرداند، احساس می‌نماید که میل با مسکن، در طلب حرکت، مقاوم می‌گردد. و میل غیر حرکت است و غیر قوه محرکه است، زیرا که قوه محرکه در نزد اتمام حرکت موجود است و میل موجود نیست. و همچنین در حرکت اولی، محرک پیوسته احوادث میلی بعد از میلی در جسم می‌نماید. و مانعی از آنکه کسی آن میل را طبیعت گوید نیست، زیرا که میل نه نفس

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 323

است، و نه امری است خارجی، و نه اراده و اختیار برای آن هست، و ممکن نیست که جسم را حرکت ندهد یا به جهتی دیگر حرکت دهد، و با این همه مضافاً با مقتضای طبیعت جسم نیست، این قدر هست [259] که طبیعت آن فیضی از نفس است که به حس تصور نفس متجدد می‌گردد. پس از این ظاهر گردید که مبدأ حرکت فلک طبیعت فلک نیست، و قسر نیز نیست، پس لا محاله اراده خواهد بود.<sup>122</sup>

### فصل نهم در بیان آنکه محرک فلک از ماده مجرد است

یعنی قوه محرکه‌اش که به اراده تحریک می‌نماید قوه حیوانیه منطبقه نیست، بلکه نفس مجرد از ماده است.

صاحب اراده کلیه و تعلقش به جرم فلک تعلق انطباق نیست، بلکه تعلق تدبیر و تصرف است، مانند تعلق نفس ناطقه به بدن انسان. و دلیل بر این، به طریقه‌ای که در فن طبیعی مناسب است، آن سبب که قوه محرکه فلک را قوه بر افعال غیر متناهی است، و چیزی از قوای جسمانیه را قوه بر افعال غیر متناهی نیست، پس قوه محرکه فلک از قوای جسمانیه نیست. اما بیان صغری چون در نزد ایشان به ثبوت رسیده است که حرکت فلک غیر متناهی است، پس باید که برای محرک آن قوه بر افعال غیر متناهی باشد. و بیان کبری پیش از این معلوم شده است. و این برهان به اعتبار جهت مبدأ است.

و برهانی دیگر به اعتبار جهت غایت بر آن اقامه می‌نمایند. و تقریرش این است که غرض فلک در حرکت، حیوانی نمی‌تواند بود، زیرا که نه نمو برای آن هست و نه تغذی، زیرا که کون برای آن نیست که غرضش شهوانی باشد و

<sup>122</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 145-148.

مزاحمی ندارد، و خرق و فساد برای آن طاری نمی‌تواند شد که غرضش غضبی باشد، و اغراض حیوانیه از این دو بیرون نیست. پس باید که مرادش مراد عقلی و ادراک کلی باشد.<sup>۱۳۳</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 324

### فصل دهم در بیان آنکه محرک قریب فلک قوه جسمانیه است

و اولاً می‌گوییم که در مباحث متعلقه به نفس ناطقه مبین گردیده است و بعد از این در کتاب تحقیق آن خواهد آمد. ان شاء الله تعالی که حرکات اختیاریه با اراده موجود می‌گردد، که آن اراده تابع شوق است. و آن شوق منبعث است یا از تصور جزئی مانند تخیل یا توهم، و یا از تصور کلی مانند تعقل. و تصدیق به ترتب فایده نیز ضرور است هر چند آن تصدیق مطابق واقع نباشد، پس چون حیوان حرکت نماید برای حرکت اختیاریه‌اش [260] مبادی مترتبه هست که ابعاد آنها از فعل قوه مدرکه است. و آن در غیر انسان خیال است و یا وهم، و در انسان عقل عملی است به توسط یکی از این دو. پس قوه شوق است که از ادراک ملائم یا منافر منبعث می‌گردد. و آن غیر ادراک است، زیرا که ادراک گاهی می‌باشد با عدم شوق. و بعد از آن اراده یا کراهت است. و این مبدأ عزم و إجماع است که، بعد از تردد، موجب بر تصمیم می‌گردد. و دلیل بر مغایرت این دو با شوق، آن است که گاهی انسان اراده تناول چیزی می‌کند که مطلقاً خواهش آن ندارد، مانند دواء بشع، و گاهی از چیزی که نهایت شوق به آن دارد احتراز می‌نماید به جهت زاجر عقلی یا شرعی یا خلقی مانند حیا. و بعضی گفته‌اند که اراده شوق متأکد است و نوعی دیگر نیست. و تحقیق حق در این مسأله محول است به وضع خودش.

و بعد از بیان این مقدمه می‌گوییم که تحریک اختیاریه جزئی صادره از نفس فلک، یا این است که از تصور کلی واقع می‌شود و یا از تصور جزئی. و شق اول محال است، زیرا که موجود از حرکات ارادیه حرکت جزئی است که از شوق جزئی صادر گردیده است. و شوق جزئی از رأی جزئی منبعث می‌تواند شد. و رأی کلی برای صدور حرکت ارادیه جزئی کافی نیست، زیرا که تصور کلی نسبتش به جمیع جزئیات یک نسبت است. پس اگر بعضی از حرکات جزئی ارادیه از آن صادر گردد ترجیح بلا مرجح خواهد بود. پس باید که مبدأ حرکات جزئی ارادیه، یعنی محرک قریب برای فلک، چیزی باشد صاحب تصورات جزئی.

و هر چه تصور جزئی برای آن هست جسمانی است، زیرا که صور مرتسمه گاهی اصغر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 325

است و گاهی اکبر. و این اختلاف یا به اعتبار اختلاف صورتین است به حسب حقیقت و یا به اعتبار آن چیز است که از آن [261] منتزع می‌گردند. و به این جهت اختلاف محل مدرک است. و شق اول نمی‌تواند بود، زیرا که این

<sup>123</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 148.

اختلاف دو صورت از نوع واحد متمشی می‌گردد، و در شقّ ثانی نیز نمی‌تواند بود، زیرا که می‌تواند شد که صور مختلفه مأخوذ از خارج نباشد. پس متعین شقّ ثالث خواهد بود، و صورت کبیره مرتسم در موضعی خواهد بود غیر از موضعی که صورت صغیره در آن مرتسم می‌گردد، و هر چه این حالت برایش باشد جسمانی خواهد بود.

و اعتراض بر این چند وجه است:

اول: آنکه منتقض است به آنچه تصریح نموده‌اند که جزئیات مرتسم در نفس مجردند.

و از این جواب داده‌اند که مناط جزئیّت در نزد ایشان ادراک احساسی یا علم حضوری است، پس هر چه در نفس مرتسم می‌گردد کلی است اگر چه به کلیات بسیار تخصّص بهم رساند. و اما تصریح ایشان یا باید به علم حضوری تأویل نمود، یا باید گفت که صورت عقلیه از آن حیثیت که کیفیت حالّ در نفس شخصی است و متخصّص است به عوارض ذهنیه شخصی جزئی است اگر چه قیاس به افرادش خواه خارجیّه و خواه ذهنیه کلی است. پس به اعتبار آنکه علم است جزئی است و به اعتبار آنکه معلوم است کلی است.

دوم: آنکه حصر جهت اختلاف در امور ثلاثه ممنوع است، بلکه می‌تواند که سبب اختلاف اعراض باشد، مانند شکل و سواد و بیاض.

و دفعش: آن است که سخن در چیزی است که به واسطه آن تفاوت در صغر و کبر حاصل گردد. و شکی نیست که آن به اعتبار کمیّت است. و عارض را در این امر مدخلیت نیست، زیرا که در تخیل صغیر و کبیر به هیچ وجه احتیاج به اعتبار ایقاع عارض در احدهما نیست که در دیگری نباشد.

سوم: آنکه منقوض است به صدور جزئیات از باری تعالی با آنکه در آن ساحت جهت جسمانیّت به هیچ وجه موجود نیست.

و جواب: از این موقوف بر تحقیق کیفیت صدور اشیاء از باری تعالی است. و شاید که [262] در فنّ الهیات به آن اشاره شود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 326

چهارم: آنکه مقتضی استواء تصوّر کلی نسبت به جزئیات حرکت آن است که باید به مخصّصی تخصّص یابد. اما آنکه باید به تصوّر جزئی تخصیص یابد ممنوع است.

و جوابش: آن است که تصوّر کلی که منضمّ به مخصّص گردید جزئی خواهد شد.

پنجم: آنکه این دلیل که مبتنی است بر امتناع صغیر و کبیر در مجردات مخصوص است به امتناع ارتسام ذوات مقادیر در قوه مجردة، و حرکت صاحب مقدار صغیر و کبیر نیست، پس نباید که ادراکش به قوه جسمانی باشد.

و جوابش: آن است که حرکت جزئیة به اعتبار مسافت از تقدیر جسمانی خالی نمی‌تواند بود، زیرا که در نزد ایشان مقرر است که مسافت از مشخصات حرکت است، و برای آن مقدار است.

ششم: آنکه اگر برای فلک قوه‌ای باشد که صورت جزئیات در آن مرتسم گردد، باید در صورت مرتسمه در آن تفاوت در صغیر و کبیر نباشد، زیرا که قوه مدرکه آن ساری در جمیع اجزاء آن است به اعتبار تشابه اجزاء و جزئی از آن در قبول بر جزئی دیگر ترجیح ندارد.

و فاضل شارح می‌گوید که در جواب می‌توانیم گفت که ادراک قوه منطبعه در فلک، یا ادراک حرکات خود آنهاست و یا ادراک لوازم حرکات آنهاست.

پس اگر سؤال در ادراک نفس آن حرکات و وجه ترجیح بعضی مواضع است برای ارتسام صور آن حرکات.

می‌گوییم که صورت حرکات مرتسم‌اند در مواضع حرکات از فلک، مثل دوائر عظیمه و صغیره، پس صورت حرکت سریعه مرتسم است در جزء سریع الحركة از فلک. و صورت حرکت بطیئة مرتسم است در جزء بطیء الحركة از آن. و همچنین صورت حرکت هر قوسی مرتسم در همان قوس است، عظیمش در عظیم [263] و صغیرش در صغیر.

و اما سؤال از لمیت تخصیص بعضی اجزا به حرکت سریعه و بعضی به حرکت بطیئة، بعینه سؤال از لم تعیین منطقه و قطبین است. و جواب از آن مذکور شد.

و اگر کلام در ادراک لوازم است از صور کائنه فاسده و عوارض خاصه هر یک و سبب تخصیص مواضع معینه از فلک به ارتسام صور ادراکیه آنها در آن می‌گوییم که اوضاع مناطق و اقطاب، و نسبت کواکب به یکدیگر، و نسبت علویات به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 327

سفلیات محصل امتیاز اطراف فلک است از یکدیگر، و به این، ترجیح می‌یابد بعضی مواضع به قبول بعضی صور و به مقدار خاصی از آنها. و عدم اطلاع بشر بر تفصیل امری دلالت بر نفی آن نمی‌کند.

هفتم: آنکه اگر نفس فلک عالم بر حرکات و لوازم حرکات خود باشد: یا این است که برای آن، علوم غیر متناهیة خواهد بود متعلق به کائنات از حرکات و غیر حرکات که در ازمنه غیر متناهیة شیئا بعد شیء به حسب ترتب ازمنه وجود آنها حاصل خواهد شد، و یا این است که برای آن علوم متناهیة متعلقه به کائنات متناهیة حاصل است.

و در قسم اول وجود سلسله غیر متناهی مترتبه موجوده بر سبیل اجتماع لازم می‌آید، زیرا که حوادث غیر متناهی هر چند مجتمع نیستند، لکن در صورتی که صور ادراکیّه آنها با ترتیب در ذاتی مدرک حاصل گردد غیر متناهی مترتب با اجتماع موجود خواهد بود، و استحاله وجود چنین سلسله مبرهن است.

و در قسم ثانی لازم می‌آید که حوادث یومیّه متناهی الصور باشند، و تحقیق خلاف آن است.

و فاضل شارح می‌گوید: که برای کسانی که نسبت مقادیر حرکات را به یکدیگر به اعتبار ازمنه عودات عددی می‌دانند و رصد نیز مؤید آن است.

در جواب می‌گوییم که نقوش کائنه در مدارک افلاک منطبعه ساریه در اجرام آنها متناهی است، و از آن، تناهی صور کائنات لازم نمی‌آید، زیرا که تکرار وضع فلکی در نزد ایشان موجب تکرار حوادث است از صور جسمانیّه و غیر آنها، بعد از مرور الوف بسیار.

چنانکه حق تعالی می‌فرماید: **وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ** (طارق: 11). [264] و صاحب اشراق و متابعان او این مذهب را پسندیده‌اند. و برای حوادث در نزد ایشان ضوابط کلیّه حاصله در نفوس افلاک از مبادی آنها هست. و آن ضوابط کلیّه واجبه التکرار است، به این معنی که حوادث زایل می‌شوند و شبه آنها عود می‌کنند، نه عین آنها، به جهت امتناع اعاده معدوم. پس هر گاه نفوس فلکیّه منتقش به نحو کبریات اقترانیات یا صغریات استثنائیات باشند، به این معنی که کَلَمَا كان كذا كان كذا، و امور جزئیّه را هم تخیل توانند نمود و تخیل وصول به هر نقطه نیز تواند کرد به نحو ادراک صغریات اقترانیّه و کبریات استثنائیّه، یعنی لکن کان کذا او لیس بکذا؛ پس برای آن خواهد بود علم به لوازم حرکاتش، به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 328

انضمام این قضایای جزئیّه به آن کلیات، که علم به حوادث جزئیّه است بر وجه کلی تا آنکه حاصل گردد علم به حوادث جزئیّه بر وجه جزئی، و همچنین، تا آنکه اوضاع بعینها عود نماید.

و این معنی موجب تکرار تعلقات نفوس ناطقه به ابدان نیست، چنانچه یوذاسف تناسخی منجم توهم نموده است. زیرا که تکرار تعلق نفوس به ابدان ممتنع است، چنانکه در مکان خود مبین خواهد شد.

و اما به رأی کسانی که نسبت حرکات فلکیّه را صمیّه می‌دانند و می‌گویند که آن ادلّ بر قدرت و اعلی در ایجاد است، زیرا که تکرار و انحصار در آن نیست و واجب آن است که آنچه اعلی و اشرف است در حق باری تعالی و قدرت وجود او اعتقاد نمود و اگر چه مطابق با رصد نباشد، زیرا که امور رصد تقریبی است و نسبت حقیقیّه را به آن ادراک نمی‌توان نمود.

پس جواب: آن است که نفوس منطبعه فلک کتاب محو و اثبات است، و حق تعالی محو می کند هر چه را می خواهد و ثابت می گرداند هر چه را می خواهد، و نزد اوست امّ الکتاب که از آن به لوح محفوظ تعبیر می شود.

و بعضی گفته اند که حق سبحانه و تعالی در اوّل هر سالی [265] از سالهای الهیه که مقدار آن سیصد و شصت هزار سال منجمان است ثبت می فرماید در نفوس فلکیه صور آنچه را که در آن واقع خواهد شد، و هكذا إلى غیر النّهایه، چنانکه مذهب حکما است. و به اوایل این سالها اشاره شده است در قول حق تعالی که: **يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِّلْكَتُبِ** (انبیاء: 104) و به ایام آن سالها اشاره شده است در آنجا که می فرماید: **يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ**. (معارج: 4) و فاضل شارح، بعد از ذکر این دو جواب بر تقدیر این دو مذهب، می فرماید که اقرب به صواب رأی اوّل است که منسوب است به حکمای فرس و اقدمین از حکمای مصر و یونان، زیرا که آن علوم جمّه حاصل در نفوس افلاک یا کلی است و یا جزئی. پس اگر کلی باشد از مقصود ما خارج است، زیرا که کلام در قوای منطبعه فلکیه و ادراکات جزئیّه آنهاست. و در صورت جزئیّت به اعتبار تغیر و عدم اجتماع آنها به جهت تضادی که با یکدیگر دارند ممکن نیست که دفعه واحد حاصل گردد، زیرا که مناط جزئیّت تخیل و احساس است اگر معلوم مادی باشد، و علم حضوری است اگر مادی نباشد، و کلام ما در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 329

قسم اوّل است، و ظاهر است که حاصل نمی تواند شد مگر بر سبیل تدریج و به حسب تعاقب استعدادات و توارد انفعالات. و اما آنکه نسبت صمیّه ادلّ بر قدرت و اعلی در ایجاد است، مسلم نیست، بلکه نسبت عددیه اشرف است، چنانکه صناعت موسیقی که حاکم است به آنکه نسبت تألیفیه عددیه اشرف از غیر آن است دلالت بر این می کند و ترجیح نسبت صمیّه در شرف بر عددیه مثل آن است که کسی بگوید که نغمات غیر منتظمه و اشعار غیر موزونه اعلی در قدرت و ادلّ بر کمال صانع است، زیرا که منحصر نیست، و منتظّمات و موزونات منحصرناند. و برای [266] رموز قرآنیّه محامل و تأویلات دیگر هست. و الله أعلم بحقائق الأسرار و رموز آیاته. ۱۲۴

### فصل یازدهم در ذکر احوال کرات واقعه در ضمن فلک محدّد

شیخ رئیس در شفا می گوید که: «حس دالّ است بر آنکه جسم محدّد متضمّن اجرامی است که با آن مخالفند در نسبت به رؤیت، زیرا که عامّه آن جسم شفاف است و نور بصر در آن نفوذ می کند، و در آن اجسامی هست که لذاتها مضیّء اند، مانند شمس و قمر و کواکب. و بعضی در ترتیب بالای بعضی دیگر واقع اند، به اعتبار آنکه مشاهد می گردد که بعضی کاسف بعضی دیگرند، و در بعضی اختلاف منظر هست، و در بعضی نیست، چنانکه صناعت رصد به آن شهادت می دهد. و می بینیم طائفه ای از کواکب را که در حرکات خاصّه حافظ وضع نسبت به یکدیگر نیز

هستند، و بعضی دیگر را می‌بینیم که آن وضع را حفظ نمی‌کنند. و می‌یابیم اینها را که گاهی از مشرق به مغرب حرکت می‌کنند و گاهی از مغرب به مشرق، و از این متحقق می‌گردد که در آنجا حرکات مختلفی هست.

پس به این اعتبار معلوم می‌شود که اجرام کواکب غیر اجرام افلاکی است که حامل کواکب‌اند، و لا محاله باید که کواکب از جنس جوهر مبدع باشند، زیرا که متکوّن [ها] در خلل اجسام غیر متکوّن داخل نمی‌توانند شد، پس بسیط خواهند بود، زیرا که مرکّب [ها] غیر متکوّنات نمی‌باشد، پس اشکال آنها کری خواهد بود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 330

و از جمله آن اجرام، برای قمر لون است، زیرا که چون نوری که در قرب و بعد به شمس به نسب مخصوصه برای آن حاصل می‌شود حدس اقتضا می‌کند که از شمس باشد از او منقطع گردد آن لون ظاهر می‌شود و آن حدس محکم می‌گردد به آنکه چون زمین در میان آن دو حایل شود منخسف می‌شود. و بسیاری از مردم گمان کرده‌اند که نور سایر کواکب هم مقتبس [267] از شمس است.

و شیخ می‌گوید که: «گمان من آن است که کواکب فی نفسها مضمیء باشند و إلاً بایست که شکل ضوء آنها به حسب اوضاع مختلف گردد، خصوصاً در زهره و عطارد، مگر آنکه بگوییم که ضوء نفوذ در آنها می‌کند؛ و اگر صاحب لون باشند ضوء در تمام جرم به نحو واحد نفوذ نمی‌تواند نمود، بلکه بر همان طرفی که به جانب شمس است می‌تابد؛ و اگر صاحب لون نباشد شغاف خواهند بود و روشن نمی‌توانند شد. و این گمان من به یقین نزدیک است.

و اما قمر، شکی در آن نیست که ضوء و نورش مقتبس از شمس است، و در لون کدر و مایل به سیاهی است، و اگر در آن سیاهی نوری هم باشد مانند نوری که از آن محسوس می‌گردد نیست. و شاید که در اصل جوهر چنان باشد که چون نور آفتاب به طرفی از آن بتابد در سایر سطح آن روشنی بهم می‌رسد، اگر چه به قدر آن طرفی که آفتاب بر آن تابیده است نباشد، و به این سبب باشد که لون آن در حال کسوف شبیه نیست به لونی که در حال هلال برای سایر اجزاء آن حاصل است.

و اما محوی که در وجه قمر مشاهده است، تحقیقش خالی از اشکال نیست. و شاید که سبب آن در جوهر قمر باشد و شاید از آن خارج باشد. و در صورتی که داخل در جوهر آن باشد می‌توان گفت که شاید امتناعش از قبول نور به سبب آن باشد که مشفّ است و شاید که به سبب خشونت یا ثلمه‌ای در آن باشد و یا به سبب کیفیتی دیگر باشد که آن کیفیت لذاته به سبب عارضی قبول نور نکند.

و اگر در جوهر قمر نباشد، شاید به سبب ساتری باشد که آن را از بصر مستور دارد، و شاید به سبب حصول تشکلی در آن باشد که مانع مشاهده جرم آن گردد. چنانکه حصول اشباح در آینه موجب آن می‌گردد که برآقیت آینه در حال مشاهده اشباح به نظر نیاید. و در

صورتی که به ستر ساتری باشد، شاید که آن ساتر در تحت اجسام سماویّه در حیّز عناصر موجود باشد و شاید که از اجسام [268] سماویّه باشد. و هر یک از این ظنون را گروهی اعتقاد نموده‌اند.

و اما آنکه سبب در جوهر آن باشد، بأقسامه باطل است، به آنکه در اجسام فلکیّه ترکیب نمی‌باشد و هر جرمی از آن بسیط و متّفق الطّبائع است.

و اما آنکه سبب انطباع اشباح در آن باشد، مثل انطباع جبال و بحار، آن نیز باطل است، زیرا که اشباح در مریا با حرکت مریا در طول و عرض بر یک هیئیت باقی نمی‌ماند، و به اختلاف مقامات ناظرین مختلف می‌شود، و خیال در قمر محفوظ است. علاوه بر آنکه مرآتّی که نور از آن منعکس می‌گردد صلاحیت تأدّی خیال ندارد، و این دو وصف با هم در آن جمع نمی‌شود، بلکه هر چه ضوء از آن به بصر منعکس می‌گردد تأدیه خیال نمی‌کند، و هر چه تأدیه خیال می‌کند نور از آن منعکس نمی‌شود.

و اما آنکه به ستر ساتر واقع در تحت فلک قمر باشد باطل است، به آنکه باید برای آن اختلاف منظر بوده باشد و باید که آن ساتر گاهی ساتر باشد و گاهی نباشد، و موضع از جرم قمر را که بپوشاند باید مختلف باشد به حسب اختلاف مقامات ناظرین. و اگر آن ساتر بخار یا دخان باشد، چنانکه بعضی پنداشته‌اند، بر یک صورت محفوظ نمی‌ماند.

و آنچه از این ظنون باقی ماند آن است که سبب قیام اجسامی باشد که از جوهر اجسام سماویّه که در مکان به قمر بسیار نزدیک باشد، و در طبیعت آنها باشد که به حرکت [خود] وضع واحد را به قمر نمایند، و در صغر به حیثیّتی می‌باشد که هر یک جداگانه دیده نمی‌شود، بلکه هیئت اجتماعی آنها دیده می‌شود، و آنها فی نفسه یا عدیمه الضّوءاند و یا از قمر در إشراق کمترند، که به قیاس به قمر در حال اضواء آن مظلم می‌نمایند.

و عجب است از کسی که گمان کرده است که سبب آن انمحاق و انفعالی است که عارض قمر شده است به سبب مماسّه با نار، و ندانسته است که جنس [269] قمر مماسّ نار نمی‌شود، و قمر در فلک تدویر است و تدویر در فلک حامل، و میان حامل و حیّز عناصر بعد معتدّ به هست، و آن قطعه از قطعات کره فلک که یلی نار است قطعه‌ای است که حرکتش مخالف حرکت حامل و مطابق با حرکت کلّ است، و اگر حامل تدویر قمر مماسّ با نار می‌بود



### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا؛ ص 332

بایست که نار از تبعیت آن از مغرب به مشرق حرکت کند. و حال آنکه چنین نیست، به شهادت حرکات ذوات اذنب و غیرها. علاوه بر آنکه جرم قمر جرمی است که از انسحاق و محو صقالت مصون است.» و شیخ بعد از نقل این اقوال گفته است که: «شخصی در زمان ما از نصارای بغداد که در تحصیل فلسفه عمر خود را صرف نموده است و به مرحله پیری رسیده است چنین پنداشته است که این سواد همان سواد است که از جانب دیگر قمر که محاذی شمس نیست به این جانب سرایت نموده است؛ و آن جاهل ندانسته است که اگر چنین باشد باید که محو در صفحه متفرق نباشد و در نزد مرکز ثابت باشد و بتدریج در اطراف کم شود و به بیاض مبدل گردد؛ و ندانسته است که آن خیال در نزد اوایل استهلال که هنوز از طرف قمر مضمی است مثل آن خیال است در نزد بدر شدن قمر، و با زیاد شدن نور قمر بر همان نحو محفوظ می ماند؛ و ندانسته است که سواد و ظلمت از جانب جسم اسود به جانب دیگر سرایت نمی کند، بلکه خواسته است که إخراج وجهی نموده باشد و إبداع قولی کرده باشد.» این است آنچه شیخ رئیس در مقام تحقیق محو قمر ذکر کرده است.<sup>126</sup> و محقق طوسی در تذکره می گوید که: «وقوف بر حقیقت آن هنوز حاصل نشده است. و اشیبه آن است که سببش اجرام مختلفه باشد مرکوز با قمر در ثخن تدویر آن که قابل إناره نباشد، یا به جهت اختلاف نوعی و یا به جهت اختلاف وضعی».

و فاضل خفری در شرح آن کتاب می گوید که: «در آن نظر است [270]، زیرا که محال است که اجرام مذکوره در تدویر به نحوی واقع شوند که همیشه به یک نحو در قمر اثر نمایند، به اعتبار آنکه آنچه از این اجرام در میان شمس و قمر واقع می شود و در میان ما و قمر واقع می گردد در هر زمانی چیزی دیگر است، به جهت آنکه تدویر متحرک بر نفس خود است و در هر زمانی مرئی از جرم و از آن اجرام چیزی دیگر است. و ایضا اگر آن اجرام موجود باشند باید که در حال خسوف نیز مرئی باشند».

و فاضل مذکور بعد از نقل اقوال مذکوره و رد هر یک می گوید که: «اقرّب در نزد من

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 333

آن است که اجسام منیره چند در شمس یا در خارج مرکز آن مرکوزند به نحوی که همیشه در میان شمس و قمر متوسطند و مانعند از آنکه أشعه شمس بر مواضع محو بتابد».

و شارح بیرجندی اقرّب آراء را آن دانسته است که عکس کره ارض در قمر منطبع می گردد و به جهت اختلاف اجزاء آن به اختلاف صحاری و بحار و جبال و عمارات مختلف می نماید.

<sup>126</sup> ( 1 )- ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، صص 37- 44.

و اعتراضی را که بر این وجه نموده‌اند، که اشباح مشاهده در مریا به اختلاف مواضع ناظرین مختلف می‌گردد و محو قمر مختلف نمی‌شود، مردود دانسته است به آنکه این حالت در مریای مسطحه است و قمر کروی است و آنظار به منزله مرکز مدار آن است، پس گویا همه از موضع واحد در آن نظر می‌کنند و به این سبب محو را مختلف نمی‌بینند. و مذاهب دیگر نیز در این مسأله هست که فسادهش اظهر از مذاهب مذکوره است.

و بدان که در قریب این زمان یکی از راجه‌های هندی در زمان دولت محمد شاه غازی، مطابق سال یک هزار و یک صد و بیست هجری، در هندوستان کواکب را رصد نموده و زیجی ترتیب داده است و در آن زیج اموری را ادعا نموده است که خلاف مشهور در نزد حکماست و از آن [271] جمله گفته است که بر روی شمس چند خال هست که به حرکت وضعی خود شمس در سالی یک دوره حرکت می‌کند، و دیگر آنکه نور زهره و عطارد مکتسب از نور آفتاب است و به قرب و بعد آفتاب مختلف می‌شود، و دیگر آنکه اهللیجی الشکل است، و دیگر آنکه حرکات ثوابت مختلف است، و امور دیگر نیز ادعا نموده است.

و همه را نسبت به رأی العین داده است و گفته است که در سر کار ما دوربینها می‌باشد که در قریب به نصف النهار در وسط السماء کواکب روشن را می‌بینیم.

### فصل دوازدهم در ذکر حرکات کواکب

بدان که قوم را در حرکات کواکب سه قول است. اول: آنکه فلک ساکن است، و کواکب افلاک را می‌شکافند و در آن حرکت می‌کنند یا متدحرج یا غیر متدحرج. دوم: آنکه فلک متحرک است و کوکب نیز متحرک است و فلک را می‌شکافد. اما حرکت کوکب بر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 334

خلاف جهت حرکت فلک است. سوم: آنکه کواکب مفروز در فلکند و فلک را خرق نمی‌کنند، و به حرکت فلک متحرکند، بنا بر آنکه در افلاک بجز حرکت وضعیه نمی‌تواند بود.

و اصحاب این رأی نیز به چند فرقه شده‌اند: بعضی می‌گویند که کوکب مبدأ قبول فیض قوه تحریک است، مانند قلب یا دماغ در حیوان با آنکه خود ساکن است. و بعضی می‌گویند که مبدأ حرکت در جرم آسمان است، زیرا که او متحرک بالذات است. و بعضی دیگر گفته‌اند که بعضی از اجسام سماویّه قوای حرکاتش از کوکب منبث است، و آن فلکی است که حرکتش از چند کره ملتئم شده است و در آن یک کوکب باشد، مانند افلاک کواکب سیاره، و بعضی دیگر به خلاف آن است، و آن فلکی است که حرکتش از یک فلک باشد و در آن ستاره‌های بسیار باشد، مانند فلک ثوابت.

و شیخ رئیس می‌گوید که در نزد من به بیانی واضح مبین نگردیده است که [271] همه ثوابت در یک کره باشند. و شاید که در نزد غیر من واضح باشد.

و کسانی که ثوابت را حافظ وضع می‌دانند، بعضی از ایشان می‌گویند که برای آنها هیچ حرکت نیست. و بعضی دیگر می‌گویند که برای آنها حرکتی هست، به همان جهت که فلک به آن جهت حرکت می‌کند، و به همان قدر، و به این سبب از مکان خود مفارقت نمی‌کند.

و شیخ رئیس، بعد از نقل این اقوال، گفته است که اینها همه ضعیف است، و اگر قوی است ما آن را درک نمی‌کنیم، و معلمان ما نیز آن را ظاهر نگردانیده‌اند. و همین قدر ما را کافی است که بگوییم که اجرام سماویّه منخرق نمی‌شوند. و از آنجا که در هر جسمی از اجسام مبدأ میل طبیعی می‌باشد، باید که چنان بدانیم که کواکب بر نفس خود حرکت می‌کند.<sup>۱۲۷</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 335

قسم سوم در عنصریّات یعنی عناصر و آنچه از آنها حادث می‌شود

و در آن شش مقاله است

مقاله اول در ذکر بسائط عنصربه

و در آن چهار فصل است

فصل اول در احوال کلیه بسائط و ذکر اختلاف ناس در آنها

بدان که عناصر به اعتقاد حکما چهار است. و دلیل مشهور بر آن، استقراء اوایل ملموسات است و وجدان عدم خلوص اجسام مستقیمه الحركات از یکی از دو کیفیت فاعلی، یعنی حرارت و برودت، که مقتضی حرکتند از وسط یا به سوی وسط به طریقی که به غایت می‌رسد یا نرسد، و از یکی از دو کیفیت منفعلی که مقتضی قبول اشکالند، به عسر یا به یسر، بر وجه کمال یا به نقص، و امتناع اجتماع دو کیفیت از یک سنخ در جسم واحد به اعتبار تقابل. پس از ترکیب هر یک از فاعلین یا هر یک از منفعلین چهار قسم حاصل می‌گردد.<sup>۱۲۸</sup> و شیخ رئیس در شفا گفته است که نمی‌تواند شد که جسمی که مالی حشو جرم متحرک به استداره است متشابه باشد، بلکه باید که آنچه از آن جسم که مماس متحرک [273] به حرکت سریع است از آنچه دور است از آن ممتاز باشد، زیرا که آنچه مماس

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 336

<sup>127</sup> (1) - ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، ص 45 - 47.

<sup>128</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیرية، ص 159.

است به طول حرکت در زمان طویل گرم و متخلخل و لطیف می‌گردد و جوهرش از مشابَهت به جوهری که از متحرک مذکور دور است ممتاز می‌گردد، چنانکه اجسامی که در نزد ماست به سحق و خضخضه اول گرم می‌شود و اگر دوام بهم رساند به نار مبدل می‌گردد.

پس چگونه خواهد بود جسمی که بر آن وارد آید آنچه از مقدور ما شدیدتر است و بر تقدیری که آن جسم مماس در اول بر جوهر جسمی بوده است که از آن دور است، الحال بر آن حال نخواهد بود و در هیچ زمانی هم بر آن حال نبوده است، زیرا که در وقتی که آن را بر آن حال فرض نماییم قبل از آن حرکت غیر متناهی موجود بوده است و آن را به حرکات غیر متناهی حرکت داده است. و از این لازم می‌آید که هرگز بر جنس جوهر متوسط نبوده باشد و باید که آن جسم مماس نار باشد، و نمی‌تواند بود که در موضع دیگر از مواضع داخله در جوف فلک نار موجود باشد و باید که جسم دائم السکونی در وسط نیز موجود باشد. زیرا که باید که جسمی که به حرکت مستدیره وضعیه حرکت می‌کند برای آن اختلاف احوالی بوده باشد. و از آنجا که این حرکت تعلق به غیر مکان و جهات از کیف و کم ندارد باید که اختلاف احوالش نسبت به جسمی دیگر باشد. و چون محدّد جهات است جسمی از آن خارج نمی‌تواند بود و اجسام داخله در آن، آنچه مبدأ میل مستدیر در آنهاست با او در آن حرکت مشارکند. پس باید که جسمی ساکن در وسط آن باشد و آن زمین است و باید که آن جرم دائم السکون در طباع عادم حرارت و به دوام سکون مستحفظ کمال خود باشد [274] و آن جرم که به تبعیت جرم متحرک حرکت می‌کند باید که حار باشد و به دوام حرکت کمال خود را حفظ نماید و باید که تالی هر یکی از این دو جسم جسمی باشد که در طبیعت به آن نزدیک باشد، پس باید که تالی نار به سوی وسط هوا باشد و تالی ارض به سوی فوق ماء.

و باید که در هوا بعضی از کیفیات مشابه کیفیات نار موجود باشد و بعضی از کیفیات مابین آن نیز باشد تا آنکه صورت هوائیه بعینها صورت ناریه نبوده باشد، و به این سبب هوا حار و رطب شده است، و همچنین نسبت ماء به ارض، و به همین جهت ماء بارد و رطب است. و باید که متجاورین متناسب در کیفیت باشند و اُضداد در مکان از یکدیگر دور باشند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 337

و این است ترتیب محکم که وجود بر آن واقع است.

و شیخ رئیس بعد از این تحقیق می‌گوید که مردم را در امر عناصر اختلاف بسیار است، خصوص در امر ارض که در عدد و در شکل و در حرکت و در سکون و در موضع آن اختلاف واقع است.

و قومی از قدما که به قول به اُضداد میل دارند و می‌گویند که ضدین مبدأ همه چیزند، خصوصاً جمعی که به خیر و شرّ و نور و ظلمت میل نموده‌اند، در تمجید نار و تعظیم شأن آن اِفرات کرده‌اند، و آن را سزاوار تسبیح و تقدیس دانسته‌اند، به سبب نور و اضاءه آن، و ارض را مظلّم دیده‌اند که باطن آن نه بالفعل روشن است و نه بالقوه، و آن را

سزاوار تحقیر و مذمت دانسته‌اند. و چنین پنداشته‌اند که وحدت و ثبات و توسّط از معانی واقعه در حیّز خیر و فضیلت است، و کثرت و حرکت و وقوع در طرف از معانی واقعه در حیّز شرّ و رذیلت است.

پس نار را موصوف به وحدت و سکون و توسّط در مکان گردانیده‌اند، و ارض را به کثرت و حرکت و وقوع در طرف موصوف داشته‌اند، و گفته‌اند که در عالم ارضین بسیار موجود است، و ارض است که در میان بصر و نیرین حایل می‌شود و آنها را می‌پوشاند و در آنها به هیچ وجه کسف به ستر [275] یا به محق حاصل نمی‌شود.<sup>۱۲۹</sup> و اختلاف در سکون ارض آن است که جمعی آن را متحرک به استداره دانسته‌اند و طلوع و غروب کواکب را به حرکت ارض نسبت داده‌اند. و بعضی گفته‌اند که پیوسته به جانب تحت حرکت می‌کند به استقامت. و مذاهب دیگر نیز هست.

و کسانی که به سکون قائل شده‌اند در سبب سکون اختلاف نموده‌اند و سخنان سخیف در این باب گفته‌اند.

چنانکه بعضی پنداشته‌اند که ارض از طرف تحت غیر متناهی است، و به این سبب نمی‌تواند که به طرف تحت حرکت نماید.

و بعضی پنداشته‌اند که مجوّف است و محمول است بر آب.

و بعضی گفته‌اند که طبلی الشکل است و سطح زیرین آن مستوی است و به اعتبار

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 338

استوا در آب فرو نمی‌رود. چنانکه پاره‌ای از رصاص را چون منبسط گردانند بر بالای آب می‌ایستد و چون به هم جمع باشد در آب فرو می‌رود.

و بعضی گفته‌اند که سکونش به جهت آن است که آسمان از اطراف آن را می‌کشاند، مانند صنم حدیدی که در خانه‌ای که حیطان و قرار و سقف آن از حدید بوده است در وسط قرار داشته و میل به جانبی نمی‌کرده است.

و بعضی دیگر تساوی استحقاق جهات را سبب سکون آن دانسته‌اند.<sup>۱۳۰</sup> و سخنان دیگر در سبب آن گفته‌اند.

و نظر به اینکه ردّ بر این اقوال در کتب قوم، خصوصا در شفا، به ابط و جهی مذکور است، تعرّض به آن در این مختصر ضرور نبود. و همچنین در میل ثقل به مرکز و میل خفیف به محیط سخنان سخیف از قدما نقل نموده‌اند که تعرّض به آنها نیز ضرور نیست.

<sup>129</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، ص 53.

<sup>130</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، ص 56.

و آنچه تعرّض به آن در این مقام ضرور است آن است که عالم جسمانی عالم واحده است.

و شیخ در شفا گفته است که: «بسیاری از مردم چنین پنداشته‌اند که عوالم بسیار موجود است. و گروهی از ایشان این گمان را بر اصول فاسده مبتنی گردانیده‌اند مناسب با علم طبیعی. و گروهی دیگر بر اصولی بنا نهاده‌اند که مناسب طبیعی نیست.

اما گروه اوّل چنین پنداشته‌اند که خلأ غیر متناهی [276] موجود است، و اجزاء غیر متجزّی در آن ماثوث است و در احیاز غیر محصوره اجتماعات آن اجزا حاصل می‌گردد، و اجتماعات آن اجزا مؤدّی به ایتلاف عوالم غیر معدود می‌شود.

و بطلان این مذهب از تذکر اصول مقررّه، از بطلان خلأ و تناهی ابعاد، و تحدّد اجسام، و غیر اینها، ظاهر می‌شود.

و گروه دیگر می‌گویند که مدلول لفظ «عالم» غیر از مدلول لفظ «هذا العالم» است، چنانکه مدلول لفظ «انسان» غیر از مدلول لفظ «هذا الإنسان» است. و حقیقت غیریت جز این نیست که هذا الإنسان دلالت بر شخص واحد معین می‌کند. و لفظ انسان دلالت بر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 339

معنی‌یی می‌کند که حملش بر کثیرین ممکن است. و همچنین لفظ عالم دلالت می‌کند بر معنی‌یی که حملش بر کثیرین جایز است. لکن عالم از معانی‌ای نیست که هرگاه فرض شود که افراد آن کثیر باشد، باید که آن افراد بر سبیل تکوّن موجود گردد، به این معنی که باید هر فردی از آن بعد از فرد دیگر موجود شود، زیرا که عالم در نزد ایشان مکوّن از چیزی نیست، بلکه وجودش ابدی است. پس هرگاه فرض شود که بسیار باشد، فرض کثرت در ابدیّات کرده خواهد بود. و ممکن نیست که ابدیّات در وقتی از اوقات موجود نباشد. و هرگاه لا کونش محال باشد، کونش ممکن خواهد بود. و این حکمی است عام در جمیع امور ابدیه، زیرا که هر چه در ابدیّات ممکن است که موجود گردد وجودش واجب خواهد بود.

و مأخذ این حکم آن است که این گروه چنین پنداشته‌اند که هر چه مخالف جزئی شخصی باشد، باید که وجود کثرت در آن صحیح باشد. و ندانسته‌اند که جزئی آن است که حمل ماهیت معقوله‌اش بر کثیرین ممتنع باشد، و آنچه به ازاء آن است این است که ماهیت معقوله‌اش بر کثیرین حمل تواند شد. و چنین نیست که هرگاه از رهگذر ما تعقل ممتنع نباشد که بر کثیرین حمل شود، باید که به وجهی دیگر هم ممتنع نباشد. بلکه حصول بالفعل برای آنچه مجوز الحصول است به حسب [277] عقل می‌تواند بود که موقوف به وجود امری باشد که موجود نباشد، مثل عدم فصل ماده از قبول صورت واحده. چنانکه اگر از حدید بیش از آنکه یک شمشیر از آن ساخته شود یافت نشود نمی‌تواند که سیوف کثیره یافت شود.

و همچنین در امر عالم، اگر چه حمل معقولش بر کثیرین از آن حیثیت که معقول است ممتنع نیست، لکن وجود ماده مستعدّ قبول صورت عالمی دیگر باشد ممتنع است. بلی اگر چیزی که فی نفسه ممکن است به غیر واجب و ممتنع نمی‌شد این سخن تمام بود، لکن اموری که فی نفسها ممکنند، باید که به اسباب خارجه ممتنع یا واجب گردند تا معدوم یا موجود شوند».

و شیخ رئیس بعد از این کلام، تعدّد عوالم را به اعتبار آنکه برای هر جسم حیّز طبیعی لازم است، و نمی‌تواند شد که برای اجسام متحد الطبايع حیّز متعدده بوده باشد، وحدت عالم را ثابت نموده است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 340

و بعد از آن گفته است که: «چون میباید گردید که جسم سماوی که محدّد جهات حرکات است مشتمل است بر همه اجسام، و هیچ جسمی خارج و مابین از آن نمی‌تواند بود.

و هر جسمی که باشد که محیط بر آن باشد. و آن جسم محیط نمی‌تواند بود که هیچ مبدأ حرکتی در آن نباشد، و معلوم شد که هر چه مبدأ حرکت مستقیمه در آن است باید که در داخل جسم محدّد واقع باشد، پس در آن جسم مبدأ میل مستدیر خواهد بود. پس در جنس با محدّد مشارک خواهد بود. و مانعی از آنکه کرات کثیره متحرکه بر یکدیگر محیط باشد موجود نیست.

و مقصود اثبات آن است که این عالم قیاس به ما منتهی می‌گردد به اجسام مستدیره الحركة، و چون متناهی است باید که جسمی که آخر اجسام است موجود باشد. و تمام آن جسم با آنچه در وسط آن است کلیه عالم است، و جسمی خارج از آن نیست. و هیولی غیر متجسمه نیز موجود نیست، به اعتبار تلازم میان هیولی و صورت. پس ماده خارجه که متصور به صورت عالمیت تواند گردید موجود [278] نیست. پس صورت عالمیت مخصوص به ماده واحده است که جمله امور محصوره در یک عالم به آن ملتئم گردیده است.

پس وجود عوالم کثیره در امکان نمی‌گنجد. و عالم یک عالم تامّ است که اصناف طبایع بسیطه ممکنه الوجود با حرکات مستدیره و مستقیمه که موجب حصول اکوان و تراکیب از آن بسایط گردد در آن موجود است. پس صانع عالم را قدرت بر آن است که هر چه به مقتضای طبایع ممکن الوجود باشد همه را در یک عالم ظاهر گرداند و به وجود عوالم کثیره احتیاج ندارد.<sup>131</sup> فتبارک الله احسن الخالقین.

### فصل دوم در ذکر طبایع هر یک از ارکان اربعه و بیان کیفیت آنها

بدان که ارض بالطبع بارد و یابس است، یعنی هرگاه مخلی بالطبع باشد برودت و یبوست از آن احساس می‌شود و خواصی که از لوازم برد و یبس است از آن ظاهر می‌شود. و

<sup>131</sup> (1). ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، ص 75-76.

ماء بارد و رطب است به همان معنی. و بارد بودن این دو عنصر متفق علیه است، و خلاف در آن است که کدام یک اُبرد است، و مشهور این است که ماء اُبرد است.

و لکن علامه<sup>۱۳۲</sup> در شرح قانون می گوید که: «مذهب اُوحد زمان از حکما آن است که ارض اُبرد است، زیرا که اکثر است.» و در موضعی دیگر می گوید که: «در زیادتی برودت اُحدهما بر دیگری خلاف است. و بعضی ارض را اُبرد دانسته اند، زیرا که ثقل معلول برد است چنانکه خفت معلول حرّ است و قوه معلول دلیل بر قوت علت است. و لکن ثقل در ارض اُقوی است. پس برد که موجب ثقل است در آن اقوی خواهد بود، و بعضی ماء را اُبرد دانسته اند. و حق این است، زیرا که احساس برودت از ماء ذائب به حرارت شمس چه جای جامد آن بسیار بیشتر است از احساس برودت ارض. و سببش آن نیست که ارض به واسطه کثافتی که در آن هست نفوذ در مسام نمی تواند نمود، بلکه ملصق به مسام می گردد [279] و آب در آنها نفوذ می کند به واسطه لطافتی که دارد، زیرا که ماء جامد در مسام نفوذ نمی کند و احساس به برد آن بیشتر است. و مسلم نیست که قوت معلول دلیل بر قوت علت باشد، زیرا که منتقض است با حریت حجر در جائی که حجر و ماء که در قدر متساوی و به اِسخان واحد گرم شده باشند که در این صورت حجر در حرارت اقوی است با آنکه اقوی نیست»، این است کلام علامه در شرح قانون.

و آنچه گفته است- که احساس برودت از ماء ذائب به حرارت شمس چه جای جامد آن بسیار بیشتر است از احساس برودت ارض- اشاره است به آنچه مقرر است در نزد ایشان که کیفیت غالبه در هر عنصری به قدری است که ممکن نیست که در مواد عناصر از آن شدیدتر کیفیتی یافت شود. پس برودت موجوده در عنصری که به حسب طبع اشدّ در برودت است باید که غایت برودتی باشد که ماده عنصریه آن را تحمل می نماید. و هرگاه آب اُبرد باشد باید که چون مخلی به طبع می شود منجمد باشد و سیلان به اعتبار عارضی مثل حرارت شمس بوده باشد.

و چون کسی بر ایشان وارد آورد که از این لازم می آید که: یا ماء قابل برودتی باشد

اشدّ از برودت موجوده در آن که انجمادش به واسطه آن برودت باشد، و یا آنکه به حسب طبع یابس باشد، زیرا که جمد حادث از ماء مخلی به طبع اُصلب از حجاره و در قبول تشکّل اعصی از ارض است.

جواب می دهند که مراد به آنکه رطب است آن است که به ادنی سببی سیلان پیدا می کند و مستعدّ قبول آنچه بر آن وارد گردد می شود.

<sup>132</sup> ( 1 ) مقصود از علامه قطب الدین محمود شیرازی شارح کلیات قانون ابن سینا است (م).



و بر این جواب وارد می‌آید که پس ماء به طبع رطب نیست، بلکه به علاج رطب می‌شود. و مثل آن در آنچه یابس به طبع است مانند أحجار و فلذات شدیدة الیبس ممکن است. این قدر هست که در آب اسهل یا اسرع است و سرعت و سهولت چیزی از عارض را طبع نمی‌گرداند.

و شیخ رئیس می‌گوید که برد مجمد ماء مستفاد از خارج است. [280] و عبارتش این است که: «بردی که به سبب آن آب منجمد می‌گردد حق آن است که برد مستفاد در هوا است از زمین و ماء. پس هرگاه هوا به وضعی سرد شود که آب را از سیلان باز دارد طبیعت ماء و ارض بر طبیعت نار مستولی شده است و هوا نیز آنها را معاونت می‌نماید یا به تبرید یا به ازاله تسخین. پس اول، ظاهر آب منجمد می‌گردد و بعد از آن باطن آن منجمد می‌گردد.

پس طبیعت ارض و ماء احداث برد در هوا می‌کنند و هوا عود می‌نماید و احداث کیفیت برد در آب می‌کند به قدری که به انجماد می‌انجامد»، این است کلام شیخ.<sup>۱۳۳</sup> و به انضمام مقدمه مقرره مذکوره، مندفع می‌گردد آنچه را که علامه بعد از نقل کلام شیخ گفته است که: از این لازم نمی‌آید که چیزی ابرد از ماء در عناصر موجود باشد؛ و آنچه گفته است که ماء جامد نفوذ در مسام نمی‌کند صحیح است، لکن لصوقش به مسام به اعتبار لطافت از ارض بیشتر است. و اما انتقاضش - به آنکه حرارت حجر اقوی است از حرارت آبی که هر دو به مسخن واحد گرم شده باشند - اگر مرادش به اقوی زیادتی تأثیر در حاسه است، مسلم نیست، و اگر مرادش آن است که ابقی و اذوم است، نقض بر دلیل مذکور نمی‌شود، زیرا که بقا و دوام مستند به یبوست است. علاوه بر آنکه اقوی بودن حرارت حجر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 343

از حرارت آب در إسخان واحد ممنوع است، بلکه شاید امر به عکس آن باشد به اعتبار رطوبت و لطافت آب و یبوست و کثافت حجر. پس حق آن خواهد بود که ارض ابرد از ماء است چنانکه علامه از اوحد زمان از حکما نقل نمود. و ظاهر این است که مرادش از اوحد زمان محقق طوسی قدس سره است.<sup>۱۳۴</sup> و آنچه مؤید این مذهب است آن است که هر عنصری که سافل است مستحیل به عالی می‌گردد به تسخین و هر عالی مستحیل به سافل می‌شود به تبرید. و اگر ماء ابرد باشد آن حکم بر سبیل اطلاق صحیح نخواهد بود و در بعضی بلدان شدید البرد مشاهد شده است که در صمیم شتاء ثلج به تراب [281] مبدل می‌گردد. علاوه بر آنکه مقدمه قائله به آنکه برد مکثف و مجمد و مثقل است و حر ملطف و مرقق و مجفف است از مسلمات بلکه از اتفاتیات است. و قوم به آن مقدمه بر مطالب بسیار استدلال می‌نمایند. و استقراء مصدق ایشان است.

و هوا حار و رطب است و در نزد قوم اربط از جمیع عناصر است.

<sup>133</sup> (1) الشفاء الطبيعيات، السماء و العالم، ص 158-159.

<sup>134</sup> (1) منظور از اوحد زمان ابو البركات بغدادی صاحب المعتمر است (م).

و نار حارّ و یابس است. و دلیل بر حرارتش آن است که ناری که در نزد ما موجود است از آن احساس حرارت می‌نماییم. و تشکیک به اینکه شاید این نار در ماهیت مخالف ناری باشد در حیّز خود است، مکابره است. و حرارت محسوسه در صواعق نازله و حریق منافی است.

و اما یابس بودن آن به این معنی که عسر القبول اشکال وارده بر آن باشد، محلّ تأمل است، اگر چه اکثر بر آنند که یابس به این معنی هست. و حق آن است که رطب است به این معنی که سهل القبول است، نه به آن معنی که بلّت در آن هست، زیرا که احراً اجسام است و پیش از این مذکور شد که هر جسم که احراً است ارقّ و اطف و أخفّ است و در کوره زجاجین و امثال آنها مشاهده می‌گردد که احجار و اجسام صلبه ذوبان بهم می‌رساند به نحوی که مانند ماء سیلان پیدا می‌کند و هر چه را داخل در آن نمایند هیچ ممانعت و صلابتی از آن محسوس نمی‌گردد، بلکه هر قدر که گرمتر باشد ممانعتش گرمتر می‌باشد.

و آنچه گفته‌اند که یبوست نار ضعیف است و به این سبب ممانعتش محسوس

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 344

نمی‌گردد؛ موجه نیست، زیرا که ممانعت آب که هیچ یبوست در آن نیست از آن اقوی است.

و اگر کسی گوید: که ممانعت آب به اعتبار کثافتی است که از برد حادث شده است و عدم ممانعت نار به اعتبار رقیقیت که معلول حرّ است.

می‌گوییم: که این عین دلیل ماست بر این مدّعا، کما لا یخفی.

و در ضعف مثل آن قول است آنچه گفته‌اند که غالب بر نار واقع در کوره زجاج هواست، و عدم احساس به ممانعت به اعتبار قلّت نار است چنانکه غبار مخلوط به هوا موجب ممانعت [282] نمی‌گردد به جهت آنکه قلیل است.

و وجه ضعف آن است که اگر تمام آنچه در آن کوره موجود است نار نباشد غالب بر آن بالبدیهه نار است و هر چه قابل احراق باشد و اصل در آن هوا باشد دفعه محترق می‌گردد.

و شاید که کسی تأمل در منضودات عالم نماید با آنچه مذکور شد به معونت حدس صائب یقین حاصل کند که واجب در ترتیب عالم کون و فساد آن است که جزء واقع در نزد مرکز اُبرد از باقی اجزاء واقعه در آن عالم باشد، و به اعتبار آنکه اُبرد است اثقل و اکثف است و به جهت آنکه اکثف است ایس است، یعنی قبول تشکّل به عسر می‌نماید. و هر جزء که از مرکز دور و به محیط نزدیک می‌گردد از برودت به حرارت و از یبوست به رطوبت و از کثافت به رقت و از ثقل به خفّت میل می‌کند تا آنکه جزئی که مماسّ افلاک می‌گردد از سایر اجزا احراً و اُربط

است، یعنی قبول اشکال را به سهولت می‌نماید. و از این جهت گفته‌اند که ارض قریب به مرکز معادل در آن اثر نمی‌کند.

### فصل سوم در ذکر کون و فساد

اولاً، می‌گوییم که صورت نوعیه هر یک از این عناصر مخالف صورت نوعیه دیگر است، به دلیل آنکه حیّز طبیعی هر یک از حیّز طبیعی دیگر جداست. و هیچ یک به حسب طبع در حیّز دیگری قرار نمی‌گیرد.

و کسی که خواهد به حسب اختلاف در کیفیات محسوسه اختلاف صور طبیعیّه عناصر را اثبات نماید، ظاهر این است که به انجام نرساند، زیرا که در صورت واحده کیفیات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 345

مختلفه موجود می‌تواند بود. چنانکه صورت طبیعیّه ماء در بخار و در جمد موجود است.

و آنچه می‌گویند که ماء حارّ بارد است، مقصود آن نیست که بالفعل بارد است، بلکه مرادش آن است که در آن طبیعتی هست که در نزد زوال مانع اقتضاء برودت می‌کند و چون کیفیت شدید گردید و در عناصر عنصری باشد که در آن کیفیت به حسب طبع باشد صورت این عنصر به صورت آن عنصر متبدل می‌گردد، مثل آنکه اگر آتش به حسب فرض از آنچه هست گرمتر می‌گردد به چیزی مبدل نمی‌شود. و اگر سرد [283] شود به هوا مبدل می‌گردد. و همچنین زمین در زیادتی برودت فرضی به چیزی مبدل نمی‌شود. و اما اگر گرم شود به آب مبدل می‌گردد. و این است معنی کون و فساد. و اگر در کیفیت به سمت اعتدال گریند قابل صورت نوعیه کائنات می‌گردند. پس امهات موالید و ارکان عوالم کون و فساد و اسطقسات مرکبات و اصول کائنات و عناصری که ترکیب از آنها حاصل می‌شود و تحلیل به آنها منتهی می‌گردد همانها خواهند بود.

و گروهی از متفلسفه انکار کون و فساد نموده‌اند و به چند شعبه منشعب شده‌اند:

و فرقه‌ای گفته‌اند که جوهر بسایط فاسد نمی‌تواند شد، بلکه عنصری که به حسب طبیعت صرف و خالص باشد یافت نمی‌شود، و هر یک از آنها مرکبند از طبیعت مختصه به خود و از طبایع باقی عناصر، و موسوم می‌گردند به اسم آنچه غالب است در آنها. و در وقتی که ملاقات نماید چیزی را که غالب در آن غیر از آن باشد که در این غالب است، مغلوب در این صورت غالب می‌گردد و غالب مغلوب می‌شود. و چنین محسوس می‌گردد که استحاله واقع شده است و به حسب حقیقت هیچ استحاله واقع نشده است. و آبی که به آتش گرم می‌شود نه این است که در آب حرارتی از آتش حادث شود، بلکه اجزاء ناریه به آن مخلوط می‌شود. و چون در اوّل کسی دست در آن گذارد هم اجزاء بارده را احساس می‌نماید و هم اجزاء حاره را و آن را فاتر می‌پندارد. و چون اجزاء ناریه غلبه بهم رسانید دست می‌سوزاند و اجزاء مائیه مخفی در آن می‌شوند.

و در سایر اجزاء عالم نیز مثل این سخنان می‌گویند حتی آنکه می‌گویند که مویی که سیاه است و سفید می‌شود یک مو نیست، بلکه در حالتی که اجزاء سیاه بر آن غالب می‌شود سیاه می‌نماید و در حالتی که اجزاء سفید بر آن غالب می‌شود سفید به نظر می‌آید.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 346

و فرقه‌ای دیگر می‌گویند که جزء حارّی نمی‌باشد که در آن حاملی و محمولی باشد، به این معنی که جوهری باشد و حرارتی که آن جوهر حامل آن حرارت باشد، بلکه حرارت بنفوسها موجود است و جوهر [284] بنفوسها موجود دیگر.

و فرقه‌ای دیگر کون را تجویز می‌نمایند و استحاله را انکار می‌کنند.

و گروهی دیگر هستند که استحاله را جایز می‌دانند و کون را انکار می‌کنند. و بیشتر این گروه آن کسانی که عناصر را در اصل عنصر واحد می‌دانند، ماء یا نار یا هوا یا چیزی متوسط میان نار و هوا. پس اگر عنصر را نار دانند می‌گویند که عناصر دیگر به تکائف آن حاصل می‌گردد به حسب مراتب تکائف، و اگر غیر نار دانند هم به تخلخل و هم به تکائف حاصل می‌گردد. و در هیچ یک صورت عنصر اصل مرتفع نمی‌گردد، بلکه مثل ارض که از نار حاصل شده است همان نار متکائف است.

و کمتر این گروه آن کسانی که برای عناصر بیشتر از یک اصل ثابت می‌کنند و می‌گویند که اصل آن ارض و نار است یا ارض و ماء است و یا ارض و هوا و نار است، و ماء در نزد صاحب این مذهب هواست که متکائف شده است.

و بالجمله منکرین کون و فساد بسیارند و سخنان ایشان در کتب مبسوط مذکور است.

و شیخ در شفا بیشتر آنها را با ادله‌ای که هر یک بر مذهب خود اقامه نموده‌اند ذکر کرده است و راه فساد هر یک را جدا جدا ظاهر ساخته است. و نقل همه آنها به طول می‌انجامد، و هر که طالب آن باشد به آن کتاب رجوع نماید. ۱۳۵

### فصل چهارم در ذکر اقسام کون و فساد که به حسب مشاهده معلوم است

بدان که اقسام محتمله حاصله از انقلاب هر یک از عناصر به سه عنصر دیگر دوازده است، و شش قسم از آنها انقلاب هر یک از دو عنصر متلاصق است به دیگری، و چهار قسم از آنها انقلاب هر یک از متباعدین به یک واسطه است به دیگری، و دو قسم آن انقلاب هر یک از متباعدین به دو واسطه است به دیگری. و مشهور این است که شش قسم متکوّن

بالذات است، و شش قسم دیگر حصولش به توسط یک وسط یا دو وسط است.

و بعضی گفته‌اند که ظاهر کلام شیخ مکذّب این شهرت است، در آنجا که می‌گوید که صاعقه [285] متولد از اجسام ناریه است که سخونت از آن مفارقت نماید و به سبب استیلاء برد بر جوهر آن متکاثف گردد. و شکی در آن نیست که اجزاء ارضیه در صاعقه غالب است به اعتبار صلابت و ثقلی که در آن محسوس می‌گردد.

و ایضا قوم تصریح نموده‌اند که نار قویه اجزاء ارضیه را مستحیل به نار می‌گرداند. و این اعتراض محل تأمل است.

و اما تفصیل شش قسم انقلابات بالذات، یکی انقلاب آب است به سنگ، که در بعضی مواضع آب صاف جاری که آشامیدن آن میسر است از چشمه بیرون می‌آید و در اندک زمانی متحجر می‌گردد به حجری که در حجم قریب است به آب مذکور. و تکون آن حجر به سبب آن نیست که در آب اجزاء ارضیه هست که به تبخر ماء حجر می‌شود، زیرا که آن قدر از زمان نمی‌گذرد که وفا به تبخر آن قدر از آب نماید. و باید که در اول هم در آن آب کدورتی محسوس گردد، زیرا که انعقادش از اجزاء ارضیه غیر محسوسه باشد به جهت قلت باید که از آن متکون نگردد مگر اندکی. و چنین چشمه آبی در مواضع بسیار موجود است، از آن جمله در حوالی مراغه.

و حق آن است که این انقلاب به سبب خاصیتی است که در بعضی مواضع موجود است که حق تعالی قوه معدنیّه شدیدۀ التّأثیر در تحجر در آن آفریده است که چون به میاه بر می‌خورد آن را متحجر می‌گرداند.

و بعضی گفته‌اند: که در بعضی اماکن اشباح حجریّه مشاهده نموده‌اند بر هیئت انسانی که از رجال و نساء و ولدان و اشکال بهیمیّه یا سایر اموری که با انسان تعلق دارد بر اوضاعی که ظن غالب از آن حاصل می‌شود که آنها انسان بوده‌اند و با جمیع متعلقات و اسباب معیشت سنگ شده‌اند. و ظهور مثل این قوه بر قومی که خدا بر ایشان غضب کرده باشد عجب نیست.

و دوم انقلاب سنگ است به آب، به حیل اکسیریّه. و در آن دو طریق در نزد طالبان اکسیر معروف است، یکی آنکه آن را به سحق و إحراق از جنس ملح و نوشادر می‌گردانند

[285] و بعد از آن در آب می‌گذارند. و دیگر آنکه در تیزاب‌های تند می‌اندازند تا گداخته می‌شود.

سوم انقلاب هواست به آب، چنانکه در سر کوهها مشاهده می‌گردد که به واسطه سرد شدن هوا غلیظ می‌گردد و ابر می‌شود بدون آنکه بخاری متصاعد گردد و دفعه از آن ابر باران می‌بارد و خلق بسیار این امر را مشاهده نموده‌اند.

و امام رازی را بر این مطلب اعتراضی است و می‌گوید که اگر برودت به سبب انقلاب هوا گردد باید که در جمیع اوقات شتاء أمطار و ثلوج متتابع باشد، زیرا برد به ازدیاد ثلوج زیاد می‌شود و زیادتی برد موجب زیادی أمطار است، پس باید که شتاء منقطع نگردد مگر به انقطاع شتاء.

و جوابش: آن است که اسباب طبیعیّه معدّاتند و هیچ یک علت تامّه نیستند، و در اکثر امر از موانع و فقدان شرایط خالی نمی‌باشد. و مدّعی آن است که برد از جمله اموری است که آن را در انقلاب مدخلیت هست، نه آنکه در هر وقت که برد حاصل شد انقلاب حاصل می‌شود. و دیگر دلیل انقلاب هوا به آب آن است که قطرات آب بر سطح ظاهر طاسی که مکبوب بر جمد باشد می‌نشیند و نمی‌توان آن را نسبت داد به آنکه از طاس ترشح می‌کند یا اجزاء مائیّه در هوا مبنوث است و بر سطح طاس نزول می‌نماید، زیرا که اگر ترشح باشد آب گرم به ترشح اولی خواهد بود، و اگر به جذب باشد نباید که بر جمیع جوانب إناء نشیند.

چهارم انقلاب آب است به هوا، به حرارتی که در آن حادث گردد از شمس یا از نار، چنانکه از آب مسخن از نار صعود بخار مشاهد می‌گردد.

پنجم انقلاب هواست به نار، چنانکه در کوره حدّادین در صورتی که منافذ آن مسدود باشد و إلحاح در نفع به عمل آید، هواء محبوس در آن کوره مستحیل به نار می‌شود، و از این قبیل است سمومات محرقه.

ششم انقلاب نار است به هوا، چنانکه در مصباح، زیرا که اگر شعله ناریّه مصباح بعد از اطفاء بر ناریت باقی ماند باید که به خطّ مستقیم متوجّه [287] مکان طبیعی خود گردد و آنچه در راه آن واقع است بسوزاند.<sup>۱۳۶</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 349

مقاله دوم در ذکر حصول ترکیب از بسایط و معنی مزاج

و در آن هفت فصل است

فصل اول در تحقیق مزاج و ذکر اختلاف واقع در آن

پیش از آن اشاره شد به آنکه صور و کیفیات غیر یکدیگرند و گاهی به کیفیات زایل می‌شوند و صورت نوعیه برقرار خود باقی می‌ماند چنانکه در ماء حارّ.

و اعتراضی که بر این وارد آورده‌اند- که در نزد زوال حرارت نار صورت ناریّه زایل می‌گردد و به زوال میعان و جمود از آب و زمین صورت آن دو باطل می‌شود- مندفع است به آنکه مراد از قضیه مذکوره قضیه مطلقه نه دائمه، و مطلقه سالبه و موجه در صدق با هم جمع می‌توانند شد.

<sup>136</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 159-160.

و در این مقام می‌گوییم که مشهور در نزد قوم آن است که چون عناصر متصغر گردید و به یکدیگر ممزوج شد، در میان آن اجزا تماس بهم رسید و هر یک در دیگری فعل نموده، سورت کیفیت آنها شکسته شد، و برای همه آنها کیفیت متوسطه متشابهه حاصل می‌گردد با انحفاظ صور نوعیه متخالفه عناصر بر حال خود. و آن کیفیت به مزاج مسمی است.

اما آنکه این تفاعل حاصل نمی‌تواند شد مگر بعد از آنکه در میان اجزا تماس حاصل گردد. دلیلش آن است که در صورت عدم حصول تماس یا این است که هیچ نسبت وضعیه در میان آنها حاصل نیست، و یا این است که نسبت وضعیه دیگر از قبیل محاذات و نحوی از قرب و بعد حاصل است.

و شقّ اول باطل است، به اعتبار آنکه در موضع خود مبین گردیده است که تأثیر و تأثر جسمانی متوقف بر نسبت وضعیه مخصوصه است در میان مؤثر و متأثر.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 350

و در شقّ ثانی می‌گوییم که اگر نسبت بینهما به ملاقات نباشد باید که به نحوی از محاذات و بعد باشد، و در این صورت باید که در میان متسخن و مسخن جسمی واسطه باشد. پس اگر آن جسم واسطه پیش از آنکه منفعل مفروض گرم شود گرم می‌شود موجب ثبوت مطلوب است، زیرا که اگر در میان آن متوسط و مسخن واسطه [288] دیگر باشد، نقل کلام در آن می‌کنیم تا آنکه منتهی گردد به متوسط ملاقی. و اگر در میان آن متوسط و مسخن واسطه نباشد، اول آن گرم می‌شود و بعد از آن ملاقی آن، و همچنین تا منتهی می‌گردد به منفعل مفروض، و از این ظاهر می‌شود که تأثیر و تأثر طبیعی نمی‌تواند بود مگر به تماس و تلاقی.

و اگر کسی گمان کند که شاید منفعل مفروض پیش از جسم متوسط گرم شود.

می‌گوییم که این محال است، زیرا که بالبدیهه معلوم است که اثر تسخین به ابعاد نمی‌تواند رسید مگر بعد از آنکه به اقرب رسیده باشد. این است تقریر آنچه شیخ در طبیعیات شفا ذکر کرده است.

و امام رازی را بر این اعتراض است که این منافی است با آنچه در فصل سابع از مقاله ثالثه در علم نفس ذکر کرده است، در آنجا که- در جواب کسی که انکار نموده است تأدی اشباح مبصرات را در هوا بدون آنکه هوا به آن متکیف گردد- می‌گوید که:

«نه بین فی نفسه است و نه به برهان ظاهر شده است که باید که هر جسمی که فاعل است باید که ملاقی ملموس باشد، و اگر چه این معنی به استقراء در اکثر اجسام موجود است، لکن واجب نیست، و می‌تواند که بعضی اجسام تأثیر نماید در چیزی بدون ملاقات آن چیز، پس بعضی از اجسام به ملاقات فعل می‌کنند و بعضی دیگر بدون

ملاقات. و کسی نمی‌تواند که اقامه برهان بر استحاله این قسم نماید، و واجب نیست که در میان دو جسم وضع خاص و نسبت خاص نیز بوده باشد.

پس هرگاه این معنی که در فطرت محال نباشد و صحت مذهب ما که مبرهن است آن را واجب گرداند و برهانی که ناقض آن باشد نباشد، می‌گوییم که از شأن جسم مضمیء بالذات یا مستنیر هنوز هست که در جسم مقابل خودش که قابل اثر باشد فعل نماید و در میان آنها جسمی باشد که لون نداشته باشد، بدون آنکه در متوسط اثر نماید، به جهت عدم قابلیت آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 351

به اعتبار شفافیّت.

و در فصل ذکر مقدماتی که در معرفت هاله و قوس قزح محتاج إليها است، گفته است که فعل و انفعال در میان اجسام موقوف بر ملاقات و تماس نیست.

و در فصل تحقیق مزاج [289] اقامه برهان نموده است، که فعل و انفعال در میان اجسام تمام نمی‌شود مگر به ملاقات و تماس. و گفته است که تعجب من بسیار است از وقوع امثال این مناقضات از مثل شیخ.

و ایضا گفته است که: «از اشکالات این است که شمس ارض را گرم می‌گرداند بدون آنکه اجسام قریبه خود را گرم سازد. و همچنین زمین را روشن می‌گرداند و اجسام واسطه را روشن نمی‌سازد. پس هرگاه امر بر این منوال باشد چگونه جایز خواهد بود برای مرد زیرک که با این اشکالات جزم نماید که فعل و انفعالات تمام نمی‌شود مگر به ملاقات و تماس».

و حکیم کامل، یعنی صاحب اسفار، می‌گوید که: «این مرد سریع المبادره است به اعتراض بر امثال شیخ پیش از ایمان نظر در مبحث. و این به جهت عجله‌ایست که در طبع و طینت اوست، و عجله از فعل شیطان است.

اما نسبت تناقض در کلام که به شیخ داده است مسلم نیست، زیرا که وجوب ملاقات را که شیخ منع نموده است در مطلق تأثیر و تأثر اجسام است. و آنچه را که در آن واجب دانسته است تأثیر و تأثر مخصوص، مانند تسخین و تسخن. و تناقض در میان وجوب حکمی بر نوع مخصوص و عدم وجوبش بر نوع دیگر نیست. زیرا که فعل گاهی دفعی می‌باشد و گاهی تدریجی. و همچنین انفعال، پس آنچه ملاقات در آن واجب است انفعالات تدریجیه است که از باب حرکات و استحالات است که در آن از مباشرت فاعل محرک مر قابل متحرک را چاره نیست. و فعل عناصر در یکدیگر از این قبیل است و آنچه موجب ملاقات نیست آن است که چنین نباشد مانند فعل و قبول دفعی.

و تحقیق در این مقام آن است که بعضی از موجودات طبیعی‌اند و بعضی تعلیمی و بعضی عقلی. و همچنین نیز افعال بر سه گونه‌اند.



و فعل طبیعی صادر نمی‌شود مگر از فاعل طبیعی زمانی الوجود. و این فعل به حسب استحاله و تجدد در ماده منفعله مستحیله صورت می‌گیرد. و در فعل تعلیمی حرکت و انفعال

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 352

تجددی تدریجی مدخلیت [280] ندارد، اگر چه بالکلیه از طبیعت و حرکت مفارق نیست.

و محتاج الیه در این فعل مجرد کمیّت و وضع است که لازم کمیّت است، نه حرکت و استحاله، نه در جانب فاعل و نه در جانب منفعل؛ و اما فعل عقلی نه در آن احتیاج به زمان است و نه به حرکت و نه به کم، بلکه محتاج الیه نفس فاعل است و ماهیّت قابل اگر قابلی باشد.

مثال فعل طبیعی، مانند تحریکات و احوالات از تسخین و تبرید و تسوید و تغذیه و تنمیه و تولید؛ و مثال فعل تعلیمی، مانند اِناره و اِضاء و وقوع عکوس و محاذیات و حدود اشکال و تربیع و تکعیب و دایره و غیر ذلک از اموری که حدوثش دفعی است با کمیّتی و مقداری؛ و مثال فعل اِلهی، مانند مطلق اِیجاد و اِفاضه و اِبداع وجود و رحمت.

و بر این قیاس است اقسام مدرکات و علوم، آیا نمی‌بینی که افعال مشاعر انسان بعضی طبیعی است مانند لمس و ذوق، و بعضی غیر طبیعی است مانند اِبصار و تخیل، و بعضی نه طبیعی است و نه تعلیمی مانند توهم و تعقل.

و چون این معانی مقرر شد می‌گوییم که هر فعل طبیعی که از فاعل قریبش صادر گردد نمی‌تواند بود مگر به ملاقات و مباشرت در میان فاعل و منفعل، خواه آن فعل از فاعل در قابل واقع شود، مانند سخونت نار که از طبیعت آن در ماده‌اش حاصل می‌گردد، و خواه در چیزی که به منزله قابل باشد به اعتبار اتّصالی یا امتزاجی که به فاعل دارد.

و سرّ در این مطلب آن است که فاعل طبیعی از آن حیثیت که فاعل طبیعی است منغمر در ماده است انغماری تامّ، زیرا که وجود فی نفسهایش عین وجود در ماده است بر نحو استغراق و سریان به حیثیتی که در هر جزئی از ماده جزئی از آن موجود است. پس چنانکه وجود نفس ماده وجود ذاتی است منقسم، همچنین وجود آن امر مادی نیز منقسم است به حسب انقسام ماده، مانند صور ناریه و ارضیه و سایر صور طبیعیّه، از آن حیثیت که صور طبیعیّه‌اند، و مانند کیفیات و اعراض [291] تابعه آنها و کمالات ثانیه آنها.

و صورت حیوانیه از آن حیثیت که حیوانیه است از این قبیل نیست، خواه ملکی باشد و خواه عنصری. و این مقدمه مبرهن است که فاعلیّت فاعل متقوم است به وجود فاعل. و هر چه در وجود به چیزی محتاج باشد در ايجاد نیز به آن محتاج خواهد بود. پس اگر حرارت در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 353

نار جسمی را گرم سازد بدون آنکه آن را ملاقات نماید و تماس کند به نحوی که به اتصال به منزله جسم واحد گردند، لازم می‌آید که وجود این حرارت فی نفسها محتاج به محل نباشد، به سبب آنکه دانستی که ایجاد فرع وجود است و به آن متقوم است، لکن اللّٰزم باطل فالملزوم مثله.

پس به ثبوت رسید که هر چه وجودش وجود امری باشد ساری در اجزای محل نمی‌تواند شد که متأثر مابین الذّات تأثیر نماید.

و این قاعده شریفی است که در بسیاری از مواضع نفع می‌رساند. و اگر کسی تصفّح و تجسّس نماید خواهد دانست که مراتب تأثیر مؤثرات بر حسب مراتب [وجودات] آنهاست و نسبت آنها به ماده از روی استغنا و افتقار در تأثیر و ایجاد بر حسب نسبت آن است به ماده در وجود.

پس از این ظاهر شد صدق آنچه شیخ ذکر کرده است که جسم متسخّن مادام که ملاقی نار نگردد تا آنکه وجود قوه مسخّنه نسبت به آن مثل وجود آن در جسمیت و ماده نار باشد از آن گرم نمی‌تواند شد. و همچنین در سایر تأثیرات طبیعیّه از تبرید و ترطیب و تجفیف و غیرها. و أفعال مانند إناره و إظلام. و وقوع أشباح و أظلال از این باب نیست، چنانکه به آن اشاره شد، پس در دو کلام شیخ تناقض به هیچ وجه نیست.

و اما در خصوص فعل شمس که وجه أرض را منور می‌گرداند و زمین تر را می‌خشکاند و ثوب را سفید می‌سازد و وجه قصّار را سیاه می‌کند بودن ملاقات، اولاً می‌گوییم که فعل شمس بالذّات فعل واحد متشابه است، و آن إضاءه و إناره است، و آن امری است [292] که دفعه در این اجسام حادث می‌گردد. و چون آن اجسام منفعله ضوء دفعه قبول نمود و بر وجود ضوء در ماده قابله ضوء و سخونت زمانی گذشت ضوء به جهت مناسبتی که با سخونت دارد به اعتبار مناسبت حرارت با نور آن جسم را گرم می‌سازد، و آن گرمی در جسم کثیف إحداث سواد می‌نماید و در جسم لطیف إحداث بیاض [بعد] از تجفیف و تصفیه و تصقیل به حسب اختلاف احوال قوایل.

و بالجمله جسم حارّ، مانند نار مثلاً، تأثیر در چیزی به تسخین نمی‌کند مگر به ملاقات و تماس. و اما قابل حرارت آیا در قبولش حرارت را از مسخّنی ملاقات ضرور است

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 354

یا نیست مسأله دیگر است. و لازم قضیه مذکوره، بلکه در قبول ملاقات شرط نیست. بلکه ممکن است که بدون ملاقات نیز گرم شود، چنانکه لازم نیست که هر حرکتی از محرّکی صادر گردد که خود فی نفسه متحرّک باشد، بلکه بعضی از محرّکات با عدم حرکت فی نفسه و بدون مباشرت با متحرّک تحریک می‌کنند، مانند نفوس افلاک از محرّکات عقلیه بر سبیل تشویق و امداد.

و چون این کلام مقرر شد می‌گوییم که هیچ امتناعی در این نیست که جسم بارد رطبی باشد، و در هر دو کیفیت به سبب اسباب داخله یا خارجه، مانند إضاءه کواکب و هبوب ریاح، مستحیل گردد. تا آنکه حرارتش به برودت و رطوبتش به یبوست میل نماید، و کیفیت معتدله بسیطه متوسط در میان کیفیات اربع حاصل گردد، و مزاجی بهم رسد بدون آنکه امتزاج به عمل آید. پس صورت واحده موجود باشد صاحب کیفیت مزاجیه بدون آنکه اجزاء متصغر و ممتزج گردد و مماسه به عمل آید.

و هر که وقوع چنین امری را منع نماید بر او لازم است که بر منعش إقامه برهان نماید.

و تا اکنون برهانی بر ما ظاهر نشده است که دلالت کند بر احتیاج به ترکیب عناصر و تصغر و تلاقی آنها در حصول مزاج، بلکه بر خلاف آن چند حجّت هست. و بر اصول مقررّه ایشان اشکالات وارد می‌آید.<sup>۱۳۷</sup> این است آنچه صاحب اسفار در این مقام إفاده نموده است. و مقصود از نقل آن [293] بطولها دفع اعتراض امام بود بر شیخ. با اشمال آن فی نفسها بر قاعده شریفه و ذکر مذهبی دیگر در مزاج. و حججی را که آن علامه بر این مذهب اقامه نموده است بعد از این مذکور خواهد شد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 355

فصل دوم در بیان علت آنکه باید که اجزاء عناصر متصغر گردد تا آنکه مزاج حاصل تواند شد و بیان علت اشتراط باقی مشروط در حصول مزاج

بعد از آنکه در حصول مزاج تماس واجب شد معلوم است که هر قدر که تماس بیشتر باشد تفاعل تمامتر خواهد بود، و شکی در آن نیست که تصغر اجزا موجب زیادتی تماس خواهد بود.

و قرشی در شرح قانون می‌گوید که: «تصغر اجزاء عناصر در مزاج قوی شرط است نه در نفس مزاج، زیرا که احتیاج به تصغر اجزا در صورتی است که باید فعل و انفعال اتم باشد، و این مانع نیست از آنکه فعل و انفعال بدون آن نیز حادث گردد. چنانکه شیخ اعتراف دارد به آنکه مزاج شخص حاصل می‌شود از تکافؤ اعضاء حارّه و بارده و رطبه و یابسه با آنکه آنها متصغر نمی‌شوند.» و علامه شیرازی بر او اعتراض نموده است که: «مراد شیخ آن نیست که حرارت قلب مثلا موجود در قلب است و سرایت به دماغ نمی‌کند. و همچنین برودت دماغ موجود در آن است و سرایت به قلب نمی‌کند، و هرگاه در میان آنها نسبتی واقع شود مزاج است، و إلاً مزاج از مقوله وضع یا اضافه خواهد بود، و آن باطل است. بلکه مراد آن است که چون حرارت قلب با برودت دماغ ممزوج گردد، و همچنین به عکس، برای هر یک کیفیتی که مناسب با صحّت آن باشد حاصل می‌شود. و آن کیفیت عرضی است موجود در عناصر متصغره».

و فاضل شارح می‌گوید: که در این ایراد نظر است، زیرا که سرایت حرارت قلب و بروود دماغ به یکدیگر موجب نمی‌گردد که مزاج ثانوی حادث در هر یک از این دو حاصل از تصغّر اجزاء این دو باشد هر چند آن اجزاء متصغّره محلّ آن مزاج باشد، و این راه را به آن چه نسبت است.

و علامه شیرازی گفته است: که تصغّر اجزاء را [293] به نحوی دیگر تقریر می‌توان نمود. به این نحو که بگوییم که اگر چه تأثیر اجسام مشروط به تماس نیست، مانند تسخین

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 356

شمس به مقابله و جذب مقناطیس حدید را، لکن آنچه تأثیرش به تماس است معلوم است که هر چند تماس به سبب تکثر سطوح که از تصغّر اجزا حاصل می‌گردد بیشتر باشد فعلش اقوی و اتمّ خواهد بود. و به این سبب است که هر قدر که تصغّر اجزاء بیشتر باشد مزاج اتمّ می‌باشد.

و اما در بیان کیفیت تفاعل دو مذهب است:

یکی مذهب حکماست که می‌گویند که فاعل در مزاج صورت است به توسط کیفیت، زیرا که صورت در غیر ماده خودش به توسط کیفیت موجود در ماده‌اش تأثیر می‌کند، چنانکه اگر آب گرم را با آب سرد ممزوج نمایند ماده بارد از حرارت منفعل می‌گردد، چنانکه ماده حار از بروود منفعل می‌شود و صورت مسخّنه در آنجا نیست و منفعل در مزاج ماده است که در کیفیت مستحیل می‌گردد، نه کیفیت.

و مذهب دیگر اطباء است که هم فاعل و هم منفعل را کیفیت می‌دانند، و از آنجا که اتمام فعل و انفعال از طرفین است محال است که به کیفیت پنهانی صورت گیرد، زیرا که انکسار هر یک از این دو به دیگری، یا این است که سابق است بر انکسار دیگری از آن و یا سابق نیست. و اول محال است، زیرا که باید مکسور کاسر گردد و این محال است؛ و همچنین دوم، زیرا که باید کاسر در حال انکسار غیر از آن موجود باشد. پس اگر کسیرین با هم باشند باید که کاسرین در یک حال هم باقی باشند و هم غیر باقی. لهذا اطباء گفته‌اند که کاسر نفس کیفیت است و منکسر صورت آن، و حکما می‌گویند که در اینجا سه چیز موجود است، ماده و صورت و کیفیت. و کیفیت صلاحیت آنکه کاسر باشد ندارد، به همان سبب که مذکور شد؛ و ماده نیز کاسر نمی‌تواند بود، زیرا که منفعل فاعل نمی‌تواند بود، پس صورت فاعل این انکسار است، به این معنی که ماده عنصر دیگر را مستحیل به کیفیت خودش می‌گرداند، و به این واسطه صورت کیفیت حاصله در آن شکسته می‌شود. [259].

و فاضل شارح در شرح هدایه گفته است که همان محذوری که از اسناد فعل به کیفیت لازم می‌آید از اسناد فعل به صورت لازم می‌آید، زیرا که صورت به واسطه کیفیت قائمه به آن فعل می‌کند، چنانکه صورت ناریه در کسر بروود بذاتها تأثیر نمی‌تواند نمود، بلکه به

واسطه حرارت اثر می‌کند. پس وجود کیفیت در تأثیر شرط است. و از این اجتماع کیفیت کاسره با حادثه منکسره لازم می‌آید، زیرا که شرط با مشروط موجود باشد، پس می‌باید که دو کیفیت صرفه با دو کیفیت منکسره جمع شود. و از این جواب داده است که صورت فاعل است و کیفیت علت معده است برای فعل، پس وجودش با حادثه منکسره لازم نیست.

و اعتراضی دیگر بر مذهب حکما، آن است که چون آب گرم به آب سرد مخلوط گردد برودت آن را می‌شکند، و نمی‌توان گفت در آب صورتی که موجب حرارت و کاسر برودت باشد موجود است، پس باید که کاسر برودت کیفیت باشد نه صورت.

و جوابش: آن است که تسخین نمودن صورت مائیه قسری است، مانند صعود جسم ثقیل که به قسر است و حال آنکه طبیعتش مقتضی میل به سفلی است، و پیش از این معلوم شد که فاعل در حرکت قسری طبیعت مقسور است به اعداد قاسر.

و آنسب آراء قوم آن است که شدت کیفیت هر یک از دو عنصر معد است که صورت عنصر دیگر در ماده خودش، نه صورت آن عنصر در ماده‌اش، احوادث کیفیت ضعیفه نماید.

پس این کیفیت ضعیفه حاصله از تأثیر عنصر حامل و اعداد کیفیت شدیده قائمه به عنصر دیگر، نباید که با آن جمع شود، پس لازم نمی‌آید که کاسر منکسر باشد. و معنی تشابه در کیفیت اجزا در اجزاء مرکب، آن است که کیفیت قائمه به هر جزئی از اجزاء ممتاز از آن به حقیقت یا به هویت غیر کیفیت قائمه به جزئی دیگر باشد با تساوی [296] کیفیات در نوع.

و به عبارت دیگر کیفیتی باشد بسیطه از جنس اوائل ملموسات متوسط در میان کیفیات اربع اول، چنان توسطی که نسبت به حرارت شدیده برودت باشد و نسبت به برودت شدیده حرارت باشد، و قیاس به بیوست رطوبت باشد، و قیاس به رطوبت بیوست باشد، و قیاس به جسم ذو المزاج به حیثیتی باشد که تفاوت آنچه در جزئی از اجزاء آن یافت می‌شود با آنچه در اجزاء دیگر یافت می‌شود بجز در موضع نباشد.<sup>۱۳۸</sup> و اما آنچه بر بقای صور عناصر در ممتاز دلاله می‌کند دو دلیل است که شیخ در شفا ذکر کرده است:

اول: آنکه هر گاه صور عناصر فاسد گردند، یا این است که فساد هر یک مقارن است با فساد دیگری، یا آنکه فساد هر یک معلول وجود دیگر است، و از این لازم می‌آید که دو صورت در حالتی که فاسد باشند موجود باشند، و این محال است، یا این است که أحدهما بر فساد دیگری سبقت می‌گیرد. و محال است که فاسد مفسد چیزی گردد که او را فاسد گردانیده است.

دوم: آنکه چون قطعه لحمی در قرع و انبیق گذارند از آن ماء قاطری و کلس ارضی غیر قاطری حاصل می‌گردد. و سبب این اختلاف: یا نفس ماهیت آن اجزاء است، یا امری است خارج از ماهیت آنها. و اول موجب اختلاف اجزاء است به صور. و در شقّ دوم، اگر آن امر لازم است برمی‌گردد به اختلاف صور، و اگر لازم نیست زوالش جایز خواهد بود، پس باید که از جمله مرکبات چیزی یافت تواند شد که مختلف الأجزاء نباشد و در قرع و انبیق تمامش قاطر یا تمامش کلس گردد. و همچنین در سایر مرکبات».

این است بیان ادله و شروطی که قوم در مزاج نموده‌اند.

و صاحب اسفار به بقای صور عناصر در مرکبات قائل نیست، چنانکه قبل از این به آن اشاره شد، و از این دو دلیل که شیخ بر بقای آنها ذکر کرده است جواب می‌دهد و إن شاء الله بعد از نقل حججی که بر مذهب خود اقامه نموده است مذکور خواهد شد، [297].<sup>۱۳۹</sup>

#### فصل سوم در ذکر حججی که صاحب اسفار بر ابطال بقای صور عناصر در مرکبات اقامه نموده است

حجّت اول: آن است که حکمای مشائین را مذهب آن است که چون جسم متصغّر گردید و به غایت صغر رسید صور خاصه نوعیه آن باقی نمی‌ماند، بلکه باقی در آن بجز صور امتدادیه چیزی دیگر نیست که چون صورت باطل گردد کیفیت تابعه آن نیز باطل می‌شود. و چون ماده‌اش به ماده مجاورش متصل گردد مجموع مصور به صورت واحد نوعیه می‌گردد، پس از این مذهب ظاهر می‌شود که قول به حصول مزاج از جهت تصغّر عناصر و تماس بعضی بعضی دیگر را به ابقای صور متخالفه آنها صحیح نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 359

[حجّت] دوم: آنکه در هر یک از عناصر تداعی به افتراق و میل به حیّز طبیعی خود هست. پس آن کسی که آنها را بر اجتماع جمع می‌گرداند و بر التیام می‌دارد باید که چیزی دیگر باشد از سنخ جوهر صوری قائم به آنها و متصرف در آنها، زیرا که عرض مستولی بر جوهر نمی‌تواند بود، و جوهر جسمانی مابین در وضع تصرف در ماده چیزی که از او مابین باشد نمی‌تواند نمود تا آنکه حافظ ترکیب آن از تشّت و افتراق تواند بود، خصوصاً در موادّ طبیعیّه که مستعدّ امور کمالیه‌اند و دائماً محفوظند.

پس باید که متصرف در آنها صورت نوعیه باشد مقدم بر آنها به تقدم ذاتی و قائم به ماده آنها باشد به تقویم و ادامه و حفظ، و شکی در این نیست که باید که آن صورت یک صورت باشد و اِلّا برای آن نوع وحدت طبیعی نخواهد بود. زیرا که مبین گردیده است که حقیقت واحده مقوم به دو صورت نمی‌تواند بود، و صورت واحده برای ماده واحده می‌تواند بود، زیرا که تحصیل و تقوم ماده به صورت است. پس در وحدت و کثرت تابع صورت خواهد بود. و چنانکه ماده مقوم به دو صورت نمی‌شود مگر بعد از یکدیگر، همچنین صورت واحده مقوم دو ماده نمی‌تواند شد مگر به تقدم و تأخر و نوعی از ترتیب. و از این معلوم می‌شود برای هر نوع [298] طبیعی صورت واحده و ماده‌ای بیش نمی‌تواند بود، پس بقای صور عناصر در مرکب صحیح نخواهد بود.

و ایضا چون ثابت شده که قوام مرکب طبیعی نیست مگر به صورت واحده، و هر چه برای آن طبیعت واحده باشد باید که مصدر و مبدأ آنچه از آن صادر می‌گردد همان طبیعت واحده باشد، و اول چیزی که صادر می‌گردد از این انواع عنصریه اموری [است] از باب میول و حرکات که از جنس اوایل کیفیات ملموسه است، پس باید که کیفیت مسمی به مزاج صادر از آن صورت منوعه باشد نه از صور متخالفه، زیرا که افعال متخالفه بالذات متخالفه بالذاتند.

[حجت] سوم: آنکه به ثبوت رسیده است که چون ماده مستعد گردید که در آن صورت کمالیه بعد از صورت دیگر حاصل گردد و آن صورت در آن حاصل شد، جمیع افعال و انفعالات و لوازم و آثاری که از صورت سابقه حاصل بود از صورت لاحق صادر می‌گردد، با زوایدی که اختصاص به لاحق دارد، زیرا که نسبت این صورت به صورت اولی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 360

نسبت تمام است به نقص پس می‌گوییم که چون برای ممتزج از عناصر صورت کمالیه حاصل گردید، باید که مبدأ صدور کیفیت مزاجیه در این نوع این صورت بوده باشد نه صور عناصر. پس هرگاه کیفیت مسمی به مزاج صادر از این صورت باشد و به هیچ وجه مستند به صور عناصر نباشد، باید که بقای صور عناصر در مرکب ضایع و باطل شد. و در وجود تعطیل نمی‌باشد، چنانکه در موضع خود مبرهن شده است. پس صور آنها در موالید موجود نخواهد بود، چه جای آنکه در تقویم مرکب مدخلیت داشته باشد.

[حجت] چهارم: آنکه اجزاء کیفیت مزاجیه که ساری در جمیع اجزاء محلّ است واحد به نوع است و کثیر به عدد و شخص به مذهب ایشان. زیرا که تصریح نموده‌اند که آنچه از این کیفیت در نار موجود است مثل آن است که در آب موجود است، [299] پس می‌گوییم که علت تکثر افراد این نوع مزاجی: با ماهیت است و یا لازم ماهیت و یا ماده و یا صورت آن و یا امری مباین، و همه این شقوق محال است.

اما بطلان این دو شقّ اول ظاهر است، زیرا که ماهیت و لازم ماهیت در همه افراد واحد و مطردند و فعل واحد واحد است، پس تعدد در افراد نوع واحد به اعتبار ماهیت و لازم آن نمی‌تواند بود.

و شق سوم نیز باطل است، زیرا که ماده یا ماده اولی است، و آن در همه یکی است، پس ماده عناصر منشأ تکثر افراد نمی‌تواند بود. یا ماده ثانیه است یعنی عناصر، و آنها نیز منشأ تکثر افراد مزاج واحد نمی‌تواند بود. و اگر منشأ اختلاف صور آنهاست، باید که اختلاف اعداد مزاج از قبیل اختلاف صور عناصر یا اختلاف آثار و کیفیات آنها باشد. و حال آنکه چنین نیست، زیرا که این به عدد است و آن به نوع. و ایضا باید عدد کیفیات مزاجیه تابع عدد اختلاف صور عناصر باشد پس باید که عدد اختلافش از چهار تجاوز نکند و حال آنکه تعدد افراد مزاج در نزد ایشان بر طبق تعدد اجزاء متصغره است.

و در شق چهارم اگر صورت مكثره صورت کمالیه است یکی بیش نیست، و اگر صورت عناصر است برای هر یک از آن صور اثری و فعلی هست که نسبت آن به فاعل که صورت است نسبت صدور است و به ماده نسبت قبول و حلول نه به صدور. و چون معلوم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 361

شد نسبت تکثر این افراد به ماهیت و لازم ماهیت نمی‌تواند بود پس به صور نیز نمی‌تواند بود، زیرا که صورت مبدأ ماهیت و تمام آن است و به منزله فصل آخر است، و فصل تمام ماهیت شیء است پس اگر اختلاف آنها به صور باشد باید که اختلاف به حسب ذات و ماهیت باشد، زیرا که تخالف صور به ذات و ماهیت است، و مقدر خلاف آن است.

و در شق پنجم می‌گوییم که نسبت مابین به همه یک نسبت بیش نیست، پس به هر یک مخصصی می‌خواهد، و شقوق مذکوره در لحوق [300] مخصص برمی‌گردد و به تسلسل می‌انجامد. پس باید که اختلاف میان اعداد اجزاء مزاج که به حسب ماهیت متفق‌اند به مجرد قسمت فرضیه یا وهمیه بوده باشد، مثل انقسام در متصل واحدی که انقسام بالفعل در آن نباشد و به حسب قسمت فرضیه و وهمیه منقسم گردد. پس باید که موضوع کیفیت مزاجیه متصل واحد باشد، زیرا که موضوع متصل واحد متصل واحد می‌تواند بود. و هر گاه متصل واحد شد اختلاف در صور در آن موجود نخواهد بود، به همان دلیل که در ابطال مذهب ذیمقراطیس مذکور شده است که امور متخالفه به حسب نوع متصل واحد نمی‌تواند بود. پس فاعل کیفیت مزاجیه باید که صورت واحده بوده باشد، لاغیر، و ذلک ما اردناه.

[حجت] پنجم: اگر صور عناصر در موالید باقی باشد، لازم می‌آید بقای اجزاء مائیه و هوائیه در فلزات مذابه، مانند ذهب و حدید و نحاس، در صورتی که در آتش بگدازد و بعد به حال خود برگردد. و وجدان منکر بقای اجزاء مائیه و هوائیه در آنهاست بعد از گداختن. و قول به آنکه در حال إذابه منعدم می‌گردند و بعد از سرد شدن عود می‌کنند أبعد از آن است.



[حجّت] ششم: اگر اجزاء عنصریّه در موالید باقی ماند لازم می‌آید که برای جزء ناری موجود در یاقوت مثلاً دو صورت باشد، پس یک جسم هم نار خواهد بود و هم یاقوت. و این حجّت را شیخ بر خود وارد آورده و از آن جوابی داده است که بعد از این مذکور خواهد شد، إن شاء الله تعالی.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 362

### [فصل چهارم] (در ذکر آنچه ابن سینا نقل کرده و دفع آن<sup>۱۴۰</sup>)

صاحب اسفار بعد از ایراد حجج منقوله گفته است که شاید تو از کسانی باشی که اقرار داشته باشی به آنچه شیخ در فصلی از طبیعیات شفا می‌گوید که: «قومی در قریب زمان ما اختراع مذهب عجیبی نموده‌اند و گفته‌اند که چون بسایط ممتزج گردید و بعضی از بعضی منفعل گردید صور عناصر از آن منخلع می‌گردد و صورت واحده می‌پوشد و هم هیولی واحد و هم [301] صورت واحد می‌گردد. و بعضی از آن گروه آن صورت را امری متوسط دانسته‌اند که حفظ ترکیب می‌نماید و ممتزج به سبب آن مستعدّ قبول صور نوعیه مرکبات می‌شود. و بعضی دیگر آن صورت را صورتی دیگر از صور نوعیّات دانسته است، و مزاج را عارض آن صورت پنداشته‌اند». و بعد از آن شیخ در ردّ بر این طایفه دو دلیلی را که پیش از این ما بر بقای صورت عناصر در مرکبات ذکر کردیم ایراد نموده است.

و صاحب اسفار در جواب از حجّت دوم گفته است که: مانع را می‌رسد که این اختلاف را در هر جسمی از موالید منع نماید، و تجربه در جایی جاری می‌شود که برای مرکب مزاج ثانوی بوده باشد؛ و یا آنکه شقّ اخیر از شقوق تردید را اختیار نماید و بگوید که اختلاف در اجزاء جسم در تقطیر و رسوب به امور خارجه است.

و آنچه گفته است که: «باید کلّ آن قاطر یا راسب باشد»، می‌گوییم که اکثر معدنیّات که متشابه الاجزاء می‌باشند، مانند ذهب و فضّه و اسرب و امثال آنها، این چنین‌اند. و از این لازم نمی‌آید که باید در لحوم لحمی بهم رسد که چنین باشد، زیرا که لحم غیر متشابه الاجزاء است، و همچنین آنچه جاری مجرای لحم است از اعضاء بسیطه.

و آنچه گفته‌اند که: «باید هر جزئی از اجزاء عضو بسیط در اسم وحده مساوی کل باشد»، معنی‌اش این است که هر جزء به حسب حس حکمش این است یا هر جزء حکمش

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 363

این است به حسب حس.

و هر که به انخلع صور بسایط در مرکبات قائل شده است، بر او لازم نمی‌آید که باید در هر جزئی و در هر ترکیبی صورت بسیطه البته منخلع گردد، بلکه ممکن است که برای بعضی مرکبات اجزاء اولیّه متخالفه الصّفات باشد که

<sup>140</sup> (1) در متن کتاب عنوان «تتمیم» است ولی در الأسفار، ج 5، عنوان: «فصل (15) فیما ذکره الشیخ فی هذا المقام و دفعه» است. و چون فصل چهارم در نسخه‌های خطی وجود ندارد لذا تیتیر را چنان آوردیم که دیده می‌شود (م).

چون نار بر آن مسلط گردد آثار مختلفه در آن احداث نماید و بعضی را بگذارد و بعضی را منجمد گرداند و بعضی را بخار سازد.

پس می‌گوییم که شقوق مورده اگر در مرکبی باشد که مثل لحم است، اختیار می‌کنیم [302] آن شق را که اختلاف اجزایش به ماهیت و صورت است، و از آن لازم نمی‌آید بقای صور عناصر در مرکبات. و اگر در مثل یاقوت و ذهب باشد اختلاف در قبول آثار را منع می‌نماییم. و تردید مذکور متفرغ بر اختلاف اجزاء است در آثار، و آن ثابت نیست نه به تجربه و نه به برهان.

و از حجت اولی جواب داده است به دو وجه:

اول: آنکه این بحث وارد بر مختار ما نیست، زیرا که مختار ما غیر مذهب مستحدثی است که شیخ حکایت کرده است، زیرا که بنای آن مذهب بر آن است که اجزاء صغیر گردد و ممتزج شود و یکدیگر را تماس نماید و بعضی در بعضی فعل کند و صور از عناصر [منخلع گردد و صورتی دیگر بیوشد. و مختار ما آن است که حدوث صور موالید محتاج به آنکه ماده آن مرکب از عناصر] اربع باشد نیست، بلکه ممکن است که یک عنصر در کیفیت فاعله و منفعله به اسباب خارجه مستحیل گردد تا آنکه امر منتهی شود به اینکه صورتش به صورت یکی از موالید منقلب گردد.

دوم: آنکه همین اشکال بر مذهب مختار در نزد شیخ نیز وارد می‌آید، زیرا که از آن لازم می‌آید که منکسر در حین انکسار یا بعد از انکسار کاسر باشد. و اگر از این جواب داده شود که کیفیت کاسره علت معدّه انکسار صاحبش می‌باشد و وجود معدّه در نزد حصول معدّه واجب نیست، مثل این جواب در این مقام نیز می‌توان داد. اگرچه این جواب در هر دو موضع مخالف تحقیق است، زیرا که علت موجب در حصول معلول از علت معدّه بی‌نیاز نمی‌گردد. پس اگر علت صورت باشد و بعضی از آن علت فساد بعضی دیگر باشد، لازم می‌آید که فاسد شده مفسد چیزی باشد که مفسد اوست و اگر کیفیت شدید باشد لازم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 364

می‌آید که منکسر کاسر خودش باشد. و همچنین در صورتی که صورت بعضی علت استحاله کیفیت بعضی دیگر باشد، زیرا که صورت فعل نمی‌تواند کرد مگر به واسطه کیفیت به اعتبار آنکه مباشر قریب افاعیلی که از باب حرکات و استحالات است [303] بجز کیفیات و میول نمی‌تواند بود.

و بعد از این گفته است که شیخ شکی بر خود ایراد نموده است و گفته است که: «هر گاه جواهر بسایط در ممتزجات باقی باشد و کمالاتش تغیر بهم رساند نار باقی خواهد بود و لیکن در کیفیتش فتور بهم می‌رسد، و همچنین آب موجود خواهد بود و لکن اندکی گرم شده است، پس به واسطه مزاج صورت زانده بر صور بسایط استفاده کرده است. و این صورت در جمیع اجزاء آن ساری است، پس آن جزء از أسطقس که نار است در کیفیت مستحیل گردیده است و فاسد نشده است و اکتساب صورت لحمیه نموده است. پس از شأن آن هست که چون

نوعی از استحاله در آن واقع شود لحم گردد. و همچنین اجزاء عناصر دیگر، پس نوعی از کیف و حدی از حدود توسط جسم عنصری را مهیای قبول صورت لحمی می گرداند و صورت خودش آن را از قبول صورت لحمی منع نمی کند، چنانکه صورت ارض در جزء متدخّن آن را منع از قبول حرارت مصعده نمی کند. پس از شأن بسایط خواهد بود که صور این انواع را قبول نمایند بدون آنکه مرکب شوند، بلکه به مجرد استحاله در کیف، و بنا بر این به ترکیب و مزاج احتیاج نخواهد بود».

و صاحب اسفار، بعد از نقل این عبارت، گفته است که این بعینه یکی از حجتهایی است که ما در بطلان قول به بقای صورت عناصر در موالید ذکر کردیم.

و حاصل جواب شیخ از این اشکال آن است که این بحث مشترک الوجود است بر مذهب مخترع و مذهب مشهور. و صاحب اسفار گفته است که این بحث بر صاحب مذهب مخترع وارد نیست، زیرا که حاصل بحث راجع است به اینکه جزء واحد صاحب دو صورت می شود. و این بحث بر مذهب مخترع وارد نمی گردد.

و علامه دوانی در دفع این اشکال گفته است که: «که صور کمالیه ساری در بعضی اجزاء ممتزج است و حامل کیفیت مزاجیه همان است، مانند عروض خط و سطح که هر یک ساری اند [304] در بعضی جهات محل».

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 365

۱۴۱

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 365

و صاحب اسفار گفته است که این جواب موجه نیست، زیرا که هر جزئی از اجزاء ممتزج حامل کیفیت حاصله به استحاله است، نه آنکه بعضی معروض آن باشد و بعضی نباشد. و چگونگی می تواند بود که آن کیفیت عارض بعضی اجزاء بوده باشد، و حال آنکه تصریح نموده اند که مزاج کیفیتی متشابه الأعداد است و واحد به عدد نیست، بلکه کثرت در عدد هر ممتزجی بر طبق تعدّد اجزاء موجوده در ممتزج است از بسایط، و اختلافی در میان اجزاء حاصله در ممتزج نیست مگر به اعتبار موضوع، و آنچه از آن کیفیت که در جزء ناری موجود است بعینه مثل همان است که در جزء مائی موجود است. پس صورت کمالیه که بعد امتزاج حاصل می گردد هرگاه سرایتش به سریان مزاج باشد محذور مذکور لازم می آید، یعنی بودن جسم واحد صاحب دو صورت نوعی متمایز.

<sup>141</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

پس مخلصی از این ایراد نمی‌باشد مگر به آنکه صورت عنصریّه در نزد حدوث صورت کائنه باقی نمی‌ماند، خواه حصول مزاج مشروط به ترکیب و امتزاج باشد و خواه نباشد.

و اما ایراد بر این مذهب- به آنکه لازم می‌آید که برای هر یک از این موالید یک ماده و یک صورت بوده باشد، پس جسم بسیط خواهد بود نه مرکب- موجب محالی نیست، زیرا که اطلاق مرکب بر این اجسام به اعتبار آن است که حدوث آن از ماده سابقه و صورت لاحقّه یا به اعتبار آنکه غالب در موالید به حسب مزاج ثانوی ترکیب است، چنانکه در حیوان و نبات. و بالجمله در تحقیق حقایق بر اطلاقات لفظیّه تعویل نیست.<sup>۱۴۲</sup>

### فصل پنجم در ذکر بعضی از احکام متفرّع مزاج

بدان که موجود، در عالم، طبیعت واحده شخصیّه هست که متوجّه است به جانب کمال و سایر است به سوی عالم قدس و از منزل ادنی به سوی منزل اعلیٰ بالا می‌رود. و حق آن است که دار وجود [305] دار واحد است، و تمام عالم یک حیوان کبیر است که اعضایش به یکدیگر متصل است، نه به معنی اتصال مقداری و اتحاد سطوح و اطراف، بلکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 366

به معنی آنکه هر مرتبه کمالیّه از وجود مجاور مرتبه‌ای است که در کمال وجودی تالی آن است، و میان آن مرتبه و مرتبه‌ای که فوق یا تحت آن است در شدّت یا ضعف مرتبه دیگر نیست که ممکن الوجود باشد و موجود نشده باشد.

و اگر کسی را به خاطر رسد که مراتب شدّت و ضعف به حسب فرض غیر متناهی است مانند مراتب مقادیر، پس اگر باید که در میان هر مرتبه از شدّت و ضعف، جمیع مراتب ممکن الوجود موجود باشد، لازم می‌آید وجود موجودات مترتبه غیر متناهیّه محصوره در میان دو حاصر، و این امری است ممتنع.

می‌گوییم که این محال در صورتی لازم می‌آید که باید هر یک از آن موجودات به وجود علی حده موجود باشند. و در این مقام این معنی لازم نیست، بلکه می‌تواند شد که طایفه‌ای از آن به وجود واحد موجود باشند، به این معنی که شخص موجود واحد صاحب درجات وجودیّه باشد که بعضی از آنها اعلیٰ و اشرف از بعضی دیگر باشند بدون افتراق و انفصال در میان آنها. و از این قبیل است شخص انسانی که موجود است به وجود واحد و صاحب قوای متعدّده است که بعضی عقلی و بعضی نفسانی و بعضی طبیعی است، و برای هر یک از این اقسام ثلاثه مراتب متفاضله در صنف هست، و تمام اینها ذات واحده‌اند، چنانکه بعد از این مبین خواهد شد.

<sup>142</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، ص 326-337 (با تفاوت).

و چون این معانی مصوّر گردید، می‌گوییم که هیولای عناصر در طرف نقیصه اخسّ از همه موجودات است، به نحوی که چیزی اخسّ از آن تصوّر نمی‌توان نمود مگر عدم، زیرا که وجودش قوه وجود و تهیّو قبول صورت است. و اوّل چیزی را که قبول می‌کند امتداد قابل طول و عرض و عمق است و برای آن قوامی نیست مگر به جسمیّت، چنانکه برای جسمیّت استقلال نیست مگر به صور نوعیه، و ادنای نوعیّات صوریه صور نوعیه [306] عنصریه‌اند که هیولی آنها را بعد از جسمیّت مطلقه قبول می‌کند و عناصر اربعه حاصل می‌گردد، یا در درجه واحد، چنانکه مشهور آن است، و یا بر تقدّم و تأخّر، به این معنی که بعضی در وجود بر باقی سبقت دارند و به انقلاب به دیگران منقلب می‌گردد.

و اگر مذهب ثانی حق باشد اسبق در وجود همان خواهد بود که اخسّ است، زیرا که ترتیب در سلسله عودیه از اخسّ فالأخسّ است به اشرف فالأشرف، و لکن جزم به آنکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 367

اخسّ در این عناصر کدام است خالی از صعوبتی نیست.

و بعد از مراتب عناصر بسیطه، اوّل صورتی که بر ماده افزه می‌شود صور جمادیّه است. و آن از صور بسایط افضل است، زیرا که بسیط عنصری در نزد مجاورت غیر خودش بزودی فاسد می‌گردد هر گاه تخالف به هر دو کیف بوده باشد، که در این صورت، مقهور مغلوب مستحیل به قاهر غالب می‌گردد. به خلاف صور جمادیّه که مرجو البقاء است در زمانی طویل یا قصیر. و گویا در فضیلت وجود، قیاس به آن چهار، به منزله جامع آنهاست که متضمّن همه آنها هست بر وجه اعلی و اشرف، پس گویا همه آنها واحد گردیده است و عنصر واحد متوسط در کیفیّات اربعه متضاده است در حدی از توسط.

و اصناف صور جمادیّه و اعداد آنها نیز در فضیلت وجود و قبول آثار شریفه متفاضلند، چنانکه بعضی قریبند به مرتبه عنصر مانند حصّ و نوره، و بعضی قریب به مرتبه نباشد مانند مرجان، و در میان این دو طرف انواع و اصناف کثیره لا تحصی هستند که متفاوت و متفاضلند در قبول آثار و مبدئیّت افعال.

و همچنین طبیعت بتدریج بالا می‌رود از ادنی به اعلی، تا آنکه ماده را می‌رساند به جائی که قابل صور نباتیه و آثار آن نیز گردد، از اغتذاء و تمادی در اقطار به نمو. و نبات در آثار اقتصار بر حفظ صورت بتنهایی نمی‌کند، بلکه آنچه را که ملائم خود می‌داند. [307] جذب می‌نماید و به خود ضمّ می‌کند و صورتی مثل صورت خودش را بدان می‌پوشاند و شخص را به آن کامل می‌گرداند. و از آنجا که بقای شخصی آن در وجود بر سبیل دوام محال است، قدری از آن موادّ مجذوبه را جدا می‌سازد و آن را مهیّای قبول صورتی مثل صورت شخصیّه خودش می‌گرداند.

و بالجمله برای نبات حالات زایده بر حالات جماد و افراد متفاضله در آن حالات هست، چنانکه برای بعضی در حفظ نوعش احتیاج به بذر و ثمر دارد، بلکه به امتزاج ماء و تراب و هبوب ریاح و طلوع شمس می‌روید. و این نوع

به افق جماد قریب است. و همچنین در فضیلت بتدریج ترقی می‌کند و بر فضیلتش در ترتیب و نظام می‌افزاید تا آنکه قوه میوه دادن و حفظ نوع را به بذر و امثال آن حاصل کردن در آن بهم می‌رسد. و همچنین بر فضایل آن می‌افزاید تا آنکه قریب به ادنی مرتبه افق حیوان می‌رسد، مانند کرام اشجار، از قبیل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 368

زیتون و کرم و رمان. اما هنوز قوه ذکورت و انوٹ آن از هم ممتاز نگردیده است. و چون به جایی رسید که اگر از آن تجاوز نماید داخل در مرتبه حیوان خواهد شد، و در آنجا قوه ذکورت و انوٹ نیز ممتاز می‌گردد، مانند نخل. و از آنجا به مرتبه حیوان می‌رسد، و مراتب انواع و افراد حیوان را قطع نموده داخل در اوّل مرحله از مراحل انسانیت می‌شود. و تفاضل و تفاوت واقعه در مراتب انسانیت به حسب مرتبه از جمیع انواع و افراد بیشتر و ظاهرتر است.

و اوّل مراتب افق انسانی که متصل به آخر مراتب حیوانی است، آن کسانی که در اطراف و اقصای معموره عالم سکنی دارند، مانند اواخر ترک که به بلاد یاجوج و مأجوج متصلند، و اواخر زنج و امثال ایشان که از مرتبه قرده اندکی بالاتر آمده‌اند. و متوسطین از انسان ساکنان اقالیم اند به حسب تفاوت مراتب. و کاملان [308] انسان از افق طبیعت و جسمانیت برآمده‌اند و به کروبیین ملحق گردیده‌اند. و بحث از احوال ایشان خارج از علم طبیعی است.

و در کلمات حکما مذکور است که به قدری که مزاج به اعتدال حقیقی اقرب باشد صورت فایضه بر آن از مبدأ فیاض اکمل خواهد بود.<sup>143</sup> و امام رازی در شرح اشارات می‌گوید که: «به صناعت طب ثابت شده است که اعدل اعضاء جلد انمله سبّابه است. و آنچه نسبت به تمام اعضاء از اعتدال دورتر است قلب است، پس باید که تعلق نفس به جلد انمله باشد، نه به قلب».

و محقق طوسی از آن جواب داده است که: «اعدل اعضاء بودن جلد انمله دلالت نمی‌کند بر آنکه اعدل امزجه باشد بر سبیل اطلاق، زیرا که اعضاء از آن حیثیت که اعضاء اند هیچ یک به اعتدال قریب نیستند، به جهت آنکه دو جرم ثقیل بر آنها غالب است. و ایضا نفس، اوّل، به اعضاء تعلق نمی‌گیرد. و مزاج اعضاء مستعدّ قبول صورت حیوانیه نیست، چه جای صورت انسانیه، بلکه متعلق نفس مزاج ارواح است که اجزاء ثقیله و خفیفه در آن قریب به تساوی‌اند. و این است اوّل چیزی که نفوس به آن تعلق می‌گیرند. و بعد از آن، نفوس برای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 369

حفظ آن ارواح، یا به جهت حفظ کمال شخصی یا نوعی خودش، در اوّل، محتاج می‌گردند به عضوی که آن ارواح در آن قرار می‌گیرند، و آن عضو مانع باشد از تفرّق آن ارواح و آن عضو قلب است. پس به عضوی دیگر که غذا به آن برساند و آن کبد است، و به عضوی دیگر که مبدأ حس و حرکت گردد و آن دماغ است، پس به سایر اعضا

<sup>143</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 5، ص 342-347.

[عضوی] بعد از عضوی به حسب حاجات نفوس در افعال مختلفه مترتبه، تا آنکه منتهی می‌گردد به جلد انمله و غیر آن، و به جمیع امور شخص مستقیم می‌گردد، بر تفصیلی که در کتب طبیه مذکور است. و امثال این مسأله [309] بر کسی که ناظر در کتب ایشان باشد مخفی نمی‌ماند. و لکن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور (نور: 40)».

و صاحب محاکمات گفته است که: «این کلام مستقیم نیست، زیرا که شیخ در چند موضع از قانون تصریح نموده است که روح و قلب از جمیع آنچه در بدن موجود است احرنند، و حرارت این دو به حد افراط است و غالب بر جوهر روح دو عنصر خفیف‌اند. پس قول به اینکه خفیف و ثقیل در آن متساوی‌اند منافی آن است».

و شارح فاضل هدایه می‌گوید که: «کلام محقق طوسی در این مقام در غایت استقامت و صواب است. و آنچه شیخ تصریح نموده است که روح و قلب احرنند از هر چه در بدن است، منافی آنچه محقق ذکر کرده است نیست، بلکه اعتدال آن دو اقتضا می‌کند احریت را. و معنی غلبه خفیفین بر ارواح آن است که [آن دو] به اضافه به امزجه باقی اعضا چنین‌اند. و از این گذشته می‌گوییم که غلبه خفت بر جسمی منافی آنکه نسبت به جسم دیگر اقرب به تساوی باشد نیست، زیرا که می‌تواند شد که غلبه خفت این جسم اقل از غلبه ثقل بر آن جسم باشد. و کسی که حرارت و خفت را بر قلب غالب داند با مشاهده آن ثقل طبیعی و کثافت، از انصاف بیرون خواهد بود.

و صاحب محاکمات، بعد از آن، گفته است که حق در جواب آن است که کلام شیخ در اعتدال نوعی است، نه در اعتدال عضوی، زیرا که تعلق نفس به مجموع بدن است به اعتبار آنکه تعلقش به حسب تدبیر و تصرف است. و این معنی به اعضاء البته تمام می‌شود.

پس مزاجی که مهیای فیضان نفس است مزاج عضوی از اعضا نمی‌تواند بود، بلکه مزاج جمیع بدن یعنی امزجه اعضا می‌تواند بود، و این مزاج به اعتدال اقرب است از امزجه انواع

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 370

دیگر. و اینکه اول تعلق نفس به قلب است یا به روح بحثی دیگر است. و آنچه قوم گفته‌اند به سبب آن است که تعلق نفس به بدن به جهت استکمال است، و استکمال به اعمال و حرکاتی که صادر از ارواح است حاصل می‌شود، و منشأ ارواح قلب است.<sup>144</sup> و اگر کسی گوید: که چون تفاوت صور در کمال به حسب [310] اختلاف مراتب اعتدال است، حتی آنکه انکسار کیفیات به هر قدر که تامتر باشد نسبت مبدأ به آن اکمل و صورت فایضه بر آن افضل می‌باشد، پس باید که صورت فایضه بر جلد انمله اکمل صور باشد، زیرا که اعدل اعضاء است، و حال آنکه چنین نیست.

<sup>144</sup> (1) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیرية، ص 164-165.

می‌گوییم: که در اعتدال همان استحقاق صورت است و بس. و مجرد همین در فیضان صورت کافی نیست، بلکه باید ممتزج با آن معنی محلّ تصرف صورت و تأثیرات آن باشد، و عضو چنین نیست.

و شارح فاضل در شرح هدایه، بعد از نقل این کلام از محاکم، می‌گوید که خلل و قصور در این کلام بر خبیر مخفی نیست، و تحقیق حق در این مقام که محلّ لغزش اقدام افهام است مستدعی اظهار چیزی از خبایا است.

و بدان که بدن را جهت وحدت طبیعیه هست به اعتبار ذات واحده شخصیه، و جهت کثرتی نیز هست به اعتبار آنکه صاحب اجزاء متکثره متخالفه‌الأمزجه است. و نفس را به بدن دو تعلق است، یک تعلق اجمالی و دیگر تعلق تفصیلی. و منشأ تعلق اجمالی مزاج نوعی واحد متمیز از امزجه انواع دیگر است، و منشأ تعلق تفصیلی مزاج عضوی آن است. و چنانکه اعدل امزجه نوعیه مزاج انسان است و اعدل امزجه اعضا مزاج روح بخاری لطیف است، همچنین نفس فایض بر آن از روی اجمال و بر روح بخاری و سایر اعضا به حسب ترتیب از روی تفصیل باید که اشرف نفوس و صور باشد.

و آنچه در کلام شیخ واقع شده است از آنکه تعلق نفس به مجموع بدن است نظر به اعتبار اول است، و آنچه در کلام محقق وارد شده است که مزاج مستعد برای قبول نفس مزاج روح است نظر به اعتبار ثانی است، و منافاتی میان دو قول نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 371

و این مسأله از طبیعیات نظیر آن مسأله است از الهیات که جمعی از حکما به آن تصریح نموده‌اند که عالم بجمیع اجزائه. حیوان واحد است، و برای آن نظام [311] واحدی هست که انطباق نظامات ممکنه است، و به این اعتبار صادر از حق است بدون توسط چیزی.

و صاحب اجزاء کثیره بودن عالم منافی صدورش از مبدأ واحد من جمیع الوجوه نیست. و از این لازم نمی‌آید که کثیر از واحد صادر شده باشد، زیرا که برای عالم دو جهت است، جهت وحدت شخصیه و جهت کثرت اجتماعیه. و فرق میان این دو بر وجه اجمال و تفصیل است. و نظر به جهت وحدتش حکم می‌شود به آنکه [بالذات] به واجب واحد به حق مستند است بدون واسطه‌ای و شرطی، و نظر به جهت کثرتش حکم می‌شود به آنکه صادر است به ترتیب سببی و مسببی، به این نحو که ابسط و اشرف اجزاء آن به فاعل حق اقرب است. و تالی آن است در صدور آنچه تالی آن است در بساطت و شرف، و همچنین تا آنکه منتهی می‌گردد با اقصی مرتبه وجود.

و مقصود حکما، در اثبات عقول و وسایط و عدم نسبت مجسمات و متکثرات به باری تعالی، تصحیح صدور عالم است به اعتبار حیثیت کثرت و تفصیل و عدم مناسبت بعضی از اجزاء عالم بدون توسط به احدیت و مجد باری



تعالی، نه به اعتبار جهت وحدت شخصیه آن، به جهت آنکه در عالم به این اعتبار هیچ کثرتی نیست. و این اصلی است شدید النفع که در مواضع بسیار طالب را نفع می‌رساند.<sup>۱۴۵</sup>

### فصل ششم در ذکر طبقات عناصر

بباید دانست که عناصر موجود بر محوضت و صرافت قلیل الوجود است، زیرا که قوای اجرام سماویّه در آنها نفوذ می‌کند و در سفلیات بارده احداث حرارتی می‌نماید، و به این سبب بخار و دخان حادث می‌گردد و به جانب علو بالا می‌رود، و بخار و دخان به آب و هوا مخلوط می‌گردد. و اگر [312] عنصر خالصی یافت شود اجزاء علویّه از عنصر نار خواهد بود که آبخره و ادخنه به آن موضع نمی‌تواند رسید، و اگر برسد نار آن را مستحیل به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 372

خود می‌گرداند. و شاید که در باطن ارض، که از ادیم آن دور است، ارض خالص یافت شود به واسطه آنکه تأثیر سماویات به قدر معتدّ به به آن موضع نمی‌تواند رسید و عنصری دیگر به آن حد رسوب نمی‌تواند نمود.

پس بنا بر این شاید که برای ارض سه طبقه باشد: اول طبقه ارض مایل به محوضت.

دوم طبقه طینیّه که از ماء و ارض مخلوط است. سوم طبقه منکشفه از ماء که شعاع شمس آن را خشکانیده است. و طبقه چهارم از عناصر طبقه ماء است، اگر چه طبقه تامّه نیست و احاطه کلی بر ارض ندارد. و ظاهر این است که برای ماء طبقه کلی بجز همین که بر روی زمین ظاهر است نبوده باشد. زیرا که اگر طبقه دیگر از ماء در باطن ارض باشد: یا در وسط ارض قرار خواهد داشت یا در جانبی از آن. و قرارش در وسط یا به حسب طبع است و یا به قسر قاسر و به حسب طبع نمی‌تواند بود، زیرا که لازم می‌آید که ماء اثقل از ارض باشد، و به قسر نیز نمی‌تواند بود، زیرا که قاسری که ماء را در آنجا مقسور گرداند نیست، و اگر در جانبی از جوانب ارض باشد کلیت ماء در بقعه صغیره‌ای از ارض محصور خواهد بود و باید که کلیت ماء لااقل از تمام ارض کمتر نباشد.

و برای هوا نیز طبقات مختلفیّه هست به اعتبار آنکه هم بخار و هم دخان در هوا صعود می‌نمایند، لکن حرکت دخان به سمت فوق از حرکت بخار بیشتر است، زیرا که در حرکت خفیف‌تر و نفوذ شدت حرارت در آن قوی‌تر است. و مراد به بخار چیزی است از رطب که بالا رود، و مراد به دخان چیزی است از یابس که بالا رود.

و چون بخار به حسب حقیقت آبی است که اجزایش متصعّر شده است و طبیعت آب بذاته برد است، و بیوست در آن نیست که حفظ حرارت مصعده را در زمان طویل در آن تواند [313] نمود، و چون سخن از آن زایل می‌گردد اقتضاء برودت به حسب صورت می‌کند، پس باید که جزء بخاری از هوا ابرد از سایر اجزا باشد، لکن هر چه از آن جزء که مجاور ارض است گرم است. و بعد از آن طبقه زمهریره است که به حرارت شعاع گرم نمی‌شود. و بعد از

<sup>145</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، صص 166-167.

آن طبقه هوایی است که به خلوص نزدیک تر است. و بعد از هوا، دخانی است که گویا از هوا و نار و ارض مخلوط است. و بعد از آن طبقه نار صرف است.

پس طبقات تامه عناصر که بر یکدیگر احاطه دارند هشت طبقه‌اند: ارض قریب به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 373

خلوص یا خالص، و طبقه طینیّه، و طبقه مرکبه از آب و صحراها و کوه‌ها، و چهار طبقه هوا بر ترتیب مذکور، و طبقه نار.<sup>146</sup>

### فصل هفتم در بیان تعاقب حرّ و برد و اظهار سبب آن

بدان که در عناصر، بلکه در جمیع مرکبات هم، چیزی هست که به تعاقب حرّ و برد موسوم است، و آن چیز این است، چون حرارت بر ظاهر چیزی مستولی می‌گردد باطنش سرد می‌شود و بالعکس. و به همین سبب میاه آبار و قنی، در زمستان گرم و در تابستان سرد می‌باشد.

و کلام اوایل در سبب آن مختلف است. چنانکه بعضی گفته‌اند که حرّ و برد از یکدیگر می‌گریزند، چنانکه شخص از دشمن می‌گریزد، و چون یکی بر ظاهر مستولی گردد دیگری به سوی باطن می‌گریزد، و چون یکی بر باطن مستولی گردد دیگری به سوی ظاهر می‌گریزد.

و این مذهب موجب آن است که بر عرض انتقال جایز باشد و از شأنش انتقال از جزئی از موضوع به جزئی دیگر بوده باشد، بلکه از موضوعی به موضوعی دیگر انتقال تواند نمود، زیرا که بسیار می‌شود که در باطن جسمی جسم دیگر هست که از آن منفصل است. و محصلین انتقال عرض را انکار می‌نمایند.

و بعضی دیگر گفته‌اند که این معنی در جایی متحقق می‌شود که جسم لطیف حارّی که در آن نفوذ تواند نمود آن را گرم سازد، یا جسم لطیف باردی که در آن نفوذ تواند [314] نمود آن را سرد سازد. پس اگر آن جسم حار باشد و بردی بر ظاهرش مستولی گردد بخار را در باطن آن محتقن نمی‌گرداند و نمی‌تواند به تحلیل رود و به این سبب سخونتش زیاد می‌گردد. و اگر مستولی حرارت باشد ظاهرش را می‌خشکاند و کثیف می‌گرداند، زیرا که آن جسم لطیف به تحلیل نمی‌رود.

و اکثر این گروه امر قنی و آبار را تصدیق نمی‌کنند و می‌گویند که این غلطهای حس

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 374

<sup>146</sup> (1). ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، ص 202.

است. مانند کسی که در زمستان داخل حمام شود، اگر در اول دخول آب فاتری بر بدن ریزد آن را گرم می‌پندارد، و بعد از ساعتی اگر همان آب به بدنش برسد سرد می‌شمارد. و حال ابدان در شتا نسبت به ماء قنوت و آبار همین حال است، یعنی بدن از آن آب سردتر است لهذا آن را گرم می‌داند و در تابستان بدن گرمتر است و آن آب را سرد می‌پندارد.

و شیخ در دفع این توهم می‌گوید که: «اگرچه این حالت نسبت به بدن گرم و سرد ممکن است. اما در خصوص آب قنات و چاه چنین نیست که ایشان گفته‌اند، زیرا که ما آب را در هر دو فصل امتحان نمودیم و دیدیم که چون یخ را در زمستان در آن آب انداختیم زودتر گداخته شد از آنکه در تابستان در همان آب انداختیم. و گرم نمودن بدن در زمستان به نحوی که معادل گرمی آن در تابستان گردد امری صعب نیست. و چون چنین کردیم در زمستان آب را گرم یافتیم و در تابستان سرد. و بسیاری از آن آبها در زمستان قریب به آبی می‌شود که به یخ سرد شده باشد. و در احوال طبیعت نیز امور جزئیّه هست که تکذیب این رأی می‌نماید.

و لکن حق در سبب آن این است که برای جسم طبیعت مبرّده و مسخّنه هست که به طبیعت ذات خود را و آنچه مجاور یا متصل آن باشد گرم و سرد می‌سازد. [316] و چون قوه واحد در موضوع عظیم فعل کند فعلش در آن موضوع از فعل در موضوع صغیر ضعیفتر و کمتر می‌باشد و در موضوع صغیر قویتر و بیشتر می‌باشد. و این امری است که تجربه دلالت بر آن دارد.

پس می‌گوییم که چون در جسمی، در خودش یا در مجاورش مبدأ مسخّنی باشد، و آن مبدأ همه آن را گرم سازد، اثرش در کل اضعف از اثرش خواهد بود در آن چیزی که اصغر از کلّ است. پس چون برد بر اجزاء ظاهر آن مستولی گردید و فعل طبیعت مسخّنه در آن ظاهر ممتنع شد، منفعل همان اجزاء باطنه خواهند بود و آنها از کل اقل‌اند، فلها تسخّن و انفعالشان اشدّ از تسخّن کل خواهد بود به همین قوه<sup>۱۴۷</sup>. این است آنچه شیخ رئیس در این مقام گفته است، و مجال بحث در آن هست. و بالجمله معنی تعاقب به تجربه ثابت است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 375

مقاله سوم در کائنات الجوّ

و در آن شش فصل است

فصل اول در ذکر احوال مشترکه کائنات الجوّ

<sup>147</sup> ( 1 ) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، ص 211-214.

بدان که مراد از آن مرکبات غیر تامّ المزاجی است که اکثر آن در میان زمین و آسمان در هوا حادث می‌گردد و آنها را آثار علویّه نیز می‌گویند. و پیش از این اشاره شد که چون قوای فلکیّه، خصوصاً شمس، در عناصر به اذن باری تعالی، تأثیر نماید و به عناصر مخلوط گردد، از آن موجودات مختلفه حاصل می‌شود، و اوّل آنها بخار و دخان است. و الحال می‌گوییم که چون قوای فلکی به واسطه اسخان تهییج حرارت نمایند از اجسام مائیه بخار حادث می‌گردد و از اجسام ارضیه دخان. و مراد به بخار مرکبی است از هوا و ماء، و به دخان مرکبی است از نار و ارض. و به توسّط این دو در هوا و در زمین ابر و باران و برف و تگرگ و ضباب و طلّ و صقیع و رعد و برق و صاعقه و ریاح و قوس و قزح و هالات و شهاب و زلزله و انفجار عیون حادث می‌گردد.

و اوّل و اسهل ترکیبی که از عناصر حاصل می‌شود کائنات الجوّ است و برای آنها صورت نوعیه که حافظ آنها در زمان معتدّ به [316] باشد نیست. لهذا در اندک زمانی ترکیبشان منحل گردیده، هر یک از عناصر آنها به مرکز خود برمی‌گردد.

و تأمل در نباء حمّام و عوارض آن نیکو معین است برای ادراک کائنات الجوّ و بسیاری از حوادث آنها، بلکه تدبّر در آنچه از ارض معده انسانی مرتفع می‌گردد و به زمهریر دماغش می‌رسد و از آنجا به ثقبهای واقعه در وجه [انسان] نزول می‌کند معینی بر آن است، مانند سایر امور آنفسیّه که بر احکام آفاقیّه دلالت دارد.<sup>۱۴۸</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 376

### فصل دوم در بیان اسباب تکوّن سحاب و مطر و آنچه به آنها متعلّق است

بدان که سحاب جوهر بخاری متکاثف است که در میان هوا حرکت می‌کند و گویا جوهری است متوسط در میان آب و هوا، و گاهی متکوّن می‌گردد از آبی که لطیف شده است و به بالا رفته است، و گاهی از هوایی حاصل می‌شود که منقبض و مجتمع گردیده است.

و شیخ در شفا گفته است که: «ما تکوّن سحاب را به قسمین، مکرّر، مشاهده نموده‌ایم. و ضرور نیست که آن بخار در هر وقت به موضع شدید البرد یعنی به طبقه زمهریریّه از هوا برسد، بلکه گاهی می‌شود که بخار به سببی از اسباب متکاثف می‌شود و از آن باران می‌ریزد. مانند آنکه چیزی را فشار دهند و از آن آب بریزد، و فشاردهنده آن در امر اکثری ریاح است که گاهی مانع از صعود آن می‌گردد و از عقب مدد به آن می‌رسد و به این سبب متکاثف می‌شود، و یا آن هست که باد آن را فشار می‌دهد به سوی اجتماع به سبب آنکه کوهی در اطراف باد است یا آنکه باد مخالفی از آن جانب می‌وزد، و گاهی متأخّر به متقدّم ملحق می‌گردد بدون آنکه در پیش آن مانعی باشد، و گاهی به سبب شدت برد منکثف می‌شود، و اکثر آن است که بالا می‌رود تا به محلی که کره زمهریریّه است، و گاهی

دخانی که به آن آمیخته است آن را اعانت به بالا رفتن می‌کند. و چون سرد شد غمام می‌گردد و مستحیل به آب می‌شود و فرو می‌ریزد [318].

و اما طلّ که آن را به فارسی شب‌نم می‌گویند از سحاب متکوّن نمی‌شود، بلکه بخاری یومی متباطی در حرکت که اندکی بالا رفته است چون سردی شب به آن می‌رسد آن را مستحیل به آب می‌گرداند و در اجزاء صغیره که مرئی نمی‌شود نزول می‌کند و در نزد اجتماع معتدّ به می‌گردد. پس اگر سردی به آن رسید و آن را منجمد گردانید صقیع می‌شود.

و آن چیزی است که نسبتش به طلّ مثل نسبت ثلج است به مطر. و بسیار است که در حالی که سحاب منجمد می‌گردد پیش از آنکه آب آن قطره شود سردی به آن می‌رسد و آن را منجمد می‌گرداند. و با آن جمد فرو می‌ریزد و آن ثلج است. و اگر بعد از قطره شدن سردی به آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 377

رسید و آن را منجمد گردانید برد یعنی تگرگ می‌شود. و بیشتر این است که برد در ربیع و خریف می‌باشد و در شتا و صیف کمتر اتفاق می‌افتد. و سبب عدم وجودش در صیف ظهور دارد و در شتا به سبب آن است که برد شتوی هر گاه شدید باشد موجب حدوث ثلج می‌شود، و آن قدر فرصت نمی‌دهد که آبها قطره شود، و اگر ضعیف باشد هیچ عمل نمی‌کند. و در ربیع و خریف مادام که سحاب تکاثف تام بهم نرسانیده است حرارت بر آن محیط است و نمی‌تواند که ثلج منعقد گردد؛ و چون استحفافش محکم گردید و هواء حارّ و ریاح قویّه و حاره بر آن احاطه نمود، برودت دفعه به باطن سحاب می‌گریزد، و دفعه در سحاب استحفاف حادث می‌گردد به اعتبار تعاقب حرّ و برد در آن. استحفاف قطرات را جمع می‌کند و به اعتبار آنکه به سبب حرارت متخلخل گردیده است استعدادش قبول برد را کامل شده است پس زودتر منجمد می‌گردد، چنانکه آبی که گرم شده باشد.

و فاضل شارح در شرح هدایه گفته است که: «در بعضی بلاد حاره چون خواهند که آب را سرد نمایند اول آن را گرم می‌کنند و بعد از آن سرد می‌سازند» [318].

و بالجمله به این سبب تگرگ در خریف بیشتر می‌باشد، به اعتبار تخلخلی که در عناصر به واسطه حرارت صیف بهم رسیده است، و شیء متخلخل حرّ و برد را بهتر قبول می‌کند. و گاهی می‌شود که قطره که از ابر جدا می‌شود باران است، و چون به حیّز حرارت رسیده به اعتبار تعاقب منجمد می‌گردد به اعتبار آنکه فعل عرضی حرارت اشدّ است، و گاهی اتفاق می‌افتد که بخاری حارّی که هنوز به زمین نزدیک است به باد سردی برمی‌خورد و آن باد به حرکت خود آن را جمع می‌گرداند و به سردی که در آن هست آن را منجمد می‌سازد و تگرگ حادث می‌گردد. و اگر هر تگرگی که از ابری متکوّن گردد که از زمین دور باشد دانه‌های آن کوچک و گداخته و مستدیر خواهد بود. و اگر

دانه‌های آن بزرگ باشد، خصوصا در صورتی که مستدیر نباشد، از ابری حاصل شده است که به زمین نزدیک بوده است. این است اسباب توکد سحاب و مطر و برد و تلج و ظلّ و صقیع.

و اما ضباب که آن را به فارسی می‌گویند از جوهر سحاب است، این قدر هست که قوام سحاب در آن نیست و اگر از علو نازل گردد، خصوصا بعد از باران، منذر به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 378

صحو است و اگر از سفلی بالا رود و به تحلیل نرود منذر به مطر است.<sup>149</sup>

### فصل سوم در بیان اسباب حدوث رعد و برق و صواعق و شهب و آنچه به آنها تعلق دارد

بدان که بخاری که غمام از آن متولد می‌گردد، غالب آن است که بدون مصاحبت دخان متصاعد نگردد، خصوصا در فصول حاره. و گاهی می‌شود که انفصال دخان از آن بخار به آسانی صورت می‌گیرد، و گاهی به دشواری، بلکه در آن باقی می‌ماند و به برودت بخار سرد می‌شود و اجزاء آن مجتمع می‌گردد و در میان سحاب محتبس می‌ماند، و طرف اعلاّی بخار را اکثف و ابعده از قبول انخراق می‌یابد، و آن اسباب آن را ریح عاصف می‌گرداند و به سمت سفلی که در اکثر امر آن جهت تخلخلش بیشتر است [319] میل می‌کند. و گاهی به برودت مکتسبه در آن آن را به جانب اسفلی میل می‌دهد هر چند کثافت جانب اعلاّی مانع از نفوذ در آن طرف نباشد.

و بالجمله وزیدن باد در هوای لطیف موجب حدوث صوت می‌گردد، چه جای وزیدن آن در سحاب کثیف. و رعد صوتی است که از آن مسموع می‌شود. و چون در آن دخان مائیت و ارضیت موجود است و به عمل حرارت و حرکت مزاجی قریب به مزاج وهن بهم رسانیده است و چنان شده است که به ادنی سببی مشتعل می‌گردد، به قوت تسخین حاصله از محاکه مشتعل می‌شود، پس اگر به سرعت منطفی گردید برق است، و اگر به سرعت منطفی نگردد بلکه بر اشتعال باقی ماند تا به زمین رسید صاعقه است. و گاهی به اعتبار اختناق حرّی که از برد ظاهر گریخته است مشتعل می‌گردد، و حدوث رعد و برق در زمان با هم است. اما احساس برق اولّ واقع می‌شود، زیرا که در احساس صوت حرکت هوا ضرور است و حرکت در زمان واقع می‌شود، به خلاف رؤیت که وجودش به زمان تعلق ندارد و مجرد موازات و اشفاف برای حصول آن کافی است. و گاهی برق سبب حدوث رعد می‌شود، به این نحو که از انطفاء ریح مشتعله در سحاب صوتی حادث می‌گردد، و آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 379

<sup>149</sup> (1). ابن سینا، الشفاء، الطبیبات، المعادن و الآثار العلویة، ص 35-38. صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثریة، ص 168.

صورت بعد از زمانی به سبب مذکور به گوش می‌رسد. و غالب این است که با هر برقی رعدی باشد اگرچه مسموع نگردد، زیرا که نفوذ نار متحرکه در سحاب البته صوتی حادث می‌گردد. اما با هر رعدی برقی باشد معلوم نیست، زیرا که نباید که در حرکت هر ریح عاصفی که از ابر بیرون می‌آید ماده‌ای باشد که مشتعل گردد.

و آنچه بعضی گفته‌اند، که رعد از اصطکاک غیوم حاصل می‌شود، بعید است مگر آنکه ریح در آن بهم رسد و آواز رعد به حسب ریح خارقه و سحب مخروطه و به سبب اوضاع [320] آنها به یکدیگر و به اینکه مبدأ آن از کدام قسم است مختلف می‌گردد. و صاعقه گاهی لطیف می‌باشد که در جسم متخلخل نفوذ می‌کند و آن را نمی‌سوزاند و اگر به جسم مندمجی برخورد آن را می‌گدازد. چنانکه گفته‌اند که طلا در کیسه را می‌گدازد و کیسه را نمی‌سوزاند مگر آنچه به اعتبار ملاصقه با طلا گداخته بسوزد.<sup>150</sup> و فاضل شارح می‌گوید که: «به تواتر به ما خبر رسیده که در بلده ولادت ما، یعنی شیراز، صاعقه‌ای بر قبه شیخ عبد الله بن خفیف واقع شد و قندیلی که در آن بقعه آویخته بود گداخت و چیزی دیگر را نسوخت».<sup>151</sup> و اما آثاری که در جو مرئی می‌گردد از قبیل شهب و نیازک و ذو ذنب و امثال آنها از دخان متکوّن می‌شود، زیرا که صعود بخار تا به آن حد میسر نیست، و پیش از آنکه به آن موضع برسد سرد می‌شود و در دخان اجزاء ارضیه هست که حافظ حرارت باشد. و چون به طبقه آخرین از هوا که به اعتبار بعد از ارض و ماء حار بالفعل است و به کره نار هم نزدیک است برسد مشتعل می‌گردد. پس اگر ماده آن لطیف است به سرعت ملتهب می‌گردد و شهب از آن حادث می‌گردد. چون اجزاء آن مبدل به نار صرف گردید چنان به نظر می‌آید که منطقی شده است به اعتبار آنکه نار صرف مرئی نمی‌شود.

«و اما مدّ اشتعال در آن، سببش حرکت نار از جانبی به جانبی دیگر نیست، چنانکه بعضی توهم نموده‌اند، بلکه سببش، چنانکه محقق طوسی در شرح اشارات بیان فرموده است، آن است که اوّل طرف عالیش مشتعل می‌گردد و بتدریج اشتعال تا آخر آن می‌رسد، و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 380

آن اشتعال ممتد بر سمت دخان تا آخر آن مرئی می‌گردد.

و اگر ماده آن کثیف باشد و نار به آن تعلق گیرد، به نحوی از تعلق، محترق می‌شود بدون آنکه مشتعل گردد، و آن احتراق در آن ثابت می‌ماند، و علامات هایلله سیاه [321] و سرخ به حسب شدت و ضعف غلظت ماده مرئی می‌گردد.

و اگر در کثافت تام و شدید باشد و نار به آن تعلق قوی بهم رساند، آن اشتعال ثابت و دائم می‌ماند، و در ایام و شهور منطقی نمی‌گردد به قدر کثافت ماده و کثرت استمداد. و گاهی به صورت ذوابه، و گاهی به صورت ذنب، و

<sup>150</sup> (1) - ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الاثار العلوية، صص 67-69.

<sup>151</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 170.

گاهی به صورت رمحی، و گاهی به صورت قرن، و گاهی به غیر این صور به نظر می‌آید، و گاهی در تحت کوکبی واقع می‌شود و به حرکت کره نار که به حرکت فلک متحرک است حرکت می‌کند، و چنان می‌نماید که آن کوکب ذوابه یا ذنب یا لویه یا قرن بهم رسانیده است. و گاهی می‌شود که چیزی از آن تا به زمین می‌رسد و بر آنچه وارد گردد می‌سوزاند، و آن را حریق می‌گویند.<sup>۱۵۲</sup> و شیخ در شفا گفته است: «در سال سیصد و نود و نه از هجرت چنان اثری حاصل شد و قریب به سه ماه باقی ماند و بتدریج لطیف گردید. به این معنی که در اوّل مایل به سیاهی و سبزی بود و بتدریج سفید شد تا برطرف شد.»<sup>۱۵۳</sup> و حقیر در خاطر دارم که، در حدود سنه یک هزار و یکصد و هشتاد، ذو ذنبی در طرف شمال شعرای شامی ظاهر شد، و در اوّل به قدر ذراعی بیشتر نبود و بتدریج بر طول افزود تا آنکه به قدر ربع دور رسید، و بعد از آن بتدریج کوتاه شد تا آنکه بالمرّه مضمحل شد.

و همچنین در حدود سنه یک هزار و دویست و بیست از هجرت، قریب به دب اکبر دو ذوابه بهم رسید، و در اوّل کوچک و صاحب یک گیسو بود و بتدریج بر آن افزود و گیسوهاش بسیار طولانی شد و حرکت [به سمت] مشرق و جنوب برای آن بود تا آنکه قریب به وسط السماء رسید و مدت بقایش از سه ماه تجاوز نمود.

و امام رازی گفته است که: «هرگاه بخاری دخانی [322] لزوج دهنی مرتفع گردد و بالا رود تا آنکه به حیّز نار برسد بدون آنکه اتصالش از زمین منقطع گردد، مشتعل می‌گردد و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 381

نار در آن فرود می‌آید، و چنان به نظر می‌آید که اژدهایی آتشین از آسمان به زمین می‌آید. و چون به زمین رسید آن ماده را که منبع آن است بالکلیّه می‌سوزاند با هر چه نزدیک آن باشد.

و فرود آمدن نار در آن دخان مثل آن است که چراغی را خاموش نموده در زیر چراغ دیگر که افروخته باشد بدارند، به نحوی که دود آن چراغ خاموش شده به چراغ افروخته برسد و شعله از آن در همان دود فرود می‌آید تا آنکه به فتیله خاموش شده می‌گیرد.<sup>۱۵۴</sup>

### فصل چهارم در بیان اسباب ریاح

بدان که سبب اکثری در حدوث ریاح دخان است. و به دو وجه سبب ریاح می‌شود:

یکی که اکثری است، آن است که چون ادخنه کثیره متصاعد می‌گردد و سردی به آن می‌رسد و آن را ثقیل می‌گرداند، یا آنکه حرکت هوایی که در فوق واقع است مانع صعود آن می‌شود، و بالجمله به سببی از این قبیل، این اسباب برمی‌گردد و سبب حدوث ریاح می‌شود. و دیگر، که اقلی است، آن است که از ادخنه متولّد می‌گردد پیش از

<sup>152</sup> (1) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 175.

<sup>153</sup> (2) ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، المعادن و الاثار العلویة، ص 73.

<sup>154</sup> (1) فخر الدین رازی، المباحث المشرفیه، ج 2، ص 190- شرح الهدایة، ص 175.



آنکه به حیزِ بارد برسد یا آنکه حرکت هوای فوق آن را از صعود باز دارد، بلکه خود منصرف به جهتی می‌شود [انصرافی] به جهت آنکه منفذش منفرج است یا آنکه ریچی دیگر آن را ملاقات نموده به جهتی حرکت می‌دهد.

و اما حدوثش از غیر دخان آن است که گاهی که بخار متصاعد می‌شود چون به کره زمهریریّه می‌رسد و کسب برودت از آنجا می‌نماید به سوی زمین برمی‌گردد و باعث حدوثِ ریاح می‌شود؛ و گاهی هوا بنفسها به حرکت می‌آید به جهت تخلخل یا تکاثفی که در جهتی از جهات به واسطه حرارتی یا برودتی حادث می‌گردد و هوای آن ناحیه منبسط یا منقبض می‌شود و سبب حرکت هوا می‌گردد، [323]؛ و گاهی می‌شود که هم تکاثف هوا در ناحیه و هم تخلخل آن در ناحیه مقابل آن سبب حدوثِ ریاح می‌گردد. چنانکه در ربع معموره از ارض، در شتا بیشتر باد جنوب می‌وزد و در صیف باد شمال.

و شیخ در شفا گفته است که: «سبب حقیقی ریاح دخان است. و دلیل بر آنکه بخار

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 382

نیست، آن است که در اکثر امر در میان باران که ماده‌اش بخار است و باد تمنع است، و در سالی که بخار رطب و باران بسیار است باد کم می‌وزد و در سالی که باد بسیار می‌آید باران کم می‌بارد. و لکن گاهی باران معین بر حدوثِ ریاح می‌شود به سبب آنکه زمین را تر می‌سازد و ارتقاء اجزاء یابسه ارضیه را آسان می‌گرداند و باعث حصول برودت در اجزاء دخان که سبب نزول آن است نیز می‌شود. و ریاح گاهی معین بر تولّد مطر می‌شود به آنکه اجزاء سحاب راجع می‌کند و آن را فشار می‌دهد و برودت آن را به اعتبار تعاقب در باطن مجتمع می‌سازد.

و لکن بیشتر آن است که مطر دخان را تر می‌سازد و آن را سنگین می‌گرداند و از صعود مانع می‌شود و نمی‌گذارد که بعضی از آن به بعضی دیگر متصل گردد. و چون به واسطه ثقل مستفاد از رطوبت نزول نماید حرکتش ضعیف خواهد بود و محدث ریاح نمی‌تواند شد، چنانکه ریاح نیز در اکثر امر سحاب را متفرّق می‌سازد و ماده‌اش به حرارت خود لطیف و متفرّق می‌گرداند. و بالجمله بیشتر آن است که هبوب ریاح موجب صحو می‌شود.

و اما زوبعه که به گرد باد شهرت دارد، سبب اکثریش ریاح ثقیله رطبه‌ای است که نازل می‌شود و به چیزی مانند ابر در حال نزول برمی‌خورد و به آن سبب پیچیده می‌شود و با استداره نزول می‌کند؛ و گاهی اعوجاج منافذ خروج دخان نیز مزید علت التوا و پیچیدگی آن می‌گردد، چنانکه موی مجعّد گاهی سببش اعوجاج منابت آن است؛ و گاهی سببش آن است که ریاحی به جانب اسفل می‌آید و به زمین می‌رسد و پهن می‌شود [324] و ریاحی دیگر از جنس همان ریاح آن را ملاقات می‌نماید و موجب التوای آن می‌شود؛ و گاهی از تلاقی دو ریاح شدید یا غیر شدید حادث می‌گردد».

و شیخ در شفا گفته است که: «علامت زوبعه نازله آن است که پیچیدگیهای آن بالا می‌رود و پایین می‌آید چنانکه گویا رقص می‌کند. و علامت صاعده آن است که پیچیدگی‌هایش به بالا می‌رود، و گاهی می‌شود که زوبعه مشتمل است بر قطعه‌ای از ابر بخار مشتعل، و چنان به نظر می‌آید که آتشی است که دوران می‌نماید، و ریح حاره محرقی که به سموم اشتها دارد سببش احتراق آن است به اشعه سماویّه یا آنکه از بقیه ماده شهب حادث

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 383

گردیده است و یا آنکه به اراضی بسیار گرم مرور نموده است و از آن بوی سوختگی به مشام می‌رسد.<sup>155</sup>

### فصل پنجم در بیان اسباب انفجار عیون و زلزله و آنچه به آنها تعلق دارد

«بدان که چون بخار در خلل و فرجی که در داخل زمین موجود است محتبس گردید و از برودت زمین سرد شده منقلب به میاه شد و به اعتبار وصول مدد به نحوی بسیار شد که آن افضیه وسعت آنها را ندارد لابد به جانبی میل می‌کند و زمین را منشق می‌گرداند و بیرون می‌آید و انفجار عیون عبارت از آن است.

و اما عیونی که پیوسته جاری است، سببش یا آن است که تالی سابق را دفع می‌نماید و یا آنکه ضرورت عدم خلأ آن را جذب می‌کند، به این معنی که آن بخاری که آب می‌شود و بیرون می‌آید به مکانش چیزی دیگر کشیده می‌شود تا آنکه خلأ لازم نیاید و آن نیز به آب منقلب شده بیرون می‌آید و بعضی تابع بعضی دیگر می‌گردد و بر سبیل دوام جاری می‌باشد.

و اما عیون راکده از ابخره‌ای حادث می‌شود که از کثرت مواد و قوت آنها به حدی نرسیده است که معاون شدیدی داشته باشد یا لاحق سابق را دفع نماید.

و اما آبار و قنی متولده از ابخره‌ای است که قوت بر شق زمین با آن نیست [325] و چون ثقل زمین از روی آن برداشته شد منفذ پیدا می‌کند که به ادنی حرکتی مندفع می‌تواند شد. پس اگر مسیلی برای آن باشد قنات است و إلاً بئر، و نسبت قنات به بئر مثل نسبت عیون سیّاله است به راکده.<sup>156</sup> و ابو البرکات بغدادی می‌گوید که: «این میاه متولد است از اجزاء مائیه که در ثقبه‌های زمین متفرّق است و جمع می‌گردد.» و بعضی او را در این قول تصدیق نموده‌اند و مؤید

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 384

<sup>155</sup> (1) - ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلویة، ص 59-61.

<sup>156</sup> (2) - ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلویة، ص 13- شرح الهدایة، ص 175-176.

گردانیده‌اند به آنکه میاه عیون و آبار و قنوات به زیادتی ثلوج و امطار زیاد می‌گردد.<sup>۱۵۷</sup> و شیخ در کتاب نجات گفته است که: «از ابخره چشمه‌ها جاری می‌شود، و آن میاه نهرها شده دریا را مدد می‌نماید، و از دریاها و انهار و بطایح و بطون جبال بار دیگر ابخره متصاعد می‌شود و بار دیگر می‌بارد و بدل آنچه به تحلیل رفته است می‌شود، و پیوسته این امر در گردش است. و چون بخار و ادخنه و ریاح در زمین غلیظ گردد به نحوی که نتواند که در مجاری آن نفوذ نماید به جهت شدت تکاثف زمین با هم مجتمع می‌شوند. و چون امکان نفوذ ندارند زمین را به حرکت می‌آورند، و بسا باشد که چنان زلزله شدیدی حادث گردد که قطعه‌ای از زمین فرو رود و از آن آتش بیرون آید، به جهت شدت حرکتی که موجب اشتعال دخان و بخار گردد، خصوصا در صورتی که به یکدیگر چنان ممتزج گردیده باشند که به مزاج دهن نزدیک شده باشند. و بسا باشد که زمین را بشکافد و از آن صوتی هایل حادث گردد، و بسا باشد که از تساقط اعالی گودالهایی که در زمین واقع است زلزله حادث گردد، و کم اتفاق می‌افتد که از تساقط قتل جبال حادث می‌شود. و گاهی در بعضی از نواحی ارض قوه کبریتی یافت می‌شود که منبعث می‌گردد از آن دخانی و در هوا به رطوبت مخلوط می‌شود و از اختلاط دخان کبریتی و اجزاء رطبه هوائیه مزاج دهنی حاصل می‌شود و به اشعه کواکب یا غیر آن مشتعل می‌گردد و در شب آتش [326] افروخته در آن نواحی مرئی می‌گردد.»<sup>۱۵۸</sup> و جمیع این امور مذکوره اگر بر آراء فلاسفه است، نهایت منافی با قول به فاعل مختار نیست، چنانکه در باب تلازم هیولی و صورت معلوم شد.

### فصل ششم در بیان سبب حدوث قوس قزح و هاله و آنچه به آنها تعلق دارد

و بیان آن را تمهید مقدمه‌ای ضرور است، و آن مقدمه آن است که چون شعاع نیر یا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 385

شعاع بصر بر جسمی صقیل افتد و در آن نفوذ نکند البته راجع می‌گردد به سمتی که زاویه وصول به زاویه خروج مساوی باشد. و بیانش آن است که آب را سطح صقیلی فرض می‌کنیم و ح را موضع ناظر با نیر، و زاویه‌ای که از وصول شعاع به سطح صقیل حادث می‌گردد و مسمی است به زاویه شعاع، زاویه ا ه ح است و مساوی است با زاویه ب ه د، و موضع در ا ناظر در جزوه از سطح صقیل ملاحظه می‌نماید اگر شعاع شعاع بصر باشد و اگر شعاع باشد از موضع ه به موضع د می‌تابد و شعاعی که از موضع ح به موضع ر افتد به موضع ح منتهی می‌گردد، زیرا که زاویه ا ر ح مساوی است با زاویه ب ر ح، پس ح در موضع ر از صقیل مشاهد ناظر یا محل وقوع شعاع نیز می‌شود. و ممکن نیست که موضع ح در نقطه ه از صقیل مرئی گردد، زیرا که زاویه شعاع ا ه ح اعظم است از زاویه

<sup>157</sup> (1) - ابو البرکات بغدادی، المعبر، ج 2، ص 211.

<sup>158</sup> (2) - ابن سینا، النجاة، ص 313 - شرح الهدایه، ص 175.

انعکاس ب ر ح و آن خط شعاعی که به موضع ط از آن سطح منتهی می‌گردد. و چون زاویه شعاع در این خط که زاویه ا ط ح است مساوی است با زاویه انعکاس که زاویه ب ط ح است و زاویه اولی که زاویه ح ه ر است در صورت بالمره برطرف شده است ناظر خود را در موضع ط مشاهده می‌کند.

و چون این مقدمه معلوم شد می‌گوییم که: «قوس قزح حادث می‌گردد از ارتسام ضوء [327] نیز اعظم در اجزاء رشیه صقیله صغیره متقاربه واقع در غمام، همان اجزائی که زاویه انعکاس شعاع بصری از آن اجزاء به نیز اعظم منتهی گردد. و اما شرط صقالت در آن اجزاء به سبب آن است که ارتسام در آن صورت تواند گرفت، و شرط صغر برای آن است که لون نیز را حکایت کند و شکل آن را حکایت نکند، و اما تقارب در وضع برای آنکه به حسب حس متصل گردد، و اما شرط وقوعش در غمام به جهت آنکه شعاع در آن اجزاء رشیه نفوذ نکند و قوس ظهور بهم رساند.<sup>159</sup> و توضیح آن این است که توهم می‌نماییم بر افق غربی، مثلاً، نصف کره غیم را به نحوی که دایره نصف آن کره قائم بر افق باشد، و نقطه مرکزش بر نفس افق بوده، سطح مقعر آن کره به جانب مشرق باشد، و نیز واقع بر افق مشرقی به نحوی که مرکز نیز منطبق بر افق باشد، و مرکز شمس را «ج» فرض نموده خطی بر استقامت اخراج نماییم که به مرکز دایره

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 386

نصف کره غیم منتهی گردد، و آن را نقطه «ب» فرض می‌کنیم، و بصر لا محاله موضوع خواهد بود بر خط مذکور بر نقطه ج و ب مثلاً، و از نقطه د که موضع بصر است خطوط اخراج می‌نماییم به بسیط مقعر کره غیم که مواجه با نیز است، و از آن خطوط خطی که منطبق بر خط ا ب باشد به حکم مقدمه مذکوره به بصر برمی‌گردد و خطوط دیگر مثل خط ا و ر ه به بصر برمی‌گردد، بلکه هر طایفه از خطوط منعکسه از اجزاء که در نسبت به مرکز مساوی باشند به جزوی از اجزاء خط ب ج که مجتمع می‌شوند به اعتبار آنکه سطح صیقیلی را مقعر فرض نمودیم، یعنی نسبت به اجزائی که سطح مقعری از آن حادث گردد اعتبار نمودیم. پس لون نیز در آن اجزائی که خطوط منعکسه آنها بر نقطه ج که بر موضع نیز است مجتمع می‌گردند ظاهر می‌شوند.

و شکی نیست که وقوع آن اجزاء بر سبیل استداره است. و آن در صورت مفروضه نصف دایره‌ای است که مرکزش مسامت خطی است که از مرکز شمس به موضع ناظر گذرد، [328] پس به هر قدر که شمس ارتفاع بهم رساند مرکز آن دایره منحط می‌گردد، و دایره قوس از نصف کمتر می‌شود تا آنکه به جایی می‌رسد که تمامش مخفی می‌شود. و چون در انتصاف آنهار در تابستان ارتفاع شمس بسیار است مرکز آن قوس ظاهر نمی‌گردد و در زمستان نظر به کمی ارتفاع شمس گاهی در نصف النهار مرئی می‌شود، و نمی‌تواند شد که قوس هرگز از نصف دایره بیشتر باشد.

و مبدا کسی توهم نماید که این بیان مبتنی است بر آنکه رؤیت شیء در مرآت به خروج شعاع است نه به انطباع، زیرا که مراد از این بیان اعتبار نسبت است، نه آنکه باید که شعاعی بیرون رود و به مرآت منتهی گردد، و از آنجا راجع شود.

و همچنین تفاوتی نیست در آنکه قوس قزح و هاله موجود در نفس الأمر باشد چنانکه مذهب اسکندر است و لونس به طریق استحاله است، و یا آنکه خیال باشد چنانکه حکما می‌گویند.

و از افلاطون حکایت کرده‌اند که دلیل بر آنکه قوس خیال است آن است که ما می‌بینیم که با ما حرکت می‌کند. و این خاصاً به امور متخیله است، زیرا که اگر قوس امر موجود قائم به ذات خود باشد به انتقال ما منتقل نمی‌گردد؛ و دیگر آنکه به هر قدر که ما به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 387

قوس نزدیک می‌شویم آن هم به همان قدر به ما نزدیک می‌شود، مثل آنکه اگر در میان ما و قوس هزار ذراع فاصله باشد و ما به قدر صد ذراع به جانب آن حرکت کنیم، فاصله به قدر هشتصد ذراع می‌نماید، و این نیز از خواص امور متخیله است.

و اما در خصوص الوان قوس قزح، در کتب حکما مذکور است که سبب امتزاج سواد غیم و بیاض نیر است. و مکانی از غمام که بیض بر اسود غالب باشد سرخ به نظر می‌آید، و مکانی که اسود بر بیض می‌باشد أرجوانی مرئی می‌گردد، و چون هیچ یک بر دیگری غالب نباشد کرائی دیده می‌شود. و بیشتر آن است که قوس صاحب سه لون است. و دور خارج از آن [329] که یلی آسمان است احمر است به علت کثرت نور و قلت سواد؛ و لون دوم که یلی آن است کرائی است به اعتبار تساوی نور و سواد؛ و لون سوم که داخل دایره است ارجوانی است به سبب کثرت سواد و قلت بیاض. و اما دور اصفری که گاهی در میان دور احمر و کرائی دیده می‌شود حادث به نحو انعکاس نیست، بلکه به اعتبار مجاورت لون احمر کرائی دیده می‌شود. و سبب آن است که چون بیض در جنب اسود واقع شود بیاضش قویتر می‌نماید. و چون در دور احمر بیاضی هست و کرائی مایل به سواد است طرف احمر به جهت قرب به کرائی سفیدتر می‌نماید و سفیدتر از احمر اصفراست.<sup>160</sup> و شیخ در شفا گفته است که: «این سخنان چیزی نیست، زیرا که اولی آن است که دور داخل که اقرب است به نیر احمر باشد و بتدریج به ارجوانی مبدل گردد و طرف دیگرش ارجوانی مایل به سیاهی باشد و اینکه در میان الوان مشترک معین داشته باشد معنی ندارد. و اباحت دیگر نیز بر این تقریر وارد آورده است. و در آخر گفته است که اصحاب ما از مشائین چیزی در این نگفته‌اند که من توانم فهمید، و شاید غیر من آن را بفهمد».<sup>161</sup> و حقیر می‌گوید که دلیل بر آنکه الوان قوس را سبب

<sup>160</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 172-173.

<sup>161</sup> (2) - ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الاثار العلویة، ص 55.

چیزی دیگر است آن است که در هر جایی که اجزاء رشییه موجود باشد قوس قزح در آن مرئی می‌گردد، مثل آنکه چون شخصی پشت به طرف آفتاب کرده آب را به طرقی که در عرف پف‌آب می‌گویند از دهان

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 388

بیرون ریخته اجزاء رشییه از آن در هوا موجود گردد قوس قزح به همان الوان در آن مشاهده می‌نماید. و همچنین به نظر کردن در پاره بلور مثلتی که به بهشت نما موسوم است جمیع موجودات به رنگ قوس قزح به نظر می‌آید؛ و گاهی اتفاق می‌افتد که دو قوس موجود می‌شود و هر یک صاحب الوان مذکوره می‌باشد؛ و گاهی الوان قوس خارج در ترتیب بر عکس [330] الوان قوس داخل است؛ و گاهی به همان ترتیب است. و حقیر هر دو قسم آن را مشاهده نموده است.

«و اما هاله از ارتسام ضوء قمر در اجزاء رشییه صغیره صیقلیه متوسطه در تکاثف و اشفاف حاصل می‌گردد. و بیان آن بر وجه تعلیمی بعینه مثل بیان قوس قزح است. و تفاوتی که هست همین است که در قوس دو مخروطی که از خطوط شعاعیه حادث می‌شد که رأس أحدهما که رأس مخروط اصل بود در نزد بصر و قاعده‌اش در نزد قوس می‌بود، و با قاعده مخروط دیگر که از شعاعات عکس حاصل و رأسش در نزد نیر بود متحد می‌بودند متداخل واقع می‌شدند. و در اینجا متداخل نیستند، بلکه در قاعده متحدند و رأس أحدهما به سمت اسفل در نزد بصر است و رأس دیگر در جانب بالا در نزد قمر. و تصویر این و آنکه به چه سبب مستدیر به نظر می‌آید بعد از تصور آنچه در مقدمه مذکور شد در نهایت سهولت است و احتیاج به توضیح و بیان ندارد.

و اما اثبات آن به سیاق علم طبیعی، بنا بر آنکه امری موجود باشد و خیال نباشد، آن است که بعضی گفته‌اند که ضوء نیر در غمام رقیق احداث حرکت موجیه می‌نماید، مثل آنکه در آب در وقتی که سنگی در آن اندازند تموجی بر سبیل استداره حادث می‌شود. و بعضی دیگر گفته‌اند که از شأن شعاع خارج از قمر آن است که هوای محاذی خود را لطیف سازد، و به قدری که اجزاء محاذی قمر لطیف می‌گردد اطراف آن غلیظ می‌شود و به شکل دایره به نظر می‌آید».

و شیخ در شفا گفته است که: «این دو قول از جنس خرافات است و إلاً بایست که هاله در موضع واحد مرئی گردد و چنان نباشد که هر کس آن را در جایی دیگر بینند. و سبب آنکه داخل هاله سیاه دیده می‌شود دو چیز است: یکی آنکه هر چه اشرافش از ابیض کمتر باشد و در کنار ابیض واقع شود تیره می‌نماید؛ [331] و دیگر آنکه سحابی که در آن مرتبه رقیق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 389

باشد که چون بر روی نیّر واقع می‌گردد آن را نتواند پوشید لا محاله نیّر آن را از نظر پنهان می‌سازد، چنانکه پاره ابر رقیقی که محاذی قمر می‌شود دیده نمی‌شود و اگر دیده شود بسیار ضعیف می‌نماید و چون از آن مفارقت نموده اُسخن و اظهر به نظر می‌آید و برای شمس نیز گاهی هاله بهم می‌رسد، چنانکه حقیر مکرّر آن را دیده است. اما حدوثش از هاله قمر کمتر است به سبب آنکه شدّت اسخان شمس قوامی را که برای حدوث هاله ضرور است زود به تحلیل می‌برد.<sup>۱۶۲</sup> و شیخ در شفا گفته است که: «من دو مرتبه در دور آفتاب دایره‌ای دیدم از دایره هاله قمر بزرگتر به الوان قوس قزح، و در یک مرتبه دایره تامّه بود و در مرتبه دیگر ناقصه».

و حقیر نیز در دور شمس دو مرتبه یا سه مرتبه دایره‌ای به رنگ قوس قزح دیدم. اما هیچ مرتبه دایره تامّه نبود و نوبتی دیگر دو دایره ناقصه در حول شمس به رنگ قوس قزح دیدم که فاصله میان آن دو دایره ده دوازده ذراع به نظر می‌آید و نوبتی در وقتی که قمر قریب به افق غربی بود در شب دایره‌ای در طرف مشرق دیدم شبیه به قوس قزح. لکن لونها سفید بود.

و بپاید دانست که حدوث این خیالات و امثال آنها در هر جا که صاحب نوری با اجزاء رشّیه موجود گردد ممکن است، چنانکه در حمّام مکرّر اتفاق می‌افتد که در حول چراغ دایره‌ای به لون قوس قزح مشاهده می‌گردد، بلکه گاهی با عدم وجود اجزاء رشّیه در خارج به همان قدر که در طبقات مقدّم بر جلیدیّه در چشم رطوبتی موجود باشد شخص در حول چراغ و ماه و هر چه نورانی باشد دایره‌ای به لون قوس قزح مشاهده می‌کند، و دیگران که در همان مکان حاضرند آن را نمی‌بینند. و حقیر حال از دو سال متجاوز است که به این مرض گرفتار است.

و شیخ در شفا گفته است که: «شمسیّات خیالاتی هستند مانند شمس که در مرایای شدیده الاتّصال و الصّقاله [332] حادث می‌گردند در جنب شمس و شکل و لون شمس را حکایت می‌کنند و ضوء شدید از آن قبول می‌نمایند و اشراق آن را گاهی به غیر می‌رسانند. و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 390

نیازک خیالاتی‌اند به الوان قوس قزح در کنار شمس حادث می‌شوند بر استقامت. و سبب استقامتش آن است که یا قطعه کوچکی است از دایره عظیمه که مستقیم به نظر می‌آید، و یا این است که مقام ناظر و اوضاع سحاب به وضعی است که منحذب را مستقیم می‌بیند. و در این وجه محلّ نظری هست.<sup>۱۶۳</sup>

تذییل

<sup>162</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 173-174.  
<sup>163</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، المعادن و الاثار العلویة، ص 56.

شیخ رئیس در ذیل مقاله بیان اسباب کائنات الجوّ فصلی آورده است، و در آن فصل ذکر حوادث کبار که در این عالم اتفاق می افتد نموده است. و از آن جمله گفته است که: لفظ طوفان در نزد اهل لغت اسم غلبه هر یک از عناصر اربعه است بر تمام ربع معمور یا بر بعضی از آن، و در عرف مخصوص است به غلبه عنصر آب. و موجب وقوع طوفانات اجتماع کواکب است بر هیأتی از هیئات که موجب غلبه یکی از عناصر بر معموره گردد، به شرط آنکه اسباب ارضیه و استعدادات عنصریه آن را معاونت نماید.

و اما طوفان آب گاهی به سبب انتقال بخار به صقعی دفعه واقع می شود به جهت اسباب عظیمه ریحیه که موجب آن گردد یا اسبابی که موجب شدت مدّ شود، یا امطار متوالیه دائمه را موجب گردد، یا آنکه استحاله مفرطه عنصر هوا را به عنصر آب اقتضا نماید.

و اما طوفان نار از اشتعالات ریاح عاصفه حاصل می گردد، یا به جهت غلبه کیفیت ارضیه بارده مجرده ای که عناصر را مبدل به ارض می گرداند.

و اما طوفان هوائیه از حرکات هوائیه ریحیه شدیدیه ای است که به حدّ افساد می رسد.

و دلیل بر وقوع طوفان آب اخبار متواتره است به وقوعش، و به حسب عقل دلیلش آن است که هر چه قابل زیاده و نقصان است اگر چه در اکثر امر آن است که در حدود وسط موجود می باشد، [333] اما وجود طرفینش از حدّ امکان بیرون نرفته است. و چنانکه اتفاق می افتد که در بعضی بقاع در سنین متوالیه هیچ باران نبارد، و این معنی در طرف نقصان واقع است، همچنین می تواند شد که به یک دفعه باران بسیار ببارد، و طبیعت هوا مستحیل به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 391

طبیعت آب گردد، و همچنین در سایر طوفانات.

و آنچه به حدس فهمیده می شود که بخار به اعتباری بر طبق فلک حرکت می کند صحیح باشد، باید که در وقتی، به انتقال بخار، آب مستولی بر معموره و مکشوف از زمین گردد. و همچنین اگر حقیقی بوده باشد برای آنچه به حدس از تغییر میل کلی معلوم می شود از انطباق فلک البروج و معدّل النهار موجب فساد عمارت خواهد بود.

و به حدس قوی بر ما معلوم است که ناحیه شمال که الحال معمور است وقتی مغمور در آب بوده است تا آنکه این جبال بهم رسیده اند، و الآن بحار در طرف جنوب واقع اند، و این دلیل بر انتقال بحار است. و شاید که در عالم قیامت های متوالی واقع شده باشد در سالهای که تواریخ به ضبط آنها وفا نکند. و مستنکر نیست که حیوانات و نباتات، همه آنها یا جنسی از اجناس آنها، در وقتی از اوقات بالمره فاسد شده باشند، و بعد از آن به تولّد نه به توالّد حادث گردند. و الحال حیوانات بسیارند که هم به تولّد و هم به توالّد موجود می شوند.



چنانچه فاره از مدر و ضفدع از مطر متولد می‌شوند. و با این، توالد نیز برای آنها هست، بلکه هر چه از عناصر متولد می‌شود به مزاج سببش اجتماع عناصر است بر مقادیر معلومه. و مادام که عناصر موجودند و انقسام و اجتماع آنها ممکن است، مزاج حادث از آنها نیز ممکن خواهد بود. و اگر امتزاج اول کافی نباشد، بلکه باید متکون به امتزاج ثانی و ثالث و بیشتر گردد، چنانکه باید که حیوان از اخلاط حاصل شود، چه اخلاط از عناصر حاصل می‌گردد. و حصول امتزاج ثانی و ثالث ممکن است. و می‌تواند شد که امتزاج ثانی بعد از حصول امتزاج اول حاصل شود بدون بذر یا منی، [334].

و اگر کسی گمان کند که باید آن حالت در رحم و از منی حادث شود.

می‌گوییم که از رحم کاری نمی‌آید مگر آنکه جمع و ضبط نماید و اصل در حصول امتزاج است و امتزاج از اجتماع است. و چنانکه ممکن است که این اجتماع و امتزاج به قوه‌ای که در رحم موجود است حاصل گردد دور نیست که به اسباب دیگر حاصل تواند شد. و فاعل در هر دو واهب صور است در وقتی که استعداد حاصل گردد. این قدر هست که اگر رحمی باشد زودتر و آسانتر محصل می‌گردد، و اگر نباشد در نزد عقل محال نیست که از حرکات و اسباب دیگر حاصل شود، و اگر رحم به غیر از امتزاج و استعداد چیزی دیگر را

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 392

افاده می‌نمود علت مفیده صورت می‌توانست بود.

و مذهب حق در نزد مشائین آن است که کل صور و قوی مستفاد از مبادی عالیه است که تغیر را در احوال ایشان راهی نیست. و هر گاه استعداد واقع گردد البته افاضه صور از آن مبادی بر آن خواهد شد. و حصول استعداد همان حصول مزاج است»<sup>164</sup>، الی آخر ما قال فی ذلک الفصل.

### نقل کلام

صاحب تاریخ الحکماء، از حکمای بابل که قائل به ادوار و اکوارند و بیشتر بیانات ایشان در حکمیات به رمز است، حکایتی نقل نموده است که ذکر آن مناسب این مقام است، اگر چه خالی از برهان و به افسانه شبهه است، اما شنیدنی است. و می‌گوید که:

مقدار یک دور در نزد ایشان چهل و نه هزار سال است، و در هر هفت هزار سال از آن دور کوکبی از کواکب سبعة سیاره مدبر است، و در هزار سال اول از این هفت هزار سال همان کوکب که به او تعلق دارد بدون مشارکت کوکبی دیگر مدبر است، و در هر هزار سالی از شش هزار سال باقی به مشارکت یکی از کواکب سیاره مدبر است.

<sup>164</sup> (1) - ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الاثار العلویة، ص 78.

و در اوّل دور زحل برد و بیس بر طبیعت عالم مستولی می‌گردد، و به جهت شدّت برد و جمودت چیزی از حیوانات و نباتات باقی نمی‌مانند، و برف بسیار می‌شود و سنگها متفتّت گردیده ریگ می‌شوند، و در زمین شکافها [335] بهم می‌رسد، و در صد سال آخرین این هزار سال ریگها در شکافهایی که در زمین واقع شده است داخل می‌شوند، و جمیع زمین هموار و سطح واحد می‌گردند. پس ابرهای بسیار متراکمه متکاتفه مرتفع می‌گردد، و سردی هوا آنها را متبّد و منجمد می‌گرداند، بعد از آنکه بر تمام دور زمین احاطه نموده‌اند، و ضوء شمس و کواکب از بالا آن ابرها را گرم می‌سازد، و چون آنها به تحلیل می‌روند امطار و سیول عظیمه دائمه با شدّت سردی واقع می‌شود.

و چون آن هزار سال که اختصاص به زحل بتنهایی دارد به آخر رسید، و الف ثانی که تدبیر در آن برای زحل به مشارکت مشتری است داخل شد، باران ساکن می‌گردد، و در این

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 393

هزار سال زمین تر و متعفن است.

و در الف ثالث که تدبیر به مشارکت مریخ واقع می‌شود حشرات الارض، مانند حیّات و عقارب و وزغ و پشه و مگس و اشباه آنها، که حیات ایشان به نسیم است متوکّد می‌گردند، زیرا که نسیم در این هزار سال می‌وزد.

و در الف چهارم که تدبیر به مشارکت شمس است غیوم به تحلیل می‌رود و سردی هوا سکون بهم می‌رساند و شعاع آفتاب بر زمین می‌تابد و روز از شب جدا می‌شود و حیوانات صغار، از قبیل موش و گربه و خرگوش و امثال آنها، از آن عفونات متوکّد می‌گردند، و در این هزار سال زمین می‌خشکد و انواع سباع و خیل و حمیر و سایر ذوات حافر و خفّ متوکّد می‌گردند، و زمین خشکیده میاه و انهار جاریه بهم می‌رسد، و نبات شروع در ظهور می‌کنند.

و در الف خامس که تدبیر به مشارکت زهره است بارانهای معتدل غیر دائم می‌بارد و ریاح بارده می‌وزد، و اشجار نافع ذوات فواکه حسنه و روایح طیّبه و طعوم لذیذه و ریاحین متنوعه می‌روید، و حیوانات نافع از قبیل شتر و گاو و گاومیش و گوسفند متوکّد می‌گردند، و انواع طیور در صد سال [336] اخیر این هزار سال متکون می‌شوند، و در تمام زمین اشجار می‌روید.

و در الف سادس که تدبیر به مشارکت عطارد است در اوّل آن نسیم بسیار می‌وزد، و حیوانات نافع از قبیل گندم و جو و عدس و نخود و ذرت و امثال آنها متکون می‌گردد.

بعد از آن از شیخ کبیر یعنی زحل و حکیم مهندس لطیف یعنی عطارد شروع در تکوین انسان می‌نمایند بعد از آنکه هفتاد سال از این الف گذشته است. و برای تکون انسان دو طریق معین است: یکی به طریق توالد و تناسل چنانکه مشهور است، و دیگر به طریق تولّد، و صفت تولّد آن است که تمام مرکباتی که در زمین می‌باشد از آب و حرارت

شمس به معونت أشعه سایر کواکب متکون می‌گردد. و آن آب که انسان از آن متکون می‌شود الطف و اعذب و اصفای آبهاست.

پس چون از این هزار سال قریب به هفتاد سال گذشت و عنایت زحل و عطارد و سایر مبادی در تکون انسان شدید گردید، از اعدل اقالیم بخار لطیفی مرتفع می‌گردد و بر زمین

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 394

معتدلی نزول می‌کند، و در آن وقت شمس در برج دلو است که به صورت انسان است و عطارد در اول برج جدی و به نظر تسدیس به مشتری ناظر است و طالع برج حوت است و قمر مقارن عطارد در دلو.

پس چون آن بخار مرتفع ابر شد و باران گردید، بر زمین معتدلی که تربتش پاکیزه و خالص و از جمیع طعمی که مخالف عذوبت است خالی باشد می‌بارد. و آن زمینی است شدید البیاض و متخلخل، و سیل موضعی از آن را گود می‌سازد به مثابه بثر صغیری که عمیق نباشد، و این آب در آن چاه داخل می‌شود و به تربت آن چاه می‌آمیزد و امتزاجی معتدل پیدا می‌کند. پس به حرارت باطن زمین گرم می‌شود گرم شدنی به اعتدال و از آن گرم شدن اجزاء لطیفه آن میل به علو می‌کند. و چون به اجزاء لطیفه بارده که بر بالای آن است می‌رسد سرد و متکاثف شده برمی‌گردد.

و در این صعود [337] و نزول بسیاری از اجزاء مائیه آن به تحلیل می‌رود و به سخونت و حرکت بر لطافت آن می‌افزاید تا آنکه در طول زمان روغنی می‌شود رطب و سیال. و چون شمس به برج جوزا رسید و هوا و ظاهر زمین گرم شد آن روغن می‌خشکد و به گرمی باطن و ظاهر زمین منعقد می‌گردد.

و چون آن زمین متخلخل المسام است نسیم از آن مسام در این روغن نفوذ می‌کند و آن را منتفخ می‌سازد انتفاخی اندک. و پیوسته حرارت ظاهر ارض زیادتی بهم می‌رساند و هر روزه در آن روغن عمل می‌کند تا آنکه اندکی منعقد و قوی و صلب می‌گردد. پس در تصویر آن شروع می‌شود به واسطه حر و بردی که در آن رطوبت عمل می‌کنند. بیس و نسیمی که به او می‌رسد از جهت مباشرت و مخالطت نمی‌رسد، بلکه از جهت حجاب لطیفی می‌رسد.

و چون آن روغن به این حد رسید باری تعالی در مبادی عقلیه صورت آن را مصور می‌گرداند و آن روغن در آن چاه به همان هیأت صورت می‌گیرد، و هر یک از کواکب تصویر جزئی از جسد آن را متولی می‌گردند و در او احداث چیزی می‌کنند و متولی نفس صورت انسانیه عطارد است به مشارکت زحل و قمر.

و آن شخص انسانی در نزد کمال صورتش قاعد بر الیتین خود است، و ذقنش بر روی رکبتین گذاشته است، و ذراعها بر جسدش احاطه دارد، و ساقهایش به هم ضم شده است. و

چون تمام اعضایش کامل گردد و تخاطیط بدنش به اتمام رسد روحی که بدن به آن زنده می‌باشد از قمر در او دمیده می‌شود، و به منخرین تنفس می‌کند به نسیم حارّ معتدل، و بدنش منبسط می‌گردد، و روح در آن حرکت می‌کند، و به هر عضوی از جسد آن چیز را که لایق آن عضو است می‌رساند. پس آن شخص برمی‌خیزد و خمیازه می‌کشد و قدمهایش قدری از بقیه آن روغن را به اعتبار مشاکلت جذب می‌کند. و چون خمیازه و تنفس از او حاصل شد کسل می‌گردد و می‌افتد، و در آن روغن که باقی مانده است می‌غلطد و بدنش آن رطوبات [338] دهنیه را جذب می‌نماید، و همان غذای بدن او می‌باشد تا مدّت نه ماه.

و چون نیر اعظم به اول عقرب می‌رسد آن انسان قوی می‌شود و دهنش برای طلب غذا باز می‌شود، پس بعد از چهار سال برمی‌خیزد و به طلب غذا می‌رود، و عنایت الهیه غداء او را در آن مدّت مهیا نموده است، زیرا که قریب به موضع خود درخت انجیری خواهد یافت و از آن می‌خورد تا آنکه قوی تر می‌گردد و قمر تا مدّت چهار سال او را حفظ می‌نماید.

و تا بعد از چهار سال مأكول او انجیر و انگور خواهد بود. و بعد از آن شروع در خوردن میوه‌های دیگر و حبوبات می‌کند.

این است کیفیت تکون انسان بر سبیل تولّد که آن را تکون طویل می‌گویند، و آن با تکون تناسل مناسب است. و رحم به منزله آن چاه است و اغتذایش به دهن مثل اغتذاء جنین است از دم، و حرارت ارض به جای حرارت بطن مرآه است، و انثی از بقیه آن دهن که ذکر از آن متکون گردیده است متکون می‌شود. این قدر است که غالب بر ماده باقیه برودت است و زمان تکون انثی نیز هوا سرد و رطوبت بر آن غالب است.

و این انسان متولّد بر این صفت آدم اول و ابو البشر است که حق تعالی او را از طین خلق نموده است، و انثی به حوا موسوم است.

و این گروه می‌گویند که در اول هر هفت هزار سال که تدبیر از کوبی دیگر تعلق می‌گیرد شخصی را به عالم می‌فرستد که از جانب او رسول باشد به سوی کافه خلائق، و علوم و معارف و أعمال عجیبه خارقه عادت را برای او مهیا می‌سازد. و این فرستاده‌ها متکون به توالد و تناسلند، به غیر از متکون در دوره زحل که به تولّد به نحو مذکور متولّد می‌گردد. و تواریخ و علوم و احوال آن آدمها که اول هر هفت هزار سال متولّد شده‌اند از میان

و می‌گویند که از اسماء آن آدمها آنچه به ما رسیده است اسم آدمی است که در اوّل دوره شمس بهم رسیده است و اسمش مسوّد دنیا بوده است. و ما کتابی از او دیدیم موسوم به اسرار النّیرین. و بعد از مزیّ دو هزار سال یا سه هزار سال در همان دوره شمس مردی دیگر بهم رسید مسمیّ به زوایا، و اهل زمانش او را سیّد البشر می‌نامیدند و از أفاضل خلق بود در علم و عمل، و او نیز کتابی دارد که آن نیز به اسرار النّیرین موسوم است، و در آن کتاب مذکور است که اوّل دعوت قمر نمود تا آنکه ترقی کرد به دعوت نیر اعظم.

و از نیر اعظم به تفصیلی که در تاریخ الحکماء مذکور است، و ذکرش مناسب این مقام نیست، علوم و معارف بسیار فرا گرفت و در آخر از شمس سؤال نمود که آیا احدی از ابنای بشر بعد از من خواهد آمد که آنچه را که من درک کرده‌ام درک نماید. شمس جواب داد که از اولاد تو در اوّل دور قمر مردی خواهد آمد که او را آدم گویند، و ما جمله علوم را به او اعطا خواهیم کرد.

و این دلیل است بر آنکه این آدم که پدر شیث است و سایر انبیا از اولاد پسر او شیث‌اند متولّد به توالد و تناسل باشد نه به تولّد. و ما در آخر این ادوار واقع شده‌ایم، و هر وقت که تدبیر به کوكبی از این سیارات می‌رسد آن را عالمی و دنیایی دیگر می‌نامند و حال در اوّل دور زحل مذکور شد و آن ربّ الدّور است. و بعد از تمام دور قمر باز دور به زحل برمی‌گردد و به همان نحو که مذکور شد ادوار را از سر می‌گیرد.

این است نقل حکایت مذهب حکمای بابل، به نقل صاحب تاریخ الحکماء، که او از ابو بکر بن وحشیّه نقل نموده است، و ابو بکر از کتب ایشان نقل کرده است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 397

مقاله چهارم در ذکر معادن

و در آن دو فصل است

فصل اول در بیان اسباب تکوّن جبال و آنچه به آن تعلق دارد

«بدان که ارض خالص جبال [340] متکوّن نمی‌تواند شد، زیرا که استیلاء بیس شدید بر ارض موجب تفتّت آن می‌گردد و موجب استمساک نمی‌شود، بلکه حجاره در اکثر امر از دو چیز متکوّن می‌شود: یکی از جوهری که ارضیّت بر آن غالب باشد، و دیگر از جوهری که مائیّت بر آن غالب باشد.

و قسم اوّل آن است که در اوّل طین است و چون خشکید حجر می‌شود. و اوّل چیزی از آن حاصل می‌شود ما بین طین و حجر هنوز رخو است و بعد از آن حجر می‌شود. و طین لزج اولی است به آنکه حجر شود، و اگر لزج نباشد اکثر آن است که پیش از تحجّر متفتّت گردد.

و قسم دوم آن است که از آب جاری متکوّن می‌شود. و تکوّنش از آب به دو قسم صورت می‌گیرد: یکی آنکه آب در حال تقطیر و سیلان متحجّر می‌گردد، و دیگر آنکه چیزی از آن راسب می‌گردد و در سیل آن متحجّر می‌شود.

و بالجمله تکوّن احجار، یا از طین است که به واسطه حرارت شمس یا حرارتی دیگر رطوبتش به تحلیل می‌رود و سنگ می‌گردد، و یا از آب است که به اعتبار قوه معدنیّه که در آن یا در ارض مسیل یا مصب آن است متحجّر می‌شود.

و آنچه حکایت می‌کنند از تحجّر حیوانات و نباتات اگر صحیح باشد، سببش شدت قوه معدنیّه محجّره‌ای است که در بعضی از بقاع ارض یافت می‌شود، یا آنکه در زلزله و خسف دفعه از زمین منفصل می‌گردد، و به هر چه برمی‌خورد آن را متحجّر می‌گرداند، زیرا که استحاله ابدان و اجسام حیوان و نبات به حجر ابعداً از استحاله میاه به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 398

حجر نیست، و ممتنع نیست که در مرکبات عنصر واحدی غالب گردد، و باقی عناصر به آن مستحیل گردند، زیرا که هر عنصری که در آن هست از شأنش هست که مستحیل به عنصر غالب گردد. و به این سبب است که اجسامی که در نمکزار می‌افتد نمک می‌شود و اگر در حریق افتد نار می‌شود. و اسراع و ابطاء در استحاله راجع است به اختلاف قوی در شدت و ضعف».

و شیخ در شفا گفته است که [341]: «من در کوهی در حوالی جاجرم رغیفی از سنگ دیدم که بر یک روی آن اثر خطوط تنور بود و در روی دیگر علامت نقشی که بر روی نان می‌کنند بود. و استغراب امثال این امور به جهت قلت وقوع آن است، و إلاً أسبابش در طبیعت ظاهر و موجود است. و گاهی انواع حجاره از آتشی که منطقی گردد حادث می‌شود.

و بسیار است که از صواعق اجسام حدیدیّه و حجریّه حادث می‌گردد.

و اما سبب ارتفاع بعضی از اجزاء ارض، مانند کوهها و تلهها، می‌تواند شد که در زلازل شدید ریح فاعل زلزله طایفه‌ای از زمین را بلند گرداند و همچنین بلند بماند. و می‌تواند شد که سبب وزیدن بادهها و گذشتن سیلابها به بعضی از اجزاء ارض باشد، و به آن سبب آن بعض گود گردد، و بعض دیگر که در جنب آن واقع بوده است و باد و سیلاب بر آن نگذاشته است بلند مانده باشد. و شاید که باد و سیلاب بر همه آن زمین گذشته باشد. اما بعضی از آن صلب و بعضی رخو باشد، و آنچه صلب است باقی ماند، و هر چه رخو است از آن دور گردد و باقی مانده بلند گردد.

و تکوّن جبال، غالب این است که از طین لزجی بوده است که به طول زمان خشکیده است متحجّر شده است.

و دور نیست که بگوییم که این معموره در سالف زمان مغموره در آب بوده است و بعد از انکشاف در مدّت مدیده متحجّر شده است، و یا آنکه در همان حال که در تحت آب پنهان بوده است به شدّت حرارت محتقنه در تحت بحر متحجّر گردیده است. و ظاهر این است که بعد از انکشاف متحجّر شده باشد. و لزوجیت طین آن معین بر تحجّرش بوده است.

و به این سبب در وسط احجار بعد از شکستن اجزاء حیوانیّه مانند أصداف مشاهد می‌گردد.

و شاید که قوه معدنیّه هم در آنجا حادث شده باشد و آن را إعانت کرده باشد، و می‌تواند

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 399

شد که از میاه به قوه معدنیّه متکوّن گردیده باشد و ارتفاعش به جهت آن باشد که ریاح و سیول [343] اطرافش را گود کرده باشند»<sup>165</sup>.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 400

### فصل دوم در بیان اسباب تکوّن معدنیّات از اشیائی که برای آنها صور نوعیه هست غیر از صور عناصر

بدان که چون عناصر به یکدیگر ممتزج گردند امتزاجی تامّ، و صورت نوعیه هر یک به واسطه کیفیّات متضاده در دیگری فعل کند و مزاج تام حاصل شود برای آن ممتزج صورتی حاصل می‌گردد و به آن صورت آن ممتزج نوعی از انواع و حقیقتی از حقایق می‌شود مغایر با عناصر. و آن صورت کمال اوّل است برای آن ممتزج، و بعد از آن کمالات دیگر از صفات و افاعیل بر آن مترتب می‌شود.

و صور مرکّبات منحصر در سه جنس است، اوّل صورتی که نفس با آن نیست، و آن صورت معدنیّه است. دوم صورتی که نفس غاذیه و نامیه و مولده با آن هست، امّا ادراک و حرکت ارادیّه ندارد، و آن صورت نباتیه است. سوم صورتی که با نفس غاذیه و نامیه و مولده درآک و متحرّک بالإرادۀ است، و آن صورت حیوانیّه است. و اینها کمالات اوّلیه‌اند که در کمالات ثانیّه متفاوتند به حسب تفاوت در شرف آن تفاوت تابع قرب و بعد به اعتدال حقیقی است. و هر چه امعانش در اعتدال بیشتر است قوه نفسانیّه الطّف را بیشتر قابل است. و به این سبب است که از قوه حیوانیّه می‌گردد آنچه از قوه نباتیه صادر می‌شود بدون عکس. و همچنین از قوه نباتیه صادر می‌شود آنچه از قوه معدنیّه صادر می‌شود بدون عکس.

و شیخ در شفا گفته است که: «می‌توان گفت که اقسام معدنیّات چهار است، احجار و ذائبات و کباریت و أملاح. به جهت آنکه بعضی از اجسام معدنیّه سخیف الجوهر و ضعیف التركیب است، و بعضی قویّ الجوهر است. و آنچه

<sup>165</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الاثار العلویة، ص 3-7.

قوی الجواهر است یا متطرق است یعنی تاب دارد که مطرقه بر آن وارد گردد و متفتت نگردد و یا متطرق نیست، [343]. و آنچه ضعیف الجواهر است، یا ملحی است که به رطوبت بزودی منحل می‌گردد، مثل شب و قلقند و زاج و نوشادر، و یا دهنی است که به رطوبت منحل نمی‌گردد، مثل کبریت و زرنیخ. و جمیع آنچه متطرق است ذائب است و اگر چه به حيله است، و اکثر آنچه متطرق نیست گذاخته نمی‌شود و به عسر نرم می‌شود.

و ماده متطرقات جوهر مائی است که مخالط جوهر ارض گردد. و جوهر مائی آن به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 401

برد منجمد می‌گردد، بعد از آنکه فعل حرارت در آن اثر کرده باشد و آن را نضج داده باشد، پس هر چه رطوبت هنوز در آن زنده است و دهنیت دارد متطرق است. و آنچه رطوبتش به یبس منجمد گردیده است و مائیت‌اش به ارضیت متبدل شده است و رطوبت حبه دهنیه در آن نیست، متطرق نیست. و چون انعقادش به یبس است گذاخته نمی‌شود مگر به حيله.<sup>166</sup> و در کتب طبیعین در باب کیفیت حدوث معادن مذکور است که ابخره و ادخنه محتبسه در باطن ارض هر گاه بسیار باشد از قبیل زلزله و انفجار عیون از آن حادث می‌گردد، و هرگاه بسیار نباشد به یکدیگر مخلوط می‌گردد به انواع اختلاطات مختلفه در کم و کیف به حسب امکانه و ازمنه و از آن اجساد معدنیّه متکوّن می‌شود. پس اگر بخار بر دخان غالب باشد مانند یشم و بلور و زیبق و امثال آنها از جوهر مشقه از آن حاصل می‌شود، و اگر دخان بر بخار غالب باشد مانند ملح و زاج و کبریت و نوشادر از آن حادث می‌گردد. پس از ترکیب بعضی از آنها با بعضی دیگر، مثل ترکیب زیبق با کبریت، اجساد سبعة معروفه به جوهر متطرقه حاصل می‌شود. پس اگر کبریت و زیبق هر دو صاف باشند و امتزاج تام به عمل آید و کبریت نضج کامل بیاید ذهب متولد می‌گردد اگر کبریت احمر و غیر محترق باشد و فضّه حاصل می‌شود اگر سفید باشد، و اگر امتزاج کامل نباشد اما صاف باشند رصاص حاصل می‌شود، و اگر هر دو ردی باشند [344] و ترکیب قوی باشد حدید بهم می‌رسد، و اگر ترکیب قوی نباشد سرب می‌شود، و اگر کبریت ردی و زیبق صاف باشد و پیش از تمام نضج برد عاقدی به آن برسد خارصینی که به روی توتیا مشهور است حاصل می‌شود، و اگر کبریت آن را بسوزاند نحاس می‌شود. این است در بیان تولد اجسام متطرقه به حدس و تخمین گفته‌اند و یقین در آن حاصل نمی‌توان نمود، به جهت آنکه استدلال به احوال صناعیه بر امور طبیعیه نمی‌توان کرد.

و شیخ رئیس در شفا گفته است که: «دور نیست که اصحاب حیل حيله‌ها بکار برند و کبریت و زیبق را منعقد گردانند، به صنعت، به انعقادات حسیّه و اگر چه احوال صناعیه بر حکم طبیعت نیست، بلکه مشابه یا مقارب آن

<sup>166</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الاثار العلویة، ص 20.



است. و به این سبب تصدیق توان کرد که جهت طبیعیّه هم مثل این جهت است، یا به این نزدیک است، این قدر هست که صناعت در این عمل از طبیعت قاصر است و به آن ملحق نمی‌گردد هر چند نهایت کوشش به عمل آید.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 402

و اما آنچه اصحاب کیمیا ادعا می‌نمایند باید معلوم باشد که در دست ایشان نیست که انواع را به قلب حقیقی منقلب گردانند، لکن در دست ایشان هست که تشبیهات حسیّه را احداث نمایند، مثل آنکه جوهر احمر را سفید گردانند که شباهتش به فضّه قوی گردد، یا آنکه آن را زرد سازند که شباهت شدیده به ذهب پیدا کند، و یا آنکه جوهر سفید را به هر رنگ که خواهند رنگ کنند که به ذهب و نحاس شبیه شود، و یا آنکه از رصاصات عیب و نقص بیرون کنند، تا آنکه جوهر خود را حفظ نمایند، و بر آنها کیفیاتی غالب گردد که شخص را به غلط اندازد.

و دور نیست که در تدقیق به جایی تواند رسید که امر بر صاحبان و قوف پنهان ماند. و اما آنکه توانند که فصل منوع را از آن سلب نموده فصلی دیگر بر آن بپوشانند امکان آن بر من معلوم نشده است. بلکه آن را بسیار بعید می‌دانم، زیرا راهی به سوی حلّ مزاج به مزاج دیگر نیست، زیرا که اشبه [346] آن است که این احوال محسوسه فصول منوعه که اجساد به آنها انواع می‌شوند نباشند، بلکه عوارض و لوازم فصول مجهوله باشند. و چون چیزی مجهول شد ممکن نیست که قصد ایجاد یا افقاد آن توان نمود.

و اما آنچه از روایح و الوان را سلب می‌کنند یا می‌پوشانند نباید که بر انکار آن اصرار نمود، زیرا که برهانی بر امتناع آن اقامه نشده است. و اشبه آن است [که] نسبت در میان عناصر در ترکیب هر مزاجی غیر نسبت عناصر در ترکیب مزاج دیگر باشد. و در این صورت ممکن نیست که به دیگری برگردد، مگر آنکه آن ترکیب منحل شود به ترکیب چیزی که به آن نقل خواهند نمود. و این امر ممکن نیست مگر به اذابه که حفظ اتّصال با آن باقی نمی‌ماند، و ناچار چیزی غریب یا قوه غریبه در آن داخل می‌شود.

و شیخ بعد از این بیان می‌گوید که ما می‌توانیم که در این مقام کلام را طول دهیم هر گاه بخواهیم، لکن فایده آن قلیل است، و به آن در این باب احتیاجی نیست.<sup>167</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 403

مقاله پنجم در ذکر نبات

و در آن شش فصل است

فصل اول در بیان وجود ماهیت و حدّ نفس

<sup>167</sup> (1). ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلویة، ص 22-23.

بباید دانست که موادّ جسمانیه اگر چه در ظلمت و کثافت و برودت به اقصی الغایه رسیده‌اند، امّا از قبول استکمال به تأثیر مبدأ فَعَال، مانند تأثیر اشعه کواکب خصوصاً شمس، ابا و امتناع ندارند، و از شأن آنها هست که به اکتساب نضج و اعتدال مادّه اغذیه و اقوات مهبّای قبول نشوء و حیات گردند. و اوّل چیزی از آثار حیات را که قبول می‌کند حیات تغذیه و نشو و نما و تولید است، و بعد از آن حیات حس و حرکت، و بعد از آن حیات ادراک و تمیز.

و برای هر یک از انواع حیات صورت کمالیه هست که به آن صورت آثار آن حیات بر مادّه افزوده می‌شود به واسطه قوای خادمه. و آن صورت را [346] نفس می‌نامند. و ادنای آنها نفس نباتیه است، و اوسط نفس حیوانیه، و اشرف نفس ناطقه. و برای نفوس ثلاث معنی مشترک ذاتی و حدّی جامع است. و مقصود در این فصل برهان بر وجود مطلق آن و ذکر حدّ آن است.

و برهان بر وجودش آن است که اجسامی را مشاهده می‌کنیم که آثاری از آنها صادر می‌شود که بر وتیره واحده نیست بدون اراده، مانند حسّ و حرکت و تغذیه و تنمیه و تولید مثل. و مبدأ این آثار مادّه اولی نمی‌تواند بود، زیرا که قابل محض است، و جهت فعل و تأثیر در آن نیست. و صورت جسمیه مشترکه در جمیع اجسام نیز نمی‌تواند بود، زیرا که در همه اجسام این آثار یافت نمی‌شود، و صدور این افعال از این اجسام گاهی هست و گاهی نیست، پس در این اجسام مبادی غیر از جسمیت آنها خواهد بود. و آن مبادی اجسام نمی‌توانند بود، زیرا که محذور مذکور عود می‌کند، پس قوه‌ای خواهد بود متعلّق به آن اجسام. و در فنّ الهی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 404

۱۶۸

#### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 404

مذکور است که هر قوه فاعله که از آن آثار مختلفه صادر گردد به نفس موسوم است. و این لفظ اسم آن قوه به حسب ذات بسیطه آن نیست، بلکه این اسم بر او از آن حیثیت است که مبدأ آن افاعیل است. و به همین سبب بحث از نفس را از جمله علم طبیعی دانسته‌اند.

و امّا در بیان حدّ آن گفته‌اند که برای نفس حیثیات متعدده هست که به حسب هر حیثیتی به اسمی دیگر موسوم است. مثل آنکه از آن حیثیت که قوی است بر تحریک که فعل است و بر قبول صور محسوسات و معقولات که انفعال است آن را قوه‌اش می‌نامند، و از آن حیثیت که حلول در مادّه نموده است و از اجتماع هر دو جوهر نباتی یا

<sup>168</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

حیوانی حاصل شده است صورتش می‌خوانند، و از آن حیثیت که طبیعت جنس پیش از اقتران فصل ناقص است و به انضیاف فصل به آن کامل می‌گردد کمالش [347] می‌دانند.

و گفته‌اند که تحدید نفس به کمال اولی است از تحدید آن به صورت، به چند وجه:

اول: آنکه اعم از صورت است، به اعتبار آنکه صورت در نزد جمهور مخصوص به آنکه در ماده حلول کرده باشد، و از جمله نفوس نفسی که منطبق در ماده نباشد هست، و چنین نفسی صورت بدن نیست اما کمال آن هست.

دوم آنکه کمال قیاس به نوع است و صورت قیاس به ماده، پس آن شیء صورت است نسبت به چیزی که بعید است از ذات جوهری که از آن حاصل می‌گردد و به چیزی که جوهر حاصل به حسب آن چیز بالقوه است و به چیزی که افعال به آن نسبت داده نمی‌شود یعنی ماده، به خلاف کمال که منسوب به امر محصل بالفعل است و افعال به آن نسبت داده می‌شود یعنی نوع.

سوم آنکه دلالت بر ماده مقترن دلالت بر نوع است بدون عکس.

پس به این جهات اخذ لفظ کمال در تعریف نفس اولی از اخذ لفظ صورت است.

و همچنین از لفظ قوه نیز به چند وجه اولی است.

یکی آنکه برای نفس قوه ادراک هست که انفعالی است و قوه تحریک نیز هست که فعلی است، و اعتبار أحد المعینین از دیگری اولی نیست. و اگر بر لفظ قوه مطلق اقتصار شود و از آن هر دو یک معنی مقصود باشد جایز نخواهد بود، زیرا که یکی در تحت مقوله آن یفعل است و دیگر در تحت مقوله آن ینفعل است، و اجناس عالییه به تمام ماهیت از یکدیگر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 405

متباینند. و استعمال چنین لفظی در حدود جایز نیست، به خلاف لفظ کمال که به یک معنی شامل همه است.

و دیگر آنکه قوه اسم است برای آن از آن حیثیت که مبدأ افعال است و آن بعضی از جهات آن است، و کمال اسم است برای آن از آن حیثیت که حقیقت نوعیه مستتبعه آثار به آن تمام می‌شود. و شکی نیست که تعریف شیء به جمیع اولی است از تعریف آن به بعضی جهات. پس باید که آنچه در حد نفس به جای جنس واقع می‌شود لفظ کمال باشد.

پس می‌گوییم که نفس کمال است برای جسم. و کمال بر دو قسم است: قسمی کمال اولی است که به آن نوع نوع بالفعل می‌گردد، [368] مانند شکل از برای سیف و و کرسی. و قسمی از آن کمال ثانوی است که تابع نوع بودن

نوع است، مانند قطع برای سیف و تمیز و رویت و حرکت بالاراده بالفعل برای انسان. و این امور کمالات ثانویه‌اند که نوع در آنکه نوع بالفعل باشد به اینها احتیاج ندارد، بلکه برای او مبدأ این افعال حاصل می‌گردد به نحوی که این اشیاء برای او بالقوه می‌باشد.

و منافاتی نیست میان آنکه چیزی کمال اول باشد برای چیزی و کمال ثانی باشد برای چیز دیگر. چنانکه نفس انسانیّه برای حیوان بما هو حیوان کمال اول نیست، و مطلق نفس کمال اول برای جسم بما هو جسم نیست. پس نفس کمال اول است برای چیزی [اگر چه برای چیزی] دیگر کمال ثانی باشد. و آنچه نفس کمال اول است برای آن ناچار باید جسم باشد به معنی جنسی نه به معنی مادی، و جسم صناعی را شامل نمی‌تواند بود، زیرا که نفس ملک [کمال مدینه نیست، و همچنین نفس ربّان کمال سفینه نیست و اگر مدینه و ملک را با هم اخذ نماییم امر واحد حقیقی که نفس] کمال آن باشد نمی‌تواند بود، زیرا که آن مجموع نه جسم است و نه جوهر و نه در تحت هیچ یک از مقولات، زیرا که ماهیت تابع وجود است و وجود تابع وحدت، و هر چه وحدت ندارد وجود ندارد.

پس معلوم شد که نفس کمال اول است برای جسم طبیعی، و آن هم نه برای هر جسم طبیعی، زیرا که نفس کمال مثل نار و ارض نیست، بلکه کمال است برای جسم طبیعی که کمالات ثانیه‌اش به آلات حاصل گردد. و احتیاج به این قید در تعریف نفس برای آن است که باید برای نفس نحوی از تجرد و برآمدگی از ماده بوده باشد هر چند اندک باشد، و هر چه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 406

فعلش در ماده به توسط قوه محتاج نباشد ذاتش با ماده متحد الوجود خواهد بود، مانند صور اسطوقسیّه و جمادیّه از قبیل صورت نار و هوا و یاقوت و ذهب و امثال آنها، پس گویا آن مادیّه محض است و به قسمت ماده منقسم می‌گردد.

و از این بیان معلوم شد که مراد به آلات در تعریف نفس قواست، نه اعضا و جوارح، مانند غذاییّه و نامیه و مولده در نفس نباتیه، و حسّ و خیال در نفس [349] حیوانیه، نه مثل معده و کبد و قلب و دماغ.

پس می‌گوییم: تعریف نفس به آنکه کمال اول است برای جسم طبیعی آلی، تعریفی است که شامل است جمیع نفوس را حتّی نفس فلکیّه را، زیرا که به برهان ثابت شده است که برای فلک با نفس درآکه علوم، قوه طبیعیّه مباشر تحریک و قوه حسّاسه هست، هر چند مانند حیوان نیست که در بعضی مواضع بدنش قوه حسّ باشد، و در بعضی دیگر قوه دیگر، بلکه فلک، کلّ آن خیال است و کلّ آن طبیعت محرّکه است که حرکت وضعیه از آن صادر می‌گردد.

و به این بیان حل می‌گردد آنچه متأخرین آن را صعب شمرده‌اند و گفته‌اند که تعریفی که جامع نفوس ثلاثه یعنی نباتیه و حیوانیه و فلکیّه باشد میسر نمی‌گردد. زیرا که اگر بگوییم که نفس آن کمالی است که فعل ما از آن صادر

گردد هر قوه نفس خواهد بود و کل طبایع در نفوس داخل خواهند بود، و اگر بگوییم که قوه‌ای است که فاعل به قصد باشد نفس نباتی بیرون می‌رود؛ و اگر بگوییم که قوه‌ای است که مصدر افعال مختلفه باشد نفس فلکی را شامل نخواهد بود؛ و اگر قیدی دیگر زیاد کنیم موجب زیادتی تخصیص می‌گردد.

و مبدا کسی گمان کند که اختلاف حرکات افلاک در طول و عرض افعال متخالفه متقابله است، زیرا که برای هر یک از آن افاعیل مبدأ واحد و جهت واحد هست.

و بالجمله چون خواهیم که تعریف را مخصوص به نفس نباتی گردانیم، می‌گوییم:

نفس نباتی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که تولید می‌نماید و تنمیه و تغذیه می‌کند. و به این قید نفس حیوانی و فلکی از تعریف بیرون می‌رود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 407

#### تحقیق

بباید دانست که آنچه در تعریف نفس مذکور شد تعریف حقیقت نفس و ذات آن نیست، بلکه تعریف نفس است به حسب نفسیت آن، یعنی به حسب اضافه آن به بدن، و وجود مضاف بما هو مضاف وجودی است غیر مستقل. و از این تعریف بجز آنچه [350] آن اضافه اقتضا می‌کند از نفس فهمیده نمی‌شود، لکن اسم نفس موضوع است برای همین وجود اضافی و اسم کنه حقیقت جوهری نفس نیست، بلکه اسم آن است از حیثیت اضافه تدبیر و تصرف در ابدان.

و اینکه بدن در حد نفس مأخوذ می‌گردد، سببش آن است که بدن در قوام وجود تعلقی اضافی نفس داخل است. چنانکه بنا در مفهوم بنا داخل است و در حد انسان مأخوذ نیست. زیرا که حدود به ازاء وجودات است. برای انسان بما هو انسان وجودی و به ازاء آن وجود حدی هست، مثل حیوان ناطق، و برای بنا نیز من حیث هو بنا وجودی و به ازاء آن حدی دیگر است و چیزی از جوهر و جنس جوهر داخل در حد بنا نیست، زیرا که آن از مقوله مضاف است، و مقولات متباینند و هیچ یک در حد دیگری اخذ نمی‌تواند شد، پس نظر در نفس بما هی نفس نظر در بدن خواهد بود. به این سبب در علم طبیعی از آن بحث می‌شود. و هر که خواهد که نظر در ذات نفس نماید با قطع نظر از معنی نفسیت باید در علمی دیگر غیر طبیعی آن را طلب نماید.

اما باید دانست که حد نفس به حسب اسم فقط نیست، مانند حد بنا و ابن و آب. زیرا که برای ماهیت بنا وجودی هست و برای بنا بودنش وجود دیگری هست، و اول جوهر است و دوم عرض. به خلاف نفسیت نفس، که نحو وجود آن همان وجود خاص نفس است، و چنان نیست که برای ماهیتش وجودی باشد که به حسب آن وجود نفس

نباشد مگر بعد از استکمالات و تحولات ذاتیه که در ذات و جوهر آن واقع شود و عقل فعّال گردد بعد از آنکه عقل بالقوه بوده است.

و برهان بر آنکه نفسیت نفس از عوارض لاحق به نفس نیست، چنانکه جمهور گمان کرده‌اند، آن است که از آن لازم می‌آید که نفس جوهر متحصّل بالفعل [351] و از جمله جوهر عقلیه مفارقة الذوات باشد، و بعد از آن امری برای سانح گردیده باشد که آن را ملجأ

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 408

به تعلق به بدن، و مفارقت از عالم قدس، و مزاول عنصریات گرداند، لکن تالی محال است، زیرا که بالذات زایل نمی‌گردد، و برای جوهر مفارق چیزی سانح نمی‌گردد، زیرا که محلّ حوادث ماده جسمانی است و آنچه به آن مقترن باشد.

و ایضا نفس تمام بدن است، و از آن و از ماده بدنیه نوع کامل جسمانی حاصل می‌شود، و ممکن نیست که از مجرد و ماده نوع طبیعی مادی حاصل شود. پس معلوم شد که اقتران نفس به بدن و تصرفش در آن امری است ذاتی نفس به حسب وجود شخصی آن. و اضافه نفسیه به بدن مقوم ذات اوست. و از این لازم نمی‌آید که باید از حدّ جوهریت بیرون رود و از باب مضاف باشد. و این اضافه مثل اضافه قابلیت است برای هیولی، و مثل اضافه صورت است برای صورت طبیعی، و مثل اضافه عالمیت و قادریت است برای واجب الوجود تعالی، و مثل اضافه عرضیت است برای سواد و بیاض، و غیر آنها از مقوله اعراض، زیرا که أنحاء وجودات آنها منفک از اضافه نمی‌تواند شد، و برای آنها معانی دیگر غیر اضافه هست. و مراد آن نیست که برای آنها وجودی غیر از وجود اضافه هست، بلکه مراد آن است که برای سواد ماهیت مستقلّه هست که از مقوله کیف است. و لکن وجود آن ماهیت فی ذاتها وجود در موضوع است. پس عروض در موضوع ذاتی هویت سواد است، نه ذاتی ماهیت آن. و همچنین قیاس در سایر. پس نفس مادام که از قوه جسمانی به قوه عقلانی نرسیده است صورت ماده است با تفاوت درجات آن به حسب قرب و بعد او نشأه عقلیه به حسب تفاوت و حوادث در شدت و ضعف.<sup>169</sup>

### فصل دوم در ذکر قوای نباتیه به قول کلی

بدان که قوای نباتیه منقسم می‌گردند به خادمه و مخدومه، و تصرف قوای مستخدمه [352] در غذا یا به جهت شخص است و یا به جهت نوع، و اوّل یا به جهت بقای شخص است و یا به جهت تحصیل کمال ذات او.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 409

<sup>169</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 4-11 (با تفاوت).

و اما قوه به جهت بقای شخص قوه غذایی است. و آن قوه‌ای است که غذا را مشاکل جسمی می‌گرداند که آن قوه در آن واقع است و به آن جسم می‌چسباند تا آنکه بدل باشد چیزی را که از آن به تحلیل رفته است به سبب اسباب محلله، مانند حرارت غریزیه و غریبه و حرکت نفسانیه و بدنیه.

و قوه‌ای که به جهت تحصیل کمال ذات شخص است نامیه است. و آن قوه‌ای است که بر طول و عرض و عمق آن چیزی که در آن واقع است بر تناسب طبیعی می‌افزاید تا آن را به کمال نشو می‌رساند. و این فعل از نامیه صادر می‌گردد به آنچه غذایی بر بدن وارد آورد زاید بر بدل ما یتحلل. و بنا بر این غذایی خادم نامیه خواهد بود.

لکن هر زیادتی در اقطار نمو نیست، چنانکه سمن بعد از سنّ و قوف نمو نیست. و همچنین هزال در سنّ نمو ذبول نیست، بلکه نمو زیادتی بر تناسب طبیعی است چنانکه در سنّ شباب. و ذبول مقابل آن است و آن نقصان بر تناسب طبیعی است چنانکه در سنّ شیخوخت.

و اگر کسی سؤال نماید که بنا بر این فاعل نمو و هزال چه چیز است، زیرا که برای هر فعلی و حرکتی فاعلی و محرکی ضرور است.

جوابش: آن است که فاعل در این دو چیز هم همان قوه غذایی است، لکن به اعداد قاسر، زیرا که این دو حرکت قسری‌اند، و قاسر در سمن رطوبت زایده است و در هزال حرارت مفرطه.

و بعد از این می‌گوییم که فعل غذایی به سه عمل تمام می‌گردد: اول تحصیل خلطی که قریب التّشبه به عضو باشد، دوم آنکه آن را جزء عضو گرداند و به عضو بچسباند، سوم آنکه در لون و قوام مشابه آن سازد، و گاهی اخلال به فعل اول واقع می‌شود مثل آنکه غذا نباشد یا حاصل نکند، و گاهی به فعل دوم واقع می‌شود [353] مانند حالت مرض استسقاء لحمی، و گاهی به فعل سوم واقع می‌گردد چنانکه در برص.

و می‌گویند که غذایی هر عضوی مخالف غذایی عضوی دیگر است، زیرا که اگر مختلف نباشند باید که افعال ایشان نیز مختلف نباشد و این معنی منافی آنکه نفس واحده باید اقتضای غذایی واحده نماید نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 410

و آنچه در بقای نوع از قوی ضرور است دو قوه است. اول مؤلده است، و آن قوه‌ای است که جدا می‌کند از فضل هضم اخیر چیزی را، و آن را ماده و مبدأ شخصی دیگر می‌گرداند مثل خودش در نوع یا در جنس. و دوم قوه مصوره است، و آن قوه‌ای است که إفاضه صورت عضوی می‌نماید. بر آن چیزی که مؤلده آن را جدا گردانیده است و مهیا شده است برای آنکه عضو گردد.

و اما قوایی که خادمند چهار قوه‌اند که غذایی را خدمت می‌کنند، و آنها جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه‌اند.

و وجود جاذبه در بعضی اعضا، مانند معده و رحم، به مشاهده معلوم است و در غیر آنها به قیاس.

و بیان اول آن است که هر گاه انسان منقلب باشد، یعنی سرش به جانب اسفل و پاهایش به جانب فوق باشد، آشامیدن آب و فرو بردن طعام برای او ممکن است، و حرکت طعام و شراب به اعتبار ثقلی که در آنها هست به جانب فوق طبیعی نیست، بلکه قسری است. و حرکت قسری یا به دفع دافع است و یا به جذب جاذب.

و اول در این مقام موجود نیست، پس به جذب معده خواهد بود. و همچنین می‌یابیم که در حالت جوع، مری و معده طعام را از فم جذب می‌کنند. و در غیر این دو صورت نیز جذب معده معلوم می‌گردد. و مثل این است حال رحم در جذب منی، بلکه در حال خلو از فضول و شدت اشتیاق مرأه به وقاع، احلیل را نیز جذب می‌نماید.

و اما دوم بیانش آن است که چون دم در کبد متکون گردید مخلوط است به فضلات ثلاث [354]، یعنی صفراء و سوداء و مائیت. و هر یک از اینها از دیگری جدا می‌شود و به عضو مخصوصی می‌ریزد. و اگر در هر یک از آن اعضا قوه جاذبه آن نوع از رطوبت نباشد از یکدیگر متمایز نمی‌شوند و هر یک اختصاص به عضوی خاص پیدا نمی‌کنند.

و اما وجود قوه ماسکه در معده و رحم مشاهده است به تشریح و در غیر آنها به برهان معلوم می‌شود. اما معده هر گاه به حیوانی غذائی بخورانیم و در همان وقت شکم او را بشکافیم می‌بینیم که معده بر آن احاطه نموده است و به آن چسبیده است از جمیع جوانب. و همچنین رحم بعد از جذب منی چنان به آن منضم می‌گردد از جمیع جوانب و فم رحم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 411

منطبق می‌شود به نحوی که مجال دخول میل در آن باقی نمی‌ماند. و اگر شکم حیوان حاملی را از زیر ناف بشکافیم رحم را به همان نحو خواهیم یافت.

و اما دلیل بر وجود ماسکه در غیر این دو عضو، آن است که اجسام غذائیه اجسام ثقیله‌اند و ناچار باید که برای هضم شدن در عضو توقف نمایند. و باید که نگاه دارنده آنها در عضو غیر طبیعت طعام و شراب باشد، زیرا آنها به اعتبار رطوبت و میعان و رقت در مواضع مزلقه به حسب طبع توقف نمی‌کنند.

و اما هاضمه آن است که آنچه را که جاذبه کشیده است و ماسکه نگاه داشته است مهیا می‌گرداند برای آنکه مغیره، که یکی از قوای ثلاثه غذایی هست، در آن فعل تواند نمود.

و آن را به مزاجی که صلاحیت استحاله به عضویت بالفعل بهم رساند تواند آورد. و این قوه در نزد محققین غیر قوه غذایی است، و بعضی عین قوه غذایی دانسته‌اند.



و چون غذا مرکب است از دو جوهر که برای یکی صلاحیت تشبّه به مغتذی هست و برای دیگری نیست. و فعل هاضمه در اوّل، آن است که مذکور شد، و در دوم آن است که آن اجزاء یا غلیظ است [355] و یا رقیق و یا لزج، و فعل هاضمه در اوّل ترقیق است و در دوم تغلیظ و در سوم تقطیع.

و اما دلیل بر ثبوت دافعه دو امر است، یکی خاصی و دیگر عامی. و اوّل آن است که معده را می‌یابیم که در حال قی کردن که گویا از جای خود کنده می‌شود، چنانچه گویا اکثر احشاء به جانب فوق حرکت می‌کند و همچنین در نزد زحیر گویا معای مستقیم از موضع خودش کنده می‌شود به جهت قوه حرکت دافعه. و دوم آن است که خونی که وارد بر اعضا می‌شود به أخلاط ثلاثه مخلوط است، و هر عضوی آنچه را که ملائم آن است اخذ می‌کند.

پس اگر آنچه منافی است دفع نشود در اعضا باقی می‌ماند و فاسد می‌گردد و همه اعضا مریض می‌شوند.

و چون وجود افعال اربعه، یعنی جذب و امساک و احاله و دفع، در بدن ثابت گردید، نمی‌توان گفت که این امور منسوبند به یک قوه که به حسب ذات واحد باشد و به حسب اعتبار متعدّد، به این نحو که در نزد ازدراد طعام جاذبه باشد و بعد از ازدراد ماسکه، و در نزد امساک مغیره، و برای فضل مستغنی عنه دافعه، نه به دلیل آنکه «الواحد لا یصدر منه إلّا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 412

الواحد»، زیرا که این قاعده در غیر واحد من جمیع الوجوه جاری نمی‌گردد، بلکه به سبب آنکه این افعال امور متخالفه‌اند و بعضی از بعضی منفک می‌گردد، و گاهی می‌شود که عضوی از اعضا در یکی از این افعال ضعیف می‌گردد و در باقی قوی است، و اگر تغایر در مبادی آنها نباشد این اتفاق محال خواهد بود.<sup>170</sup>

#### فصل سوم در تحقیق قوه نامیه و آنچه به آن تعلق دارد

پیش از این مذکور شد که قوه نامیه قوه‌ای است و رای قوه غذایی که بر اقطار عضو می‌افزاید تا آنکه آن را به کمال در نشو برساند و غذایی خادم اوست.

و امام رازی در این مقام گفته است که: «فعل نامیه ایراد غذاست به عضو و به عضو چسبانیدن و مشابه آن گردانیدن، مثل غذایی. و تفاوت همین است که صدور این افعال از غذایی به همان قدر است که به تحلیل رفته باشد. به این معنی که باید وارد به اندازه متحلّل باشد. و فعل نامیه از متحلّله زیادتر است. و شکی در این نیست که هر چه قادر بر چیزی باشد قادر بر مثل آن [356] و بر زیادتی هم می‌تواند بود. پس در صورتی که غذایی قوی باشد [بر تحصیل اصل] نامیه خواهد بود. این قدر هست که غذایی در اوّل قوی است، و بر ایراد بدل ما یتحلّل و زیادتی قدرت دارد، هم به جهت شدت قوت بر فعل، و هم به جهت آنکه ماده رطب و در قبول قوی است، و هم به جهت آنکه عضو

<sup>170</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 78-85.

هنوز کوچک است و حاجت به ورود بدل بسیار ندارد، و بتدریج قوه ضعیف می‌گردد و عضو صلابت پیدا می‌کند و بزرگ می‌شود، و غذایه از فعل زیادتی باز می‌ایستد، و چنان می‌شود که به تزیاید اسباب ضعف در سن شیخوخیت از تحصیل بدل ما یتحلل بر وجه کمال عاجز می‌گردد. پس نامیه قوه دیگر و غذایه قوه دیگر نخواهد بود، بلکه تفاوت به کمال و نقص است.

و از این جواب داده‌اند که اختلاف غایات طبیعی دلالت بر اختلاف مبادی آنها می‌نماید. و غایت قوه غذایه مخالف قوه نامیه است، زیرا که غایت فعل غذایه ایراد بدل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 413

است برای آنکه خللی را که به واسطه تحلیل عارض شده است سد نماید، آیا نمی‌بینی که حیوان وقتی غذا را طلب می‌کند که حرارت جوع که محلل است بر معده و بدن مستولی شده باشد، و در این وقت به طعام رغبت می‌نماید؛ و غایت فعل نامیه تمديد اعضاست بر نسبت مخصوصه. و چنان نیست که زیادتی و کمی بدل نسبت به آنچه به تحلیل رفته است همیشه با وجود و عدم نامیه قرین باشد. چنانکه بسیار از اشخاص را که هنوز در سن نموند می‌بینیم که به امراض شدید مبتلا می‌گردند به نحوی که غذایه از فعل خود باز می‌ایستد، و نامیه برقرار خود باقی است. پس چون تخالف در مقتضیات این دو قوه واقع می‌گردد و اگر چه در بعضی اوقات باشد، معلوم می‌شود که قوه واحده نیستند که تفاوتش به مجرد شدت و ضعف بوده باشد.

و بدان که بعضی گمان کرده‌اند که در اعضا خلل و فرج خالی هست و قوه نامیه آنها را پر می‌سازد. و این گمانی است باطل، زیرا که از پر ساختن خلل و فرج نمو حاصل نمی‌شود.

و شیخ در شفا گفته است که: «نامیه عضو را متفرق [357] می‌سازد و اجزاء غذائی را در آن مسام داخل می‌کند. همچنین غذایه». و جمعی از کسانی که بعد از شیخ بوده‌اند این قول را صواب دانسته‌اند.

و صاحب اسفار می‌گوید که این قول در نزد ما پسندیده نیست، زیرا که تفرق اتصال بالذات مولم است. و محال است که از طبیعت یا نفس فعلی صادر گردد به حسب طبیعت که اقتضای امری کند که بالذات منافی طبیعت جسمی که در آن واقع است بوده باشد، به حیثیتی که اگر شاعر باشد موجب دوام الم گردد، به جهت آنکه از قوه واحده دو امر متنافی صادر نمی‌تواند شد، بلکه حق آن است که نمو حرکت متصله است در کم، و معنی حرکت خروج شیء است از قوه به فعل بر سبیل تدریج. و معنی تدریج در این مقام آن است که برای متحرک در هر آنی فردی دیگر از مقوله بوده باشد. پس در حرکت نمو مقدار ثابتی نخواهد بود که مقداری دیگر بر آن وارد آید، خواه

به مداخله باشد و خواه به غیر مداخله.<sup>۱۷۱</sup> و در موضع دیگر از همان کتاب مذکور است که معنی تغذیه در نزد ما مداخله جسم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 414

غذا در جسم مغتذی به جای آنچه به تحلیل رفته است نیست، و همچنین معنی نمو ازدیاد مقدار جسم به مداخله اجسام خارجه در آن نیست، بلکه مجاورت اجسام رطبه که مناسب جسم حیوانی و نباتی است آن را مهیا می‌گرداند که از قوه نفسانیّه بر آن فایض گردد چیزی که مقدار شخصی آن را باقی دارد یا آن را کامل گرداند به قدر حاجت در هر وقتی. پس حرکت کمیّه حاصله برای اجسام نباتیّه عبارت است از توارد مقادیر بر وجه اتصال و استمرار از قوه فاعله بر ماده قابله. و اگر تغذی به مداخله جسم غریب باشد برای مغتذی، جسم واحد شخصی باقی نخواهد بود. و همچنین در نمو اگر به زیادتی ورود بدل از ما یتحلّل بوده باشد باید که موضوع حرکت در نمو شیء واحد شخصی نبوده باشد.<sup>۱۷۲</sup>

#### فصل چهارم در تحقیق قوه مولده

شیخ در قانون می‌گوید که قوه مولده دو قوه است: یکی آن است که فضله هضم رابع را منی می‌گرداند، [358] خواه عملش در تمام اعضا باشد، چنانکه بقراط و تابعانش گفته‌اند، و خواه در اثیین، چنانکه ارسطو گفته است. و دیگر آن است که هر جزو از منی را در رحم مهیای عضو مخصوص می‌گرداند.

اما بنا بر قولی که منی متخالف الأمزجه و متشابه الامتزاج است، چنانکه مذهب بقراط است، تمزیجات مخصوص به هر عضوی را تمیز می‌دهد و هر یک را مخصوص به عضوی خاص می‌گرداند.

و اما بنا بر قولی که هم در امزجه و هم در امتزاج متشابه باشد، چنانکه رأی ارسطو است، هر جزوی را مستعداً عضوی می‌گرداند به واسطه اختلاف اوضاع اجزا نسبت به رحم و غیر آن از اسباب خفیّه. و این قوه را مغیره می‌نامند، چنانکه یکی از قوای ثلاث غذایی نیز به مغیره موسوم است. و به اعتبار ملاحظه در شخص واحد مغیره در منی را مغیره اولی می‌گویند، و مغیره در غذایی را مغیره ثانیه.

و بنا بر این وحدت قوه مولده مانند وحدت قوه غذایی اعتباری خواهد بود. اگر چه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 415

<sup>171</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 96-97.  
<sup>172</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 88-90.

بعضی قوهٔ غذایی را واحد حقیقی و عین قوهٔ مغیرهٔ ثانیه دانسته‌اند و گفته‌اند که تحصیل غذا که به قوهٔ غذایی نسبت داده می‌شود فعل هاضمه عضوی است که غذا در آن حاصل می‌گردد، مانند هاضمه کبد نسبت به حصول دم و الصاق که فعل دیگر غذایی است از جاذبه عضو مغتذی است. پس غذایی همان مغیره است که مصدر تشبیه است.

و این رأی را مؤید گردانیده‌اند به آنکه جالینوس در کتب خود سوای چهار قوهٔ خادمه قوه‌ای دیگر که موسوم به غذایی باشد ذکر نکرده است.

و شیخ گفته است که غذایی چهار قوه است، و همان چهار قوهٔ خادمه را شمرده است، و همچنین بیشتر اطباء مانند ابو سهل مسیحی و صاحب کامل و غیر ایشان از افاضل متأخرین.

### فصل پنجم در تحقیق قوهٔ مصوره

آنچه در بیشتر کتب مذکور آن است که قوهٔ مصوره قوه‌ای است که در منی یافت می‌شود، و افاده صور و قوی و اشکال و مقادیر [359] بر اجزاء منویه متخالفه الحقیقه یا متخالفه الاستعداد می‌کند. و محقق طوسی در تجرید می‌گوید که مصوره در نزد من باطل است، زیرا که ممتنع است که این افاعیل از قوهٔ عدیمة الشعور حاصل گردد. و غزالی جمیع آنچه منسوب است به قوای نباتیه همه را به ملائکه نسبت می‌دهد.<sup>۱۷۳</sup> و در کتاب اسفار مذکور است که: «بعد از آنکه تو را عرفان به صنوف ملائکه و کیفیت تأثیر ایشان به اذن پروردگار حاصل گردید، خواهی دانست که قدر طبقه عالیه ایشان از آن ارفع است که مثل این افاعیل دنیه بر سبیل مباشرت بدون استخدام سدنه و اعوان از ایشان صادر گردد. و ایضا در موضع خودش ثابت شده است که قوای که مباشر افعال متغیره‌اند باید که البته جسمانی باشند، و آنچه مدرک معقولات و خیرات حکمیّه و منافع کلیه‌اند از جسمانیات مفارق‌اند. و بنا بر این کلام برمی‌گردد به اینکه قوای مباشر چگونه به فاعل این تشکیلات و تصویرات می‌باشند.

و اکثر متکلمین همه این افاعیل را به باری تعالی نسبت می‌دهند بدون واسطه و بدون

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 416

مخصّص، به اعتبار آنکه ترجیح فعل را از اراده بدون مرجح تجویز می‌نمایند. و معتزله به تولید قائل شده‌اند.

و اصل اشکال در این مقام آن است که جایز نیست که خلق اعضا و شکل و مقدار و وضع و خشونت و ملاست و صلابت و لینت آنها صادر از قوهٔ مصوره باشد، زیرا که منی متشابه الأجزاء است. و قوهٔ موجوده در آن ساری در جمیع اجزای آن است، و قوهٔ واحده در مادهٔ واحده بجز فعل واحد متشابه نمی‌تواند کرد. پس باید که شکلی را که مصوره افاده می‌کند کره واحده باشد.

<sup>173</sup> (1). صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 182.

پس اگر مصوره در حیوان یک قوه باشد باید که حیوان یک کره باشد، و اگر قوای متعدده باشد و هر یک در جزئی فعل کند باید که کرات متعدده باشد.

و این شبهه مؤکد می‌گردد به قول ارسطو و تابعان او که منی را منفصل از انثین فقط، و هر جزء محسوس آن را با کل مشارک در اسم وحد می‌دانند.

و بقراط [360] و تابعانش می‌گویند که منی متشابه الأجزاء نیست، زیرا که از کل بدن بیرون می‌آید، پس آنچه از لحم بیرون می‌آید به لحم شبیه است، و آنچه از عظم بیرون می‌آید به عظم، و همچنین در سایر اعضا. و این اجزا به سبب حقیقت متشابه نیستند، به جهت اختلاف در اعضائی که از آنها منفصل شده‌اند، بلکه متشابه الامتزاج‌اند. و حس در میان اجزاء آن تمیز نمی‌تواند داد. و [اگر چه] در نفس الأمر متمایزند.

و صاحب اسفار گفته است: تعلیل در اختلاف اعضاء حیوان به اختلاف اجزاء منی، فایده‌ای در دفع اشکال در آن نیست. و محالی دیگر بر آن لازم می‌آید، و آن محال این است که باید منی حیوان تامّ الأعضاء بالفعل باشد، پس اختلاف اعضاء حیوان به سبب اختلاف اعضاء حیوان خواهد بود. و این معنی به دور و تسلسل می‌انجامد.

و ایضا اختلاف صور و اشکال مطلقا به ماده یا به جزء مادی نسبت دادن از اقوال سخیفه است. زیرا که ماده در هر چیزی امری است مبهم که قوامی برای آن نیست مگر به صورت قائمه به آن. پس اسناد اختلاف صور اعضاء حیوان به نطفه دادن در محالیّت مثل اسناد اختلاف صور عالم است به هیولی اولی که مشترک است فی ما بین کلّ اجسام. و در آن به غیر از جهت قبول و امکان اشیا چیز دیگر نیست. و جهت فعلیّت و تخصیص و وجود در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 417

آن نمی‌باشد.<sup>174</sup> بدان که شیخ در شفا در کتاب حیوان ادله طرفین را بر تشابه و عدم تشابه اجزاء منی نقل نموده، و علامه شیرازی در شرح کلیات قانون همه آنها را از شفا نقل نموده، و بر همه ابحاث وارد آورده و ذکر همه آنها مناسب این مقام بلکه مناسب این مختصر نیست. و صاحب اسفار در تحقیق معنی مصوره طریقی دیگر پیموده، و ذکر آن در احوال انسان به سیاق این کتاب اقرب است و در آنجا مذکور خواهد شد إن شاء الله تعالی.

#### فصل ششم در ذکر سبب وقوف قوی و بیان آنکه موت ضرور است

اما آنچه در وقوف نامیه ذکر کرده‌اند این است که ابدان [361] مخلوق از دم و منی است و مادام که مولود جنین و صغیر است رطوبت بر او غالب است، و به واسطه استیلایی جفاف اندک اندک آن رطوبات به تحلیل می‌رود، و بیس غالب می‌گردد. و نمو عبارت از تمدد اعضاست، و تمدد اعضا به نفوذ غذا در مسام، بنا بر مشهور، و مادام که

<sup>174</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 109-111.

اعضا لاین است این معنی میسر می‌گردد، و چون صلب و جاف گردید صورت نمی‌گیرد، پس نامیه از فعل باز می‌ایستد.

و آنچه در وقوف غذایی و حلول اجل گفته‌اند چند وجه است:

اول: آنکه قوه غذایی جسمانی است، و افعال قوه جسمانی متناهی است.

و این دلیل منقوض است به نفوس فلکیه، زیرا که قوای محرکه آنها جسمانی است، خصوصاً در نزد اصحاب معلم اول که نفوس فلکیه را قوای منطبعه در اجسام افلاک می‌دانند، با آنکه در نزد ایشان غیر متناهی الأفعال‌اند.

دوم: آن است که شیخ در قانون ذکر کرده است و می‌گوید که رطوبت غریزیه بعد از سن وقوف رو به انتقاص می‌آورد تا آنکه بالکلیه به تحلیل می‌رود. و چون رطوبت به تحلیل رفت حرارت غریزیه فرو می‌نشیند، و ناچار موت حلول می‌کند.

و سبب انتقاص رطوبت سه امر است، اول هوای محیط به بدن که به اعتبار حرارتی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 418

که در آن هست رطوبات را فانی می‌گرداند، دوم معاونت حرارت غریزی آن را در داخل، سوم معاضدت حرکات بدنیه و نفسانیه.

و اگر کسی گوید که هر چه به واسطه امور ثلاثه به تحلیل می‌رود غذایی عوض آن را می‌رساند.

می‌گوییم که غذایی در سن کهولت همان قدر بدل می‌تواند رسانید که در سن شباب می‌رساند. اما محلل در سن کهولت قویتر است از محلل در سن شباب.

و در وجه قوت آن گفته‌اند که امور طبیعی به طول مدت شدت پیدا می‌کند، و معلوم است که مدت تأثیر امور ثلاثه در کهل اطول از مدت تأثیر آن در شاب، [362] بلکه اثر ضعیف در زمان طویل اقوی است از اثر قوی است از اثر قوی در زمان قصیر.

و بر این وجه وارد می‌آید که دوام عمل، چنانکه برای اسباب جفاف در کهل حاصل است، همچنین در سبب مورد غذا نیز حاصل است. و چنانکه دوام فاعل تجفیف موجب زیادتی تجفیف می‌گردد، همچنین دوام فاعل تغذیه نیز موجب زیادتی رطوبت غذائیه می‌شود.

و قریب به این وجه است آنچه از سقراط نقل نموده‌اند که فعل حرارت غریزیه در منی که در رحم واقع شود شبیه است به فعل حرارت تنور در رغیف که ملصق به تنور گردد، به این معنی که اول احداث چیزی به منزله قشر در

ظاهر آن می‌کند، و بعد از آن در باطن آن تأثیر نموده آن را نضح می‌دهد. پس اگر رطوبت در جوهر آن کم است، به فعل مصوره در مدت شش ماه کامل می‌گردد. و اگر رطوبت در آن بسیار است مدت استشکالش به سیصد و چهار روز می‌کشد، و بعد از ولادت هنوز رطوبت بر بدن مولود غالب است. و به همین سبب قادر بر انتصاب و انبعاث در حرکات نیست، و پیوسته حرارت غریزیه در تجفیف رطوبات اعضا می‌کوشد و آن را مهیای نشستن، و بعد از آن مهیای برخاستن، و بعد از آن مهیای راه رفتن می‌گرداند. و اختلاف زمان حصول این احوال در موالید منوط به اختلاف رطوبت است در قلت و کثرت. و همچنین حرارت غریزیه در رطوبات بدن حیوان تأثیر می‌کند تا آنکه آن را بالکلیه فانی می‌گرداند. و خود نیز منطقی می‌شود، به جهت آنکه آنچه تقوّمش به آن است فانی گردیده است، پس موت عارض می‌شود. پس سبب موت بعینه همان سبب حیات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 419

است، زیرا که اگر در اول حرارت بر رطوبت غالب نمی‌بود حیات حاصل نمی‌شد، و لازم غلبه حرارت بر رطوبت فنای رطوبت است، و لازم فنای رطوبت فنای حرارت است. [363] پس باری سبحانه استیلای حرارت را بر رطوبت در اول سبب حیات گردانیده است و در آخر سبب موت.

وجه سوم: آن است که یکی از محققین آن را افاده فرموده است در آنجا که می‌گوید که سبب موت آن است که غذای هر چه را که وارد می‌آورد اگر چه به حسب کمیّت کافی است، لکن به حسب کیفیت کافی نیست، زیرا که رطوبت غریزیه اصلیه، اول در او عیه غذا نضح یافته است، و بعد از آن در او عیه منی، و بعد از آن در ارحام. و آنچه غذای حاصل می‌کند نضحش همان در او عیه غذاست و بس. پس امتزاجش کامل نگردیده است و به مرتبه مبدل نرسیده است. پس کما یجب به جای آن اقامه نمی‌تواند نمود، بلکه قوتش از قوت اولی کمتر است. مانند آنکه کسی در چراغ به قدری که روغن آن کم می‌شود آب در آن بریزد. پس مادام که کیفیت اوکیه اصلیه در ممتزج بر کیفیت ثانیه مکتسبه غالب است حرارت غریزیه شدیده الاشتعال است، و بر ممتزج اکثر از آنچه به تحلیل می‌رود وارد می‌سازد و ممتزج نمو می‌کند. و چون سورتش به ظهور کیفیت ثانیه شکسته شد حرارت غریزیه می‌ایستد، و قدرت بر ایراد اکثر از ما یتحلّل از او سلب می‌شود، و هر گاه ثانیه غالب گردید ممتزج روی به انحطاط می‌آورد، و حرارت ضعیف می‌گردد تا آنکه هیچ از اثر کیفیت اولی باقی نمی‌ماند و بالضروره موت حاصل می‌شود.

و از این ظاهر شد که رطوبت غریزیه اصلیه در اول تکون شروع در انتقاص به حسب کیف می‌نماید، و همان موجب فساد ممتزج می‌گردد. و اگر فعل غذایی غیر متناهی باشد و همیشه به قدر ما یتحلّل عوض برساند موت به اعتبار آنکه بدل در کیف یا مبدل معاونت نمی‌تواند نمود عارض می‌شود.

و این وجه مبتنی است بر سه مقدمه که هر سه را منع می‌توان کرد:

اول: آنکه باید مزاج اقوی و اشرف از امزجه مواد حیوانیه که بعد از آن متکون می‌گردد بوده باشد، و این ممنوع است.

دوم: آنکه ماده منی در بدن به طریق جزئیّت موجود باشد به این معنی که بعضی از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 420

اجزاء ممتزج بر [364] مزاج منی باشد و بعضی بر مزاج آنچه وارد می‌گردد، و چنین نیست.

سوم: جودت نضج و قوت مزاج در آن چیزی باشد که در آن اوعیه حاصل شده باشد. و آن نیز مسلم نیست. و بسا حیوانی که به تولّد حاصل می‌شود و از حیوان مولود به توالّد محکّمتر و قویتر است.

این است وجوهی که در ضرورت موت ذکر کرده‌اند، و معلوم است که هیچ یک از این وجوه مشفی علیل نمی‌تواند بود.<sup>175</sup> و فاضل علامه، یعنی صاحب اسفار، وجهی دیگر در سبب ضرورت موت ذکر کرده است که ایرادش مناسب فنّ طبیعی نیست و إن شاء الله در فنّ الهی به آن اشاره خواهد شد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 421

### مقاله ششم در ذکر حیوان

و در آن بیست فصل است

### فصل اول در بیان ماهیّت نفس حیوانی و بیان جوهریّت آن

پیش از این اشاره شد به آنکه موادّ جسمانیّه، بعد از استیفاء مراتب جمادیّت و نباتیّت، قبول حیات و حسّ و حرکت می‌توانند نمود، و برای هر یک از انواع حیوان صورت کمالیه‌ای هست که به آن صورت آثار حیات بر ماده فایض می‌گردد، و آن صورت را نفس می‌نامند، و تعریف مطلق نفس، که کمال اوّل است برای جسم طبیعی آلی، مذکور گردید، الحال می‌گویم که نفس حیوانی که کمال اوّل است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که مدرک و متحرک بالاراده است.

و بعضی چنان گمان کرده‌اند که نفس همان مزاج است.

و بر فساد گمان ایشان براهین متعدّده اقامه شده است:

<sup>175</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 97-103.



[برهان] اول: آنکه بدن جوهری است اسطقسی که مرکب است از عناصر و هر یک متداعی انفکاک و اتصال به مرکز خویش‌اند، و آنچه ایشان را بر امتزاج و حصول مجبور گردانیده است قوه‌ای است غیر از آنها. و ممکن نیست که قوه عین کیفیت مزاجیه باشد، زیرا که مبدأ و حافظ شیء عین آن شیء نمی‌تواند بود. و ممکن نیست که صورتی از صور عناصر حافظ و جابر بوده باشد، زیرا که برای هر یک از آنها آثار مختصه هست که از آن تجاوز نمی‌کند و غیر آثار نفس است. [356] پس نفس غیر کیفیت مزاجیه و غیر صورت اسطقسیه است.

و از جمله شکوکی که بر این برهان وارد آورده‌اند یکی: آن است که شاید اسطقسیات در بدن حیوان مقسور بر اجتماع باشند و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 422

جابری نباید که آن را بر التیام جبر نماید و حافظی نخواهد که آنها را و [یا] مزاج را حفظ کند.

و حلّ شبهه: به آن است که آنچه از اسطقسیات متمزجه که به حفظ قسری محفوظ می‌مانند یا به جهت آن است که مسلک خروج از انشقاق ابا دارد. مانند احتباس نار و هوا در تجاويف ارض تا آنکه قوه بهم رسانند و زمین را بشکافند و یا به جهت قلت اجزای محتبسه است که زمان حرکتش به طول می‌انجامد، مانند دهن مضروب به ماء. و معلوم است که اجزای ناریه و هوائیه در منی آن قدر قلیل نیستند که از انفصال ضعیف باشند و صلابت و عسر انشقاق نیز در آنجا موجود نیست که مانع انفصال جوهر خفیف گردد.

و دیگر: آن است که شاید سبب احتباس، صغر اجزاء یا شدت التحام باشد.

و جوابش: آن است که صغر اجزاء در جایی که مغمور در مانع کثیر نباشد منع از تفصی نمی‌نماید. چنانکه در منی که به اندک چیزی رفع می‌گردد.

و دیگر: آن است که چه مانع است که سبب اجتماع ماء و ارض نشف باشد و نار به آن تعلق گیرد، مانند تعلق گرفتن نار به حطب.

و جوابش: آن است که نشف در جایی متحقق می‌گردد که هوا از خلل و فرج ارض بیرون رود و به سبب امتناع خلأ آب به جای آن بیاید. و بر تقدیری که دو عنصر ثقیل به مجرد اتفاق در میل به جهت واحده بدون جامع خارجی جمع توانند شد سبب در اجتماع نار و هوا به آنها چه خواهد بود. و تعلق نار به حطب چنان نیست که مردم گمان می‌کنند، بلکه نار در حطب شیئا فشیئا بر سبیل اتصال حادث می‌گردد و منقلب به هوا می‌شود. و چنان نیست که نار واحدی به حطب تعلق داشته باشد، بلکه مانند آب روان بر سبیل اتصال جاری است.

و دیگر: آن است که چه مانع است که سبب اجتماع تحریک والدین یا مزاج رحم باشد.

و جوابش: آن است که [366] حرکت والدین اگر چه مؤدّی به اجتماع اسطقساتی که در منی است می‌گردد، لکن سبب انضمام آنچه بعد از آن به منی ملحق می‌گردد تا آنکه اعضا تمام می‌شود چیست؟ و باید که کسی باشد که حافظ آن اجتماع باشد. و اگر مزاج رحم باشد باید که، اوّل، عضو ظاهر که به رحم اقرب است مخلوط گردد، زیرا که اجسام به جثّه فعل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 423

می‌کنند نه به قوه، و آنچه در مکان به آن اقرب است باید که در حدوث اقدم باشد، و حال آنکه اوّل عضوی که متکوّن می‌گردد قلب است که در وسط است. علاوه بر آنکه بسیاری از حیوانات به تولّد متکوّن می‌گردند.

و دیگر: آن است که این اجتماع محتاج به حافظ نیست. و دلیل بر این بقای بدن میّت است بعد از مفارقت نفس. و اگر حافظ نفس باشد باید که اجزای بدن در نزد موت متفرّق گردد.

و جوابش: آن است که برای اجساد حیوانات بعد از مفارقت نفوس آن قدر عناصر کثیفه هست که احتیاج به حافظ نفسی ندارد، چنانکه بقاء بنا در انحفاظ و تماسک اجزا به حافظی غیر از ییوست عنصر محتاج نیست. و آنچه نفس حافظ آن است این جسد باقی نیست، بلکه چیزی دیگر و مزاجی دیگر است که مادام که متغیّر و منفسخ نگردد موت عارض نمی‌شود.

و دیگر: آن است که نفس حادث نمی‌گردد مگر بعد از استعداد مادّه، و آن استعداد حاصل نمی‌گردد مگر به مزاجی که صلاحیت آن داشته باشد، زیرا که مزاج از علل معدّه است برای حدوث نفس. و اگر چه علت معدّه علت بالعرض است، لکن به حسب طبع مقدّم بر معلول است. پس هر گاه نفس علت اجتماع عناصر باشد چگونه مقدّم می‌گردد بر چیزی که تأخرش از آن واجب است.

و از این اشکال، جواب داده‌اند که جامع اجزای نطفه نفس ابوین است. و بعد از آن مزاج در تدبیر نفس امّ باقی می‌ماند تا آنکه مستعدّ قبول نفس مولود گردد، و بعد از حدوث، حافظ و جامع سایر اجزا به طریق ایراد غذا هم او خواهد بود.

و این جواب مخالف است [367] با آنچه شیخ در شفا گفته است که: «نفس هر حیوانی جامع اسطقسات بدن او و مؤلف و مرکّب آن است به نحوی که صلاحیت بدنیت او را داشته باشد، و همان نفس حافظ آن بدن است بر نظامی که سزاوار است. و این قوه بعد از مدّتی تدبیر را به قوه دیگر واگذارد، مانند آنکه نفس امّ تدبیر را به نفس مولود واگذارد در افاعیل. و تدابیر طبیعیّه معقول نیست، بلکه این عمل در میان دو فاعل غیر طبیعی که به اراده متجدّده عمل نمایند مقصور است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 424

و محقق طوسی از این اشکال، در شرح اشارات، جوابی داده است که خلاصه آن این است که: «نفس ابوبین بعد از آنکه اجزای غذائیّه را اخلاط گردانیدند و قوه مولده اجزای منویّه را از آن جدا نمود و آن را مستعدّ آنکه ماده انسانی دیگر تواند شد گردانید، قوه‌ای در منی هست که حافظ آن است و بر کمال آن در رحم می‌افزاید، تا آنکه با عمل حفظ صورت تغذیه و تنمیه نیز از آن می‌آید. و همچنین بر کمال آن می‌افزاید تا به جایی می‌رسد که با آن افعال مبدأ آثار حس و حرکت نیز می‌شود و تا آخر عمر حافظ و جامع اجزای بدن همان قوه است که در اوّل در منی موجود شده است و از حدّ نقصان به حدّ کمال ترقّی نموده است تا به سرحدّ نفس انسانی رسیده است».<sup>۱۷۶</sup> و صاحب اسفار گفته است که این تحقیق از آن محقق در نهایت متانت است. نهایت وقتی از ابی‌حاث سالم می‌ماند که قائل شویم به آنکه جوهر صوری در وجود متشدّد می‌تواند شد و در تجوهر ذات و تطوّر در اطوار کامل می‌تواند گردید، و اِلّا بر آن وارد می‌آید آنچه بر جواب قوم وارد می‌آید.

برهان دوم: بر آنکه نفس مغایر مزاج است، آن است که شکی در آن نیست که نبات و حیوان در کم و کیف به سوی کمالات خود حرکت می‌کنند. و لا محاله در امزجه آنها نیز حرکت واقع می‌شود، زیرا که مزاج تابع ممتازجات است، پس مزاجی که در نزد حرکت متبدّل می‌گردد غیر از محرّکی است که باقی می‌ماند. و ایضا بدنی که به مرض [368] سوء مزاج پیدا می‌کند گاهی می‌شود که به مزاج صحیح برمی‌گردد، و ناچار برگرداننده می‌خواهد. و آن معید نه مزاج صحیحی که الحال باطل شده است می‌تواند بود و نه مزاجی فاسد، بلکه چیزی دیگر خواهد بود غیر مزاج. و نمی‌تواند بود که چیزی باشد خارج از بدن حیوان، زیرا که اگر آن خارج مفارق باشد باید به واسطه قوه جسمانیّه فعل نماید، و اگر مفارق نباشد باید عملش به مشارکت وضع باشد. پس به چیزی خواهد بود که او موجود است.

برهان سوم: اگر محرّک بدن مزاج باشد باید که هرگز ماندگی عارض بدن نشود، زیرا که ماندگی به سبب حرکتی است که طاری بر جسم می‌گردد، بر خلاف آنچه طبع جسم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 425

اقتضا می‌کند. و ممکن نیست که طبایع بسایط اقتضای حرکتی نمایند که خلاف مقتضای امتزاج آنها باشد، زیرا که فعل طبایع بعد از امتزاج باید که از فعل آنها باشد در حال بساطت، و مختلف نگردند مگر در قوه و ضعف، زیرا که اگر مزاج امری را اقتضا نماید که مقابل مقتضای طبایع باشد باید که طبایع دو امر متقابل را اقتضا کرده باشند. و ایضا باید که مقتضای نفس و مقتضای طبیعت در نزد رعشه تجاذب ننمایند.

برهان چهارم: ادراک محسوس عموماً و ملموس خصوصاً متحقق نمی‌شود مگر به استحاله مزاج عضو لاس مثلاً. پس مدرک آن کیفیت اگر مزاج باشد یا آن مزاج خواهد بود که باطل شده است و این ممتنع است، و یا آن مزاج

است که حادث گردیده است و آن نیز ممتنع است، زیرا که مزاج اصلی ذات خود را ادراک نمی‌کند، پس چگونه این مزاج غریب می‌تواند که ذات خود را ادراک نماید، پس باید که چیزی در نزد توارد حالتین باقی باشد که شعور به این تغیر او را حاصل گردد و مزاج باقی نمی‌تواند بود.

برهان پنجم: حیوان در مزاج حرکت می‌کند از اشتداد به ضعف و از ضعف به اشتداد. و شکی نیست که متحرک غیر متحرک فیه است، پس آنچه در مزاج حرکت می‌کند غیر مزاج است.

برهان ششم: ادراک عبارت است از وجود مدرک برای مدرک پس اگر [369] نفس مزاج باشد باید که عرض موجود لئفسه باشد، زیرا که نفس ادراک مزاج می‌کند. و چون مزاج کیفیت ملموسه است عرض است، پس اگر نفس مزاج باشد که عرض قائم به نفس خود باشد و إلا آنچه برای آن حاصل می‌شود برای موضوعش حاصل شده خواهد بود. و آن موضوع جسم نمی‌تواند بود، و إلا بایست که جمیع اجسام دراک باشند، پس آن قوه که ادراک مزاج می‌نماید باید که غیر مزاج و غیر جسمی که حامل مزاج است بوده باشد.

این است آنچه قوم در بیان مغایرت نفس و مزاج ذکر کرده‌اند، اگر چه در بعضی از این براهین شاید که مجال خدشه باشد، نهایت طالب تحقیق را از تفکر در آنها یقین به آن مطلب حاصل می‌گردد. و اگر آنچه را که صاحب اسفار ادعا نموده است و بر آن ادله اقامه کرده

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 426

است که نفوس حیوانیه مجردند به ثبوت رسد اقوی دلیلی بر این مدعا نیز خواهد بود.<sup>177</sup>

### فصل دوم در بیان تجرد نفس حیوانی بر طبق آنچه در کتاب اسفار مذکور است

و در این کتاب سه دلیل بر این مطلب اقامه نموده است:

اول: آنکه تمام اجزاء حیوان در معرض زیاده و نقصان است، به جهت آنکه حرارت غریزیه و حرارت اسطقسیه داخله در اعضا و حرارت حرکت و حرارت هوای محیط بر او خصوصا در تابستان بر او مستولی است. و آن حیوان در جمیع احوال به حسب شخص باقی است، پس هویت آن مغایر بنیه مخصوصه‌اش خواهد بود دوم: آنکه حیوانات ادراک هویت خود می‌نمایند، به دلیل آنکه از مولم می‌گریزند و لذیذ را طلب می‌نمایند. و هرب ایشان از الم یا از مطلق الم است و یا از الم مخصوص به خود ایشان. و در اول باید که ادراک الم غیر را نیز بکنند، زیرا که آن نیز الم است. و اگر الم را بر سبیل کلی ادراک نمایند مطلوب ثابت می‌گردد. و در شق دوم باید که نفس خود را ادراک نمایند.

<sup>177</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 28-40 (با تفاوت).

و این معنی اقتضای تجرّد می‌کند به دو وجه:

اول: آنکه علم مقتضی ثبوت شیء مدرک است برای شیء مدرک، و صورتی که حلول در ماده دارد وجودش للمحلّ است، لا لِنفسه، و هر چه وجودش [370] لِنفسه است مجرد از محلّ است، پس مدرک لذاته مجرد از محلّ است.

دوم: آنکه علم حیوان به هویت خودش دائمی است و مکتسب به حس نیست، و علمش به اعضاء ظاهره و باطنه چنین نیست، [پس] هویتش مغایر اعضاء اوست.

اما صغری، به جهت آنکه علم به وجود نفس اگر مکتسب باشد یا به حسّ است و یا به فکر. و اول باطل است، زیرا که حس، نفس خود را احساس نمی‌تواند نمود، پس چگونه احساس می‌تواند [کرد] چیزی را که آلت است برای آن چیز و او را استعمال می‌نماید. و ایضا بسا باشد که به ذات خود عالم باشد و احساس چیزی در آن وقت نکند. و دوم محتاج

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 427

است به دلیل. و دلیل یا علت نفس است یا معلول آن است. و اول باطل است، زیرا که علت نفوس چیزی است أجلّ از آنچه علم حیوان به آن احاطه نماید. و ایضا اکثر مردم به خود عارفند و اگر چه علت نفوس به خاطر ایشان خطور نکند. و دوم نیز باطل است، زیرا که وسط در استدلال یا فعل مطلق است یا فعل مضاف به سوی آن. و اگر فعل مطلق باشد موجب اثبات فاعل مطلق خواهد بود نه فاعل معین. و اگر فعل مضاف باشد علم به فعل مضاف به شخص موقوف است بر علم به شخص. پس اگر علم به آن از علم به فعل آن مکتسب گردد دور لازم می‌آید، پس معلوم شد که علم حیوان به نفس خودش مکتسب نمی‌تواند بود.

و اما کبری، به جهت آنکه انسان اعضاء ظاهره خود را به حس ادراک می‌تواند نمود و اعضاء باطنه را به تشریح. و همچنین حیوان اگر اعضاء خود را بشناسد به همین نحو خواهد شناخت.

سوم: آنکه حیوان این بینه محسوسه نیست، زیرا که چون فرض نماییم که حیوانی دفعه خلق شود به نحوی که کامل شود، و لیکن حواسش از مشاهده محسوسات محجوب باشد، و در فضاء خالی از هوا یا در هوائی خالی از کیفیات واقع باشد، و قوام هوا به او صدمه نرساند، و احساس چیزی از کیفیات ننماید، و اعضایش یکدیگر را تماس ننمایند. چنین حیوانی ادراک ذات خود می‌نماید. و از جمیع اعضاء ظاهره و باطنه خود غافل است، بلکه ذات خود را ثابت می‌بیند [371] بدون آنکه طول و عرضی برای آن باشد، و اگر در حال تخیل نماید وضعی یا جهتی یا عضوی از اعضاء را، تخیل آنکه جزئی از ذات اوست نمی‌کند. و ظاهر است که مشعور به غیر مغفول عنه است، پس هویت آن مغایر جمیع اعضاء آن است.

و قائلین به عرضیت نفس به چند چیز تمسک جسته‌اند:

یکی آنکه حالّ ممتنع است که سبب محلّ خودش بوده باشد، زیرا که دور محال است، پس نفس جوهر نمی‌تواند بود.

دوم آنکه بر تقدیری که ممکن باشد که حالّ از مقومات محلّ باشد ممکن نیست که نفس چنین باشد، زیرا که حدوث نفس نزد حدوث مزاج صالح است، و متأخر علّت متقدّم نمی‌تواند بود، پس نفس علّت حصول مزاج نمی‌تواند بود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 428

سوم آنکه اگر نفس جوهر باشد علم به جوهریت آن بدیهی و بدون کسب حاصل خواهد بود.

و جواب: از اوّل در مبحث تلازم هیولی و صورت مذکور شد.

و جواب: از ثانی آن است که مزاجی که علّت معدّه نفس است برای فیضان نفس بر ماده مستعدّه غیر از مزاجی است که نفس قیّم و حافظ آن است.

و جوابش: از ثالث آن است که شیخ ذکر کرده است که ما از نفس نمی‌شناسیم مگر همین که مدبّر بدن است، و اما ماهیت آن مجهول است، و جوهر ذاتی آن ماهیت است، نه ذاتی آن مفهوم.<sup>178</sup>

### فصل سوم در ذکر قوای حیوانیه بر سبیل اجمال

در کتاب شفا مذکور است که برای نفس حیوانیه، به قسمت اولی، دو قوه است، محرکه و مدرکه.

و محرکه بر دو قسم است، یکی باعث بر حرکت است و دیگر فاعل حرکت. و معنی باعث بر حرکت آن است که علّت غائی حرکت است.

و این باعث همان قوه شوقیه است که به قوه خیالیّه متصل است. و چون در آن صورت مطلوب یا مهروب عنه متصور گردد قوه محرکه دیگر را بر تحریک می‌دارد. و برای آن دو شعبه است، یکی که موسوم است به قوه شهویّه، و آن قوه‌ای است که منبعث برای طلب لذّت است. و دیگر قوه‌ای است موسوم به قوه غضبیّه که انبعاشش برای دفع مفسده و طلب غلبه است.

و قوه فاعله قوه‌ای است که انبعاشش در اعصاب و عضلات است که او تار و عضلات به خلاف جهت مبدأ می‌رود.

و اما قوه مدرکه نیز بر دو قسم است، قسمی خارجی و قسمی داخلی.

<sup>178</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 42-46.

و قسم خارجی حواسّ ظاهره است که عدد آنها یا پنج عدد است یا هشت، سمع و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 429

بصر و شمّ و ذوق و لمس. و کسانی که حواسّ ظاهره را هشت دانسته‌اند، لامسه را چهار قوه دانسته‌اند، حاکم در میان حارّ و بارد، و حاکم در میان رطب و یابس، و حاکم در میان صلب و لین، و حاکم در میان خشن و أملس. و گفته‌اند که چون مظهر کلّ این قوی جلد است چنین گمان شده است که لامسه قوه واحد است.

و اما قوای مدرکه باطنه: این است که مدرک جزئیات است و یا این است که مدرک کلیات است و مدرک جزئیات یا مدرک بتنهایی است و یا هم مدرک است و هم متصرف. و اگر مدرک بتنهایی است یا مدرک صور جزئیّه است و یا مدرک معانی جزئیّه. و مراد به صور جزئیّه مثل خیالی است که از زید و عمرو حاصل گردد، و مراد به معانی جزئیّه مثل ادراک این است که این شخص صدیق است و آن شخص عدو است.

و مدرک صور جزئیّه حسّ مشترک است، و آن قوه‌ای است که کلّ صور محسوسات ظاهره در نزد او جمع می‌شوند.

و مدرک معانی جزئیّه وهم است، و برای هر یک از این دو قوه خزانه‌ای هست، و خزانه حسّ مشترک خیال است، و خزانه وهم حافظه است و قوه متصرفه آن قوه است که در مدرکات مخزونه در آن دو خزانه تصرف می‌نماید به ترکیب و تحلیل. و این قوه را اگر قوه وهمیه حیوانیه استعمال نماید آن را متخیله می‌گویند، و اگر قوه ناطقه آن را استعمال نماید مفکره اش می‌گویند.

و مسکن حسّ مشترک [و خیال] بطن مقدّم از دماغ است، و مسکن متصرفه بطن اوسط است از دماغ، و مسکن وهمیه نیز بطن اوسط است، و مسکن حافظه بطن مؤخر است.

و بعضی قوه حیوانیه را عبارت از مجموع این قوی دانسته‌اند، و بعضی نفس را قوه وهمیه گرفته‌اند و سایر قوی را تابع آن دانسته‌اند. و حامل همه آنها روح بخاری است که مشاکل جوهر سماء است.<sup>۱۷۹</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 430

### فصل چهارم در ذکر تعدّد قوی

بدان که مرکوز در مدارک متأخرین [373] آن است که حجّت در تعدّد قوی در نزد حکما این است که قوی بسیاط است، و از بسیط به حسب ذات جز فعل واحد صادر نمی‌تواند شد، پس قوه واحد نمی‌تواند که، به قصد اوّل، مبدأ

<sup>179</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 54-57.

بیش از یک فعل گردد، بلکه به قصد ثانی و بالعرض می‌تواند بود؛ مثل آنکه ابصار قوه واحد است بر ادراک لون. و لون فی نفسه هم سواد است و هم بیاض. و همچنین در تعدد مدرکات وهم و مدرکات عقل و غیر آنها.

و چنین نیست که ایشان پنداشته‌اند، زیرا که این بیان در واحد حقیقی جاری است که من جمیع الوجود واحد باشد، و قوی چنین نیستند، بلکه جهات امکانیه در آنها بسیار است.

و ایضا هر دلیلی که دلالت کند که از واحد به نوع یا به جنس صادر نمی‌تواند شد مگر واحد به نوع یا به جنس، همان دلیل دلالت می‌کند بر آنکه از واحد به شخص نیز صادر نمی‌تواند شد مگر واحد به شخص. و از این لازم می‌آید که قوه باصره‌ای که به آن ادراک سواد واقع می‌شود غیر از قوه باصره‌ای باشد که به آن ادراک سواد دیگر واقع می‌شود.

پس معلوم شد که حجّت بر تعدد قوی قاعده مذکور نیست، بلکه حجّت بر آن یکی از دو چیز خواهد بود: اول انفکاک وجود [قوه‌ای از] قوه دیگر، مثل بطلان نامیه با وجود غاذیه در حیوان، بلکه در نبات هم. و دوم تناقض دو فعل وجودی، مانند جذب و دفع و قبول و حفظ. و اما مجرد اختلاف آثار موجب تعدد قوی نمی‌گردد، بلکه می‌تواند شد که از قوه واحد به حسب اعتبارات و جهات مختلفه انواع متخالفه صادر گردد، چنانکه از عقل اول به جهت کمال وجود عقلی دیگر صادر می‌شود و به جهت قصور ماهیت جوهر فلکی صادر می‌شود، لکن جهات فاعلیت منشأ اختلاف آثار به عدد نمی‌تواند شد، زیرا که اختلاف اشخاص به عدد با اتحاد در نوع ممکن نیست مگر به ماده‌ای که قابل احوال حادثه اتفایه بوده باشد از حرکات و غیر حرکات که در اول فطرت بر سبیل لزوم موجود نباشد.

و به تحقیق این معانی و اصول، [374] اعتراضاتی که بر تعدد قوی وارد آورده‌اند

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 431

مندفع می‌گردد. مثل آنکه گفته‌اند که چه مانع است که نفس فاعل جمیع این افعال بوده باشد و به اثبات قوی احتیاج نباشد. و مثل آنکه، بعد از تسلیم آنکه نفس ناطقه غیر قوه حیوانیه است به اعتبار تجرد نفس و مادیت قوه حیوانیه، چه مانع است از آنکه قوه حیوانیه واحد و مدرکه و محرکه یک قوه باشند.

و بعد از تسلیم تغایر مدرکه و محرکه، چه مانع است که شهویّه و غضبیّه یک قوه باشند که چون به لذت برخورد به نحوی منفعل گردد، و چون به اذیت برخورد به نحوی دیگر منفعل گردد. و همچنین قوه مدرکه مدرکات ظاهره و باطنه یک قوه باشد.

و بر تقدیر تغایر آن دو قوه، چه مانع است از آنچه مدرکه ظاهره یک قوه باشد که در آلات مختلفه افعال مختلفه از آن صادر گردد.



و ایضا چه مانع است از آنکه قوه نباتیه همان قوه حیوانیه باشد. و بر تقدیر تغایر چه مانع است از آنکه غاذیه و نامیه و مولده قوه واحد باشد؟.

و چون معلوم شد که اثبات تعدد قوی مبتنی بر قاعده: «الواحد الا یصدر عنه إلاً الواحد»، نیست، اعتراضاتی دیگر که بر تقدیر ابتدای اثبات بر آن قاعده وارد می‌آورند منافع خواهد بود:

مثل آنکه حسّ مشترک ادراک کلّ محسوسات ظاهره را می‌کند، پس اگر آن ادراکات مختلفند اصل حجّت باطل می‌گردد، و اگر مختلف نیستند چرا از قوه واحده صادر نمی‌توانند شد.

و مثل آنکه ادراک قوه باصره مقصور بر نوع واحد نیست، زیرا که هم ادراک سواد می‌کند و هم ادراک بیاض. پس هر گاه می‌تواند که قوه واحده ادراک دو نوع مندرج در تحت یک جنس قریب نماید چرا نتواند که ادراک دو شیء مندرج در تحت یک جنس بعید نماید.

و ایضا قوه واحده ادراک شکل و عظم جسم را می‌کند اگر چه به تبعیت ادراک لون باشد، پس قوه واحده می‌تواند که امور مختلفه در جنس را نیز ادراک نماید.

و ایضا قوه تخیل ادراک امور متخالفه به حسب جنس می‌نماید، بلکه عقل جمیع امور را [375] ادراک می‌کند. پس آنچه گفته‌اند که الواحد لا یصدر عنه إلاً الواحد باطل خواهد بود.

و وجه اندفاع: همان است که مذکور شد که این قاعده در بسیطی جاری می‌گردد که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 432

مجرد از شروط و مضافات و آلات بوده باشد. و هر گاه اثر فاعل موقوف بر شرطی باشد می‌تواند شد که به انضمام شروط مختلفه مصدر افعال متکثره گردد، چنانکه طبیعت قوه واحده بسیطه است و به شرط آنکه جسم از حیث طبیعی بیرون باشد اقتضای حرکت می‌کند، و در حیث طبیعی اقتضای سکون، بلکه عقل فعّال که جوهر بسیط است مبدأ جمیع حوادثی است که در این عالم حادث می‌شود در نزد حکما.

بدان که امام فخر رازی را در این مقام شبهه‌ای هست که خود به آن مباهات نموده و چنان پنداشته که قواعد حکما در تعدد [قوی] و در بسیاری از مسائل حکمیّه دیگر به آن منهدم و مضطرب می‌گردد. و آن شبهه این است که می‌گوید:

«برای ما مقدمه صادقه یقینیه‌ای هست که هیچ عاقلی در آن شک نمی‌کند. و آن مقدمه این است که حاکم بر دو چیز باید که هر دو را ادراک نماید، زیرا که حکم عبارت است از تصدیق به ثبوت امری برای امری دیگر یا سلب آن امر

از آن. و این معنی تمام نمی‌شود مگر به تصور طرفین، پس ناچار باید که حاکم هر دو را تصور نماید تا آنکه تواند که بر أحدهما حکم کند به ثبوت دیگری.

و چون این معنی معلوم گردید می‌گوییم که حاکم بر انسان جزئی به آنکه جزئی انسان کلی است و جزئی فرس کلی نیست، باید که مدرک موضوع حکم که جزئی است و مدرک محمول حکم که کلی است بوده باشد، پس مدرک جزئیات بعینه همان مدرک کلیات خواهد بود. پس گفته است که این نکته‌ای است قاطع که هر که را اندک فهمی بوده باشد در آن شک نمی‌کند، و نمی‌دانم که سبب غفلت متقدمین با آن همه حذاقت از این نکته چیست؟»، این است کلام فخر رازی.

و صاحب اسفار می‌گوید که سبحان الله، آیا کسی هرگز دیده شده است که در وفور بحث و تفتیش و کثرت خوض در فکر به حدّ این مرد رسیده باشد، و از صواب [376] به این شدت دور افتاده باشد و عین بصرش چنان پوشیده شده باشد که از ملاحظه نفس خود غافل گردد و نداند که همان نفس است که مدرک و عاقل و شام و ذائق و ماشی و نائم و معتدی و غضبان و مشتھی و غیر اینهاست و فاعل این افعال کثیره است به آلات مختلفه، و برای آن افعال و انفعالات هست بدون آلت، مثل تصوّر ذات خود را و اولیات را، و مثل استعمالش

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 433

آلات را، زیرا که آلت در میان نفس و استعمالش آلت را نمی‌گنجد. پس چه مفسده بر حکما لازم می‌آید در آنکه می‌گویند که نفس بعضی افعال و ادراک را به ذات خود می‌کند و بعضی را به آلات، پس شخص انسانی [را] به حس ادراک می‌نماید و انسان کلی را به ذات، پس حکم می‌کند بر آنچه به حس ادراک نموده است به آنچه به ذات یافته است، و می‌گوید: این شخص انسان است.

و گویا این مرد با طول امامت و عرض مولویت چنان پنداشته است که ادراک به آلت معنی‌اش این است که آلت آن چیز را ادراک نماید و نفس را هیچ خبر و شعور به آن نباشد.

و این از سوء ظنون است، زیرا که لازم می‌آید که شخص واحد انسانی جماعت کثیره از اهل ادراک یافت شود که هر یک اختصاص به نوعی از ادراک داشته باشد، یکی بشنود و دیگری ببیند و دیگری بچشد و دیگری ببوید و دیگری لمس نماید و دیگری تخیل کند و دیگری توهّم نماید. و همچنین در باب حرکات، یکی تصرف نماید و دیگری جذب کند و دیگری دفع نماید و دیگری هضم کند. و همچنین در سایر قوی. و نفس را اطلاع بر آنها نیست مگر همین ادراک ذات و صفات خودش، و این خلاف وجدان و برهان است.<sup>180</sup>

فصل پنجم در تعدد حواس ظاهره بر سبیل تفصیل

و به حکم استقراء حواس ظاهره پنج است، و بعضی تجویز وجود حاسه سادسه برای غیر انسان نموده‌اند، با عدم اطلاع انسان بر آن. چنانکه اگر در ما یکی از حواس [377] خمسه نمی‌بود تصور آن را نمی‌توانستیم نمود، چنانکه آنکه تصور ابصار نمی‌تواند کرد. و حکما انکار این معنی نموده‌اند و احتجاج نموده‌اند به اینکه طبیعت از درجه حیوانیت به درجه فوق آن منتقل نمی‌گردد مگر آنکه جمیع آنچه را که در آن مرتبه است کامل گردانیده باشد. پس اگر حسی دیگر ممکن می‌بود بایست که برای انسان حاصل باشد، و چون حاصل نیست می‌دانیم که حواس پنج است.<sup>۱۸۱</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 434

### و یکی از آن حواس سمع است

و آن قوه‌ای است مرتب در عصب متفرق در سطح صماخ که ادراک می‌کند صورت هر چه را که به آن برسد از تموّج هوای منضغط در میان قارع و مقروعی که مقاوم با قارع تواند بود، چنان انضغاطی به عنف که از آن صوت حاصل گردد و به تموّج هوا برسد به هوائی که محصور است در تجویف صماخ. پس آن را به شکل خود متموّج می‌گرداند و امواج آن به حرکت آن عصبه را تماس می‌نماید و صوت به آن مسموع می‌گردد.<sup>۱۸۲</sup> این است ترجمه عبارت شیخ در شفا و نجات. و در آن تساهلی هست، زیرا که به قلع عنف نیز صوت حادث می‌گردد.

و دلیل بر آنکه ادراک صوت به رسیدن هواء مذکور است به صماخ چند امر است:

اول: آنکه اگر بر آن تجویف منسد گردد سمع باطل می‌گردد.

دوم: آنکه هر گاه میان صائت و سامع جسم کثیفی حایل گردد سماع متعذر یا متعسر خواهد بود.

سوم: آنکه چون مشاهده نماییم که کسی مثلاً مطرقة بر سندان زد، هر گاه به آن نزدیک باشیم سماع صوت و مشاهده طرق با هم محسوس می‌گردد، و هر گاه دور باشیم سمع بعد از زمانی ادراک صوت می‌نماید، و آن زمان به حسب مراتب بعد مختلف می‌گردد.

چهارم: آنکه هر که دهنش را بر انبویه بگذارد و تکلم نماید و طرف دیگر آن انبویه در گوش کسی دیگر باشد آن کس کلام او را می‌شنود و دیگران که در آن مجلس حاضرند نمی‌شنوند. و سببش آن است [378] که آن هواء متموّج در انبویه به گوش آن کس می‌رسد، و به گوش دیگران نمی‌رسد.

<sup>181</sup> (2) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 200-201.

<sup>182</sup> (1) ابن سینا، النجاة، ص 322.

پنجم: آنکه در وقت وزیدن بادهای تند، بسیار می‌شود که شخصی که قریب است به مکان حدوث صوت آن را احساس نمی‌کند، و شخص بعید آن را می‌شنود، به سبب آنکه هوای حامل صوت را وزیدن باد به جانب آن شخص بعید می‌برد.<sup>۱۸۳</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 435

و نباید دانست که صوت نفس تموج نیست چنانکه جمعی پنداشته‌اند، و نفس قرع و قلع نیز نیست چنانکه گروه دیگر گمان کرده‌اند، زیرا که تموج محسوس به لمس است و قرع و قلع محسوس به بصرند به توسط لون. و ایضا گاهی علم به آنکه فلان چیز تموج یا قرع یا قلع است حاصل می‌شود و علم به آنکه صوت است حاصل نمی‌شود. و گاهی علم به صوت حاصل می‌شود بدون شعور به امور ثلاثه.

و بعضی گفته‌اند که صوت در خارج وجود ندارد، بلکه از ملامسه هوائی متموج به حاسه سمع حادث می‌گردد.

و در ردّ بر ایشان گفته‌اند که با ادراک صوت جهت آن نیز درک می‌شود و معلوم است که اثر جهت در هوای متموجی که در نزد صماخ است باقی نمی‌ماند. پس باید که جهت صوت مدرک نگردد، چنانکه دست به لمس ادراک می‌کند چیزی را که او را ملاقات نماید و نمی‌داند که آن چیز از کدام جانب آمد. و چون به سمع تمیز در میان جهات واقع می‌شود و قریب و بعید آن نیز معلوم می‌گردد، از این می‌توان فهمید که اصوات خارجیّه از آن حیثیت که در خارجند محسوس می‌گردند.

و از این استدلال جواب داده‌اند که ادراک جهت به واسطه آن است که هوای قارع صماخ از آن جهت می‌آید؛ و تمیز میان قریب و بعید به آن است که قرع قریب اقوی است و قرع بعید اضعف.

و جواب از اوّل مدفوع است به آنکه آن صوت گاهی در یمین سامع است و او به گوش چپ آن را می‌شنود به اعتبار آنکه گوش راستش شنوا نیست، و می‌فهمد که این صوت از یمین است.

و [جواب] از دوم نیز باطل است، زیرا که اگر چنین می‌بود می‌بایست که میان بعید قوی و قریب ضعیف فرق می‌توان کرد. [379] و همچنین اگر دو صوت متساوی در بعد و مختلف در قوه و ضعف مسموع گردد، باید که چنین در گمان افتد که در قریب و بعید مختلف‌اند.

و لکن اشکالی دیگر باقی می‌ماند، و آن اشکال این است که مدرک و محسوس باید که در حال ادراک در نزد مدرک به وجهی موجود باشد، و موجود در نزد جوهر حاس آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 436

است که ملاصق آن باشد و اگر چه به هیئت صوت و شکل تموّج در نزد سامعه موجودند، لکن صفت بعد و قرب موجود نیستند.<sup>184</sup> و صاحب اسفار در بیشتر از کتب خود تصریح نموده است به آنکه ادراک سمع، نه به این است که هوای واحد متحمل آن کیفیت می‌گردد و آن را به صماخ می‌رساند، و نه به آن است که اهویه متعدده متموّجه هستند که هر یک آن کیفیت را به دیگری می‌رسانند تا آنکه هوای مجاور صماخ به آن متکیّف می‌گردد و به سمع می‌رساند.

بلکه آن است که نفس به واسطه هوایی که در میان واقع است متنّب می‌گردد و به اعتبار آن که تعلق نفس به بدن موجب تعلق آن است به هر چه به بدن متصل است از اجسام لطیفه، مانند هوا به حیثیتی که گویا این سه چیز که آلت سمع و هوای متصل و ذی الصوت است در حکم آلت واحده‌اند برای نفس. پس ادراک می‌نماید هر چیزی را که در آنها واقع است به هر وجهی که باشد و در هر جانبی که باشد.

و این است سرّ آنکه هر قوه جسمانیّه در تأثیر محتاج است به مشارکت وضع، زیرا که وضع مخصوص در میان موضوع قوه و آنچه قوه در آن اثر می‌کند یا از آن متأثر می‌گردد با تحققّ جسم لطیف در میان آن دو، مجموع را به منزله ماده واحده و آلت واحده می‌گرداند برای آن قوه. پس چنانکه ماده قوه به فعل آن متأثر می‌گردد آن جسم نیز که با آن صاحب وضع است به فعل آن متأثر می‌گردد.

و این معنی منافی آن مطلب نیست که ادراک نفس تعلق نمی‌گیرد مگر به صورتی که در محالّ تصرّفات آن حاصل باشد به حسب طبع، زیرا که مراد از آن مدرک بالذات است، و مدرک بالذات در اینجا [380] صور ادراکیّه حاصله در قوه سامعه است. و آنچه در این مقام مقصود است محسوس بالعرض است که مسموع خارجی باشد.<sup>185</sup> این است خلاصه تحقیق آن فاضل علامه در این مقام.

و نباید دانست که بنا بر مذهب قوم و بنا بر آنچه از آن فاضل نقل شد، شرط در حدوث صوت و استماع آن وجود هواء است، و بنا بر این با آنچه از قدما نقل نموده‌اند- که برای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 437

فلکیات اصوات عجیبه و نغمات غریبه هست که از سماع آن عقل در تحیر می‌افتد و نفس تعجب می‌کند- درست نمی‌آید. پس باید که یا کلام قدما را بر رمز حمل نماییم یا آنکه به نحوی که فاضل مذکور در اسفار معنی کرده است و ذکرش مناسب علم طبیعی نیست معنی نماییم، و إن شاء الله در قسم الهی به آن اشاره خواهد شد.

184 (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 174.

185 (2) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 172-173.

و از جمله اموری که تنبیه بر آن در این مقام ضرور است، این است که شیخ در تعریف حرف گفته است که: «هیئتی است که عارض صوت می‌گردد که به آن متمیز می‌گردد از صوتی دیگر مثل آن در حدت و ثقل، تمیز در مسموع.» و قید اخیر برای احتراز است از هیئتی که به آن تمیز حاصل می‌گردد نه به سمع، بلکه به وجدان.

و فاضل شارح هدایه گفته است که: «این تعریف از شیخ بر مسامحه مشتمل است، زیرا که حرف نوعی از صوت است و هیئت عارض صوت نیست و إلاً بایست که مسموع در نزد سماع حرف دو چیز باشد، صوت و حرف، و بالبدیهه معلوم است که مسموع شیء واحد است.»<sup>۱۸۶</sup> و وجه آنکه تعریف شیخ را به مسامحه نسبت داده است، نه به غلط، آن است که چون حرف نوع بسیط است، مانند انواع الوان در کیفیات مبصره، پس می‌توان گفت که مراد شیخ عروض به حسب عقل است، و به اعتبار آنکه فصل عین نوع است گفته است که آن هیئت حرف است.

و دوم از حواس ظاهره بصر است.

و در علم تشریح مقرر شده است که در دماغ هفت زوج عصب روییده است، و زوج اول که مبدأ آن غور دو بطن [389] مقدم است در جوار دو عصب شبیه است به حمله ثدی.

و آن عصبی است مجوف که آن یک که از یمین روییده است به یسار میل می‌کند و آن یک که از یسار روییده به یمین میل می‌کند و یکدیگر را ملاقات می‌نمایند به نحو تقاطع صلیبی، پس نابت از جانب یمین به طرف یمین میل می‌کند و به حدقه راست می‌آید و نابت از جانب یسار به طرف یسار میل می‌کند و به حدقه چپ می‌آید. و قوه إبصار مودع است در روح

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 438

مصبوب در تجویف این عصب، سیما در نزد ملتقی.

و در کیفیت ابصار اختلاف است:

و در نزد طبیعین به انطباع شیخ مرئی است در جزئی از رطوبت جلیدی که شبیه به برد و مانند آینه است، و چون شیء متلون مضمیء با آن مقابل گردد مثل صورت آن چیز در آن منطبع می‌گردد، مثل آنکه صورت اشیاء در آینه منطبع می‌گردد، نه آنکه از متلون چیزی منفصل گردد و به جانب عین رود، بلکه مثل صورت آن در عین ناظر حادث می‌گردد و استعداد حصولش به مقابله مخصوصه است با توسط هوای مشف.

و اول ایرادی که بر ایشان وارد می‌آورد آن است که بنا بر این مرئی صورت شیء و شیخ آن خواهد بود نه نفس آن، و حال آنکه یقین به آنکه مرئی نفس آن شیء است حاصل است.

و ایضا بر ایشان [وارد] می‌آورند که شیخ شیء باید که در مقدار مساوی آن شیء باشد و آلا صورت و مثال آن نخواهد بود. و بنا بر این باید که چیزی که از جلیدیّه اعظم است مرئی نشود، زیرا علم به امتناع انطباع عظیم در صغیر ضروری است.

و از اوّل جواب داده‌اند که رؤیت شیء به انطباع شیخ است و مرئی همان شیء است نه آنکه مرئی شیخ است.

و از دوم جواب داده‌اند که شیخ شیء ضرور نیست که در مقدار مشابه آن شیء باشد، چنانکه در صورت وجه در مرآت صغیره، بلکه شیخ باید مناسب ذو شیخ باشد [382] در شکل و لون. غایت امر آن است که برای ما علم به لمّ آنکه ابصار شیء عظیم و ادراک بعد میان آن و رائی به مجرد انطباع صورت صغیره در جلیدیّه و تأدیّه آن به واسطه روح موجود در عصبّین به سوی باصره چگونه حاصل می‌شود نباشد.

و در نزد ریاضیین به خروج شعاع است از عین به هیئت مخروط که رأس آن در نزد جسم است و قاعده آن در نزد مرئی. و بعضی از ایشان می‌گویند که آن مخروط مصمت است. و بعضی دیگر می‌گویند که مؤلف است از خطوط شعاعیه که در جانب رأس مجتمع‌اند در نزد عین و در جانب قاعده متفرّقند در نزد مرئی. و بعضی دیگر را اعتقاد آن است که به حسب حقیقت مخروط نیست، بلکه خطّ واحد است که از چشم بیرون می‌آید و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 439

طرفی از آن که در چشم است ثابت می‌ماند و طرف دیگر مرئی حرکت می‌کند و از حرکت آن مخروطی متوهم حادث می‌گردد. و مذهب جمعی دیگر در ابصار آن است که هوای واقع در میان رائی و مرئی به نور بصر متکیّف می‌گردد و تمام آن هوا آلت ابصار می‌شود.

و مذهب منسوب به اشراقیین، که شیخ الهی آن را پسندیده است، آن است که نه به خروج شعاع است و نه به انطباع، بلکه چون شیء مستنیر در مقابل عضو باصر واقع گردید، با حصول شرایط دیگر که در ابصار ضرور است، علم حضوری اشراقی برای نفس حاصل می‌گردد نسبت به آن مرئی و نفس آن را مشاهده می‌نماید.

و فاضل علامه، یعنی صاحب کتاب اسفار، در مواضع بسیار تصریح نموده است که حق غیر از مذاهب مذکوره است، بلکه ابصار به انشاء صورتی است به قدرت باری تعالی از عالم ملکوت نفسانی، مجرد از ماده خارجیّه، مماثل با مرئی که حاضر است در نزد نفس مدرکه و قائم است به نفس از قبیل قیام فعل به فاعل، نه از قبیل قیام مقبول به قابل.

و گفته است که برهان بر این همان برهان بر اتحاد عقل و معقول است، زیرا که آن برهان در جمیع ادراکات حسّیه و وهمیه جاری است، [383] و معنی احساس آن نیست که در نزد حکما مشهور است که حس تجرّد صورت محسوس است از ماده و بس، و خیال تجرّدی است از آن بیشتر، زیرا که انتقال منطبعات ممتنع است، بلکه حصول

مطلق ادراک این است که از جانب واهب صورتی نوریۀ ادراکیۀ فایض گردد که به آن صورت ادراک و شعور حاصل شود و همان صورت هم حاسّ بالفعل است و هم محسوس بالفعل. و اما وجود آن صورت که در ماده است نه حسّ است و نه محسوس. این قدر هست که از معدّات فیضان آن صورت است در جایی که شرایط آن موجود باشد. این است تقریر مذاهب در إبصار.

و اما دلیل قائلین به انطباع چند دلیل است.

[دلیل] اول: آن است که چشم جسمی است صقیل نورانی، و هر جسم که چنین است هر گاه جسم کثیفی در مقابل آن واقع شود در آن منطبع می‌گردد، پس اجسام کثیفه در چشم منطبع می‌گردد. و کبری در این قیاس ظهور دارد. و بیان صغری آن است که چون نائم متنبه گردد و چشم خود را بمالد نوری مشاهده او می‌گردد. و دیگر هر گاه انسان در آن وقت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 440

به جانب انفس نظر نماید دایره‌ای از نور مشاهده می‌کند. و سبب این مشاهده آن است که در خواب چشم از نور ممتلی می‌گردد. و دیگر آنکه چون یکی از دو چشم را بر هم گذارند ثقبه عین دیگر متّسع می‌گردد. و سببش آن است که جوهر نورانی آن را ممتلی می‌سازد. و اگر انصباب جوهر نورانی از دماغ به چشم نمی‌بود عصبّین مجوّف خلق نمی‌شد. و بر تقدیری که این دلیل تمام شود بجز آنکه اشباح در بصر منطبع می‌گردد دلالتی دیگر ندارد و از آن معلوم نمی‌شود که إبصار به انطباع باشد.

دلیل دوم: آن است که ادراک سایر محسوسات به آن است که صورت محسوس به نزد حاسّۀ می‌آید، نه آنکه از حاسّۀ چیزی بیرون رود به جانب محسوس، پس إبصار نیز چنین خواهد بود.

و جوابش: آن است که این تمثیل است بدون جامع دلیل سوم: آن است که هر که مدّتی به شمس نگاه کند و بعد از آن چشم را بهم گذارد تا مدّتی صورتش در چشم باقی می‌ماند.

و دفعش: آن است که در خیال باقی می‌ماند نه در چشم.

دلیل چهارم: آن است که [384] چون مرئی به رائی نزدیک باشد آن [را] بزرگتر می‌بیند از آنکه دور باشد. و سببش آن است که انطباع مخروطیّت که رأس آن در عین و قاعده آن در نزد مرئی است به این نحو که مرئی به منزله وتر زاویه مخروط است. و معلوم است که هر قدر وتر به زاویه نزدیک شود ساق کوتاهتر و زاویه بزرگتر می‌شود و هر قدر دورتر رود عکس آن می‌گردد، و شبّی که در زاویه کبری منطبع می‌گردد اکبر است از شبّی که در زاویه صغری منطبع می‌گردد. و این در صورتی متحقق می‌شود که موضع إبصار زاویه بوده باشد نه قاعده، زیرا که در قرب و بعد تفاوتی در قاعده بهم نمی‌رسد.



و جوابش: عدم تسلیم آن است که سبب این باشد، و حال آنکه اصحاب خروج شعاع نیز سببی برای آن ذکر کرده‌اند.

دلیل پنجم: آن است که اگر رؤیت به انطباع نباشد باید که خلقت چشم بر آن طبقات و رطوبات و شکل هر یک بی‌فائده و معطل باشد، زیرا که فائده صاف بودن جلیدیّه آن است که از الوان مستحیل گردد، و فائده مفرطح بودنش آن است که اگر مستدیر می‌بود محسوس

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 441

را ملاقات نمی‌کرد مگر اندکی. و فائده ثقبه عنبیه آن است که مانع وصول محسوس به رطوبت جلیدیّه نگردد و سوراخ نبودن قرنیّه برای آن است که سفید و صاف و رقیق است و مانع از نفوذ شبیح نمی‌گردد.

و جوابش: آن است که این حجّت برهانی نیست، زیرا که می‌تواند بود که برای خلقت عین بر این طبقات و رطوبات فوائد دیگر بوده باشد سوای انطباع.

دلیل ششم: آن است که ممرورین گاهی صور مخصوصه متمایزه می‌بینند که در خارج وجود ندارد. و ناچار باید که برای آنها وجودی باشد، زیرا که متمایز و متعین‌اند، پس موجود در بصر یا در جزئی از اجزاء آن خواهند بود. و چون در این مقام ثابت شد که به انطباع است باید که در همه مواضع به انطباع باشد.

و جوابش: آن است که وجود انطباع در این نوع از ابصار دلالت نمی‌کند که باید مطلق ابصار به انطباع باشد. [385] و فاضل علامه گفته است که حق آن است که این دلیلی است قوی بر ابطال مذهب شعاع و مذهب کسانی که می‌گویند که رؤیت تعلق به امور خارجیّه می‌گیرد، اما مضرّ به مذهب ما نیست، بلکه مؤکّد آن است.

دلیل هفتم: آن است که شبیح مرئی در خیال باقی می‌ماند حتی آنکه هر وقت که خواهیم آن را تخیل نماییم میسر می‌گردد، و هرگاه قوه خیالیّه اخذ شبیح متخیل نماید قوه باصره نیز می‌کند.

و دفعش: آن است که این مجرد تمثیل است بدون جامع، بلکه مشتمل است بر فارق، زیرا که در صور خیالیّه چون صورتی در خارج نیست، ناچار باید که وجود صورت را در خیال اثبات نمود. و اما در مبصر چون صورت در خارج موجود است [محتاج] به اثبات صورتی دیگر در باصره نمی‌باشیم، بلکه می‌توانیم گفت که ابصار حالت اضافیه است در میان رائی و مرئی.

و کسانی که انطباع را انکار نموده‌اند به چند حجّت متمسک شده‌اند:

[حجّت] اول: آن است که جالینوس ذکر کرده است، و معولّ علیه آن قوم همین حجّت است. و تقریرش این است که هیچ شکلی در جسم منطبع نمی‌تواند شد مگر آن

شکل که مساوی آن جسم باشد.

پس اگر إبصار به انطباع باشد باید که انسان إبصار نتواند نمود مگر چیزی را که به مقدار نقطه ناظر باشد و حال آنکه نصف کره را می‌توان دید.

و اعتراض بر این حجّت به چند وجه است:

یکی: آنکه جسم صغیر مساوی جسم کبیر است در قبول انقسامات غیر متناهی، پس چرا جایز نباشد که شکل آن را قبول نماید.

دیگر آنکه بر تقدیری که در بصر منطبع نگردد مگر چیزی که مساوی آن باشد، می‌تواند شد که نفس به مقایسه بداند که هر چه صورتش در باصره فلان مقدار است در خارج فلان مقدار است.

دیگر معارضه به صورت مشاهده در مرآت از نصف کره عالم. پس هر گاه انطباع عظیم در صغیر در مرآت جایز باشد در بصر نیز جایز خواهد بود.

دیگر معارضه به صور خیالیّه، مانند: بحر زیبق، و جبل یاقوت، با عدم وجود آنها در خارج. و همچنین صوری که ممرورین مشاهده می‌نمایند و بسا باشد که صور عظیمه هائله را [386] مشاهده نمایند. پس برای امثال این صور محلی ضرور است، و آن محلّ باید که امری جسمانی باشد از ابدان، زیرا حصول جزئیات در نفس محال است. و بر آن تقدیر، عظیم منطبع در محلّ صغیر خواهد بود.

و اعتراض اول، به هیچ وجه مورد ندارد، زیرا که تساوی جسم صغیر و کبیر در قبول تقسیمات موجب تساوی آنها در مقدار نمی‌شود.

و جواب از دوم آن است که إبصار امری است دفعی و مقایسه و استدلالی در آن نیست.

و از سوم آن است که قول به انطباع اشیاء در مرآت مثل قول به انطباع در جلیدیّه است در بطلان. و سبب آن چیزی دیگر است.

و از چهارم آن است که صور خیالیّه و آنچه را که ممرورین مشاهده می‌کنند در نزد ما موجود در محل نیست. و بعد از این معلوم خواهد شد.

و حجّت دوم: آن است که اگر إبصار به انطباع باشد باید که قریب و بعید از یکدیگر

به مشاهده ممتاز نگردد، زیرا که مبصر شبح است و منطبع در عین، و حال شبح از آنکه از بعید منطبع گردد یا از قریب مختلف نمی‌شود، لکن احساس به قرب و بعد حاصل است.

و جوابش: آن است که می‌تواند شد که صورت مسافت قریبه و بعیده نیز منطبع گردد.

حجّت سوم: اگر ابصار به انطباع صور در جلیدیّه باشد باید که ما آن صورت منطبعه را در موضع معینی از جلیدیّه مشاهده نماییم، مانند آنکه هر گاه عکس حضرتی یا حمرتی بر جایی افتد، ما آن را در همان جا مشاهده می‌نماییم. و در جلیدیّه بر خلاف آن است، زیرا که در هر موضع که شخص در جلیدیّه ناظر نظر می‌کند صورت منطبعه را در جایی دیگر می‌بیند. و این حجّت بر نفی انطباع به هیچ وجه دلالت ندارد، بلکه اقوی دلیلی است برای اصحاب انطباع.

حجّت چهارم: آن است که فاعل جسمانی نمی‌تواند که در جسم بعید عمل نماید مگر بعد از آنکه در جسم قریب عمل کرده باشد، پس اگر مرئی لون مخصوص و شکل مخصوص را در عین حاصل کند باید که اول آن را در هوای متوسط حاصل گرداند، و حال آنکه چنین نیست.

و جوابش: آن است که بر فرض تسلیم آن مقدمه در جایی صورت می‌گیرد که در متوسط استعداد قبول آن فعل بوده باشد، [387] و در اینجا آن استعداد نیست.

و جالینوس حجّتی دیگر در نفی انطباع ذکر کرده است که مستمع را از استماع آن خنده می‌گیرد. و آن حجّت این است که اگر از مبصر شبح به سوی جلیدیّه رود باید که به طول زمان آن مبصر ناقص و مضمحل گردد.<sup>187</sup> و اما ادّله قائلین شعاع نیز چند دلیل است:

اول: آنکه کسی که شعاع بصرش کم است قریب را بهتر ادراک می‌نماید از بعید، و کسی که شعاع بصرش بسیار و غلیظ است بعید را از قریب بهتر می‌بیند، زیرا که شعاع از حرکت در مسافت بعیده به حسب رقت و صفا می‌کند و اگر ابصار به انطباع باشد باید که

تفاوتی در این دو صورت نباشد.

<sup>187</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 178-191 (با تفاوت).

دوم: آنکه اجهر در شب می‌بیند و در روز نمی‌بیند، زیرا که شعاع بصرش قلیل است و در روز به جهت شعاع شمس به تحلیل می‌رود و در شب جمع می‌گردد و بر ابصار قادر می‌شود. و اعشی به عکس آن است، به جهت آنکه شعاع بصرش غلیظ است، و ابصار آن نمی‌آید مگر بعد از آنکه شمس آن را رقیق و صاف گرداند.

سوم: آنکه هر گاه انسان به ورقه نظر کند و همه آن را ببیند آنچه برای او ظاهر می‌شود همان یک سطر است که تحدیق بصر به آن است، و سببش آن است که ادراک در مسقط سهم شعاع کامل تر است.

چهارم: آنکه انسان در ظلمت گاهی نوری را می‌بیند که از چشمش منفصل می‌گردد و بر طرف انفس می‌تابد و هر گاه چشم تنگ گرداند و به چراغ نظر کند خطوط شعاعیه می‌بیند که از چشم او به چراغ متصل است.

و جواب از این ادله: آن است که هیچ یک دلالت بر مطلوب ندارد، یعنی از آن معلوم نمی‌شود که ابصار به خروج شعاع است، بلکه دلالت می‌کند بر آنکه در چشم نوری هست.

و کسی منکر این معنی نیست که در آلات ابصار شعاعیه مضییئه هست مسمی به روح باصره، مگر محمد بن زکریاء طیب که گفته است که نور نمی‌باشد مگر در نار و کوكب. و اما اجسام کثیفه و آنچه در باطن آنهاست به ظلمت سزاوارند و چگونه می‌تواند شد که در دماغ نور موجود باشد و حال آنکه به حجب کثیفه مستور گردیده است.

و آنچه در این مقام می‌توان گفت این است که آلت ابصار جسم نورانی [388] در جلیدیّه که مرتسم می‌گردد از آن، در ما بین عین و مرئی، مخروطی وهمی که متعلق است ادراک نفس به آن مرئی از جهت زاویه آن مخروط که در نزد جلیدیّه است و حرکت آن جسم نورانی در نزد رؤیت بعید شدید می‌گردد و لطیفش به تحلیل می‌رود، و هر گاه غلیظ باشد به تلطیف محتاج خواهد بود، و هر گاه لطیف باشد به تغلیظ، و از آن جسم در آنچه مقابل آن است و قابلیت در آن هست اشعه و اضواء حادث می‌شود. و قوت آنها در مسقط سهم است، یعنی در موضعی که محاذی مرکز عین و به منزله مرکز زاویه مخروط وهمی است، و به جهت شدت استناره آن موضع ظهورش بیشتر می‌شود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 445

و شاید که مراد قائلین به خروج شعاع نیز همین معنی باشد و اِلّا چگونه می‌تواند که شعاع از بصر به حسب حقیقت بیرون آید و به مرئی منتهی گردد، زیرا که اگر آن شعاع عرض باشد بطلائش ظاهر است، و اگر جسم باشد بالبدیهه معلوم است که نمی‌تواند شد که از چشم جسمی بیرون آید که دفعه نصف کره عالم را فرو گیرد، و چون چشم بر هم گذارند دفعه به چشم برگردد یا منعدم شود، و چون بار دیگر بگشایند به همان نحو منبسط شود و همچنین کره بعد اخری.

و ایضا چگونه آن جسم شعاعی به اطراف عالم حرکت می‌کند بدون قاسری و [بدون] اراده‌ای و چگونه در افلاک نفوذ می‌کند و آنها را منخرق می‌سازد و چگونه به هبوب ریاح مشوش نمی‌شود و میل به جانبی نمی‌کند، مانند میل

کردن اجسام حامل صوت به جوانب به واسطه ریاح. و از آن لازم می‌آید که قمر و ثوابت را با هم نبینند، بلکه به فاصله زمانی که مناسب مسافت میان آنها باشد دیده شود. و به مثل این ادگه و امارات ابطال قول کسانی که ابصار را به تکلیف هوا به شعاع عین و اتصال آن به مرئی می‌دانند می‌توان نمود.

و ابتدای علم مناظر و مرایا که جمعی را به خیال انداخته است که باید البته ابصار به خروج شعاع باشد نیز بر این مخروط موهوم و خطوط موهومه در آن مخروطات، [389] مانند ابتدای قواعد علم هیئت بر دوایر قسی مفروضه در فلک [است]. و چنانکه از مجرد آنکه این اشیاء امور فرضیه است ابطال علم هیئت لازم نمی‌آید، همچنین از مجرد وهمی بودن مخروط ما بین رائی و مرئی ابطال علم مناظر و مرایا لازم نمی‌آید.

و تصوّر مخروط میانه رائی و مرئی مشترک الاعتبار است در میان مذاهب ثلاثه در ابصار. و از این جهت معلّم ثانی گفته است که غرض تشبیه بر آن حالت و ضبط آن است به قسمی از تشبیه، نه غرض انطباق یا خروج شعاع است به حسب حقیقت. و ضیق عبارت شخص را در اطلاق این دو لفظ انداخته است.<sup>188</sup>

#### تنمیم

بدان که صاحب اسفار در مقام اثبات مذهبی که مختار اوست گفته است که هیچ یک

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 446

از ما سوای مذهب منصور از مذاهب ثلاثه مشهور از مفسد متعددّ خالی نیست. اما مذهب انطباق و مذهب خروج شعاع، کتب قوم مشحون است به ذکر ایراداتی که بر آنها وارد می‌آید.

و بر آنچه مختار صاحب مطارحات است نیز چند امر وارد می‌آید:

اول آنکه برهان قائم است بر آنکه به جسم مادی و عوارضات آن ممکن نیست که ادراک تعلق گیرد مگر بالعرض.

دوم: آنکه احوال دو صورت را ادراک می‌کند. پس اگر مدرک باید که امر خارجی باشد لازم می‌آید که ادراک نماید چیزی را که در خارج وجود ندارد. و قول به اینکه یکی را در خارج می‌بیند و دیگری در خیال یا در عالم مثال موجه نیست.

سوم: آنکه چون جماعت کثیره به صورت واحده خارجیه نظر کنند باید که آن صورت مدرک کلّ آن نفوس باشد و معنی ادراک حصول صورت شیء است برای مدرک، و در حصول چیزی برای چیزی از نوع خصوصیتی و علیتی چاره نیست، و علت بالذات فاعل و غایت و ماده و صورت است، و شیء بالذات حاصل نمی‌گردد برای چیزی مگر برای علل و اسباب ذاتیه‌اش. پس اگر آن صورت برای نفس حاصل گردد باید که نفس یکی از علل ذاتیه آن باشد،

به سبب آنکه [390] برای آن موجود شده است، و لکن ظاهر است که نفس مادّه و صورت آن نیست و همچنین علّت فاعله آن نیز نیست و إلاً برای شخص واحد علل کثیره خواهد بود؛ و غایت آن نیز نیست، زیرا که برای شیء واحد غایات کثیره نمی‌باشد.

چهارم: آنکه تسمیه این اضافه نفس به واسطه بدن به امر جسمانی ذو وضع به اضافیه نوریّه وجهی ندارد، زیرا که اضافات واقعه در میان اجسام یا به واسطه اجسام و آنچه در اجسام است اضافه وضعیه است لا غیر، مانند محاذات و مجاورت و تماسّ و تداخل و تباین و غیر اینها. و جمیع این نسب و اوضاع اضافات مادّیه ظلمانیّه‌اند، و مقررّ شده است که نسبت وضعیه از موانع ادراک است، زیرا که از لوازم مادّیه است و مدار ادراک بر تجرّد صورت است از وضع و مقدار مادّی. و اماّ علاقه و نسبت میانه شیء و علّت وجود آن شیء می‌باشد، زیرا که وجود عین ظهور است، و فاعل و غایت مبدأ وجودند، و مادّه و موضوع مبدأ قوه و امکان شیء‌اند. پس به ثبوت رسید که سزاوار به اسم اضافه اشراقیه نسبت واقع در میان فاعل صورت و ذات آن است به نحوی که ما مقررّ کردیم، و به این اضافه متحقق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 447

می‌گردد در میان نفس و صورت فایضه از آن بر ذات خودش. و گویا مختار ما مذهب اوائل بوده است. و عدم نقل آن به جهت غموض مسأله و قصور فهم ناقل شده است. و هرگاه دلیل دلالت کرد که رؤیت به حضور صورت مجرد از مادّه خارجیه است برای نفس، و قول به خروج شعاع و انطباع نیز باطل شد، آنچه ما ادعا نمودیم ثابت می‌گردد.<sup>189</sup> و ایضا در همان کتاب گفته است که در إبصار توسط جسم شفافی در میان رائی و مرئی ضرور است، زیرا که عبارت است از تأثر قوای حسّاسه از مؤثر جسمانی و آن امری محسوس خارجی است و ناچار باید که علاقه وضعیه میان مادّه قوه حسّاسه و آن شیء محسوس بوده باشد، و آن [391] علاقه به مجرد محاذات متحقق نمی‌گردد بدون آنکه جسم مادّی در میانه متوسط نباشد، زیرا که علاقه در میان دو چیز، که نه اتّصال در میان آنهاست به حسب وضع و نه نسبت است به حسب طبع، نمی‌باشد، بلکه علاقه یا ربط عقلی است یا اتّصال حسی. پس ناچار باید که جسمی در میانه موجود باشد. و آن جسم نمی‌تواند که جسم کثیف مظلم باشد، زیرا که آن فی نفسه قابل اثر نوری نیست. پس چگونه می‌تواند که موجب ارتباط مبصر به بصر یا ارتباط منیر به مستنیر گردد، زیرا که رابط میان دو چیز باید که از قبیل آن دو چیز باشد، نه آنکه منافی فعل آن دو چیز باشد. پس باید که میان آن دو جسمی مشفّ که حاجز و مانع نباشد واقع باشد تا نور از منیر به مستنیر یا تأدیه شبح به بصر واقع گردد.

و از این بیان ظاهر می‌گردد فساد قول کسی که گفته است که متوسط هر قدر ارق باشد اولی است، پس اگر خلأ صرف باشد ابصار اکمل خواهد بود و ممکن خواهد بود که ما مورچه را در آسمان ببینیم، زیرا که اگر در میان رائی و مرئی امر وجودی متوسط موصل رابط نباشد فعل و انفعال متحقق نمی‌گردد.

و بالجمله از تأثیر و تأثر جسمانی یا باید که مؤثر و متأثر ملاقی یکدیگر باشند یا متوسط جسمانی در میانه واقع باشد که به آن مجموع متوسط و منفعل در حکم جسم واحد باشند، هر چند بعضی از آن به سبب عدم استعداد قبول تأثیر نکند و بعضی به سبب استعداد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 448

قبول نمایند. پس اگر فرض کنیم که در میان نار و جسم متسخن از آن جسم متوسطی نباشد تسخین و تسخن متحقق نمی‌گردد، به جهت عدم رابط. و همچنین اگر میان شمس و ارض جسم متوسطی نباشد ارض نه قبول ضوء از شمس می‌کند و نه قبول سخونت.<sup>190</sup> این است خلاصه آنچه فاضل علامه مذکور در اسفار فرموده است، جزاه [الله عن] الطالین خیر الجزاء.

#### و دیگر از جمله حواس ظاهره شم است

و آن قوه‌ای است در دو زائده که در مقدم دماغ واقع‌اند و شبیه‌اند به حلمه ثدی که به توسط هوا ادراک روایح می‌نمایند. و این قوه بعد از سمع و بصر الطف از قوای دیگر است. [392] و از مباحث شم یکی آن است که آیا هوای متوسط متکیف به کیفیت ذی الرایحه می‌شود و به خیشوم می‌رسد، یا آنکه اجزاء لطیفه از ذی الرایحه منفصل می‌گردد و آن اجزاء به آلت شم می‌رسد بدون آنکه هوا متکیف به آن کیفیت گردد.

و کسانی که به طریق دوم معتقدند می‌گویند که اگر انفصال اجزاء نباشد باید که حرارت مهیج روایح نباشد و برودت آن را فرو می‌نشانند و حال آنکه به دلک و تبخیر روایح افزون می‌گردد. و ایضا تفاحه را می‌بینیم که از کثرت شم می‌کاهد.

و طایفه دیگر احتجاج نموده‌اند که اگر رایحه‌ای که محافل را مملو می‌سازد به واسطه چیزی باشد که از ذی الرایحه منفصل گردد باید که در وزن و حجم آن نقصان بهم رسد.

و ایضا احتجاج نموده‌اند که هر گاه صاحب رایحه را بخور نماییم مانند کافور که جمیع اجزاء آن فانی گردد از آن رایحه منتشر می‌گردد. اما اگر همان قدر را نقل به مواضع بسیار نماییم با تقسیم هر جزئی را در موضعی بگذاریم أضعاف رایحه را که از بخور حاصل شده است حاصل می‌گردد و اگر به انفصال اجزا بود نایست که این قدر تفاوت در آن بوده باشد.

<sup>190</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 199-200.

و حق آن است که هر دو شق محتمل بلکه واقع است.

و جمعی دیگر گمان کرده‌اند که ذی الرایحه در شامه اثر می‌کند بدون تکلیف هوا یا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 449

تبخر اجزاء و انفصال آن.

و این گمان مردود است به آنکه بسیار می‌باشد که ذی الرایحه به مسافت بعیده دور می‌شود یا معدوم می‌گردد و رایحه آن تا مدتی در موضع اول باقی می‌ماند.

و دیگر از مباحث متعلقه به شم آن است که انسان ابلغ حیوانات است در ادراک لطائف روایح قریبه، لکن اضعف آنهاست در ادراک روایح بعیده و در ادراک تفصیل انواع آنها، زیرا که رسوم روایح در نفس انسان به تحصیل تفصیلی حاصل نیست، چنانکه در مطعومات و ملموسات حاصل است. و به این سبب برای [393] روایح در نزد انسان اسماء وضع نشده است مگر از جهت موافقت و مخالفت، مثل رایحه طیبیه یا کریهه، یا از جهت انتساب به طعوم یا موضوع مثل رایحه حلاوت یا حموضت و رایحه ورد یا مشک یا عنبر. و اما بعضی از حیوانات در ادراک روایح به مرتبه‌ای صاحب قوتند که به تنشق احتیاج ندارند.

و دیگر از مباحث متعلقه به شم آن است که از افلاطون و فیثاغورس و هرمس و غیر ایشان از اقدمین نقل نموده‌اند که برای افلاک و کواکب قوه شامه است و در آنها روایح طیبیه هست که از هر رایحه اطیب است.

و اتباع مشائین این حکایت را مردود دانسته‌اند به آنکه ادراک روایح مشروط به هوا و بخار است و در آنجا هوا و بخاری موجود نیست.

و این رد ضعیف است، زیرا که برهانی اقامه نشده است بر آنکه در ادراک مضمومات وجود هوا و بخار مطلقا شرط باشد، بلکه این امور در عالم عنصری شرط است.<sup>191</sup>

و دیگر از حواس ظاهره ذوق است

و آن قوه‌ای است منبث در عصب مفروش بر جرم لسان. و بعد از لمس از سایر [قوی] اعم است در حیوان و آشفه است به لامسه، زیرا که شعور به چیزی است که ملائم بدن باشد تا آنکه آن را طلب نماید. و ادراک ذوق نیز مثل ادراک لمس محتاج است به ملامسه، لکن مجرد ملاقات سطح در آن کافی نیست، بلکه باید که ذی الطعم در جرم لسان که آلت ذوق

<sup>191</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 167-169.



است نفوذ نماید یا به ذات خود یا به واسطه رطوبت لعابیه منبعثه از لسان. و باید که آن رطوبت عدیمة الطعم باشد تا آنکه طعم طعام چنانکه هست به آلت تواند رسانید، و اگر طعمی دیگر مخالط آن گردد چنانکه در مرضی آن طعم را به صحت نمی تواند رسانید.

و حق آن است که آلت نیز باید که عدیم الطعم باشد یا آنکه اگر صاحب طعم است طعم ضعیفی در آن موجود باشد تا آنکه تواند که هر طعمی که بر آن وارد می شود ادراک نماید.

و اختلافی که در باب ذوق واقع است، این است که آیا توسط رطوبت لعابیه در اتصال طعم [394] به این است که اجزاء ذی الطعم به آن رطوبت مخلوط می گردد و با آن در جرم لسان عوض می نماید تا آنکه قوه احساس طعم می کند یا آنکه آن رطوبت متکیف به آن کیف می گردد و آن را به حاسه می رساند. و بنا بر اول، فایده رطوبت همین است که بدرقه ای است برای ذی الطعم که وصول آن را به آلت آسان می گرداند، و بنا بر ثانی ملاقی محسوس حاسه همان رطوبت است. و هر دو وجه محتمل است. و آنچه به آن قوه محسوس می گردد طعم تسعه است و هر چه از آن طعم مرکب گردد.

و بدان که حکما بالاتفاق ذوق را قوه واحد دانسته اند، و بعضی گفته اند که چه داعی است آن گروهی را که در لمس به قوای متعدده قائل شده اند به اعتبار تعدد ملموسات، و در ذوق به اعتبار تعدد مذوقات به تعدد قوه ذوق قائل نشده اند.

و از این جواب داده اند که موجب آن این است که حاکم بر نوع واحد از تضاد را یک قوه دانسته اند، و طعم اگر چه بسیارند لکن در میان آنها بجز یک تضاد واقع نیست. و در ملموسات تضاد متعدّد است، زیرا که میان حرارت و برودت یک نوع تضاد است و میان رطوبت و یبوست نوعی دیگر.<sup>۱۹۲</sup>

و دیگر از حواس ظاهره لمس است

و آن قوه ای است منبث در جلد بدن و اکثر لحم و غیر آن دو به واسطه اعصاب و

و شیخ رئیس گفته است که: «اول حواس که حیوان به آن حیوان می‌شود لمس است، زیرا که چنانچه برای نبات اگر غذایی باشد و هیچ قوه دیگر نباشد نبات است، همچنین حال لامسه است برای حیوان، زیرا که مزاج از کیفیات ملموسه است و فسادش به اختلال آنهاست.

و حس طلیعه نفس است، پس باید که طلیعه اولی چیزی باشد که منع فساد نماید و صلاح به آن محفوظ ماند و باید که پیش از طلائی باشد که دال‌اند بر اموری که تعلق دارند به منفعت خارجه از قوام و مضرت خارجه از فساد [395].

و اگر چه ذوق دلالت می‌کند بر چیزی که حیات بدون آن باقی می‌ماند از مطعومات، لکن جایز است که حیوان بدون آن باقی ماند به واسطه حواس دیگر که او را دلالت بر غذای موافق نمایند و از مضار غذا اجتناب فرمایند. و چیزی از حواس دیگر نمی‌توانند که او را به هوای محیط به بدن آن محرق یا مجمد باشد آگاهی دهند.<sup>۱۹۳</sup> و ادراک این قوه مدرکات خود را به مضاده است، و در آن تأثیر مماسه شرط است، و اگر ملموس در کیفیت مثل لامس باشد مدرک نمی‌گردد و الاً مثلاً در آن مجتمع می‌شوند. و مدرکات این قوه کیفیات اربع است و خفت و ثقل و ملاست و خشونت و صلابت و لین. و بعضی گفته‌اند که برای آن محسوسات دیگر هست، مانند هشاش و لزوجت و تفرق اتصال. و بعضی ادراک به این امور را بالتبع دانسته‌اند. و همچنین ادراک به صلابت و لین را. و جمهور لامسه را نوع واحد می‌دانند، و بعضی گفته‌اند که لامسه چهار نوع است.

و شیخ در قانون می‌گوید که: «دور نیست که لامسه چنان باشد که قومی گفته‌اند که نوع اخیر نیست، بلکه جنس است که در تحت آن چهار نوع یا بیشتر هست: اول حاکم در تضاد میان حار و بارد. دوم در تضاد میان رطب و یابس. و سوم در تضاد میان صلب و لین. و چهارم در تضاد میان خشن و املس. و چون همه در یک آلت واقع‌اند چنان توهم می‌شود که همه یک قوه‌اند».

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 452

و در این مقام بحث مشهوری هست. و آن بحث این است که مدرک به حس متضادات است، مثل حرارت و برودت نه تضاد، زیرا که تضاد معنی عقلی است و به حس مدرک نمی‌گردد، پس چگونه مبنای تعدد لامسه را بر تعدد تضاد نهاده‌اند و تجویز نموده‌اند که قوه واحده مدرکات متضاده را ادراک نمایند، مانند باصره سواد و بیاض را. و به چه سبب اینها را از قبیل صدور افعال مختلفه از مبدأ واحد بالذات نشمرده‌اند؟

و فاضل شارح در شرح هدایه از آن جواب داده که: «چون مزاج حیوان از جنس کیفیاتی است که اوائل ملموسات است [396] پس باید که متأثر گردد از اضداد هر چه در اوست از کیفیات اولیه و هر چه تابع آن است، و چون انسان واقع است در اوساط همه آنها اطرافی را که درک می‌نمایند که این اوساط قیاس به آنها اوساطند. و این است

<sup>193</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص 58.

معنی قول ایشان که گفته‌اند که حکومت لامسه در تضادّ میان کیفیات است. و اما بیان آنکه محال لازم نمی‌آید از آنکه قوه واحده ادراک امور متخالفه و متضاده نماید بعد از این مذکور خواهد شد إن شاء الله تعالی». ۱۹۴

## نقل کلام

شیخ رئیس در فصل سوم از مقاله ششم از علم نفس در کتاب شفا گفته است که:

«بعضی از حواس هست که نه لذتی و نه المی برای فعل آنها در محسوسات آنها هست و بعضی دیگر تلذذ و تألم آنها به توسط محسوسات آنهاست. و اما آنچه لذت و الم آنها، به توسط محسوسات آنها نیست بصر است که نه ملتذ به الوان می‌شود و نه متألم به آنها می‌گردد، بلکه نفس ملتذ و متألم می‌شود. و همچنین اذن. و اگر اذن از صوت شدید متألم گردد و عین از لون مفرط متألم شود، تألمشان نه از آن حیثیت است که سمع و بصرند، بلکه از آن حیثیت است که لامساند، زیرا که در آنها احداث الم لمسی می‌نمایند و به زوال آنها لذت لمسیه حاصل می‌شود. و اما شم و ذوق متألم و ملتذ می‌گردند هر گاه متکیف به کیفیت منفره یا ملائمه گردند. و اما لمس گاهی متألم به کیفیت ملموسه و ملتذ به آن می‌گردد و گاهی تألم و تلذذش به واسطه کیفیت اولیه نیست. بلکه به تفرق اتصال و التیام آن است». ۱۹۵

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 453

۱۹۶

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 453

این است ترجمه کلام شیخ.

و مسیحی در شرح قانون گفته است که: «کلام شیخ در نهایت اشکال است. اما اولاً، به جهت آنکه مذهب شیخ آن است که مدرک محسوسات جزئیّه حواس خمس است، پس مذهبش در این موضع اگر همان مذهب است در سمع و بصر مناقض آن است، و اگر آن مذهب نیست آنچه در شم و ذوق و لمس گفته است فاسد است.

194 ( 1 ) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الأثیرية، ص 193-194.

195 ( 2 ) ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص 61.

196 حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان(تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

و اما ثانيا، به جهت آنکه برای هر یک از حواس محسوس خاصی هست [397] و محال است که غیر آن را ادراک نماید و بدیهه عقل بر این معنی حاکم است، پس می‌گوییم که چگونه می‌شود که قوه لامسه حاصله در اذن و عین صوت مفروط و لون موذی را ادراک نمایند.

و اما ثالثا، به جهت آنکه آنچه در اینجا گفته است مناقض حد لذت و الم است، زیرا که شیخ در حد لذت گفته است که ادراک ملائم است از آن حیثیت که ملائم است، و ملائم برای قوه باصره ادراک مبصر است، نه برای قوه لامسه.

و اما رابعا، به جهت آنکه ادراک این محسوسات یا این است که لذت و الم است برای حواس و یا لذت و الم نیست برای آنها. و بنا بر اول ادراک بصر الوان حسنه را لذت است برای آن و ادراک الوان موذیه الم است. و بنا بر ثانی برای شم و ذوق و لمس نیز لذت و المی نمی‌باشد، و برای بعضی دون بعضی ترجیح بلا مرجح است، زیرا که هر پنج وسائط نفس‌اند در ادراک محسوسات جزئیّه.

و بعد از آن امام رازی نقل نموده است که در کتاب مباحث مشرقیه در مقام عذر از جانب شیخ که در این مقام در سمع و بصر از مذهب خود بیرون رفته است، گفته است که: «الوان ملائم قوه باصره نیستند، زیرا که قوه باصره متصف به الوان نمی‌تواند شد، و ملائم شیء آن چیزی است که کمال آن چیز باشد و اقل درجات کمال حصول آن است برای آن شیء بلکه ملائم قوه باصره ادراک الوان است. و شیخ حصول ملائم را لذت قرار نداده است، بلکه ادراک ملائم را لذت قرار داده است. و چون باصره ابصار نماید ملائم برای او حاصل شده است نه ادراک ملائم، زیرا که قوه باصره ادراک اینکه مبصر الوان است نمی‌کند، بلکه نفس مدرک آن است و نفس است که اشیاء را ادراک می‌کند، و این معنی را نیز ادراک می‌کند که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 454

اشیاء را ادراک کرده است».

و بعد از نقل این کلام از امام، مسیحی می‌گوید که: «از آنچه امام گفته است لازم می‌آید که برای لامسه و ذائقه و شامه هم ادراک به اینکه مدرکند نباشند و این مناقض مذهب [398] شیخ است در شفا و قانون».

و علامه شیرازی در شرح قانون اقوال مسیحی را مردود دانسته است و گفته است که: «بر اعتراض اولش وارد می‌آید که ما مسلم نداریم که شیخ یا غیر شیخ از حکما کسی باشد که اعتقادش این باشد که مدرک محسوسات جزئیّه حواس‌اند. و این از اغلاط متأخرین است، مانند امام رازی و کسانی که پیروی او نموده‌اند، و شیخ و امثال او مدرک و حاکم و ملتذ و متألم همه را نفس می‌دانند، و اطلاق این الفاظ بر حواس بر سبیل مجاز است، و لکن چون احساس انفعال حاسه بلکه آلت آن است از محسوسی که به آن اختصاص دارد، پس باید که آلت هر حاسه از محسوس خاص به آن منفعل گردد و به آن محسوس متکیف شود، این قدر هست که انفعال بعضی آلات حواس و

تکلیفش به محسوسات خودش به حیثیتی است که نفس آن را در همان جا ادراک می‌نماید، مانند ذایقه و شامه و لامسه، و انفعال بعضی دیگر به این نحو نیست مثل باصره و سامعه، و از این جهت است که انسان لذت حلو را در فم و لذت رایحه لذیذه را در شم، و لذت نعومت را در آلت لمس ادراک می‌نماید، و لذت صورت حسن را نه در جلیدیّه و نه در ملتقای عصبین ادراک می‌کند. و همچنین لذت صوت حسن را در عصبه مفروشه در صماخ ادراک نمی‌کند، نه آنکه انفعال بعضی از آلات حواسّ زمانی و بعضی دیگر آنی است، چنانکه بعضی پنداشته‌اند، زیرا که ادراک جمیع حواسّ آنی است، و هر که ادعا می‌کند که بعضی زمانی و بعضی آنی است باید از عهده آن برآید.

و بر اعتراض دومش وارد می‌آید که شیخ نگفته است که مدرک صوت عظیم و لون مفرط لامسه اذن و بصر است، بلکه مدرک آن دو لامسه اذن و عین است، و متألّم آلت لامسه آنهاست به طریق تفرّق اتّصالی که صوت مفرط در لامسه اذن و لون موذی در لامسه عین احداث می‌نمایند و آلت سمع و بصر از آنها متألّم نمی‌شوند.

و بر اعتراض سومش [399] وارد می‌آید که آن اعتراض مبتنی است بر آنکه ملائم قوه باصره ادراک مبصرات باشد، و شیخ گفته باشد که مدرک مبصرات لامسه عین است. و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 455

این دو مقدمه هر دو ممنوع است، زیرا که ملائم و موافق برای نفس می‌باشد نه غیر. و شیخ گفته است که متألّم از لون موذی لامسه عین است نه باصره آن و مدرک باصره آن است نه لامسه، و این کلام حق است.

و بر اعتراض چهارمش وارد می‌آید که مسلم نیست که ادراک محسوسات در بعضی دون بعضی ترجیح بلا مرجح باشد، و ادراک نفس لذت حواسّ ثلاث را در همان جا است که آلات منفعل می‌گردند و لذت دو حاسه دیگر چنین نیست.

و اما عذری که از امام نقل نموده است برای شیخ در سمع و بصر چیزی نیست، زیرا که شیخ از مذهب خود بیرون نرفته است که به عذر محتاج باشد، لکن چون اعتقاد امام آن است که شیخ چنین می‌داند که مدرک جزئیات حواسّ اند، عذرخواهی نموده است، و ایراد عذری کرده است که از بیوت عنکبوت سست‌تر است. و این است ملخص کلام علامه شیرازی در شرح قانون.

و فاضل شارح در بسیاری از کتب خود، حتی در شرح هدایه، کلام شیخ را با کلام مسیحی و کلام علامه نقل نموده است، و بعد از آن فرموده است که: «و لعمری إنه قد أصاب فیما أجاب عن اشکالات المسیحی، لکن در فرقی که میان حاسّین اولیین و حواسّ ثلاث باقی ذکر نموده است محلّ تأمل است، و بر تقدیر تحقّق آن فرق کلامش به حدّ إجداء نرسیده است، زیرا که نگفته است که به چه سبب نفس ادراک محسوسات بعضی قوی را در همان مکان می‌کند و ادراک بعضی دیگر را در آن مکان نمی‌کند تا آنکه ثابت گردد که بعضی از آلات حواسّ محلّ لذت و الم حاصل از محسوسات خودند و بعضی نیستند. و می‌توان گفت که مزاج حیوان حاصل از جنس کیفیات اوّلیه است و

بقاء حیاتش منوط است به اعتدال مزاجی که لایق او باشد. [400] و صلاح و فساد بدن به انحفاظ آن مزاج و اختلال آن بسته است. و شککی در آن نیست که لذت ادراک ملائم است از آن حیثیت که ملائم است و الم ادراک منافی است از آن حیثیت که منافی است، و منافی حیوان از آن حیثیت که حیوان است اولاً مدرکات لامسه است، زیرا که از جنس اموری است که تقوّم حیاتش به آن است. پس مدرکات ذائقه است که مقووی و زیادکننده بدن اوست. و تالی این دو در ملائمت و منافرت مدرکات شامه است، زیرا که لطائف اعضا، مانند ارواح بخاریه، به واسطه آن تغذی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 456

می نمایند. و اما مدرکات سامعه و باصره محتاج الیه حیوان بما هو حیوان به احتیاج قریب نیست، پس ملائم و منافی برای حواسی که قوای جسمانیه‌ای و برای محال آنها که اجسام مرکبه‌اند مدرکات حواس ثلاث است بر وجه مذکور. و اما مدرکات دو حاسه دیگر ملائم و منافی آن دو حاسه و محل آن دو حاسه نیستند، و به این سبب تلذذ و تألم حاسه به آن مدرکات حاصل نمی‌گردد.<sup>197</sup>

#### فصل ششم در تعداد حواس باطنه

و آن نیز به حکم استقراء پنج است: حس مشترک، و خیال، وهم، و حافظه، و متصرفه.

و آنچه بعضی گفته‌اند - که یا مدرک است و یا معین بر ادراک و مدرک یا مدرک صورت است یا مدرک معانی. و معین یا حافظه است یا متصرفه، و حافظه یا حافظ صورت است یا حافظ معانی - وجه ضبط است، نه مفید حصر عقلی.

و اما حس مشترک که آن را به یونانیه بنطاسیا می‌گویند.

و معنی آن لوح نفس است و آن قوه‌ای است مرتب در مقدم تجویف اول از تجاویف ثلاثه که در دماغ واقع است، و جمیع صور منطبعه در جمیع حواس ظاهره را قبول می‌کند.<sup>198</sup> و فاضل شارح می‌گوید که: «آن در نزد ما قوه‌ای است نفسانیه که استعداد حصولش در مقدم دماغ، بلکه در روح مصبوب در آن است:

و برای اثبات حس مشترک سه حجّت اقامه نموده‌اند:

[حجّت] اول: آنکه ما حکم می‌کنیم بر بعضی [401] از محسوسات ظاهره به بعضی دیگر. چنانکه می‌گوییم: این ابیض این حلواست. و قاضی بر چیزی باید که مقضی علیها در نزد او حاضر باشند. و این قاضی عقل بتنهایی بدون

<sup>197</sup> (1) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 193-197.

<sup>198</sup> (2) صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 197.

توسط حاسه نمی‌تواند بود، زیرا که ادراک آن مر محسوسات را نمی‌تواند بود مگر به آلت جزئیّه. و ایضا این حکم از حیواناتی که عقل برای آنها نمی‌باشد واقع می‌شود، زیرا که اگر نباشد زیست برای آنها میسر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 457

نخواهد بود و شمّ و شکل در نزد ایشان دلیل بر صورت مطلوبه یا مهرابه نخواهد بود. پس از این ظاهر می‌شود که برای محسوسات ظاهره اجتماعی در قوه جزئیّه ادراکیّه هست. و آن قوه هیچ یک از حواسّ ظاهره نیست، پس باید که مدرک باطنی جزئی باشد، و این قوه موسوم است به حسّ مشترک.

و این حجّت ضعیف است، به سبب آنکه عقل در انسان و وهم در حیوان جامع جمیع قوای مدرکه و غیر آن هستند، و حاکم بر مدرکات و مستعمل همه آنها آن دو چیزند. پس برای حکم همین قدر کافی است که بیاض سگر را به بصر و حلاوت آن را به ذوق درک نماید. و ایضا ما تعقل می‌نماییم انسان کلی را، پس شخص معینی از انسان را مشاهده می‌کنیم، پس حکم می‌کنیم که این شخص آن انسان است، با آنکه انسان کلی معقول است و شخص جزئی محسوس. پس اگر باید که حاکم بر دو چیز مدرک هر دو بالذات باشد باید که در اینجا قوه دیگر باشد غیر عقل و غیر حس که مدرک معقول و محسوس با هم تواند بود، و وجود چنین قوه‌ای که بالذات هم مدرک معقول و هم مدرک محسوس تواند بود محال است.

حجّت دوم: آن است که ما قطره نازله و شعله جوّاله را خطّ مستقیم و دایره می‌بینیم، و در خارج نه خط موجود است و نه دایره. و محلّ حصول آنها قوه باصره نیست. اما به مذهب کسانی که ابصار را به خروج شعاع می‌دانند و کسانی که مبصر در نزد ایشان همان امر موجود در خارج است ظاهر [است]، و اما به مذهب کسانی که به انطباع صور در بصر قائلند به اعتبار آنکه حضور ماده در ابصار شرط و ضرور است، و بصر ادراک مبصر نمی‌تواند نمود مگر در همان مکان که واقع است، پس باید که [402] آن اشباح در قوه دیگر باقی باشد، و آن نفس نیست، پس قوه جزئیّه دیگر خواهد بود.

و امام رازی گفته است که شمار در مقام آنکه رؤیت به انطباع در بصر است به همین دلیل استدلال می‌کنید، و الحال آن را دلیل بر انطباع در حسّ مشترک می‌گردانید. و چه مانع است از آنکه محلّ انطباع آن روح باصره و قوه باصره باشد و در موضعی که واقع است منطبق در روح باصره گردد، و پیش از آنکه این صورت محو شود صورتی دیگر در حالتی که واقع در حیّز دیگر است منطبق گردد. و قوه باصره شاعر به هر دو صورت باشد، و نقطه را بر امثال خطّی احساس نماید.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 458

و ایضا شیخ رئیس می‌گوید که حرکت به بصر مدرک می‌تواند شد، و محال است ادراک حرکت به بصر مگر بر وجه مذکور.

و فاضل شارح گفته است که دلیل بر آنکه در ابصار باید که شیخ در نزد نفس متمثل گردد، در جای خودش مذکور است بدون استعانت به آنچه او ذکر نموده است. و تجویز بقای ارتسامات در بصر به نحوی که نقطه خط دیده شود جایز نیست، زیرا که حس ظاهر قوه مادیه است که در ادراک چیزی نمی‌کند مگر به مشارکت وضع، و در چیزی که قیاس به موضوع قوه مادیه وضع نداشته باشد تأثیر نمی‌تواند کرد. پس ادراک به آن واقع نمی‌شود، زیرا که شبهه‌ای در آن نیست که چون قطره در موضعی حاصل شد، بودنش در موضع سابق باطل می‌گردد، و شیء منعدم را وضع نمی‌باشد، و هر چه وضع ندارد قوه جسمانی در آن اثر نمی‌کند. پس اگر بصر ادراک صورت نقطه را بر وضع خاص بعد از آنکه آن وضع باطل شده باشد تواند نمود، باید که شیء بلا سبب موجود تواند شد، و باید که حس ظاهر مدرک مغیبات تواند بود، و ادراک مغیبات مقصور بر حس باطل است. و چنانکه بدیهه شاهد است که حواس ظاهر ادراک امور گذشته و آینده را نمی‌تواند نمود، مثل آنکه بصر لون موجود در اُمس و ذائقه طعم موجود در غد را ادراک نمایند، همچنین در این مکان.

و آنچه شیخ گفته است، که بصر مدرک حرکت است، مراد آن است که به انضمام [403] عقل، به نوعی از قیاس، آن را ادراک می‌نماید، نه آنکه بصر به ادراک واحد دفعی اجزای حرکت را ادراک می‌کند، و اگر اجزای حرکت با هم مرتسم گردد، آن نیز در حس مشترک خواهد بود، نه در قوه باصره.

حجت سوم: آن است که انسان صوری را ادراک می‌نماید که وجود خارجی ندارد، مثل آنچه عارض مبر سمین می‌گردد، و مثل آنچه نائم در رؤیا می‌بیند. و کسانی که در عقول ایشان ضعفی هست در نزد دهشت و خوف صوری چند مشاهده می‌کنند که مناسب احوال ایشان است. و برای آن صور باید که وجودی باشد، زیرا که عدم محض از غیر ممتاز نمی‌گردد و در خارج موجود نیست، و اِلّا بایست که هر شخصی آن را ببیند. پس وجود آنها در مدرکی دیگر خواهد بود غیر عقل و غیر حواس ظاهره، زیرا که عقل ادراک اجسام و ابعاد و اشکال مقداریه نمی‌تواند نمود. و اغلب این است که این صور در وقتی محسوس

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 459

می‌گردد که حواس ظاهره معطل و راکد باشد. پس باید که مدرک آنها حسّی باشد باطنی غیر از خیال، زیرا که خیال حافظ است، و اِلّا بایست که هر چه در آن مخزون است پیوسته متمثل و مشاهد باشد، پس آن قوه دیگر است، و آن حسّ مشترک است.<sup>199</sup> و از جمله اعتراضات امام آن است که ما بر سبیل قطع می‌دانیم که ذوق، یعنی ادراک

<sup>199</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ص 205-210.



مذوقات، در دماغ نیست، چنانکه به عقب نیست. و همچنین لمس. و ایضا چون چیزی را می بینیم یک مرتبه می بینیم نه دو مرتبه، مرتبه ای در چشم و مرتبه ای در دماغ.

و جوابش: این است که آنچه بر سبیل قطع معلوم است آن است که دماغ آلت ذوق و لمس بر وجه اختصاص نیست. و اما آنکه هیچ مدخلیت ندارد مقطوع به نیست، و چگونه می تواند شد که مدخلیت نداشته باشد و حال آنکه آفت در دماغ موجب اختلال ذوق و لمس و سایر حواس می گردد، به خلاف آفت در عقب. و ایضا فرق است میان ذوق و تخیل ذوق، و به قطع معلوم است که تخیل ذوق در عقب نیست.

و اعتراضی دیگر از امام آن است که مسلم نیست [404] که هرگاه ارتسام اتصالات در بصر نباشد باید در قوه دیگر باشد، بلکه می تواند در هوا باشد، به این نحو که تشکلات در اجزاء هواییه متجاوره حاصل گردد و خط دیده شود.

و محقق طوسی جواب داده است که بقاء تشکل سابق با حصول تشکل بعد آن مقتضی خلأ است، زیرا که تشکل در هوا به اعتبار نهایت محیطه بر جسم متحرک در آن حادث می گردد، و بقاء نهایت بعد از خروج متحرک از آن مقتضی احاطه نهایت است به خلأ.<sup>200</sup>

و اما خیال، و آن را مصوره نیز می گویند.

و آن در نزد جمهور قوه ای است مرتب در مؤخر تجویف اول دماغ، و حفظ می نماید صور جمیع محسوسات را، و بعد از غیبت از حواس آنها را ممثل می گرداند، و آن خزانه حس مشترک است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 460

و در شرح هدایه فاضل شارح مذکور است که در نزد محققین این قوه مرتب است در روح مصبوب در تجویف اول که آلت حس مشترک و خیال است. این قدر هست که مشاهده اختصاص دارد به آنچه در مقدم آن است، و تخیل به آنچه در مؤخر آن است.<sup>201</sup> و دلیل بر آنکه این قوه غیر حس مشترک است سه دلیل است.

اول: آنکه برای حس مشترک قوه قبول صور است، و برای خیال قوه حفظ آنهاست.

و دلیل بر آنکه قوه قبول غیر قوه حفظ است دو امر است: یکی آنکه اگر عین آن باشد باید از آن منفک نگردد، دیگر آنکه منشأ قبول امکان و استعداد است و منشأ حفظ وجوب و فعلیت، پس دو حیثیت خواهد بود غیر یکدیگر.

و جواب از اعتراضی که بر این وارد آورده اند، که این مبتنی است بر قاعده: الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد، از آنچه پیش از این مذکور شد ظاهر می گردد.

<sup>200</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیرية، ص 198.

<sup>201</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیرية، ص 199.

دوم: آنکه حسّ مشترک حاکم بر محسوساتی است که برای آن حاصل می‌گردند، و خیال حاکم نیست، بلکه حافظ است بتهایی، و شیء واحد هم حاکم و هم غیر حاکم نمی‌تواند بود.

و اعتراض بر این دلیل آن است که می‌تواند شد قوه واحد [405] گاهی حاکم باشد و گاهی حافظ.

سوم: آنکه صور محسوسه گاهی مشاهدهند و گاهی متخیل، و مشاهده غیر متخیل است، پس حسّ مشترک آنها را مشاهده می‌نماید، و خیال تخیل می‌کند، پس دو قوه متغایر خواهند بود.

و امام رازی بر این وجه اعتراض نموده است که صور معقوله گاهی مشاهده نفس‌اند و گاهی نفس از آنها ذاهل است، پس آن صور در آن قوت در کدام خزانه مخزون است؟

و اگر بگویند که [اگر ملکه اقبال] نفس به مبدأ فیاض محکم گردید، هر وقت که اراده ادراک آن می‌نماید بر او فایض می‌گردد.

می‌گوییم: چه مانع است از آنکه در صور خیالیّه نیز بر این نحو باشد، و در هر وقت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 461

که حسّ مشترک مهبّای استحضار این صور گردد بر او فایض شود.

و فاضل شارح گفته است که آن قوه که ملکه توجه و اتصال به جوهر فعّال برای او حاصل شده است، به نحوی که بر او صور افاضه می‌گردد بدون تجشّم کسب جدید به فکر یا احساس، غیر از قوه‌ای است که هنوز چنین ملکه‌ای برای او حاصل نشده است، بلکه در ادراک محتاج به کسب است یا به احساس مانند حسّ مشترک یا به فکر مانند نفس، زیرا نفس از آن حیثیت که نفس است نمی‌تواند که مطالب نظریّه را در هر وقت که خواهد بدون طلب و کسب حاصل کند مگر بعد از آنکه ملکه عقلیه برای او حاصل شود، و حصول آن بعد از تکرار ادراکات و تعاقب افکار و ترادف انظار است. و آن ملکه نور عقلی راسخ الوجودی است که از مبدأ بر او فایض می‌گردد.

و گفته است که آن مبدأ در نزد ما جوهری است فوق نفس و دون عقل فعّال. پس همچنین در این مقام ادراک محسوسات در اوّل بدون ملکه است و محتاج به شیء کاسب است از حس یا چیزی دیگر. و اما حفظ آن محتاج است به ملکه و زیادتی و شدّت در قوه مدرکه به نحوی که استحضار آن در حال ذهول و فقد اسباب حصول از حسّ میسر گردد.

و بعد از آن گفته است که اثبات مغایرت در میان حسّ مشترک و خیال در نزد ما [406] از مهمّاتی نیست که از اهمال آن چیزی از اصول حکمیّه مختل گردد. پس اگر قوه واحد باشند که به اعتبار نفس و کمال مختلف گردد بآسی بر آن نخواهد بود. و عمده اثبات آن است که آن قوه جوهری است باطنی غیر عقل و غیر حسّ ظاهر، و برای

آن عالمی است غیر عالم عقل و عالم طبیعت. و ما برهان بر تجرّد آن از بدن و اجزاء بدن اقامه نموده‌ایم. و احوال عالم برزخ به آن متحقق می‌گردد.

بدان که امام رازی دلیل بر مغایرت حسّ مشترک و خیال را، به این نحو تقریر نموده است که قوّه قبول غیر قوّه حفظ است. و بسا قابل نقشی که آن را حفظ نمی‌کند، مانند آب، به جهت وجود رطوبت در آن که شرط سرعت قبول است، و عدم وجود بیس در آن که شرط حفظ است.

و بر آن اعتراض نموده است به آنکه این مجردّ مثال است، و به آنکه حفظ مسبوق به قبول و مشروط به آن است، و بنا بر این باید که حفظ و قبول در قوّه واحده جمع گردد، که آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 462

قوّه خیال است، و به اینکه حسّ مشترک مبدأ ادراکات مختلفه است، یعنی انواع احساسات، و به اینکه نفس صور عقلیّه را قبول می‌کند و در بدن تصرّف می‌نماید به انواع تدبیرات، پس آنچه می‌گویند که واحد مبدأ دو اثر نمی‌تواند بود باطل است.

و محقق طوسی از ایراد اوّل جواب داده است که امر بر آن نحوی نیست که او گمان کرده است، بلکه آن قیاسی است از شکل سوم، منتج حکم جزئی است که مناقض حکم کلی است، و صورتش این است که کلّ ما یقبل شکلا فهو یحفظه، و همین دلالت بر مغایرت دو قوّه می‌کند.

و از نقض به خیال جواب داده است که اجتماع قبول و حفظ، دلالت نمی‌کند بر وحدت مصدر آنها، زیرا که می‌تواند شد که به اعتبار دو قوّه باشد، مانند ارض. و اما افتراق در یک صورت دلیل بر مغایرت می‌شود.

و فاضل شارح گفته است که حاصل کلام محقق آن است که بودن حفظ خیال مشروط به قبول موجب نمی‌گردد که قابل [407] هم خیال باشد، چنانکه حافظ است. شاید که قابل قوّه دیگر باشد مقارن آن، مثل حسّ مشترک، چنانکه حفظ زمین شکل خود را به بیبوست است که مسبوق است به قبول، لکن از این لازم نمی‌آید که باید قبول حاصل در آن از بیبوست باشد، بلکه از قوّه دیگر باشد که مقارن آن است، پس اتحاد مبدأ قبول و حفظ لازم نمی‌آید.

و مراد محقق [آن] نیست که بعضی فهمیده‌اند که چون خیال قوّه جسمانی است جایز است که قبولش به جهت مادّه و حفظش لِنفسه باشد، چنانکه ارض شکل را به مادّه قبول می‌کند و به صورت حفظ می‌نماید. تا آنکه بر آن وارد آید که این جواب اصل استدلال را دفع می‌کند، زیرا که می‌تواند شد که در اینجا بیش از یک قوّه نباشد که به مادّه قبول کند و به ذات حفظ نماید. و مقصود از استدلال اثبات تعدّد مبدأ قبول و حفظ است از جهت افتراق، به اعتبار امکان تحقق قبول بدون حفظ، چنانکه در ماء، و به عکس، چنانکه در صورتی که آفتی عارض بطن مقدّم دماغ گردد

که انسان ادراک صورتی نکند. و چون آن مرض رفع گردد، آن صورتی که پیش از مرض در خیال بوده است حاضر تواند ساخت. پس از این معلوم می‌گردد که قوه ادراک غیر از قوه حفظ است.

و محقق، از نقض به حس مشترک و نفس، جواب داده است که گاهی از واحد کثیر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 463

صادر می‌گردد، مثل آنکه صادر به قصد اول یک چیز باشد و به قصد ثانی متکثر گردد، یا آنکه وجوه صدورات مختلف باشد. پس صادر از حس مشترک استنبات صورت مادیّه است در نزد غیبت ماده، و بعد از آن مستثبت الوان و اصوات و طعوم و غیر آنها می‌گردد به قصد ثانی. و سببش آن است که صور به آنها منقسم می‌شود، مانند ابصار که فعلش ادراک لون است، و مدرک دو ضد می‌گردد، به اعتبار آنکه لون مشتمل است بر آن دو. و اما تکثر فعل نفس به اعتبار تکثر وجوه صدورات است از آن، [408].

و فاضل شارح گفته است که: معلوم است که مفهوم صورت محسوسه امری است مبهم که متحصّل نمی‌گردد مگر به صورت معین، و صادر اول از چیزی نمی‌باشد مگر امر متعین، پس چگونه می‌تواند شد که حس مشترک مبدأ امر واحدی باشد اولاً، و مبدأ امور متکثره ثانیاً و به واسطه، مثل صدور کثیر از واحد حقیقی. پس چگونه می‌تواند شد که اولاً چیزی صادر گردد که اضعف باشد از آنچه به واسطه آن صادر می‌گردد.

پس اولی آن است که از حس مشترک هم جواب داده شود، به آنچه از نفس جواب داده است، یا آنکه بگوییم که ادراکات انفعالات‌اند و انفعالات کثیره در ماده واحده از مبادی متعدده جایز است.

و آنچه در نزد ایشان متحقق است، این است که از واحد جز فعل واحد صادر نمی‌گردد، نه آنکه به انفعال واحد منفعل نمی‌شود. علاوه بر آنکه مناط استدلال در تعدّد قوی بر این مقدمه نیست، زیرا که این مقدمه در واحد حقیقی جاری است، بلکه مناط بقای بعض است با زوال بعضی دیگر، چنانکه گذشت. پس نقض از سر ساقط خواهد بود.

و دلیل دیگر بر تغایر حس مشترک و خیال آن است که استحضار صور، و ذهول از آن بدون نسیان، و نسیان، دال بر تغایر قوتین است، زیرا که استحضار حصول صورت است در هر دو، و ذهول حصول صورت است در یکی از آن دو، و نسیان زوال صورت است از هر دو.

و اعتراض امام بر این دلیل آن است که تجویز حصول در حافظه در حالت ذهول مقتضی آن است که بگوییم که ادراک حصول صورت در مدرک نیست، بلکه امری دیگر است غیر آن. و بر این تقدیر محتمل است که صورت همیشه در حس مشترک حاصل باشد،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 464

و استحضارش موقوف بر آن امر باشد.

و اعتراضی دیگر آن است که برای قوه عاقله حافظه نیست، با آنکه حاضر می‌گرداند و ذهول بدون نسیان بهم می‌رساند و فراموش نیز می‌کند. پس [409] اگر بگویند که حافظه آن عقل فعّال است. می‌گوییم که حافظه حسّ مشترک نیز همان باشد.

و محقق طوسی از این جواب داده است که: «ادراک حصول صورت است برای قوه مدرکه، به جهت آنکه حاصل در آلت است، و در حالت ذهول، صورت برای مدرکه حاصل نیست اگر چه در آلت حاصل است. و چون در عقل فعّال معقولات متمثّل می‌توانند شد و محسوسات متمثّل نمی‌توانند شد، صلاحیت آنکه حافظ صور معقوله باشد در آن هست.

اما حافظ صور محسوسات نمی‌تواند بود».

و فاضل شارح گفته است که: «اولی آن است که در تقریر جواب بگوییم که در حالت ذهول، صورت حاصل در آلت ادراک نیست، بلکه در آلت دیگر حاصل است. و حصول صورت در هر آلتی از آلات نفس موجب ادراک آن نمی‌شود، و اّلا بایست که حصول هر محسوسی در دست انسان موجب ادراک آن گردد، بلکه ادراک حصول صورت شیء است در آلتی که مدرک آن شیء است، پس حصول صورت در حسّ مشترک ادراک آن صورت است، خواه از حواس در آن حاصل گردد، مانند حال مشاهده، و خواه از معدن خیال مانند حال تخیل. و گاهی مشاهده نیز به اعتبار قوه تخیل حاصل می‌گردد».<sup>202</sup>

### و اما وهم قوه‌ای است مرتّب در آخر تجویف اوسط از دماغ

و کلّ دماغ آلت آن است، زیرا که رئیس مطلق است در حیوان، و مستخدم [آن] سایر قوای حیوانیه است که مصدر اکثر افاعیل آنها روح دماغی است، پس کلّ دماغ آلت آن است، لکن اخصّ به آن تجویف اوسط است، زیرا که مستخدم [آن] متخیله است، و محلّش مؤخر آن تجویف است. و آلت بودن چیزی برای قوه‌ای، مستلزم آنکه محلّ آن باشد نیست، تا آنکه لازم آید توارد قوی بر محلّ واحد.

و فعل وهم ادراک معانی جزئیّه موجوده در محسوسات است. و ادراک آن معانی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 465

<sup>202</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 199-201.

دلیل بر وجود قوه‌ای است که ادراک به آن [410] واقع می‌گردد. و از آنکه آن معانی از حواس نمی‌آید دلیل بر آن است که غیر حسّ مشترک هست. و جزئی بودن مدرکاتش دلیل است بر آنکه مغایر نفس ناطقه است. علاوه بر آنکه در حیوانات نیز موجود است، مانند عداوتی که شاة از ذئب ادراک می‌کند و محبتی که سخله از مادرش می‌فهمد.

و دلیل دیگر: بر وجودش، آن است که در انسان چیزی هست که با عقل در احکام آن نزاع می‌کند، چنانکه از انفراد با میت می‌ترسد، و حال آنکه عقل حکم می‌کند که نباید از میت ترسید. و بسا باشد که تخویف بر تأمین غالب گردد.

و صاحب اسفار در این مقام می‌گوید که اگر چه وهم غیر قوایی است که ذکر شد، لکن برای آن ذاتی مغایر عقل نمی‌باشد، بلکه عبارت است از اضافه ذات عقلیه به شخص جزئی و تعلقش به آن، پس قوه عقلیه متعلقه به خیال وهم است، چنانکه مدرکات آن معانی کلیه مضاف به صورت شخصیات خیالیه‌اند. و برای وهم در وجود ذاتی دیگر و رای عقل نیست، چنانکه کلی طبیعی و ماهیت را من حیث هی، حقیقتی غیر وجود خارجی یا عقلی نیست.

و حجت بر این مدعا آن است که قوه وهمیه چون ادراک عداوت شخص معین می‌نماید، یا این است که عداوت را از آن حیثیت که در شخص معین نباشد ادراک می‌کند، و یا این است که بجز آنکه در شخص معین باشد ادراک نمی‌کند. و بنا بر اول عداوت کلی ادراک کرده خواهد بود، پس [وهم] عقل خواهد بود. و بنا بر ثانی عداوتش چیزی خواهد بود مانند وجود و وحدتش، و وجود جسم شخصی عین جسمیت اوست، و وحدتش عین اتصال اوست، و ادراک [عداوت] آن مثل ادراک وجود و وحدتش خواهد بود. و آن ادراک به حس است، نه به وهم. و بالجمله هر معنی کلی معقولی که در اشخاص جزئی یافت شود، وجودش در آنها، به اعتبار آن است که عقل از آنها انتزاع معنی می‌کنند، مانند علیت و معلولیت [411] و تقدّم و تأخّر و سایر اضافات، مثل ابوت و بنوت؛ و یا به اعتبار آن است که برای آن صورتی در آن اشخاص موجود است، مانند سواد و رایحه و طعم.

و ادراک قسم اول با قطع نظر از متعلقاتش به عقل صرف است، و با اضافه به شخص معین یا اشخاص معینه به وهم [است] و ادراک قسم دوم به حواس است یا به خیال. و ادراک عداوت مثلاً از قسم اول است؛ و اگر متعلق به خصوصیتی باشد امری است کلی [که]

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 466

به آن خصوصیت اضافه شده است و به اجسام قائم نیست، و ادراکش به وهم است نه به حس، پس وهم مدرک کلی مقید به قید جزئی است.<sup>203</sup>

و اما حافظه قوه‌ای است مترتب در اول تجویف بطن آخر از دماغ که حفظ می‌کند معانی را که وهم درک می‌نماید

و آن خزانه وهم است، چنانکه خیال خزانه حسّ مشترک است. و حافظه را ذاکره و مسترجعه نیز می‌گویند، زیرا که قوه استعاده در آن هست. و این استعاده، گاهی از صورت است به سوی معنی. و این در صورتی است که واهمه استعانت به متخیله می‌جوید و متخیله صورت موجوده در خیال را بر او عرض می‌کند تا آنکه صورتی را به نظر او می‌رساند که آن معنی با آن صورت است. و در این حالت همین معنی که در خزانه موجود است بر او ظاهر می‌گردد؛ و گاهی از معنی به صورت می‌توان آمد به واسطه استعراض معانی که در حافظه موجود است تا آنکه معنی‌ای به نظر آید که صورت مطلوبه با آن باشد. و اگر آن صورت از خیال به واسطه نسیان یا امری دیگر محو شده باشد محتاج به احساس جدید خواهد بود. و حسّ ظاهر آن صورت را وارد می‌سازد و در خیال قرار می‌گیرد، به سبب آن همان معنی در حافظه قرار می‌گیرد.

و بر این اعتراض نموده‌اند که حفظ معانی متغایر ادراک آن و تصرف در آن است. و استرجاع صورت نمی‌گیرد مگر به حفظ و ادراک و تصرف، پس مسترجعه قوه واحده نخواهد بود، و عدد قوای باطنه از پنج بیشتر خواهد بود.

و جوابش: آن است که ادراک برای واهمه است و حفظ برای حافظه و تصرف برای متفکره.

و به این قوی استرجاع [412] تمام می‌شود بدون احتیاج به قوه دیگر. پس وحدت مسترجعه وحدت اعتباریه خواهد بود نه حقیقیه، و همچنین ذاکره مرکب از ادراک و حفظ است که به وهم و حافظه تمام می‌شود.<sup>204</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 467

و اما متصرفه قوه‌ای است مرتب در مقدم تجویف اوسط از دماغ.

و مر او راست تصرف در سابق و لاحق از موضع خودش به استخدام وهم او را، و از شأن اوست ترکیب و تفصیل صور و معانی که در هر دو خزانه موجود است. چنانکه در مقام ترکیب صور حیوانی را تخیل می‌نماید که سرش سر انسان و گردنش گردن شتر و بدنش بدن پلنگ و پاهایش پاهای فیل بوده باشد، و گاهی در مقام تفصیل، انسان بی‌سر تخیل می‌نماید.

و هرگز از فعل خودش ساکن نمی‌گردد، نه در حال خواب و نه در حال بیداری. و مدرکات و هیئات مزاجیه را حکایت می‌کند و به ضدّ و شبیه منتقل می‌گردد. و در قوای باطنه چیزی که شیطنتش بیشتر از آن باشد نیست، و افعالش نظام ندارد، بلکه نفس، آن را استعمال می‌نماید به هر نحو که می‌خواهد. پس اگر نفس آن را به واسطه واهمه استعمال کند متخیله‌اش می‌نامند، و اگر استعمالش به واسطه قوه عقلیه باشد مفکره‌اش می‌گویند. و استنباط علوم و صناعات به این قوه است. و همچنین اقتناص حدود وسطی به استعراض آنچه در حافظه است.

<sup>204</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 218-219.

و در شرح قاضی [مبیدی] مذکور است که: «اگر کسی گوید که چگونه وهم آن را در صور محسوسه استعمال می‌نماید و حال آنکه وهم مدرک آنها نیست. می‌گوییم قوای باطنه مانند مرایای متقابل‌اند که آنچه در هر یک حاصل است منعکس در دیگری می‌گردد».

و فاضل شارح می‌گوید که: «عجب است از قاضی که مناط اشکال را استعمال وهم آن را در محسوسات قرار داده است، با آنکه اشکال در استعمال عقل آن را در معقولات اقوی است. و جوابی که ذکر کرده است تام نیست، زیرا که اگر ارتسام صور، بعضی در بعضی دیگر، موجب ادراک گردد احتیاج به اثبات پنج قوی [413] نخواهد بود، و اگر موجب ادراک نشود همان اشکال باقی خواهد بود».

پس صواب در جواب آن است که ضرور نیست که قوه‌ای که آلت ترکیب اموری باشد باید که آن امور را ادراک نماید، تا آنکه ممتنع باشد که قوه جسمانیه آلت ترکیب و تفصیل معقولات گردد برای قوه عقلیه.

آیا نمی‌بینی که گاه آلت ترکیب اجسام می‌گردد و مدرک اجسام نیست. و این قوه نیز ید معنویه است برای نفس. و معنی استعمال آن در ترتیب فکری، آن است که نفس مقدم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 468

می‌دارد بعضی از آنچه را که انتقال فکری در آن واقع می‌شود بر بعضی دیگر. و هیچ محذوری در این نیست.

و برای هر یک از این قوی محلّ خاص و حامل خاص هست. و اما حامل، جسم حارّ لطیف است که از لطائف اخلاط حادث می‌گردد، چنانکه اعضاء از کثائف آنها حادث می‌شود. و آن حامل مسمی است به روح بخاری و حامل جمیع قوای مدرکه و محرکه آن است. و منبع آن قلب صنوبری است، و از آنجا بر مواضع عالیّه و سافله توزیع می‌شود. و آنچه از آن به معدن دماغ بالا می‌رود و به برودت دماغ معتدل می‌گردد و از آنجا بر اعضاء مدرکه و محرکه فایض می‌شود، آن را روح نفسانی می‌نامند. و آنچه به سوی کبد نزول می‌کند و مبدأ قوای نباتیه و منبث در اعماق بدن می‌شود، آن را روح طبیعیه می‌گویند.

پس قلب رئیس مطلق است، و به آن است حیات بدن به واسطه نفس ناطقه، زیرا که حیات این روح نور نفس الهیه است که در قرآن مذکور است، و إلاً این روح جسم است، و جسم بما هو جسم میت است، پس حیاتش غیر ذاتیه است، و واهب آن چیزی است که حیاتش لذاتها باشد. پس این روح حیوانی مبدأ قریب حیات بدن است، و هر موضعی که [از] سلطان نور آن بر آن موضع فایض گردد زنده می‌باشد و إلاً می‌میرد. و این معنی ظاهر می‌گردد در سدد واقعه در مجاری اعصاب و عروق که موجب فالج و صرع و سخته می‌گردد.



و هر موضعی که طرفش سد گردد خدر می‌شود، و گاهی چنان می‌شود که از ضرب و قطع متألّم نمی‌گردد، و اگر سده شدید باشد بالمرّه حیات قطع می‌شود. [414]. و اگر روح لطیف نباشد در منافذ اعصاب و عظام نفوذ نمی‌تواند کرد.

و محالّ هر یک پیش از این مذکور شد. و مرشد به اختصاص هر قوه به آلتی تلازم صحّت و فساد آنهاست، و مرشد به تعدّد قوی بقاء بعضی دون بعض هست، نه کثرت افاعیل، چنانکه مذکور شد.

و در تعیین مواضع قوی به طریق حکمت و غایت گفته‌اند که حسّ مشترک باید که در مقدّم دماغ باشد تا آنکه به حواسّ ظاهره نزدیکتر باشد و تأدیه صور به آن آسانتر باشد، و باید که خیال در خلف آن باشد به اعتبار آنکه خزانه آن است، و خزانه هر چیز باید که چنین باشد. و باید که واهمه به خیال نزدیک باشد تا آنکه صور جزئیّه در مقابل معانی جزئیّه واقع

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 469

شود. و حافظه در عقب آن باشد به اعتبار آنکه خزانه آن است. و متخیله باید که در میان معانی و صور واقع باشد تا آنکه اخذ از هر دو برای او به آسانی میسر گردد.

لکن نظر اطبّا چون مقصور بر حفظ صحّت قوی و اصلاح اختلال احوال آنهاست و محتاج به فرق میان قوی و تبیین انواع آنها نیستند، بلکه به معرفت افعال و مواضع آنها محتاج‌اند، اقتصار نموده‌اند در بطن مقدّم به قوه واحده، و آن را حسّ مشترک و خیال نامیدند، و به قوه دیگر در بطن اوسط که موسوم است در نزد ایشان به مفکره و وهم، و به قوه دیگر در بطن مؤخّر که آن را حافظه و متذکره می‌خوانند.<sup>205</sup> بدان که در کتاب اسفار مذکور است که این قوی اگر چه متغایر الوجودند و بعضی از بعضی منفک می‌شوند و بسا حیوانی که برای آن بجز حسّ ظاهر نیست، و بعض دیگر خیال دارد و وهم ندارد و بعضی حفظ ندارد، لکن همه آنها در نزد کمال به یک چیز راجع می‌شوند که برای آن شئون کثیره هست. و ما بیان آن را در فصلی ایراد می‌نماییم.<sup>206</sup>

فصل هفتم در ذکر انسان یعنی حیوانی که برای او نفس ناطقه هست

«و نفس ناطقه کمال اوّل است برای جسم طبیعی آلی از جهت آنکه ادراک امور کلیّه و مجردات می‌نماید و مصدر افعال فکریّه می‌شود. [415]، و به اختصاص دارد دو قوه: یکی قوه عاقله که به آن تصوّرات و تصدیقات را درک می‌کند، و آن قوه را عقل نظری و قوه نظریّه می‌گویند؛ و دیگر قوه عامله که به آن قوای تحریکیّه و آلات عملیّه را استعمال می‌نماید به سوی افعال جزئیّه، به فکر و رویّه یا به الهام و حدس، بر مقتضای آراء و اعتقاداتی که آن افعال

<sup>205</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریة، ص 202-203.

<sup>206</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 219.

را تخصیص می‌دهند، و این قوه را عقل عملی و قوه عملیه می‌گویند. و این دو قوه و سایر قوای حیوانیه و نباتیه که پیش از آن مذکور شد تفصیل ذات و شروح هویات نفس ناطقه‌اند در انسان».<sup>207</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 470

«و چنان نیست که جمعی گمان نموده‌اند، و چون آثار مبادی طبیعیه از قبیل حرارت و برودت و جذب و دفع و إحاله و نضج و غیر آنها از آثار صادره از صور عناصر در انسان دیده‌اند و همچنین آثار صادره از نفوس نباتیه مانند تغذیه و تنمیه و تولید، و آثار نفوس حیوانیه مثل حسّ و تخیل و شهوت و غضب در او مشاهده نموده‌اند و افعال و ادراکات نطقیه و حرکات فکریه را نیز در او دیده‌اند پنداشته‌اند که انسان مرکب است از صورت طبیعیه و نفس نباتیه و حیوانیه و انسانیّه.

و جمعی دیگر از این طایفه، که مرتبه ایشان در فهم حقایق اندکی از گروه اوّل برتر بوده است، چنین پنداشته‌اند که انسان نفس عاقله است و سایر مقامات اموری هستند عارض نفس انسان از ابتدای حدویش تا آخر عمرش، به نحوی که بدن و قوای بدنیه نسبت به نفسش به منزله آلات‌اند نسبت به صاحبان صنایع، یعنی در حقیقت و نحو وجود نفس هیچ مدخل ندارند، بلکه در متمیم افاعیل آن دخیل‌اند.

بلکه حق آن است که انسان هویّت واحده است صاحب نشئات و مقامات و ابتدای وجودش اوّل از ادنی مراتب است و بتدریج به مرتبه عقل و معقول می‌رسد. و اگر برای نفس و بدن رابطه اتّحادیه نباشد و رابطه در میان آنها رابطه شوقیه باشد، باید که سوء مزاج بدن و تفرّق اتّصال آن مولم نفس به الم حسّی نباشد، [416].

پس از آنجا که نفس انسانیّه جوهری است قدسی از سنخ ملکوت، برای او وحدت جمعی خواهد بود که ظلّ وحدت الهیه است و به ذات خود جوهر عقلی است هر گاه به موطن اصلی خود رجوع نماید، و متضمّن قوه حیوانیه بجمیع مراتبها از حدّ تخیل تا حدّ احساس لمسی که آخر مراتب حیوانیت است هست، و همچنین صاحب قوه نباتیه و صاحب قوه محرکه طبیعیه نیز هست، و لکن بعضی از این مراتب در حدوث بر بعضی دیگر سبقت دارند چنانکه مادام که نفس آدمی جنین و در رحم است درجه آن درجه نفوس نباتیه است، و حصول این مرتبه بعد از آن است که درجات قوای جمادیه را طی نموده است.

پس جنین انسانی نبات بالفعل و حیوان بالقوه است نه بالفعل، زیرا حسّ و حرکت ارادیه برای آن نیست، و فصل ممیز او از سایر نباتات این است که حیوان بالقوه است، و به این فصل از انواع نباتات به حسب نوع مباین است، و چون از شکم مادر بیرون آمد نفسش

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 471

در درجه نفوس حیوانیه است تا وقتی که به بلوغ صوری برسد، و در این حال حیوان بشری بالفعل و انسان با نفسانی بالقوه است. و بعد از آن نفسش مدرک اشیاء به فکر و رویه و مستعمل عقل می‌گردد تا آنکه به استحکام ملکات و اخلاق باطنه به حد بلوغ معنوی و اشد باطنی برسد، غالب این است که این حالت در حدود اربعین حادث گردد. پس در این مرتبه انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکی یا شیطنی بالقوه خواهد بود و در قیامت محشور خواهد گردید و یا با گروه ملائکه یا شیاطین»<sup>208</sup>.

و برای قوه عاقله، یا برای نفس به اعتبار قوه عاقله، چهار مرتبه است:

مرتبه اولی: آن است که اول علوم نفس علم به ذات خود است، پس علم به قوی و آلاتی که آنها را استعمال می‌نماید از حواس ظاهره و باطنه. و این دو علم از علوم حضوریه فطریه است، زیرا که نفس برای خودش [حاضر است] و آلاتش برای او حاضرند. و بعد از این دو علم، از ذات نفس [417] استعمال آلات منبعث می‌گردد بدون تصور فعل و تصدیق به فایده آن، زیرا که این استعمال، فعل اختیاری مسبوق به قصد و رویه نیست اگر چه نفس عالم به آن و راضی به آن است. و فرق میان رضا و قصد بعد از این معلوم خواهد شد. پس اراده این فعل از نفس منبعث از ذات آن است بدون رویه. و ذات بذاته‌اش مستعمل این آلات است بدون اراده زایده بر ذات؛ بلکه چون ذات نفس در همان آن وجود عالم به ذات خود و عاشق ذات خود است، عشقی ناشی از ذات، مضطر می‌گردد به استعمال آلات، به اعتبار آنکه در آن وقت قدرت بر امری دیگر ندارد.

و از این بیان مندفع می‌گردد آنچه گفته‌اند که استعمال حواس فعل اختیاری است، و هر فعل اختیاری مسبوق است به تصور آن فعل و تصدیق به فایده آن، به وجهی از وجوه. پس باید که پیش از استعمال آلات، صورت کلیه تصویری و تصدیقیه حاصل شود.

و وجه اندفاعش: آن است که نسبت استعمال آلات و عدم آن به نفس متساوی نیستند تا آنکه محتاج به سبق مرجحی موقوف بر تصور فعل و غایت آن گردد. بلکه از همان شوق ذاتی که عین ذات است و برای نفس متصور است صادر می‌گردد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 472

و این مرتبه مسمی است به عقل هیولانی، زیرا که شبیه است به هیولای اولی که فی نفسها از کافه صور خالی است، و این مرتبه مثل قوه طفل است بر کتابت، و این مرتبه اضعف مراتب و اول آنهاست.

و مرتبه دوم: آن است که معقولات بدیهیه از تصورات و تصدیقات برای او حاصل باشد، به استعمال حواس در جزئیات، و آگاهی بر آنچه در میان آنها هست از مشارکات و مباینات تا آنکه مستعد گردد که صور کلیه و احکام از

مبدأ بر او فایض شود. و از بدیهیات به نظریات به فکر و حدس منتقل گردد. و این را عقل بالملکه می‌گویند، به جهت آنکه استعداد انتقال به نظریات در این مرتبه راسخ است، [418].

و مرتبه سوم: آن است که معقولات نظریه برای او حاصل باشد به جهت تکرار اکتساب و ملکه استحضار، به نحوی که هر وقت که خواهد آنها را حاضر سازد تواند بدون تجشّم کسب جدید، لکن بالفعل آنها را مشاهده نمایند، بلکه در نزد آن مخزون باشند. و این مرتبه را عقل بالفعل می‌گویند، یا به جهت آنکه قدرت استحضار برای نفس در این مرتبه بالفعل است و یا به جهت مسبوقیت این مرتبه به حصول نظریات.

و مرتبه چهارم: آن است که معقولات مکتسبه را مشاهده نماید. و این است عقل مطلق که مستخدم مراتب مذکوره است. و آن را عقل مستفاد می‌گویند.

و فاضل شارح در وجه تسمیه آن می‌گوید که به جهت آنکه مستفاد از عقل فعّال است که مسمی است به روح القدس در لسان شرع، و اوست معلّم شدید القوی و مؤید انبیاء به القاء وحی به آنها، علیه و علیهم صلوات اللّه. و اوست که چون ما به او متصل گردیدیم ما را تأیید می‌نماید و ایمان و علوم حقّه در دل‌های ما ثبت می‌کند، و چون از او اعراض نموده با امور دنیا مشغول شدیم آن نقوش از نفوس محو می‌گردد. و نفوس به منزله مرآت است که چون در مقابل او باشد قبول نقوش می‌کند و چون معرض از آن باشد بی‌نقش می‌ماند.

و بالجمله نفس به حسب استعدادات و افکار مستعدّ اتصال به او و قبول از او می‌گردد. و مقدمات موجد نتیجه نیستند، چنانکه جمعی پنداشته‌اند، زیرا که آنها اعراض‌اند و عرض موجد چیزی نمی‌تواند بود. و بسا شخص انسانی که مقدمات عارض او می‌گردد و افاده علم برای او نمی‌کند، و همان مقدمات برای [انسانی] دیگر علم یقینی را افاده می‌کند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 473

پس اینها وسایط‌اند، و واهب غیر از اینهاست. پس مراتب نفس منحصر است در نفس کمال که عقل مطلق است و در استعداد قریب‌اش که عقل بالفعل است و استعداد متوسطش که عقل بالملکه است و استعداد بعیدش که عقل هیولانی است.

و اگر کسی گوید که مشاهده نظریات مرّه بعد اخیری مقدم است بر مخزون گردیدن آنها، پس چگونه عقل بالفعل [419] استعداد است برای [عقل] مستفاد با آنکه از او متأخّر است.

می‌گوییم که آن استعداد است برای استحضار و استرجاع کمال بعد از غیبت، و به این اعتبار عقل بالفعل مقدم است بر او، نه برای استحصال آن در ابتدا، مانند دو استعداد دیگر. و از این جهت گفته‌اند که عقل مستفاد مقدم است در

حدوث بر عقل بالفعل و مؤخر است از او در بقاء. و نظر به این دو جهت تقدیم هر یک از این در ذکر بر دیگری جایز است.

و بیاید دانست که این مراتب [را] قیاس به هر نظری، جداگانه اعتبار می‌توان کرد. و می‌تواند شد که نفس قیاس به بعضی نظریات در مرتبه عقل هیولانی باشد، و قیاس به بعضی دیگر در مرتبه عقل بالملکه، و قیاس به بعضی دیگر در مرتبه عقل بالفعل، و قیاس به بعضی دیگر در مرتبه عقل مستفاد.

و اگر عقل بالملکه که شأنش انتقال از بدیهیات است به نظریات، در غایت قوه اتصال به عالم عقل باشد، به نحوی که در اندک وقتی تمام نظریات به طریق حدس بدون حرکات فکریه او را حاصل گردد، به قوه قدسیه موسوم می‌گردد، به اعتبار آنکه از لوث عوایق جسمیه و کثافت علایق طبیعیّه مقدّس و میراست. و استبعادی در وجود چنین نفسی نیست، زیرا که نفوس در حدس مختلف‌اند: و بعضی از ایشان در بلاد و غبوت در مرتبه‌ای می‌باشند که اصلاً حدس برای ایشان نیست، و بعضی در حدس بر بعضی دیگر زیادتی دارند، هم در کم و هم در کیف، و حدی برای آن نمی‌باشد که از آن تجاوز نکند. پس می‌تواند شد که کسی که اکثر معقولات در زمان اندک به حدس ادراک نماید بدون توسط معلّم بشری، مانند انبیا، علیهم السلام.

و برای قوه عملیه نیز چهار مرتبه است:

اوّل تهذیب ظاهر به استعمال نوامیس الهیه از قیام و صیام و غیرهما - دوم تهذیب

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 474

باطن از ملکات ردیه و اخلاق دنیّه. سوم تحلی نفس به صور قدسیّه. چهارم فناء آن از ذات خود و ملاحظه جمال ربّ الأرباب و جلال او، [420].

و کیفیت ترقی نفس در این مراتب، بر طبق آنچه فاضل شارح در شرح هدایه می‌گوید، آن است که انسان در اوّل ولادت مثل باقی حیوانات است که به غیر اکل و شرب چیزی را نمی‌شناسد، و بتدریج باقی صفات از شهوت و غضب و حرص و حسد و بخل و غیر اینها در او ظاهر می‌گردد. و همه آنها نتایج احتجاج و بعد از معدن وجود و صفات کمالیه است، و بالحقیقه حیوانی است منتصب القامه که افاعیل مختلفه به حسب ارادات متنوعه از او صادر می‌گردد و او از حق در حجب ظلمانیّه ساتره است.

پس اگر از خواب غفلت و جهل بیدار شد و دانست که ورای این لذات بهیمیّه [لذات] دیگر و فوق این مراتب مراتب کمالیه دیگر هست، و از اشتغال به منهیات شرعیّه تایب گردید و به سوی حق تعالی بازگشت نمود، و برای طلب کمالات اخرویّه به عزم تام شروع در ترک فضول دنیاویّه نمود و به سلوک سبیل الله متوجه گردید، و از مقام نفس مهاجرت کرد، و از هر چه در طریق عایق مقصود باشد زهد ورزید، و از هر خاطر ردی که وارد بر قلب گردد

و او را مایل به غیر حق گرداند پاک شد، و بعد از اَتصاف به ورع و تقوی و زهد پیوسته به محاسبه نفس خود را در افعال و اقوال اشتغال نمود، و نفس را در هر چه امر نماید هر چند به خیر و عبادت باشد مَتَّهَم دانست: برای او لوازم انوار غیب ظاهر می‌گردد، و ابواب ملکوت بر روی خاطرش گشوده می‌شود و مره بعد اخیری لوایح نوریه بر او لایح می‌گردد، و امور غیبیه را در صور مثالیّه مشاهده می‌کند.

و چون طعم چیزی از آنها را چشید در عزلت و خلوت و ذکر و مواظبت بر طهارت تامه و عبادت و مراقبت و محاسبت رغبت می‌نماید، و از مشاغل حسیّه بکلی اعراض می‌نماید و دلش از محبت آنها خالی می‌شود، پس بالکلیّه باطنش متوجه حق می‌گردد، و وجد و سکر و وجدان و شوق و عشق و هیمنان برای او ظاهر می‌شود و او را محو می‌گرداند و از نفس خود غافل می‌سازد، پس حقایق سریّه و انوار غیبیه را مشاهده می‌کند، و تمام مشاهده و معاینه و مکاشفه [421] برای او متحقق می‌گردد، و انوار حقیقیّه گاهی بر او ظاهر می‌شود و گاهی مختفی می‌گردد، تا آنکه او متمکن گردد و از تلوین خلاص شود و سکینه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 475

روحیه و طمأنینه الهیه بر او نازل گردد، و ورود آن بوارق و احوال برای او ملکه شود، پس داخل در عوالم جبروت می‌گردد و عقول مجردّه و انوار قاهره و مدبّرات کلّیه از ملائکه مقربین و مهیمین در جمال ربّ العالمین را مشاهده می‌کند، و به انوار ایشان متحقق می‌گردد، پس انوار سلطان احدیّت و سواطع عظمت و کبریای الهیّت برای او ظاهر می‌گردد، و آن را هباء مثورا می‌گرداند. و در آنجا جبال انیّتش مندک می‌گردد، و تعینش متلاشی، و وجودش مضمحل می‌گردد. و این است مقام فنا و محو و نهایت سفر اول سالکین.

پس اگر در فنا و محو باقی ماند و به بقاء و صحو برنگردد، مستغرق در عین جمع و محبوب به حق از خلق خواهد بود، به جهت آنکه فانی است، و فانی را وسعت هیچ چیز باقی نمی‌باشد. چنانکه پیش از فنا به خلق از حق محبوب بود، به جهت تنگی وعای وجودی و استغراق و فنایش در بدن. پس همچنین در این حالت بصرش از مشاهده جمال حق و سبحات وجه آن حضرت به چیزی دیگر نمی‌افتد، و کثرت در شهودش مضمحل [می‌شود] و تفصیل محتجب می‌گردد. و ذلک هو الفوز العظیم»<sup>209</sup> و بالاتر از این مرتبه آن است که به صحو رجوع نماید و به تفصیل در عین جمع نظر کند، و صدرش وسعت حقّ و خلق بهم رساند. و چنین کسی نشاطش به بهجت خودش از همه کس بیشتر است، زیرا فرحش به حقّ و به هر چیز حاصل است، و هر چیز را که مشاهده می‌کند حقّ را در آن مشاهده کرده است، و به حقّ هر چیزی را می‌بیند و می‌شنود و می‌چشد و می‌بوید و طعم حقّ و رایحه حقّ را در هر چیز می‌شنود، و طعم حقّ را در هر چیز می‌یابد، بر وجهی که موجب کثرت نمی‌شود.

و محقق طوسی در شرح مقامات العارفین می‌گوید که: «چون عارف منقطع از نفس خود گردید و به حق متصل شد، هر قدرتی مستغرق در قدرت حق می‌بیند که متعلق است به جمیع مقدرات، [422] و هر علمی را مستغرق در علم حق می‌بیند که چیزی از آن مخفی نیست، و هر اراده را مستغرق در اراده حق می‌بیند که چیزی از مرادات از آن ابا نمی‌کند، بلکه هر وجودی و هر کمال وجودی را صادر از او و فیض از او می‌بیند، و در آن وقت حق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 476

بصرش می‌شود که به آن می‌بیند، و سمعش می‌شود که به آن می‌شنود، و قدرتش می‌شود که به آن فعل می‌کند، و علمش می‌شود که به آن می‌داند، و وجودش می‌شود که به آن موجود است. پس در آن حال عارف متخلف به اخلاق الله خواهد بود به حسب حقیقت».<sup>210</sup>

### فصل هشتم در بیان آنکه نفس انسانی کل قوی است

به این معنی که مدرک به جمیع ادراکات منسوبه به قوای انسانی و محرک جمیع تحریکات صادره از قوای محرکه حیوانیه و نباتیه و طبیعیه همان نفس ناطقه اوست.

و بر این مطلب چند برهان اقامه نموده‌اند:

[برهان] اول: آنکه ما را ممکن است که بر چیزی حکم کنیم به احکام محسوسات و موهومات و معقولات. مثل آنکه حکم نماییم به اینکه آن چیزی که برای آن فلان لون هست فلان طعم برای آن هست، و آنچه برای آن فلان صوت هست فلان رایحه برای آن هست. و حاکم میان دو چیز باید که آن دو چیز در نزد او حاضر باشند. و همچنین مصدق باید که طرفین را تصور نماید.

پس باید که برای ما قوه واحده‌ای باشد که همه محسوسات ظاهره را ادراک نماید، تا آنکه توانیم حکم کرد که این ملون آن مطعوم است، و همان که این صوت برای آن هست که رایحه نیز برای او هست، و همچنین چون صورتی را تخیل نماییم و بعد از آن، آن را به بصر ادراک کنیم، حکم می‌کنیم که آن صورت همین صورت زید محسوس است، مثلاً. پس باید که قوه‌ای واحد در ما باشد که هم مدرک صور خیالیّه و هم مدرک صور محسوسه باشد تا آنکه توانیم حکم کرد که آن صورت متخیل همان صورت محسوس است. و همچنین چون ادراک نماییم عداوت زید را [و صداقت عمرو را] مثلاً، در نزد ما هم صورت موهوم موجود خواهد بود و هم صورت محسوس [423]. و برای ماست که تصرف نماییم در صور خیالیّه و معانی جزئیّه مدرکه، به ترکیب و تفصیل و جمع و تفریق، و حکم کنیم به اضافه بعضی به بعضی دیگر به ایجاب یا به سلب. و حکم صورت نمی‌گیرد مگر به حضور

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 477

<sup>210</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایة الاثیریه، ص 209 - طوسی، شرح الإشارات، ج 3، ص 389.

محکوم علیه و محکوم به، پس متولی این ترکیب و تفصیل قوه واحده مدرکه خواهد بود که هم معانی را ادراک نماید و هم صور را.

و چون زید را، مثلاً، احساس نماییم و حکم کنیم به اینکه او انسان یا حیوان است و حجر و شجر نیست، حکم کرده خواهیم بود بر محسوس جزئی به معقول کلی. پس در ما قوه‌ای خواهد بود که هم مدرک کلیات معقوله و هم مدرک جزئیات محسوسه است. پس ثابت شد که نفس انسانی قوه‌ای واحده است که مدرک جمیع اصناف ادراکات است.

و ایضا می‌گوییم که حرکات انسانی اختیاریه است، پس محرک آن باید که مختار باشد، پس مبدأ حرکت او شعور به غایت حرکت است، خواه حرکت عقلی باشد و خواه حسّی، شهودی یا غضبی. و انسان به جمیع اقسام حرکات اختیاریه حرکت می‌کند از عقلیه و وهمیه و حسیه، پس در انسان شیء واحدی هست که مدرک است به کلّ ادراکات و محرک است در کلّ حرکات نفسانیه، و هو المطلوب.

و اگر کسی گوید: که ادراکات و تحریکات انسان به واسطه قوی است، پس مبادی آنها به حسب حقیقت قوی خواهند بود، و آنها امور متعدده‌اند.

می‌گوییم: که مدرک و محرک به حسب حقیقت انسان است، و قوی به منزله آلاتند. و پیش از این معلوم شد که اسناد فعل به آلت مجاز است و به ذی الآله حقیقت است.

و اگر گوید: که هر گاه نفس به حسب حقیقت مدرک محسوسات و مدرک صور خیالیّه و مدرک موهومات باشد، هم واهمه و هم قوه خیالیّه و هم قوه حاسّه خواهد بود. و از این لازم می‌آید که ذات واحده هم عقل باشد، و هم وهم، و هم خیال، و هم حس، و هم طبع، پس جوهر واحد هم مجرد خواهد بود و هم مادی.<sup>211</sup> می‌گوییم: که صاحب اسفار از این شبهه جواب داده است که به حسب حقیقت، نفس موصوف به این امور و مبادی آنهاست، [424] زیرا که برای آن درجات وجودیه بر ترتیب اشرف فالأشرف هست، و برای اوست حرکت در استكمال جوهری و به هر مرتبه کمالیه جوهریه که می‌رسد احاطه‌اش اکثر و شمولش بر مرتبه سابقه اتم می‌گردد، زیرا که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 478

برای نوع اخصّ اتم نوع انقص موجود است. و چنانکه نوع حیوان و طبیعت آن، تمام نوعیت و طبیعت نبات است، و نبات تمام طبیعت مرکب معدنی، و طبیعت معدن تمام طبیعت جسم، همچنین طبیعت انسان، یعنی ذات و نفس او، تمام جمیع انواعی است که سبقت دارند از حیوانیه و نباتیه و عنصریه، و تمام شیء همان شیء است با زیادتی، پس انسان به حسب حقیقت کلّ آن اشیاء نوعیه است و صورتش صورت کلّ آنهاست.

<sup>211</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 221-....



برهان دوم: آن است که برای انسان شکّی در این نیست که اشیاء را می‌بیند و اصوات را می‌شنود و معقولات را ادراک می‌کند، و در این معنی هم شک ندارد که واحد به عدد است. پس اگر مدرک معقولات غیر مدرک محسوسات باشد باید که جوهر ذات انسان که به آن هو هو است ادراک هر دو را نکرده باشد، یا آنکه انسان واحد صاحب ذوات باشد. و همچنین کلام در شهوت و غضب، به این معنی که مشتھی و مغضب همان انسان است نه غیر آن.

و اگر کسی گوید: که قوه باصره آلت است برای انسان که اول مبصر را ادراک می‌نماید، پس به سبب علاقه‌ای که میان او و انسان است به انسان می‌رساند، و برای انسان شعور به آنچه باصره درک نموده است حاصل می‌شود.

می‌گوییم: که بعد از تأدیبه به انسان، آیا انسان آن را درک می‌نماید یا نمی‌نماید. و در صورت اول ادراک انسان غیر از ادراک باصره است. این قدر هست که موقوف به ادراک آلت است، پس ادراکش عین ادراک آلت نیست و او را مدرک نمی‌توان گفت، به اعتبار حصول صورت در آلتش، بلکه مدرک است به اعتبار حصول صورت در نزد خودش. و در صورت دوم باید که انسان ادراک نکرده باشد و الم [425] و لذت و جوع و عطش خود را ادراک ننماید، بلکه همین قدر داند که قوه باصره چیزی را ادراک نموده است. و این علم غیر حقیقت رؤیت و ابصار است، و علم به آنکه چشم می‌بیند یا گوش می‌شنود ابصار و سماع نیست، چنانکه علم به اینکه دیگر گرسنه و تشنه است ادراک جوع و عطش نیست. و لیکن عقلا به بداهت عقل می‌دانند که خود بصیر و سمیع و خود ملذذ و متألّم اند. پس اگر انکار این علم جایز باشد، انکار جمیع محسوسات و مشاهدات جایز خواهد بود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 479

پس از این معلوم می‌شود که قوه سمع و بصر و بطش و مشی ما به نفس است، و به نفس می‌شنویم و می‌بینیم، و به آن سایر افعال از ما صادر می‌گردد.

پس از این ثابت شد که جوهر نفس که شخص انسان به آن شخص انسان است سامع و باصر و متألّم و ملذذ و عاقل و فاهم و باطش و ماشی است. این قدر هست که در هر نوعی از این افعال محتاج است به آلت طبیعیّه مخصوصه، و کسی را در این معنی نزاعی نیست. اما در صورتی که نفس از بدن منسلخ گردید و در وجود مستقل شد، این افعال از او بدون آلت صادر می‌تواند شد، چنانکه از اصحاب نفوس کامله مشاهده شده است، و نوم هم دلالت بر آن می‌کند، زیرا که این افعال در حالت نوم از شخص صادر می‌شود بدون استعانت به این آلات.

برهان سوم: آن است که نفس مدرک جزئیات است، زیرا که تعلقش به بدن تعلق تدبیر و تصرف است، و معلوم است که مدبّر بدن کلی نیست، و إلا عقل می‌بود نه نفس، و تعلقش به جمیع ابدان متساوی می‌بود. پس مدبّر جزئی خواهد بود، و تدبیر شخص از آن حیثیت که شخص است بعد از علم به هویت شخصیه‌اش می‌گردد. و این

علم جز به حضور صورت شخصیه در نزد نفس حاصل نمی‌تواند شد. پس باید که نفس مدرک جزئیات باشد و مدرک کلیات بودن آن خود معلوم است. پس در نفس هویت واحده است که ذات اطوار متعدده است.

و اگر کسی را به خاطر رسد که نفس مدبر [426] بدن کلی است، و تخصیص آن به تدبیر این بدن مخصوص به اعتبار تخصّص قابل است.

می‌گوییم، که این باطل است به چند وجه: اول آنکه هر عاقلی از نفس خودش می‌یابد که مقصودش تدبیر بدن کلی نیست، بلکه مقصودش تدبیر بدن خاص به خود اوست. دوم آنکه تخصیص این تدبیر [را] به سبب قابل در صورتی تعقل می‌توان کرد که بدن شخصی قابل تدبیر معینی باشد که ابدان دیگر آن را قبول ننماید. و حال آنکه چنین نیست، به جهت آنکه هر تدبیری که این بدن قبول می‌کند سایر ابدان نیز قبول می‌کنند. سوم آنکه تخصّص و تعین بدن به سبب تصرف نفس و تدبیر آن حاصل می‌گردد، زیرا که نفس جامع اجزاء بدن و حافظ مزاج آن است. پس اگر تخصّص تدبیر به تخصّص بدن باشد دور لازم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 480

می‌آید.<sup>212</sup> و اگر کسی را به خاطر رسد که از این براهین عدم حاجت به اثبات قوی لازم می‌آید، بلکه طریق اثبات آن منسد می‌گردد.

می‌گوییم: که صاحب اسفار گفته است که این مسأله بعینه مثل مسأله توحید در افعال است. و چنانکه در آنجا قول حکما به ترتیب صدور و وجود دافع قول محققین ایشان نیست که: *إن المؤثر فی الجمیع هو الله تعالی بالحقیقه*، همچنین در اینجا، زیرا که چون نفس با وحدتش ذات شئون کثیره متفاوته هست، باید که حکیم شئون آن را بشناسد و مراتب آن را حفظ نماید، تا آنکه لازم نیاید اسناد فعل به غیر فاعلش از طریق جهالت، زیرا که کسی که در مرحله ادراک، حسّ انسان یا شهوت او را به جوهر عقل نسبت دهد بدون توسط امری دیگر، جاهل به عقل و ظالم در حق او خواهد بود، زیرا که عقل اجلّ از آن است که شهوت باشد.

و همچنین در باب تحریک اگر دفع فضلات، مثل بول و براز، را به قوه عاقله نسبت دهد، نسبت به آن سوء ادب را به عمل آورده است، زیرا که تحریکات عقل بر سبیل مباشرت نیست، بلکه بر سبیل تشوّق به سوی اوست، به شوقی عقلی حکمی.

و مثل این است [427] امر در آنچه جمهور اهل کلام گمان کرده‌اند، از نسبت شرور و افاعیل حسیه به باری تعالی بدون توسط جهات و قوای عالیه و سافله. و این سوء ادبی است از ایشان در حقّ باری، که شاعر به آن نیستند، و معرفت ذات و فعل نفس مرقّات است برای معرفت ربّ. پس هر که شناخت نفس را که جوهری است عاقل متوهم

<sup>212</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 226-....

متخیل حسّاس متحرک شامّ ذائق جالس نامی، ممکن است که تواند دانست که: «لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله» چه معنی دارد.<sup>213</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 481

### فصل نهم در ذکر شبهات کسانی که نفس را مدرک جزئیات ندانسته‌اند و دفع آنها

و بر آن دو قسم است، قسمی که در همه حواسها جاری می‌گردانند، و قسمی دیگر که اختصاص به بعضی حواس دارد.

اما قسم اول بر چند وجه است اول: آنکه هر عاقلی به بدیهه عقل می‌داند که ادراک مبصرات حاصل در بصر است و احساس اصوات حاصل در اذن، نه در غیر آن. و چنانکه بدیهه حاکم است که لسان باصر و عین ذائق نیست، به همین نحو حاکم است که لسان ذائق و عین باصر است. و اگر بگوییم که مدرک این ادراکات نفس است بطلان این اختصاصات معلومه لازم می‌آید.

و کسی را نمی‌رسد که بگوید که قوه مدرکی، موجود در این اعضاء نیست. اما این اعضاء آلات آن ادراکاتند، یعنی چون نفس التفات به عین نماید می‌بیند، و چون التفات به اذن کند می‌شنود.

زیرا که بگوییم که در صورتی که نفس التفات به زبان نماید زبان ادراک طعم می‌نماید یا نه؟ پس اگر ادراک می‌کند مطلوب ما ثابت است، و اگر نمی‌کند لسان را به آن ادراک اختصاص نخواهد بود، و آن مانند ید خواهد بود نسبت به ذوق.

و جوابش: آن است که بسیاری از مردم ادراکات کلیه و تعقلات مجرد را در قلب و دماغ می‌یابند، پس باید که محلّ این ادراکات کلیه قلب و دماغ باشد. و ایضا عقلا بالبدیهه می‌دانند که مبصر و سامع عین و اذن نیستند، و متکلم حنجره نیست، بلکه [428] مبصر و سامع و متکلم انسان است. حتی آنکه اعتقاد بعضی در بادی النظر آن است که جمله انسان موصوف به این صفات است. و بعد از آنکه بر انسان ظاهر می‌گردد که بعضی از اجزا چنین نیستند مضطرب می‌گردد و در فکر می‌افتد، و اکیاس از ایشان متنبه می‌گردند که نفسی هست که مدرک است.

و از این بیان ظاهر شد که علم به اینکه عین مبصر است بدیهی است، بلکه علم بدیهی حاصل است به آنکه برای عین اعتباری در حصول إبصار هست. و اما آنکه خود

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 482

مبصر است یا آلت إبصار است به اول فطرت معلوم نیست.

<sup>213</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 223.

دوم: آنکه ما می‌بینیم که اگر آفت عارض عضوی از اعضاء گردد افعال باطل یا ضعیف یا مشوش می‌گردد. و این معنی در حواس ظاهره ظهور دارد، و در حواس باطنه تجارب طبییه دلالت می‌کند بر آنکه چون آفت عارض بطن مقدم دماغ گردد تخیل مختل می‌گردد، و چون عارض بطن اوسط شود تفکر مختل می‌شود، و چون عارض بطن مؤخر شود ذکر مختل می‌شود. پس اگر این قوی جسمانی نباشند باید که چنین نباشد.

و جوابش: آن است که شاید این امر به جهت احتیاج فاعل در فاعلیت به آن آلات باشد. چنانکه صاحبان عیون ضعیفه در رؤیت به عینک محتاج می‌گردند. و از این لازم نمی‌آید که عینک مدرک باشد.

سوم: آنکه این ادراکات جزئیّه برای غیر انسان از حیوانات نیز حاصل است. پس باید که برای آنها نیز نفس ناطقه مجرد باشد، و وجودش در حیوانات بعید است.

و جوابش: آن است که چه محالی بر این لازم می‌آید، علاوه بر آنکه ما نمی‌گوییم که البته باید که ادراک جزئیات به قوه مجرد باشد، بلکه ادعای ما این است که مدرک جزئیات نفوس ما است بذواتها. و بعد از آنکه ثابت شد که نفوس ما مدرک کلیات نیز هست حکم می‌کنیم به آنکه در ما قوه واحده مجردّه‌ای هست که هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات. و در حیوانات دیگر این حجّت [را] نمی‌یابیم، و امر در شأن آنها مشکوک [429] می‌ماند.

و صاحب اسفار گفته است که تحقیق آن است که حیوانات تامه‌ای که قوه حفظ برای آنها هست، نفوس ایشان مجرد از عالم طبیعت است، اگر چه از عالم صور مقداریّه مجرد نیستند، و به این سبب برای آنها ارتقاء به عالم مفارقات عقلیه منفی است.

چهارم: آنکه چون ادراک کره معینه نماییم، ناچار باید که در مدرک، صورت همان کره مرتسم گردد، و محال است که صورت کره در چیزی که وضع ندارد و مشار الیه نمی‌تواند شد و در حیز نیست مرتسم گردد.

و جواب مشهور از این شبهه: آن است که منکرین ادراک نفس جزئیات را منکر ادراک نفس کلیات را نیستند. پس هرگاه کره کلیه را ادراک نماید ناچار باید که صورت آن در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 483

نفس مرتسم گردد، پس همان اشکال، که صاحب وضع چگونه در بی‌وضع منطبع می‌گردد، راجع می‌شود.

و صاحب اسفار این جواب را نپسندیده است و گفته است که در مبحث وجود ذهنی متحقق شده است که حمل کره بر معقول از کره به حمل اولی است، نه به حمل متعارف. و مثل این اشیاء در صورتی که در عقل حاصل باشند نقایض آنها صدق بر آنها می‌نماید.

چنانکه می‌توان گفت که کره عقلیه کلیه کره نیست، و صاحب مقدار نیست، به خلاف صورت جزئیه خیالیّه از کره که ذات مقدار شخصی است، لکن وضع جهات این عالم برای آن نیست.

و خود از این شبهه جواب داده است که این اشکال بر کسی وارد می‌آید که ادراک را به انطباق صورت مدرک در مدرک داند. و در نزد ما چنین نیست، بلکه ادراک به قیام صورت مدرک است به مدرک، و قیام مستلزم حصول نیست، بلکه مثول را اقتضا می‌کند.

و اما آنچه به بعضی قوی اختصاص دارد، یکی آن است که می‌گویند که اگر مدرک محسوسات به حواس ظاهر نفس باشد، باید که ادراکش قریب به بعید و حاضر و غایب را یکسان باشد، زیرا که نفس جوهری است غیر جسمانی، و برای آن قرب و بعد به اجسام متصور نیست. [430] و اگر کسی گوید: که ادراک این محسوسات به معاونت این آلات است که قرب و بعد نسبت به آنها متحقق می‌گردد.

می‌گوییم: که هرگاه در چشم قوه باصره نباشد، قرب و بعد نسبت به آن به رایی هیچ نسبت نخواهد داشت. و مانند آن است که رؤیت زید چیزی را مشروط باشد به آنکه در نزد عمر و حاضر باشد.

و جوابش: آن است که ادراک نفس محسوسات را مشروط است به شرائطی، که از جمله آنها سلامت آلت و حضور محسوس است در نزد آلت بر نسبت مخصوصه. پس هرگاه ادراک نفس مبصرات را موقوف بر حضور آنها در نزد آلت باشد حال آن به غیبت و حضور و بعد و قرب مختلف می‌گردد.

و از آنجا که صاحب اسفار را مذهب آن است که نفس صاحب نشئات ثلاثه عقلیه و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 484

خیالیّه و حسیه است، و برای اوست اتحاد به عقل و خیال و حس. در جواب این شبهه می‌گوید: که نفس در نزد ادراک محسوسات عین حواس می‌گردد، و حس آلت وضعیه است که تأثرش به مشارکت وضع است، پس در نزد احساس دو امر حاصل می‌شد، یکی تأثر حاسه و دیگر ادراک نفس، و حاجت به حضور وضعی از رهگذر تأثر حسّی است که انفعال است، نه از حیثیت ادراک نفسانی که حصول صورت است.

و دیگر از متمسکات ایشان ادله‌ای است که اقامه می‌نمایند بر آنکه تخیل به قوه جسمانی است.

و اقوای آن ادله: این است که ما مربعی را تخیل می‌نماییم که مجنح باشد به دو مربع دیگر که مساوی یکدیگر و هر یک واقع در طرف دیگر از مربع اول باشد. و شکی نیست که این دو مربع در خیال از یکدیگر متمایزند. و این تمایز یا به حسب ذات آنهاست یا به لوازم ذات و یا به امر غیر لازم. و دو قسم اول باطل است به اعتبار تساوی دو مربع

در ماهیت. و در قسم ثالث آن ممیز غیر لازم، یا این است که حصولش برای أحدهما موقوف به فرض فرض و اعتبار معتبر است، و یا این است که چنین نیست.

و شقّ اوّل باطل است، زیرا که مادر تخیّل آنکه أحد المرّبعین [431] واقع در یمین است و دیگری واقع در شمال، محتاج به فرض فرضی که موجب اختصاص گردد نیستیم، و إلاً بایست که ممکن باشد که مرّبع ایمن به عملی از اعمال ما مرّبع ایسر تواند شد. و ایضا فرض را ممکن نیست که او را به عارضی تخصیص دهد مگر بعد از آنکه از غیر ممتاز گردد، پس اگر امتیازش از غیر به سبب آن عروض باشد دور خواهد شد.

و در شقّ دوم که اختصاص موقوف بر فرض فرض نباشد، واجب است که به سبب حامل بوده باشد. و آن حامل، یا حامل اوّل است یعنی مادّه خارجیّه است و یا حامل ثانی است یعنی حامل ذهنی.

و شقّ اوّل باطل است، زیرا که تخیّل اموری که در خارج موجود نیست ممکن است، و حصول نسبت با معدوم صرف ممتنع. و ایضا اگر محلّ دو مرّبع خیالی یکی باشد، انتساب أحدهما به یکی از دو مرّبع خارجی از انتسابش به مرّبع دیگر اولی نخواهد بود. پس امتیازشان به سبب قابل ثانی یعنی ذهنی خواهد بود، به این معنی که محلّ أحدهما در ذهن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 485

غیر محلّ دیگر خواهد بود. و این را در صورتی تعقل می توان نمود که محلّ تخیّلات جسم باشد.

و اگر کسی سؤال کند: که آیا می تواند بود که مرّبع کلّی متخیّل گردد، و عقل تیامن و تیاسر را به آن ضم نماید، و به این اعتبار در عقل متمیز گردد.

می گوییم: که مرّبع کلّی که عقل تیامن و تیاسر را به آن قرین گرداند به فرض خواهد بود، و عقل را تغییر آن فرض ممکن است. و اما در تخیّل امتیاز به فرض حاصل نیست، زیرا که مرّبعی که واقع در ایمن است به فرض نیست که به فرض مرّبع ایسر تواند شد.

دلیل دوم: آن است که صور خیالیّه با تساوی در نوع گاهی متفاوت در مقدار می باشد، یعنی بعضی اصغر و بعضی اکبر می باشد. و این تفاوت به اعتبار مأخوذ عنه نمی تواند بود، زیرا که تخیّل اموری که در خارج موجود نیست ممکن است، پس باید که صورت گاهی مرتسم در جزء اکبر باشد و گاهی مرتسم در جزء اصغر.

و از دلیل اوّل: به دو وجه جواب داده اند، یکی به نقض و دیگری به حل، [432].

اما اوّل [وجه نقض]: آنکه ما امور عظیمه را تخیّل می نماییم، پس اگر آنچه از صور خیالیّه که مساوی روح خیالی است در آن مرتسم گردد، آنچه از آن زیادت است یا منطبع در روح خیالی است و یا نیست، پس اگر منطبع نباشد

آنچه می‌گویند که تخیل به انطباع است باطل خواهد بود، و اگر منطبع باشد هم مساوی و هم زیادتی در آن منطبع خواهد بود با تمایز از یکدیگر و اتحاد در محل. و این دلیل است بر جواز تمایز صورتین در نزد نفس با اتحاد در خیال. و بالجمله بسا هست که انسان بلدان کثیره را مشاهده نموده است و حافظ مجلدات بسیار نیز هست، پس اگر صورت هر یکی از این امور در جزئی دیگر از دماغ مرتسم باشد که دیگری در آن جزء مرتسم نباشد کجا آن قدر قلیل وفا به آن همه نقوش می‌تواند نمود؟ و اگر برای هر یک محلّ علی حده ضرور نباشد جایز خواهد بود که صور کثیره با تمایز از یکدیگر مرتسم در محلّ واحد از خیال باشد.

و اما وجه حلّ: آن است که نفس نسبت به این صور قابل نیست بلکه فاعل آنهاست، و هویت هر یک از دو مربّع به امری است که لازم هویت مجعوله نفس است، و هویت مربّع خیالی مثل هویت مربّعی خارجی نیست تا آنکه برای آن ماده جسمانیّه باشد که قبول

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 486

تشکلات مختلفه نماید از اسباب خارجیّه، بلکه امری است بسیط صوری که ماده ندارد، و مخصّص هویتش از جانب فاعل است که آن را تخیل می‌نماید. حتی آنکه هر گاه وهم مقدار موجود در ذهن را منقسم به دو قسم گرداند، نباید که برای آن وجود ماده مشترکه باشد، چنانکه در تقسیم خارجی لازم است، زیرا که آن دو قسم از انشای وهم حادث می‌گردند بدون آنکه از سنخ مقدار اوّل بوده باشند، پس جمیع آنچه خیال یا وهم [آن را] تصوّر می‌کنند و در ذهن موجود می‌گردند از قبیل انشاء و ابداع است که از جهات فاعلیّت حاصل شده است و از قبیل تکوین نیست که از مخصّصات قابلیّت باشد. و صدور این صور از نفس مثل صدور افلاک است از مبادی عالیّه [433]. و فرق همین است که تصوّرات مبادی از لوازم ذوات آنهاست و از سبب خارجی مأخوذ نیست، به خلاف آنچه در این جاست که برای محسوسات خارجیّه اثری در انشای آن صور در عالم خیال هست. پس چون نفس خواهد که مربّع خیالی را مربّع دیگر گرداند برای او ممکن نخواهد شد، زیرا که برای آن ترکیب از ماده قابل و صورتی که غیر ماده بوده باشد نیست تا آنکه مجعول و مجعول الیه بهم رسد، بلکه آن صورتی است بدون ماده که عین تصوّر نفس و مشیّت و اراده اوست.

و اما جواب از دلیل دوم: آن است که صور خیالیّه در مقدار با یکدیگر متفاوت می‌توانند بود. اما آن تفاوت نه از مأخوذ منه است و نه از آخذ، به این معنی که برای آن ماده قابل باشد، بلکه برای مأخوذ است به فعل آخذ و انشای او بدون قبول و اتّصاف.

و در مقام احتجاج به آنکه وهم قوه جسمانیّه است، گفته‌اند، که مدرک وهم یا صداقت مطلقه است مثلاً یا صداقت این شخص است بخصوصه. و اوّل باطل است، زیرا که آن امری است کلی و کلام در ادراک جزئی است، و در شق [ثانی] ادراک صداقت این شخص، موقوف بر ادراک این شخص است، زیرا که ادراک مرکّب و تصدیق به ثبوت

أحدهما برای دیگری ممکن نگردد مگر به تصور طرفین. پس لا محاله وهم مدرک صورت شخصیه خواهد بود، و در محلّ خود ثابت است که مدرک صور جزئیه قوه جسمانیّه می تواند بود.

و جواب از این حجّت: آن است که مبین گردید که مدرک صور خیالیّه جزئیه قوه ای است غیر بدنیّه و مادیّه. پس وهم اولی است به اینکه مادی نباشد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 487

و در کتاب اسفار مذکور است که تحقیق آن است که وجود وهم مثل وجود مدرکاتش امری است غیر مستقلّ الذات و الهویّه، و نسبت مدرکاتش به مدرکات عقل مثل نسبت حصّه از نوع است به طبیعت کلیّه نوعیه، و حصّه طبیعت مقید به قید شخصی است، به نحوی که قید از آن خارج باشد، و اضافه به قید داخل در آن، به طریقی که اضافه باشد [433] نه مضاف الیه، و به طریقی که نسبت و تقیید باشد نه ضمیمه و قید.

پس عداوت [مطلقه را عقل خالص ادراک می کند، و عداوت] منسوبه به صورت شخصیه را عقل متعلّق به خیال ادراک می نماید، و عداوت منضمّه به صورت شخصیه را عقل مشوب به خیال. پس عقل خالص از کونین مجرد است، هم به حسب ذات و هم به حسب فعل. و وهم مجرد است از این عالم از روی ذات و تعلق، و از صور خیالیّه مجرد است از روی ذات نه از روی تعلق، و خیال از این عالم مجرد است از روی ذات و تعلق.

و نسبت اراده، یعنی قوه اجماعیه، به شهوت حیوانیه در باب تحریک مثل نسبت وهم است به خیال در باب ادراک و هر یک از این دو قوه مجرد از ماده اند. و کسی نگفته است که قوه محرکه شوقیه جسمانیّه است. و آنچه بی خلاف جسمانیّه است محرکه فاعله قریبه است. و آن است که به قدرت موسوم است. و آن قوه ای است که قائم به اعصاب و عضلات است، و آنها را به قبض و بسط و جذب و دفع میل می دهد. و مثل این است که حکم طبیعت محرکه اجسام بسیطه و مرکبه به حرکات طبیعیّه و قسریّه و نفسانیّه، زیرا که قسریّه راجع است به طبیعیّه، و نفسانیّه نیز ممکن نیست مگر به استخدام طبیعیّه.<sup>214</sup>

### فصل دهم در اثبات قوه حیوانیه برای انسان

و مراد به آن قوه ای است که اعضا به آن مستعد قبول قوای حسّ و حرکت می گردند.

بدان که شیخ رئیس در کتب حکمیه مثل شفا و نجات و غیرهما به هیچ وجه متعرض ذکر این قوه نگردیده است. و لکن در کتاب قانون آن را ثابت گردانیده است. و سایر اطبّا به وجود آن قائلند، و بر آن احتجاج می نمایند، به آنکه در عضو مفلوج قوه نفسانیّه هست، به

<sup>214</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 230-241 (با تفاوت).



جهت آنکه عناصر موجوده در آن متداعی بر انفکاکند، و قاهری باید که آنها را بر اجتماع بدارد. و آن قاهر از توابع مزاج نمی تواند بود، زیرا که تابع شیء حافظ آن شیء نمی تواند بود. پس باید متقدم بر مزاج عضو حافظ آن باشد، و حافظ عضو یا قوه حسّ و حرکت است و یا قوه نباتیه که مصدر فعل تغذیه و غیر آن است، و یا قوه دیگر غیر این دو قوه. لکن اوّل باطل است، زیرا که در عضو مفلوج قوه حسّ و حرکت نیست. [435] و ثانی نیز باطل است به دو وجه: اوّل آنکه گاهی قوه تغذیه باطل می شود، و آن قوه حافظه باقی است. دوّم آنکه آن قوه ای است قابل حسّ و حرکت ارادیّه، هر گاه مانعی نباشد پس اگر آن قوه همان قوه غاذیه باشد که در نبات نیز حسّ و حرکت ارادیّه موجود تواند شد، زیرا که قوه غاذیه در آن موجود است، پس قوه ای خواهد بود نفسانیّه و مغایر این دو قوه.

و صاحب اسفار این استدلال را ناتمام دانسته است، و گفته است که با آنکه قاصر است در افاده مطلوب مشتمل بر خلط و التباس است. اما قصورش به سبب آن است که می توان گفت که قوه موجوده در عضو مفلوج همان قوه غاذیه نباتیه است.

و آنچه گفته اند که این قوه گاهی باطل می شود و آن قوه باقی است، ممنوع است، زیرا که اگر قوه تغذیه بالمره باطل گردد عضو در اندک زمانی اکثرش به تحلیل می رود. و حال آنکه چنین نیست، این قدر هست که اثر تغذیه به جهت وجود مانع ظهور بین بهم نمی رساند.

و آنچه گفته اند که «قوه تغذیه در نبات موجود است و استعداد قبول حسّ و حرکت در آن نیست»، جوابش آن است که غاذیه ای که در نبات است به حسب ماهیت مخالف است با غاذیه ای که در حیوان است. چنانکه حیوانیت در سایر حیوانات مخالف است با حیوانیت در انسان به حسب ماهیت. و سبب آن بر وجه کلی آن است که جهت قوه نباتی جهت فعلیت است و در جایی که فعلیت و وجود [صورت قوی گردد و ماده به آن کامل می گردد و ذاتش به آن صورت تمام می شود و استعداد قبول صورتی دیگر به واسطه وجود] آن صورت که از ماده رفع می شود. اما چون صورت ضعیفه الوجود در میان محوضت فعلیت و صرافت قوه باشد ماده را از قبول صورتی دیگر فوق آن صورت منع نمی کند. اما اوّل مثل عناصر بسیطه مانند نار صرف که قابل صورت نبات و حیوان نیست و همچنین ارض

و ماء و هوا. اما چون کیفیت آنها منکسر گردد و صورت صورت ضعیف شود ماده مستعدّ قبول صورت دیگر می گردد. پس از این قیاس قوه غاذیه که در نبات است به جهت شدت فعلیتش قبول صورت حیوانیه را منع [436] می نماید، به خلاف غاذیه که در حیوان است که به جهت ضعف قوه دیگر را قبول می کند. و همچنین انسان چون ضعیف الحیوانیه است حیوانیتش خمیره فطرتی دیگر و ماده قابل نشئات باقیه گردیده است.

و اما بیان خلط و التباس آن است که قوه حیوانیه همان مبدأ حسّ و حرکت است، زیرا که حیوانیت حیوان منوط به مبدأ این دو اثر است، پس هر گاه مبدأ این دو اثر در عضو مفلوج موجود نباشد چگونه حکم می‌توان کرد که قوه حیوانیه در آن موجود است با بطلان این دو قوه. پس حق آن است که در عضو مفلوج از قوی قوه تغذیه موجود است و از ارواح روح طبیعی که از کبد سرایت به سایر اعضا می‌کند.

و بعضی گفته‌اند که موجود قوه حسّ و حرکت ارادیه است، لکن فعل حسّ و حرکت به جهت مانع یافت نمی‌شود، و آن مانع ماده فالح است که از افعال دو قوه حسّ و حرکت منع می‌نماید، لکن مبطل ذات آن دو قوه نیست.

و این قول مردود است، به آنکه این قوی جسمانی‌اند، و ماده در تعین وجود آنها داخل است، پس در صورتی موجود می‌توانند بود که در ماده‌ای که صلاحیت وجود آنها را داشته باشد موجود باشند، پس چگونه می‌تواند که ماده صلاحیت وجود داشته باشد و از صدور فعل منع نماید.

و گفته است که از این بیان ظاهر شد که استدلال اطبا بر وجود قوه حیوانیه از جهت عضو مفلوج صحیح نیست. و خود بر آن اقامه حجّتی دیگر نموده است که تقریرش آن است که طبیعت هر نوعی از انواع موجودات مادام که شرائط نوع احسنّ انقص را کامل نگرداند و استیفاء قوی و لوازم آن انواع نمایند به نوع اشرف اتم انتقال نمی‌نماید. و این قاعده‌ای است کلیّه برهانیّه که شیخ الهی در بعضی از کتب خود ذکر کرده است و مستفاد از کتب معلّم اوّل است. پس طبیعتی که به حدّ انسانیت و نفس ناطقه رسیده است ناچار باید که استیفاءی جمیع شرایط حیوانیت از اصول و فروع نموده باشد. پس در انسان قوه حیوانیه موجود خواهد بود لکن نه بر وجه تفصیل و تحصیل. به این معنی که در انسان قوه حیوانیه بالفعل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 490

موجود باشد [437] و قوه انسانیّه قوه دیگر باشد، چنانکه اطبا به آن قائلند، بلکه بر وجهی که در فلک محقق گردیده است که نفس عقلیه‌اش بعینه همان نفس منطبعه است و تغایر به عدد در میان آن دو نیست، بلکه تغایر به معنی و اثر است، پس قوه ناطقه در انسان بعینها همان قوه حیوانیه است که به سرحدّ انسانیت رسیده است.<sup>215</sup>

### فصل یازدهم در بیان آنکه نفس ناطقه انسانی نه جسم است و نه جسمانی

و بر این مطلب حجج بسیار اقامه نموده‌اند:

[حجّت] اوّل: آنکه نفس کلیات و طبایع کلیّه را من حیث عمومها و کلیّتها ادراک می‌تواند نمود، و کلی بما هو کلی، یعنی طبیعت عامه، حلول در جسم نمی‌تواند نمود، و اِلّا یا منطبع در اطراف غیر منقسم آن می‌تواند شد یا در منقسم از آن. اما عدم امکان وجود آن در غیر منقسم به سبب آن است که نقطه مثلا محلّ صورت عقلیه نمی‌تواند بود، زیرا

<sup>215</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 150-151.

که این است که متمیز است از آنچه نهایت آن است و یا متمیز نیست. و در صورت ثانی ممتنع است که صورت عقلیه در آن حلول نماید و در محلی که این نقطه طرف آن است حلول نکند، بلکه چنانکه نقطه طرف ذاتی آن است همچنین در نقطه حلول می‌تواند نمود چیزی که حال در آن مقدار باشد. و چنانکه حال بالعرض متقدر می‌گردد به آن مقدار متناهی نیز می‌شود به تناهی مقدار بالعرض. و صورت اول خود محال است و إلاً باید که نقطه منقسم باشند چنانکه در محلّش مبین گردید.

و بر این اعتراض نموده‌اند که عدم تمیز نقطه از محلّ هر چند مسلم است، لکن مسلم نیست که حلول نمی‌کند در آن، مگر نهایت آنچه در مقدار حلول کرده است، زیرا که منقوض است به الوان و اضواء حاصله در سطوح نه در اعماق، و همچنین مماسه و ملاقات.

و جوابش: آن است که سطح را دو اعتبار است، یکی اعتبار آنکه نهایت جسم است، و دیگر اعتبار آنکه منقسم است در دو جهت. و قبولش الوان و اضواء و امور دیگر را از آن جهت است که عبارت از امتداد جسمی است، نه از آن جهت است که نهایت جسم است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 491

و ایضا ناچار است در قابلیت شیء [438] برای قابل مزاجی یا استعدادی خاص بوده باشد تا قبول صنعت یا کیفیت تواند نمود و برای نهایت از آن حیثیت که نهایت است اختلاف قوه و حالت استعدادیه در قابلیت نمی‌باشد. پس اگر برای نقطه مثلاً امکان قبول صورت عقلیه باشد قبولش مر آن را دائمی خواهد بود، زیرا که تجدد حالتی برای آن نیست و مبدأ دائم الفیض است، و تراخی در فیض به جهت عدم صلاحیت قابل است، و در اینجا مفروض این است که صلاحیت و استعداد برای نقطه به حسب ذات حاصل است، پس باید که جمیع اجسام ذوات نقطه همیشه عاقل باشد و جسد عاقل باید که بعد از مردن نیز عاقل باشد، زیرا که قابل عاقلیت در او موجود است. و أما امتناع حلول صورت معقوله در شیء منقسم از جسم آن است که حال در منقسم است، پس باید که صورت عقلیه انقسام غیر متناهی پذیرد.

و این به چند وجه محال است:

اول آنکه چون منقسم گردد انقسامش، یا به دو جزء متشابه است یا به دو جزء متخالف. و شقّ اول محال است، زیرا که باید هر یک از جزءین مخالف کل باشند به وجهی و إلاً تساوی کلّ و جزء در جمیع وجوه لازم می‌آید. و آن مخالفت به حسب حقیقت و لوازم آن نمی‌تواند بود، و إلاً انقسام به جزءین متشابهین نخواهد بود، پس مخالفت به چیزی از عوارض لازمه خواهد بود، مانند مقدار و شکل، پس صورت معقوله مجرد نخواهد بود، و هذا خلف.

و ایضا این انقسام شرط است در معقول بودن آن صورت یا شرط نیست. پس اگر شرط باشد باید که پیش از حصول انقسام آن صورت معقول نباشد به اعتبار فقد شرط و باید که دو جزء مخالف کل باشند به جهت مابینت جزء و کل و باید که هر معقولی منقسم باشد. و اگر انقسام در معقولیت شرط نباشد باید که در عروض انقسام آن صورت مغشأه به عوارض غریبه گردد از جمع و تفریق. و اقل از آن نیز کفایت ماهیت آن صورت را می‌تواند نمود، زیرا که جزء آن ماهیت مساوی کل است در ماهیت و محلّ جزء نیز جزء محلّ کل است، پس ممکن است که [439] کل صورت در بعض محلّش حلول نماید، پس حلولش در این محلّ عارض غریب خواهد بود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 492

و اگر کسی گوید: که صورت عقلیه منقسم به اقسام متشابه می‌تواند شد به اضافه زواید کلیه، مثل معنی جنسی که منقسم می‌گردد به حصص انواع، مانند حیوان که منقسم می‌گردد به حصه انسان و حصه فرس مثلا. و این دو حصه به حسب ماهیت مختلف نیستند، زیرا که حیوانیت فرس به شرط تجرد از صاهلیت مساوی است با حیوانیت انسان به شرط تجرد از ناطقیّت در حقیقت، پس انقسام کلی به اقسام متشابه ممکن الوقوع است با آنکه اجزاء ذوات مقادیر و اشکال جزئیّه نباشد.

می‌گوییم: که جواز این به اعتبار آن است که الحاق کلی است به کلی دیگر، و این ترکیب است و آنچه تجزیه، مثلا الحاق ناطق به حیوانی حصه انسان است، آن را مخالف حیوانی می‌گرداند که حصه فرس است، و قسمت کل به جزء موجب مساوات جزءین است.

و بالجمله، انقسام حیوان مثلا به انسان و فرس قسمت کلی است به جزئیات، و این عبارت است از ضمّ قیود متخالفه به مقسم، و قسمت مفروضه در صورت عقلیه قسمت کل است به اجزاء، و میان این دو فرق ظاهر است.

و اما امتناع انقسام این صورت به دو جزء مختلف، به سبب آن است که اگر منقسم به اجزاء مختلفه المعانی گردد باید که آن اجزاء لا محاله اجناس و فصول باشند، و لکن اجزائی که در صورت عقلیه فرضش ممکن است به طبق اجزاء مفروضه در جسم غیر متناهی است.

پس باید که اجزاء مقومه همه این صورت، که اجناس و فصولند، غیر متناهی باشند، و این محال است.

و ایضا در هر کثرتی البته واحد و متناهی موجود است. پس اگر در آنجا اجزاء غیر متناهی باشد باید که برای هر یک از آنها ماهیت بسیطه باشد، پس آن جزء بسیط منقسم به دو جزء مختلف الحقیقه نخواهد بود.

و ایضا بر تقدیری که این صورت مرکب از مقدمات غیر متناهی باشد و برای هر یک از آنها محلی غیر محلّ دیگری باشد لازم می‌آید که برای جسم اجزاء غیر متناهی باشد.

و ایضا اگر فرض کنیم که در یک قسمت، جنس به طرفی افتد و فصل به طرفی دیگر، و در قسمت دیگر که بر فصل وارد می‌آید، یا این است [440] که در هر جانبی از آن نصف فصل واقع می‌شود و این قسمت به متشابهین است که ابطالش مذکور شد، و یا اینکه جنس و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 493

فصل منتقل می‌گردند به دو قسمی که در قسمت ثانی فرض شده است. و از این لازم می‌آید که مجرد فرض موجب تغییر مکان اجزاء صورت عقلیه گردد.

و حاصل این دلیل بر سیل اجمال آن است که معنی معقول اگر به انقسام حامل به متشابهات منقسم گردد باید که محسوس باشد نه معقول، و اگر به مختلفات منقسم شود باید که مقوم باشد به مقومات غیر متناهی مجتمعه مرتبه. و تالی بکلا شقیه باطل فالمقدم مثله.

و حکما را در این مسلک وجهی دیگر هست. و تقریرش این است که فرض می‌کنیم کلام را در اموری که به حسب عقل قابل قسمت نباشد، مانند وحدت. و مثل بسایطی که مرکبات از آنها متألف می‌گردند، زیرا که در هر کثیری البته واحد موجود خواهد بود. پس می‌گوییم که علم متعلق به این امور هر گاه منقسم شود، هر یک از اجزاء آن علم خواهد بود یا نخواهد بود. و در شقّ ثانی مجموع آن اجزا علم نیست، بلکه علم هیأتی است که حاصل است در نزد اجتماع آن اجزاء. و سخن به آن هیأت تعلق می‌گیرد و بالأخره به تسلسل می‌انجامد. و در شقّ اول که اجزاء علم معلوم باشد باید که متعلق هر یک از آن علوم یا کلّ معلوم بوده باشد یا جزئی از آن. و اگر کل باشد لازم می‌آید که جزء شیء با کل در جمیع وجود مساوی باشد، و این محال است؛ و اگر متعلق هر یک بعضی از معلوم بوده باشد مفروض آن است که برای آن حقایق بعضی نمی‌باشد.

و اعتراضاتی که متأخرین بر این دلیل نموده‌اند به چند وجه است:

اول: آنکه حلول نقطه در جسم، یا در شیء منقسم از آن است یا در شیء غیر منقسم از آن. و بنا بر اول جواز غیر منقسم در منقسم لازم می‌آید، و بنا بر ثانی جزء لا یتجزی ثابت می‌شود.

دوم نقض به وحدت است که، با وجود آنکه از کثرت دورتر است از جمیع طباع، حال در جسم می‌باشد.

سوم نقض به اضافه است، مانند ابوت که قابل قسمت نیست، و حال در آب است، [444].

چهارم آنکه قوه وهمیه قوه جسمانیه است، و معنی عداوت را که ادراک می‌نمایند قابل قسمت نیست، زیرا که برای آن نصفی و ربعی تصور نمی‌توان نمود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 494

و وجه اندفاع اول: آن است که نقطه قائم به نفس جسم بما هی منقسمه نیست، بلکه قیامش به جسم به اعتبار تناهی امتدادات و انقطاع آنهاست. پس محلش جسم است من حیث اتّصافه بالتّناهی. و از این جهت می‌گویند که اطراف عدمیه‌اند، زیرا که محل آنها از آن حیثیت که محل آنهاست مشتمل است بر معنی عدمی که نفاذ و انقطاع است، به خلاف علم که کمال ذات موصوف است.

و وجه اندفاع دوم: آن است که وحدت جسم قابل انقسام است، زیرا که وحدتش نفس اتّصال و امتداد آن است. و انقسامش به عین انقسام جسم است بالذات لا بالعرض، مانند سایر عوارض که انقسامشان به انقسام محل بالعرض است مانند سواد، زیرا که وحدت جسم نفس وجود جسم و عین هویت آن است.

و وجه اندفاع سوم: آن است که جمیع اضافات غیر منقسم به انقسام محل نیستند، بلکه اضافات بر دو قسم است: قسمی آن است که عارض جسم می‌شود بما هو جسم مانند محاذات و مماسه. و این قسم به انقسام جسم منقسم می‌گردد، زیرا که محاذات نصف جسم نصف محاذات کلّ جسم است. و قسمی آن است که عارض جسم می‌شود، نه از آن حیثیت که جسم است، بلکه از حیثیت معنی دیگر. و این قسم نباید که به انقسام محل منقسم گردد، مانند ابوت که عروضش زید را، مثلاً، نه از حیثیت جسمیت اوست، بلکه از حیثیت فاعلیت نفسانیه است که مقتضی تولید است.

و وجه اندفاع از چهارم: آن است که پیش از این مذکور شد که قوه وهمیه از ماده مجرد است و از اضافه به ماده مجرد نیست، و حکم مدرکاتش نیز همین است.

و فاضل علامه در اسفار بعد از نقل این دلیل می‌گوید که این اقوی دلیلی است در نزد قوم بر تجرد نفوسی که مدرک معانی کلیه باشند، و جمیع نفوس بشریه را مدرک کلیات می‌دانند. و در نزد من این برهان جاری در جمیع نفوس نیست، بلکه دلالت می‌کند بر تجرد نفوسی که بالفعل عاقل صور معقوله نفس الامری [442] باشد. و آن نفوسی است که از حدّ عقل بالقوه و حدّ عقل استعدادی بیرون آمده، به حدّ عقل بالفعل و معقول بالفعل رسیده باشد. و چنین نفوسی در بعضی از افراد ناس یافت می‌شود، نه در کل آنها. زیرا که آنچه بیشتر مردم از طبایع کلیه درک می‌نمایند، وجود آن در اذهان ایشان از قبیل وجود کلیات طبیعیّه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 495

است در خارج در جزئیات مادیّه، مانند حیوان بما هو حیوان، که ماهیتش در خارج به عین وجود اشخاص موجود است، و برای آن اعتباری هست که به آن اعتبار تخصّص به مکان معین و وضع خاص ندارد، و از حیثیت طبیعت مشترکه قابل قسمت مقداریه جزئیّه نیست. و مثل این است ماهیتی که در ذهن اکثر مردم موجود می‌گردد، زیرا که وجود آن به عین وجود صورت متخیله است، لکن ذهن می‌تواند که آن را به وجود اعتبارات اعتبار نماید. پس آن

صورت از آن حیثیت که صورت شخصیه موجوده در قوه ادراکیه جزئیه است صورت متخیله است، و از حیثیت اعتبارش بما هی حیوان، بدون اشتراط قیدی دیگر، نه متخیل است و نه محسوس و نه معقول، زیرا که به این اعتبار امری است مبهم الوجود، اگر چه در واقع به وجود ما یتحد به موجود است، و از آن حیثیت که مشترک است میان کثیرین معقول و مجرد است.

پس می‌گوییم: که در ذهن از طبیعت حیوان صورت مجردة بالفعل حاصل نیست که وجودش فی نفسه وجود تجردی باشد، مثل وجود مفارقات، تا آنکه لازم آید که محلش نیز مجرد باشد، بلکه موجود در ذهن چیزی است که برای آن اعتبارات هست که به حسب بعضی جزئی است و به حسب بعضی کلی و به حسب بعضی مطلق. و برای صورت خارجی نیز همین اعتبارات هست. و مسلم نیست که هر یک از افراد ناس را ممکن باشد که این اعتبارات را ملاحظه نماید، یا آنکه امر ذهنی را تصور کند بر آن وجه که کلی و مشترک در میان کثیرین باشد [و] مجرد از خصوصیات و قیود جزئیه.<sup>216</sup>

#### تنمیم

برای این برهان در کتب قوم تقریری دیگر هست. و آن تقریر این است [443] که برای هر چیز حقیقتی هست که به آن حقیقت آن شیء آن شیء است. و آن حقیقت لا محاله واحد و غیر قابل قسمت است، زیرا که قابل قسمت باید که با قسمت باقی ماند. و عشره از آن حیثیت که عشره است با انقسام باقی نمی‌ماند، و خمسه جزء عشره از آن حیثیت که نوعی از انواع عددیه است نیست، بلکه جزئی است از کثرت وحدات. و برای عشره از آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 496

حیثیت که حقیقت واحده است جزئی نمی‌باشد. پس هرگاه عشره منقسم گردد و دو خمسه حاصل شود، آن دو جزء عشره است، به آن حیثیت که کثیر است، نه به آن حیثیت که واحد است. و کثرت در عشره به نسبت با معدود است، نه به نسبت با نفس خودش، زیرا که عشره از مردم کثیر است نسبت به واحد از مردم، پس برای آن صورت واحده هست که قابل قسمت نیست. پس هر گاه علم تعلق گیرد به این ماهیات و در محل منقسم حال باشد، از انقسام محل انقسام آن نیز لازم می‌آید. لکن معلوم غیر منقسم است یا مأخوذ است از آن حیثیت که غیر منقسم است.

و بر این تقریر وارد می‌آید که مسلم نیست که برای هر چیز وحدت بالفعلی بوده باشد که با انقسام من جمیع الوجوه تقابل داشته باشد تا آنکه لازم آید که صورت آن نیز چنین باشد، زیرا که بسیاری از اشیاء هست که وحدتش عین قبول قسمت بالفعل است مانند عدد، یا عین قبول قسمت بالقوه است مانند اجسام و مقادیر. چنانکه عشره اگر

<sup>216</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8 ص 260-264 (با تفاوت).

چه حقیقت واحده است، لکن این وحدت عین کثرت آحادی است که عشره از آنها تألیف شده است. و این کثرت مقابل وحدت عشره نیست، بلکه مقابل وحدت عشره کثرت عشرات است. پس وحدت عشره با آنکه مقابل کثرت عشرات است عین کثرت آحاد است. و عدد از اشیاء ضعیفه الوجود است که وحدتش عین کثرت است.

و همچنین اجسام و مقادیر که وحدت آنها عین قبول کثرت وهمیه یا خارجیه است، زیرا که وحدت آنها نفس متصلیّت و ممتدیّت آنهاست، و امتداد عبارت از قبول کثرت مقداریه است. پس از کجا برای امثال این اشیاء وحدتی [444] می باشد که به هیچ وجه متضمن اعتبار کثرت نباشد، این قدر هست که حیثیّت وحدتش مغایر حیثیّت کثرتی است که مقابل این وحدت است و مغایر کثرتی که متضمن وحدت است نیست.

حجّت دوم: حجّتی است که شیخ رئیس در کتاب مباحثات ذکر نموده است. و در نظر او از جمیع حجّتها که بر این مطلب اقامه شده است اقوی است. و تقریرش این است که ما ذوات خود را می توانیم که تعقل نماییم، و هر که ذاتی را تعقل می نماید ماهیّت آن ذات برای او هست، پس ماهیّت ذوات ما برای ما هست. پس یا این است که تعقل ما ذات خود را به جهت آن است که صورتی دیگر از ذات ما که مساوی ذات ماست در ذات ما حاصل گردیده

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 497

است، یا آنکه نفس ذات ما در نزد ما حاضر است. و اوّل محال است، زیرا که مستلزم جمع بین المثلین است، پس ثانی متعین است. و هر چه ذاتش حاصل برای ذات خودش هست قائم به ذات خود است، پس نفس جوهری است غیر جسمانی. [و هر چه جسم و جسمانی نیست قائم به ذات خود است، پس نفس جوهری است غیر جسمانی].

و در کتاب اسفار مذکور است که تلامذه شیخ اعتراضات بسیار بر این حجّت نموده اند و شیخ از آنها جواب داده است. و همه آن اعتراضات با جواب آنها در کتاب اسفار مذکور است، هر که خواهد به آنجا رجوع نماید.

حجّت سوم: که قریب المأخذ است به حجّت اوّل. و تقریرش آن است که نفوس را ممکن است که ادراک نماید انسان کلی را که مشترک باشد در میان همه اشخاص انسانیّه، و لا محاله باید که معقول مجرد باشد از وضع معین و شکل معین، و إلاً در میان اشخاص صاحبان اوضاع مختلفه و اشکال مختلفه مشترک نمی تواند بود. و ظاهر است که این صورت مجرد امری است موجود و در جای خود ثابت است، زیرا که مجردات کلیّه در خارج موجود نمی توانند بود، پس وجود آن در ذهن خواهد بود. پس اگر محلّش جسم باشد برای آن وضع معین و کم معین به تبعیّت محل خواهد بود، [445] و بر این تقدیر از مجرد بودن بیرون خواهد رفت. پس محلّ آن صورت مجرد خواهد بود، و هو المطلوب.

و قائلی را می رسد که بگوید که آیا برای صور کلیّه معقوله وجودی می باشد یا نه. و اگر نباشد نمی توان گفت که محلّش باید چنین باشد. و اگر وجود باشد لا محاله صورت شخصیّه خواهد بود حال در نفس انسانیّه شخصیّه، زیرا که وجود مطلقات در اعیان محال است. و آن صورت از آن حیثیّت که صورت شخصی قائم به نفس شخصی است



مشترک بین الأشخاص نمی‌تواند بود، زیرا که امر شخصی مشترک فیه نمی‌تواند بود. و أيضا این صورت عرض قائم به نفس است، و آن اشخاص جواهر مستقله‌اند، و چگونه می‌توان گفت که حقیقت جواهر قائمه به ذوات خود عرض قائم به غیر است.

و اگر کسی گوید: که مراد به کلیت این صورت آن است که هر فردی از افراد انسان که در نفس درآید موجب تأثیر تازه در نفس نمی‌گردد، به خلاف آنکه فردی از افراد فرس مثلا درآید که صورت تازه در نفس منتقش می‌گردد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 498

می‌گوییم: که هر گاه مراد این معنی باشد می‌تواند شد که این صورت در محلّ جسمانی، مثل دماغ مثلا، به مشاهده شخص انسانی حاصل گردد، به نحوی که اگر مرئی شخص دیگر بدل شخص اول بوده باشد موجب تأثیری دیگر نگردد. و اگر ممکن باشد أخذ صورت قائمه به نفس به اعتباری دیگر که به آن اعتبار کلی باشد هر چند اعتبار وحدت و شخصیت و حلولش در نفس شخصیه مانع از کلی بودن آن صورت باشد، همچنین جایز خواهد بود أخذ صورت قائمه به ماده جسمانی، مثل دماغ، به اعتباری که به همان اعتبار کلی باشد و اگر چه به اعتبار مقدار و وضع و شکل جزئی باشد. و بالجمله صورت موجوده، خواه در نفس و خواه در جسم، مشترک فیه من جمیع الوجوه نمی‌تواند بود، زیرا که وحدت شخصیه مانع از عموم و کلیت است.

و صاحب اسفار از این اشکال جواب داده است که اگر چه صورت عقلیه واحد و متعین و ذات هویت شخصیه است، لکن هویت [446] عقلیه و تعین ذهنی و تشخص عقلی منافی آنکه صورت متساوی النسبه به کثیرین باشد نیست و شخصیت عقلی مانع از کلیت نیست، بلکه مانع از عموم و کلیت وجود مادی تشخص جسمانی است که وضع خاص و این خاص و مقدار خاص از لوازم آن است، و نسبت چنین شخصی به غیرش از اشخاص جسمانیه و هویات مادیّه مختلف می‌گردد.

و بالجمله اعتبار کلیت و اشتراک صورت عقلیه غیر اعتبار موجود بودن و متشخص بودن آن نیست، زیرا که این وجود نحو دیگر از وجود و اشدّ و اوسع از آن است که منحصر در حدی جزئی باشد و جمیع معانی ماهیت فی أنفسها و بحسب حدّ معناها به کثیرین حمل می‌تواند شد. پس هر گاه به وجود عقلی موجود گردد بدون تقید به وضع خاص و مقدار خاص نسبتش به جمیع مقادیر و اوضاع و امکان نسبت واحده خواهد بود، پس صورت عقلیه ماهیت انسان از حیثیت وجود در میان کثیرین مشترک خواهد بود و از حیثیت معنی و ماهیت بر کثیرین حمل می‌تواند شد.

و بعد از این گفته است: که در طریقه ما به ثبوت رسیده است که تعقل به حلول صورت معقول در جوهر عاقل نیست تا آنکه صورت جوهر عرض باشد، و اشکالات مذکوره در مبحث وجود ذهنی و در مبحث علم باری و در این مبحث لازم آید، بلکه صورت

عقلیه جواهر جواهر قائم به ذوات و به مبدع ذواتند. و این صور در باب وجود و تجوهر از صور خارجیّه مادیّه اقوی‌اند، زیرا که صور خارجیّه در وجود محتاجند به موادی که متجدّدند در انفعالات و استحالات.

و بعد از آن گفته است: که این برهان برهانی است قاطع، لکن دلالتش بر تجرّد نفوس بعضی از انسان تمام است، و آن بعضی نفوس کسانی است که تعقل صور عقلیه و مشاهده آن از حیثیت فعلیت و نحو وجود عقلی مشترک فیه توانند نمود. و این معنی کسی را میسر می‌شود که تواند صورت انسان عقلی را تعقل نماید که از جمیع عوارض مادیّه [447] مانند وضع خاص و کمّ خاص و این خاص و سایر آنچه از انسان بحت خارج است، مجرد باشد و چیزی از مقومات و قوی و اعضایش از آن حذف نشده باشد حتی آنکه آن را صاحب سر و وجه و چشم و دست و پا تعقل نماید بر وجهی که در همه اینها مشترک فیه باشد، زیرا که معنی ادراک ماهیت کلیّه این است. و کم است کسی که او را ادراک بر این نحو میسر گردد. و آنچه بیشتر مردم را میسر شود این است که صورت انسانی مثلاً در خیال ایشان مرتسم می‌گردد و احساس به فردی دیگر نمایند متنبّه می‌شوند که این فرد مثل آن است، و ادراک جهت اتحاد بینهما و اینکه غیر جهت اختلاف است به ادراک خیالی می‌نمایند.

حجّت چهارم: قوه عاقله غیر متناهی الإدراک است، و هیچ قوه جسمانیّه غیر متناهی الإدراک نیست، پس قوه عاقله قوه جسمانیّه نیست، اما صغری به جهت آنکه قوه عاقله ادراک اعداد که نهایی برای مراتبش نیست می‌تواند نمود، و اما کبری پیش از این معلوم شد.<sup>217</sup> و اعتراض بر این حجّت به چند وجه است اول: آنکه مسلّم نیست که قوه عاقله ادراک امور غیر متناهی را دفعه واحده تواند نمود، بلکه ادراکش غیر متناهی را به معنی لا یقف است. و از این لازم نمی‌آید که قوی بر ادراک غیر متناهی باشد. چنانکه جسم در انقسام به حدی نمی‌رسد که دیگر قبول انقسام ننماید، و مع ذلک تقسیمات غیر متناهی آن را حاصل نمی‌شود.

دوم: آنکه مسلّم می‌داریم که نفس بر ادراکات غیر متناهی قدرت دارد، لکن می‌گوییم که ادراک فعل نیست، بلکه انفعال است. و قوه جسمانی قوی بر انفعالات غیر متناهی در نزد شما می‌تواند بود، چنانکه هیولی را ازلیّه ثابت می‌کنید، و بر آن صور غیر متناهی وارد می‌شود.

سوم: نقض به نفوس فلکیّه که در شمار قوای جسمانیّه‌اند، با آنکه افعال آنها حرکات دوریه است غیر متناهی است.

و جواب: از اول به آن است که شکی در آن نیست که قوه عاقله به جایی منتهی نمی‌گردد که قوی بر ادراک امور دیگر نباشد. و به برهان ثابت شده است که قوای جسمانیّه چنین نیستند، [448].

<sup>217</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 268-284 (با تفاوت).

و اگر کسی گوید: اگر قوای جسمانیّه منتهی می‌گردد به حالتی که وجودش ممتنع باشد لازم می‌آید که ممکن لذاته ممتنع لذاته شود، و اگر منتهی به آن حالت نمی‌شود بقایش مستحیل نخواهد بود.

می‌گوییم: که امکان ذاتی از عوارض ماهیّت من حیث هی است هر گاه به موجود سنجیده شود، و قوی عبارت از موجودات متشخصه‌اند، و موجود بما هو موجود امری است شخصی که زمان خاص از مشخصات آن است. پس وجوب نحو خاص از وجود و امتناع نحوی دیگر از آن بخصوصه ماهیّت مشترکه را از مکان بیرون نمی‌برد. و برهان قائم است بر امتناع لا تناهی افعال برای واحد شخصی از جسم، و بر امتناع واحد نوعی دلالت ندارد. و حکم وحدت عددیه غیر حکم وحدت نوعیه است.

و جواب از دوم: آن است که اگر چه نفس ادراک انفعال است، اما به فعل نفس در ترتیب مقدمات و تحلیل آنها محتاج است، و همین قدر در اثبات مطلب کافی است. و اما نقض به هیولی مندفع است به آنکه هیولی فی ذاتها هویت باقیه به عدد نیست، زیرا که *ضعیفه الوحده* و *مبهمه الوجود* است، و وحدتش از قبیل وحدت جنسیه است، و آن وحدت به حسب تحصّلات صورتیه متبدّل و متجدّد است.

و از بحث سوم: جواب داده‌اند که اگر چه نفوس فلکیّه جسمانیّه‌اند، اما مستقل در تحریکات نیستند، بلکه به سنوح انوار عقل بر آنها مصدر تحریکات غیر متناهی می‌گردند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 501

و بر این جواب وارد می‌آید که هر گاه در قوای فلکیّه چنین چیزی باشد، چرا در قوه عاقله جسمانیّه جایز نباشد که به سنوح نور عقل فعّال قوی بر افعال غیر متناهی گردد.

و جوابی از این ایراد که مسکت تواند بود به نظر حقیر نرسیده است، بلکه مؤید است به آنکه قوه تخیل، با آنکه قوه عقلیه نیست، بر تصویرات غیر متناهی به معنی لا یقف قادر است، به اعتبار استمداد از عالم عقل.

حجّت پنجم: اگر قوه عاقله منطبع در جسم باشد، مثل قلب یا دماغ، باید که یا *دائمه التّعقل* باشد آن جسم را یا هرگز آن را *تعقل* نتواند نمود. زیرا که [449] اگر وجود همان قسم در تعلقش کافی باشد باید که همیشه معقول باشد، و اگر کافی نباشد باید که صورتی دیگر از آن جسم در قوه عاقله حاصل گردد، و هرگز آن را *تعقل* نمی‌تواند نمود. زیرا که حصول صورتش در عقل مستلزم اجتماع مثلین است در محلّ واحد، و حال آنکه انسان را ممکن است که هر یک از اعضاء خود را گاهی *تعقل* کند و گاهی نکند، پس باید که قوه عاقله منطبع در جسم نباشد.

و صاحب اسفار می‌گوید که این دلیل مقذوح است، به اعتبار آنکه مبتنی است بر مقدمه‌ای که ثبوت ندارد. و آن مقدمه این است که مدرک اگر مدرک به ذات است باید که صورت مدرک در ذات او حاصل گردد، و اگر مدرک به آلت است باید در آلت او حاصل شود. و عدم ثبوتش به اعتبار آن است که منتقض می‌گردد به قوه باصره که ادراک

مبصرات می‌نماید، با عدم ارتسام صور آنها در عین. و قوه خیال مدرک صور و اشباح جسمانیه است، بدون ارتسام آنها در دماغ.<sup>218</sup> بدان که براهین تجرد نفس بسیار است، و هر که خواهد که بر آنها مطلع گردد باید که به کتب شیخ ابو علی و کتب شیخ شهاب الدین مقتول رجوع نماید. و شیخ ابو علی رساله مفرده‌ای در این باب نوشته است موسوم به حجج العشر، و معلّم اول به عبارت و جیزه‌ای اشاره به این معنی نموده است و گفته است که: «کلّ راجع فی نفسه فهو روحانی».

و فاضل علامه در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید که: «برای آلات جسمانیه در ادراکات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 502

حسیّه علاماتی چند هست که هیچ یک از آنها در قوه‌ای که مدرک حکمت و معارف الهیه است یافت نمی‌شود. و از این معلوم می‌شود که أحدهما غیر دیگر است.

علامت اول آنکه هر گاه به قوای جسمانیه آفتی برسد. یا این است که ادراکش باطل می‌گردد یا ضعیف می‌شود یا در آن غلط می‌کند.

دوم آنکه قوای جسمانیه آلات خود را درک نمی‌کند، چنانکه بصر نفس خود و آلت خود را درک نمی‌کند.

سوم آنکه اگر در آنها کیفیت مستقرّه باشد آن را ادراک نمی‌نماید، حتی آنکه اگر سوء مزاج متمکن در جوهر بدن شود، مانند مرض دقّ، قوه لمس آن را درک نمی‌کند.

چهارم آنکه ادراک نفس خود را ادراک نمی‌توانند نمود.

پنجم آنکه هر گاه ادراک امر قوی نمودند، در عقب آن ادراک امر ضعیف نمی‌توانند [350] نمود، مگر بعد از آنکه زمانی بر آن بگذرد.

ششم آنکه در صورتی که امری قوی از مدرکاتش واقع گردد او را باطل و او را فاسد می‌گرداند، مانند فساد بصر به قوه شعاع، و فساد سمع به صوت هائل.

هفتم آنکه قوای جسمانیه بعد از چهل سالگی ضعف بهم می‌رسانند. و همه این امور در قوه عقلیه بر عکس است، زیرا که قوه عقلیه ادراک نفس خود می‌نماید، و ادراک مدرکیت خود می‌کند، و ادراک هر چه آلت آن قرار داده شود می‌نماید، و بعد از ادراک قوی ضعیف را ادراک می‌تواند نمود، و غالب آن است که بعد از اربعین قوت می‌گیرد.<sup>219</sup>

<sup>218</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایه، ص 212. الأسفار، ج 8، ص 288.

<sup>219</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص 295.

## فصل دوازدهم در ایراد شبهاتی که منکرین تجرّد نفس ناطقه انسانی به آن متمسک گردیده‌اند و جواب از آنها

اول: آنکه هر چه جسم و مدرک به یکی از حواس نباشد لا شیء است، زیرا که موجود منحصر است در محسوس.

و قائل به این قول حنبله و کرامیه و جمعی از اهل حدیث‌اند که حظّ ایشان از احادیث روایت است نه درایت. و ندانسته‌اند که حقیقت هر چیزی حتّی محسوسات امری است که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 503

حواس آن را ادراک نمی‌تواند نمود، و متفطن این معنی نشده‌اند که معنی مثل «الکلّ أعظم من الجزء»، شیء است، و جسم جسمانی نیست.

دوم: آنکه هر چه جسم نباشد نه متصل به عالم و نه منفصل است از آن.

و ندانسته‌اند که خروج شیء از امری و از عدمش در صورتی که تقابل به ایجاب و سلب محض نباشد محال نیست. و گاهی در میان دو سلب به حسب لفظ نیز فرق یافت می‌شود، مانند لا عالم و جاهل، و لا بصیر و أعمی. و موضوع گاهی از این سلب و ملکه‌اش بیرون می‌رود، مانند حجر که نه عالم است و نه جاهل. و انفصال نیز چنین است، هر گاه به معنی عدم اتّصال عمّا من شأنه الاتّصال بوده باشد، و اگر به معنی عدم اتّصال مطلق باشد نفس از عالم به این معنی منفصل است.

سوم: آنکه اگر نفس صاحب جهت و وضع و مکان نباشد باید که باری تعالی شأنه باشد. و این قول اشاعره و اکثری از متکلمین است، یعنی آن گروه از ایشان که به وجود مجرد قائلند، لکن محال می‌دانند که غیر واجب مجردی باشد، به دلیل آنکه وجود مجرد غیر واجب، مستلزم [451] اشتراک میان واجب و ممکن است.

و دفعش: آن است که تجرّد مفهوم عدمی است، و شرکت در امر عدمی موجب اشتراک در خواص و ذاتیات نمی‌گردد، و سلوب و اضافات مشترکه در میان واجب و ممکن بسیار است، و واجب تعالی واحد است، و نفوس بسیار، و در واجب هیچ جهت انفعالیّه نیست، و نفوس از ابدان و غیر ابدان منفعل می‌گردند، و ما به الامتیاز در میان واجب و نفوس بسیار است، مثل آنکه نفوس حادثند و الله قدیم.

چهارم آنکه هر گاه ممیزی از مکان و وضع محل نباشد فارقی میان نفوس و واجب نخواهد بود و با هم متحد خواهند شد.

و جوابش: این است که ممیز منحصر در امور مذکوره نیست، بلکه اشیاء با اتّفاق در امری عرضی مختلف به حسب حقیقت می‌توانند بود، مانند طبیعت جنس و فصل در نوع واحد، و مانند سواد و طعم در محلّ واحد که امتیازشان نه

به محلّ است و نه مکان و نه به وضع، زیرا که برای عرض مکانی نمی‌باشد و در وضع تابع وضع محلّند که در هر دو یکی است، بلکه به حسب حقیقت ممتازند.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 504

و اما آنچه ارباب مکاشفات ادعا نموده‌اند از وحدت وجود مطلق، و سریان حقیقت حق در جمیع ذرات و حقایق، و ظهور آن حقیقت در جمیع مظاهر و مشاهد، و تجلّی آن بر همه قوایل و مجالی معنی دیگر است که ادراکش به انظار بحثیّه و اباحت فکریّه ممکن نیست.

### فصل سیزدهم در بیان آنکه تعقل نفس به واسطه آلت جسدانیّه نیست

زیرا که اگر به واسطه آلت باشد باید که در نزد ضعف بدن در کبر سن کلال بهم رساند، مانند سایر حواسّ و قوای جسمانیّه. و چنین نیست، زیرا که بدن بعد از چهل سال رو به نقصان می‌گذارد و قوه عاقله شروع در کمال می‌کند. و خرافتی که عارض شیخ فانی می‌شود به جهت ضعف در قوه عقلیّه نیست که به سبب ضعف در بدن ضعیف شود، بلکه به جهت استغراق نفس است در تدبیر بدن که ترکیبش مشرف است بر انحلال. و شکّی در آن نیست که استغراق در امر بدن مانع از تعقلات می‌گردد.

و اگر کسی گوید: که حدوث خرافت [452] در آخر عمر دلیل است بر آنکه ادراک قوه عاقله به آلت جسدانیّه است.

می‌گوییم: که اصل حجّت قیاس استثنایی است که تالی اش متصله کلیّه موجب است.

و نقیض تالی که سالبه متصله جزئیّه است استثنا شده است. و منتج نقیض مقدم است به این صورت: که اگر تعقل نفس به آلت جسدانیّه باشد باید که در هر وقت و هر حال که کلال پیدا کند کلال در تعقل عارض نفس گردد، و چنین نیست که در هر حال که آلت کلال بهم رساند در تعقل نفس کلال بهم رسد، پس تعقل نفس به آلت بدنیّه نیست.

و معارضه خصم این دلیل را راجع است به آنکه اگر عدم کلال نفس در تعقل با کلال آلت دلیل است بر آنکه تعقل نفس به آلت نیست، وجود کلال در تعقل با کلال در آلت دلیل است بر آنکه تعقلش به آلت است.

و این سخن باطل است، زیرا که استثناء است از عین تالی و آن منتج نیست. و توضیحش این است که وجود فعل از چیزی در وقتی دلیل است بر آنکه او فاعل است. اما

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 505

عدمش از چیزی دلیل نیست بر آنکه او اصلاً فاعل نیست، بلکه می‌تواند که به سبب مانعی باشد.

### فصل چهاردهم در بیان کیفیت تعلق نفس به بدن

بدان که تعلق چیزی به چیزی دیگر در قوه و ضعف متفاوت می‌باشد.

و اقوای تعلقات تعلق به حسب ماهیت و معنی است که هم در ذهن و هم در خارج منفک نتوانند شد، مثل تعلق ماهیت به وجود.

دوم تعلق به حسب ذات و حقیقت است، به این معنی که ذات و هویت شیء به متعلق به تعلق داشته باشد، مانند تعلق ممکن به واجب سوم تعلق ذات و نوعیت به ذات و نوعیت متعلق به، مثل تعلق عرض به موضوع.

چهارم تعلق به حسب وجود و تشخیص، هم در حدوث و هم در بقاء به طبیعت متعلق به و نوعیت آن، مانند تعلق صورت به ماده.

پنجم تعلق به حسب وجود و تشخیص، در حدوث نه در بقا، مثل تعلق نفس به بدن در نزد بعضی از حکما، و صاحب کتاب اسفار از جمله ایشان است.

ششم تعلق به حسب استکمال [453] و اکتساب فضیلت وجود، نه به حسب اصل وجود. مثل تعلق نفس به بدن نزد جمهور فلاسفه. و این تعلق اضعف تعلقات مذکوره است و شبیه است به تعلق صانع به آلت، این قدر هست که تعلق نفس به آلات بدنیه تعلق طبیعی ذاتی است، و تعلق نجار مثلاً به آلت عرضی خارجی.

و موجب تعلقش به بدن آن است که در مبدأ تکون از کمالات و صفات وجودیه عاری است، و تحصیل آن کمالات برای او ممکن نیست مگر به استعمال آلات. و باید که آن آلات مختلف باشند، و بعضی از باب حرکات و بعضی از باب ادراکات بوده باشد. و آنچه از باب حرکات است یا از باب شهوت است و یا از باب غضب و آنچه از باب ادراکات است از باب حواس خمسسه و غیر آن است.

و اگر آلات نفس مختلف نباشد که به هر آلتی فعلی خاص از او صادر گردد افعال و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 506

ادراکات بر نفس مجتمع می‌گردند، و بعضی به بعضی مختلط می‌شود، و هیچ یک به حسب کمال و تمام حاصل نمی‌شود.

و از آنجا که صور اشیاء اولاً برای نفس در حس حاصل می‌شود و بعد از آن در خیال و بعد از آن در عقل نظری، گفته‌اند که: «من فقد حساً فقد علماً». و چیزی از محسوسات نیست که جامع همه کیفیات و صفاتی باشد که احساس به آن واقع می‌شود. چنانکه مبصر غیر مسموع است، و طعم غیر رایحه است. پس مدارک آنها نیز باید مختلف باشند، به خلاف وجود اشیاء در عقل که شیء واحد به حسب وجود واحد عقلی امور متکثره می‌تواند بود بر وجه اعلی و اشرف.

و از این معلوم می‌شود که باید ادراک محسوسات از آن حیثیت که محسوسند به آلات مختلفه باشد، به حسب اختلاف اجناس آنها، تا آنکه بر نفس مختلط و ادراکاتش مشوش نگردد. و در صورت اختلاف آلات، چون نفس قصد إبصار نماید، به چشم التفات می‌کند. و چون قصد سماع نماید به گوش. و همچنین در سایر قوی.

و چون این افعال به استعانت از قوی برای نفس مکرر شد، چنان ملکه و اقتداری برای آن حاصل می‌شود که بدون استعانت به آلات آن امور را [454] تحصیل می‌تواند نمود، بلکه تصرف در آنها نیز می‌تواند کرد.

پس معلوم شد که نفس در اوّل تکون به منزله هیولای اولی است که از هر کمال صوری و صورت محسوسه و متخیله و معقوله خالی است، و بعد از آن به مرتبه‌ای می‌رسد که فعال صور مجرد جزئیّه و کلیّه می‌گردد. پس گمان کسانی که چنین پنداشته‌اند که نفس به حسب جوهر و ذات در اوّل تعلق به بدن تا آخر بقاء آن شیء واحد است، فاسد خواهد بود.<sup>220</sup>

### فصل پانزدهم در تحقیق حدوث نفس ناطقه انسانی

بدان که منقول از بعضی قدما مانند افلاطون قدم نفس است، و ارسطو و مشائین و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 507

اتباع ایشان متفق‌اند بر حدوث آن. و این یکی از مسائل است که مشهور آن است که در میان آن دو حکیم در آن اختلاف است.

و افلاطونیین به سه حجّت احتجاج نموده‌اند:

اوّل: آنکه هر چه حادث است باید که ماده مخصّصه‌ای برای آن باشد که استعداد آن ماده سبب اولویت وجودش بعد از عدم گردد. پس اگر نفوس حادث باشند باید مادی باشند.

و پیش از این تجرّد آنها به ثبوت رسید.

<sup>220</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 8، ص 325.



دوم: آنکه اگر نفوس حادث باشند باید به حدوث ابدان حادث گردند، لکن ابدان ماضیه غیر متناهیه است. پس نفوس که به ازای آن ابدانند باید که غیر متناهی باشند، لکن وجود نفوس غیر متناهیه مجتمعه در وجود محال است، زیرا که قابل زیاده و نقصان است، و هر چه قابل زیاده و نقصان است متناهی است. پس حدوث ابدان سبب حدوث نفوس نمی‌تواند بود، پس صدور نفس از علل موقوف بر حدوث بدن و استعداد ماده نخواهد بود، پس قدیم خواهند بود.

سوم: آنکه اگر حادث باشند دائمی نخواهند بود، زیرا که هر کائنی فاسد است، و هر چه ابدی است باید ازلی باشد، و در موضع خود مبین گردیده است که نفوس ابداً باقی خواهد بود، پس باید که ازلی باشد.

و جواب: از اوّل آن است که بعد از این معلوم خواهد شد که نفس حادث با ماده است نه در ماده. و صاحب اسفار گفته است که: نفس جسمانیّه الحدوث و روحانیّه البقاء است.

و از دوم: آن است که نفوس مفارقه اگر چه غیر متناهی‌اند، اما مترتب نیستند، نه به ترتیب طبیعی و نه به ترتیب وضعی. [455] و برهان دالّ بر استحاله لا تناهی در اعداد در جایی اقامه می‌تواند شد که مرتّب و مجتمع باشند. و برهانی بر استحاله مطلق آن اقامه نشده است.

و از سوم: آن است که نفس انسانی از حیثیت ذات مجردّه‌اش نه کائن است و نه فاسد، و از آن حیثیت که در تحت کون واقع است فاسد نیز هست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 508

و اما ادله قائلین به حدوث نفس بر چند وجه است

و یکی: آن است که اگر پیش از ابدان موجود باشند واحد خواهند بود یا کثیر.

پس اگر واحد باشند یا در نزد تعلّق به بدن متعدّد می‌شوند و یا نمی‌شوند. و اگر متکثر نشوند نفس واحده نفس جمیع ابدان خواهد بود، و باید که هر چه را که یک انسان بداند همه انسانها بدانند، و هر چه را که یک انسان جاهل به آن باشد همه جاهل به آن باشد، و این محال است. و اگر متکثر شوند باید مادّی باشند، زیرا که هر چه مادّی نباشد قابل تجزیه و انقسام نیست. و اگر پیش از بدن متکثر باشند باید که امتیاز هر یک از دیگری یا به ماهیت باشد یا به لوازم ماهیت یا به عوارض ماهیت. و اوّل و دوم محال است، زیرا که نفوس انسانیه متحد در نوعند. و اما عوارض لاحقه حدوثش به واسطه ماده است، و مفروض این است که برای نفوس پیش از ابدان ماده نمی‌باشد، پس ممکن نیست که برای نفوس عوارض مختلفه باشد، پس وجود نفس پیش از بدن نه بر نعت اتحاد ممکن است و نه بر نعت تکثر.

و بایاد دانست که اتمام این دلیل موقوف است بر ثبوت آنکه نفوس انسانیّه متحد در نوعند، و دلیل بر اشتراک نوعی نفوس آن است که حدّ واحد همه را شامل است. و می توان گفت که شاید این تعریف حدّ نباشد، یا آنکه حدّ بعضی افراد و رسم بعضی باشد، یا آنکه حد یا رسم قدر مشترک باشد. و ایضا موقوف است بر ابطال تناسخ.

و فخر رازی در کتاب مباحث مشرقیه در مقام اعتراض بر این دلیل می گوید که: «دلیل حکما بر ابطال تناسخ مبتنی بر حدوث نفس است، زیرا که می گویند که اگر انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر جایز باشد، برای بدن واحد دو نفس خواهد بود، زیرا که به سبب استعداد بدن از مبادی، نفسی حادث می شود. پس چون بدن مستعدّ تعلق نفس گردید باید که نفسی از برای آن از مبادی حادث شود. و اگر نفس مستنسخه نیز به آن تعلق گیرد شخص واحد صاحب دو نفس خواهد شد، و این محال است. و این دلیل مبتنی بر حدوث نفس است، و حدوث نفس [456] مبتنی بر ابطال تناسخ، و این دور است.»

و جواب، از این اعتراض، آن است که دلیل بطلان تناسخ منحصر در همین دلیل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 509

نیست، بلکه به اعتبار غایت نیز دلیل بر آن اقامه می توان نمود.<sup>221</sup> و فاضل علامه در کتاب مبدأ و معاد دلیل مشهور بر این وجه تقریر نموده است که:

«اگر نفوس انسانیّه [از پیش] موجود و غیر حادث به حدوث بدن باشند، نمی تواند که در آن وجود نه متکثر باشد و نه واحد.

اما اول، به جهت آنکه تکثر در اشیائی که برای آنها حدّ نوعی و ماهیت واحد بوده باشد، یا از جهت ماهیت و صورت عقلیه است، و یا از جهت تکثر موضوعات و یا به جهت موادّ است، و آن نیز یا به حسب ذات ماده است، مانند تکثر صور امتدادیه فلکیه به سبب تکثر موادّ آنها به حسب ذوات و یا به حسب عوارض ماده است، مانند همان صور در موادّ عنصریه به سبب اسباب موجب اختلاف موادّ در امکانه یا ازمنه مختصه به هر یک از آنها در حدوث. و یا به جهت فاعل است و یا به جهت غایت، زیرا که علت تکثر در هر چیز یا صورت و ماهیت است و یا عنصر و ماده و یا فاعل و یا غایت به جهت آنکه علل منحصر در این چهار است.

و صورت نفوس که ذات و ماهیت آن است واحد است، به اعتبار آنکه در نوع متحدند، و فاعل همه آنها امر واحد است، و آن عقل فعّال است. و همچنین غایت در همه یک امر است که تشبّه به باری تعالی و عبودیت او است.

پس باید که جهت تکثر به اعتبار قابل باشد. و آنچه برای نفس در حکم قابل است بدن است، و مفروض آن است که بدن با آن نیست.

221 (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 334.

و در شقّ دوم [یعنی نفوس واحد نیست] به جهت آنکه طریبان کثرت بعد از وحدت محال است مگر در مقادیر و جسمانیات، و نفس از آنها مجرد است.<sup>۲۲۲</sup> و در شرح هدایه گفته است که: «علّامه دوانی در شرح هیاکل می گوید که: «بعد از تسلیم اتحاد نفوس در نوع، اختیار می کنیم که تعدّد آنها به اعتبار فواعل است، و تساوی نسبت خارج به جمیع ممنوع است. بلکه می گوئیم که هر یک از فواعل بذاته موجب همان است که معلول اوست، زیرا که ذات علّت مخصّص معلول است، بدون آنکه به مخصّصی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 510

دیگر محتاج باشد که آن را تخصیص دهد، و إلاً تسلسل لازم می آید. و چگونه چنین نباشد و حال آنکه تشخّص عقول به فواعل است».

و شارح هدایه گفته است که: «در این کلام نظر است، به دو وجه، اول آنکه این قول به مذهب حکما درست نمی آید، زیرا که نفوس در نزد ایشان غیر متناهی است [457] و عقول فعّاله و جهات تأثیرات آنها متناهی. دوم آنکه اگر مرادش از تسلسل تسلسل ممتنع است، یعنی تسلسل در علل موجب، لزومش ممنوع است. و اگر مراد تسلسل در معدّات است امتناعش ممنوع است».<sup>۲۲۳</sup> طریقی دیگر، در تقریر همین دلیل، بر طبق تقریری که در کتاب مبدأ و معاد شارح فاضل مذکور است و بر اثبات اتّفاق نفوس در نوع احتیاج ندارد. و آن این است که: «اگر نفوس پیش از بدن موجود باشند مجرد خواهند بود. و هر چه از ماده و عوارض ماده مجرد است عارض غریب به آن ملحق نمی گردد، زیرا که عروض هر عارض غیر لازم شیء، محتاج است به قوه قابله و استعداد سابق بر حدوث آن عارض، که یا موجود در آن شیء [باشد]، مانند اعراض و صور و نفوس حاله در اجسام، و یا موجود با آن باشد، مانند صوری که به حسب ذات مجردند. و جهت قوه راجع است به امری که فی ذاته قوه صرف باشد و به صور مقومه متحصّل گردد. و آن امر هیولای جسمانیّه است و بس. پس از فرض تقدّم نفس بر بدن، اقتران آن به بدن لازم می آید. و این است معنی خلف».<sup>۲۲۴</sup> و در کتاب اسفار دو دلیل برای این مطلب مذکور است بر غیر سیاق دلیل مشهور:

«یکی: آنکه اگر نفوس قدیم باشند باید که فی ذاتها کامله الجواهر باشند و هیچ نقص و قصور لاحق به آنها نباشد، و اگر ناقصه الجواهر نباشند باید که محتاج به آلات و قوی نباشند و تجدد و استحاله ادنی مراتب جوهریت به اعلا مراتب آن برای آنها نباشد.

و دیگر: آنکه اگر قدیم باشند باید که نوع آنها منحصر در فرد باشد، زیرا که در عالم ابداع انقسام و تکثر نمی باشد، و تکثر افراد با اتّحاد نوعی از خواصّ و اجسام و جسمانیات است. و هر چه وجودش به استعداد و حرکت و ماده و انفعال نیست حقّ نوعش آن است که

<sup>222</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص 310.

<sup>223</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، شرح الهدایه، ص 215.

<sup>224</sup> (2) - صدر الدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص 310.

منحصر در شخص واحد باشد، و نفوس انسانیّه متکثر الأعداد و متحد النوع اند. پس قول به اینکه برای نفوس جزئیّه پیش از ابدان وجودی بوده است باطل خواهد بود، چه جای آنکه قدیم باشند».

دلیلی دیگر: که ابو البرکات بر این مطلب اقامه نموده است. و آن این است که «اگر نفوس پیش از ابدان موجود باشند، یا به ابدان دیگر متعلق خواهد بود و یا به هیچ بدنی متعلق نخواهند بود، [458] و شقّ اوّل مستلزم تناسخ است، و آن باطل است. و شقّ دوم موجب تعطیل، و معطلی در وجود نمی‌باشد».

و صاحب اسفار این حجّت را ضعیف شمرده است، به دو وجه:

«اوّل: آنکه تعطیل در صورتی لازم می‌آید که نفوس پیش از ابدان بما هی نفوس موجود باشند و به ابدان تعلق نداشته باشند. اما اگر برای آنها نشأه‌یی دیگر و طور وجودی دیگر باشد، فوق وجود نفسی مانند عقل یا تحت وجود نفسی مانند طبیعت، تعطیل لازم نمی‌آید.

دوم: آنکه می‌تواند بود که قبل از تعلق به این ابدان در عالمی دیگر موجود و متعلق به ابدانی باشند غیر ابدان طبیعیّه. و دلیلی که بر استحاله تناسخ اقامه شده است دلالتش پیش از این نیست که تردّد نفوس و ارواح در این عالم از بدن مادی به بدن مادی دیگر بر سبیل استعداد و تهیّو ماده محال است».<sup>225</sup> و خود در کتاب مبدأ و معاد همین دلیل را به وجهی دیگر تقریر نموده است و گفته است که: «نفس پیش از بدن یا عقل صرف است و بعد از آن نفسیت به آن تعلق می‌گیرد یا همیشه نفس است، و در شقّ اوّل حدوث صفت و سنوح حالت در عالم عقل لازم می‌آید، و در شقّ ثانی تعطیل در وجود».<sup>226</sup> و بر این تقریر نیز دو ایراد وارد می‌توان آورد: یکی آنکه شاید که پیش از بدن نه عقل باشد و نه نفس بلکه صور طبیعیّه باشد، و دیگر آنکه شاید نفس باشد و به غیر ابدان طبیعیّه متعلق باشد.

و شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب موسوم به حکمت اشراق می‌گوید که: «این

نور، یعنی نفس ناطقه، پیش از بدن موجود نیست، زیرا که برای هر شخصی ذاتی هست که عالم به ذات خود و بر احوالی که از غیر خودش پنهان است، پس آن انوار مدبره انسانیّه نور واحد به حسب عدد نیستند. و اّلا بایست که معلومات شخص واحد معلوم همه اشخاص باشد، و حال آنکه چنین نیست. پس اگر پیش از بدن موجود باشند در آن حال واحد نمی‌توانند بود، زیرا که این نفوس پیش از تعلق به ابدان به شدّت و ضعف از یکدیگر ممتاز نمی‌توانند بود، زیرا که هر مرتبه‌ای از شدّت و ضعف باید نفوس غیر متناهیّه باشد. [459] و به عارض غریب نیز

<sup>225</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 8، ص 340.

<sup>226</sup> (2) صدر الدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ص 313.

ممتاز نمی‌توانند بود، زیرا که در عالم حرکات مخصّصه نیستند، پس موجود نخواهند بود».<sup>227</sup> و صاحب اسفار را بر این حجّت به چند وجه بحث است:

«اول: آنکه مسلّم نیست که نفوس افراد نوع واحد باشند متمایز در وجود، بلکه اجزاء شیء واحد بودن آنها به وحدت عقلیه شبهه است از آنکه افراد ماهیّت واحده باشند به وحدت نوعیه. و سند منع آن است که جواهر عقلیه در نزد بعضی از فلاسفه کاملین موجودات محضه‌اند بدون ماهیّت. و تفاوت این وجودات به شدّت و ضعف است. و معنی اشدّ در وجود آن است که مشتمل باشد بر امثال آنچه در اضعف است و بر آن مترتب گردد اضعاف آنچه بر فرد ضعیف مترتب می‌شود. پس این نفوس پیش از نزول در ابدان متمیّز به جهات و حیثیّات عقلیه فاعله متقدّمه بر اکوان طبیعیّه می‌توانند بود. و نباید که تمایز آنها به عوارض قابلیه لاحقه به ماهیّات باشد. و به این معنی اشاره شده است در کلام خاتم پیغمبران، علیه و آله صلوات الله الملك الرحمن، در آنجا که می‌فرماید: «نحن السّابقون اللاحقون». و ایضا می‌فرماید: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطّین».

دوم: آنکه اگر مراد به اتّحاد در ادراکات نفوس بر تقدیر اتّحاد آنها ادراکاتی است که موقوف بر آلات است لزومش مسلّم نیست، و اگر ادراکاتی است که موقوف بر آلات نیست لزومش مسلّم است، و عدم اشتراک کل در آن مسلّم نیست. آیا نمی‌بینی که جمیع نفوس در علم به ذوات خود و ادراک بسیاری از اولیّات که موقوف بر آلات نیست مشترکند؟

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 513

و شاید کسی را به خاطر رسد که اگر نفوس متّحد باشند، باید که جمیع آلات برای یک ذات بوده باشد، و آن ذات مدرک جمیع مدرکات به جمیع آلات باشد. پس باید که هر یک از افراد انسان مدرک هر چه دیگران ادراک می‌نمایند باشد.

می‌گوییم: که سخن ما در اتّحاد نفوس است پیش از ابدان، نه در نزد تعلق به ابدان، و اتّحاد در هر نشأ مخالف اتّحاد در نشأ دیگر است. و کسی را در این شبهه نیست که نشأ تعلق نفس به بدن غیر نشأ تجرّد از بدن است [460] و چگونه چنین نباشد و حال آنکه نفوس در این نشأ بدنیّه چنان به بعد متّحد گردیده‌اند به اتّحاد طبیعی که از اتّحاد آن دو به یکدیگر نوع طبیعی حیوانی حاصل شده است، و در نشأ عقلیه چون کامل گردد به عقل مفارق متّحد می‌گردد، چنانکه رأی اقدمین است. پس چگونه می‌توان که اتّحاد نفوس در عالم عقل و جمعیت را به اتّحاد آنها در عالم ابدان و تفرقه قیاس گردد؟ و اگر اتّحاد نفوس در عالم ابدان جایز باشد اتّحاد نیز جایز خواهد بود، زیرا که تشخّص بدن به نفس است. و حاصل کلام آن است که ادراک به آلت متقوم به آلت است. پس مدرکات نفوس به آلات معینه را، نفس نه به ذات و نه به آلات دیگر ادراک می‌تواند نمود.

سوم: آنکه آنچه گفته است که: «واحد نیز نمی‌تواند بود، زیرا که قابل قسمت نیست»، بر آن وارد می‌آید که وحدت به وجوه متعدده می‌باشد، مانند وحدت عقلیه و نوعیه و عددیه و مقداریه، و در مقابل هر وحدتی کثرتی معین است. و چنان نیست که مقابل هر وحدتی هر کثرتی بوده باشد، زیرا که موضوع وحدت عقلیه می‌تواند که موضوع کثرت عددیه باشد. و همچنین موضوع واحد بالطبع می‌تواند که کثیر به اجزا باشد، و در محلّ خود مبرهن است که عقل بسیط همه اشیاء معقوله است. پس در ما نحن فیه نزول از نشأه عقل به نشأه ابدان تکثیر واحد را اقتضا می‌کند، و صعود از این نشأه به نشأه عقل توحید کثیر را مقتضی است، و تکثیر واحد و توحید کثیر منحصر در متعلقات اجرام و مقادیر نیست، تا آنکه باید نفوس وجه باشند.<sup>228</sup> دلیلی دیگر: که در همان کتاب مذکور است: «اگر نفوس پیش از ابدان موجود

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 514

باشند، در آن حال حجابی و شاغلی از عالم نور محض برای آنها نیست، و در آنجا اتّفاق و تغیر نمی‌باشد. پس نفوس پیش از ابدان کامل خواهند بود، پس تصرف در ابدان ضایع خواهد بود. علاوه بر آنکه اولویتی برای تخصیص بعضی نفوس به بعضی ابدان نخواهد بود، و اتّفاقات در عالم اجسام می‌باشد، و در عالم نور محض اتّفاقی که مخصّص [461] تواند بود نمی‌باشد. و آنچه گفته‌اند که: «برای نفوس حالتی عارض می‌شود که موجب سقوط آنها می‌گردد»، کلامی است باطل، زیرا که تجدد در غیر عالم تحرکات و تعلقات نمی‌باشد».

و صاحب اسفار در جواب از این دلیل نیز می‌گوید که: «برای نفس کینونتی در عالم عقل و کینونتی در عالم طبیعت و حس هست، و کینونتش در آنجا مخالف کینونتش در این جاست. و اگر چه در آنجا صافیه و نقیه و غیر محتجبه از کمالات عقلیه نوعیه خود است، لکن برای آن بسیاری از خیرات باقی مانده که تحصیل آنها میسر نمی‌گردد برای او مگر به هبوط به ابدان و به آلات و به حسب ازمنه و اوقات و فنون استعدادات پس تصرف آنها در ابدان بعد از کینونت در مقامات کلیه ضایع نخواهد بود، بلکه برای حکمت جلیله‌ای است که آن را نمی‌داند مگر خدا و راسخان در علم».

و بعد از این گفته است: «عجب است از این شیخ و کسانی که طریق او را سالکند که به ارتقاء بعضی نفوس از این عالم به عالم نور محض و عقل صرف قائل شده‌اند، و می‌گویند که ارتقاء آن نفوس به آن عالم موجب سنوح حالت تجددیه در آن عالم نمی‌گردد، و هبوط آن را از آن عالم به این عالم بدون لزوم تغیر و تجددی در آن عالم را انکار می‌نمایند، و حال آنکه حال اعاده در صعوبت درک و غموضت فهم و دقت مسلک مثل حال ابتداست بدون هیچ فرقی. و هر که تصدیق اتّصال بعضی از متصرفات در ابدان به عالم عقل مبرای از سنوح تغیر و تجدد بر او آسان است، باید که اذعان به انفصال آنها از آن عالم و اتّصالشان به این ابدان بر او آسان باشد، و هر چه مصحح أحد

الأمرین از بدو و اعاده می‌تواند بود مصحح دیگری نیز می‌تواند بود. و از این جهت در بسیاری از مواضع کتاب الهی اثبات اعاده را به ثبوت بدایت حواله فرموده است. مثل آنکه می‌فرماید: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: 104).

و بعد از آن بسیاری از آیات و اخبار و اقوال حکما را که در هبوط نفس از عالم اعلیٰ به عالم ادنی وارد شده است ذکر کرده است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 515

و بعد از آن گفته است [462] که: «از این کلام- آنچه گفته‌اند که حالتی عارض نفوس می‌گردد که موجب سقوط آنها می‌شود کلامی است باطل، زیرا که تغیر و تجدد در غیر عالم تحرکات نمی‌باشد- جواب می‌توان داد که سقوط نفس عبارت از صدور آن است از سبب اصلی، و نزول آن است از آب مقدس عقلی. و حالتی که اقتضای سقوط آن می‌کند، شئون فاعل آن و جهات و حیثیات علت آن است. و در موضع دیگر اشاره شده است به اینکه معلولات نازله صادره از فواعل، صدورشان به اعتبار جهات و لوازم امکانیه و نقصانات و امکانات و فقر و احتیاج فواعل است به جاعل تام قیومی. و از آن نقایص به خطیئه صادره از پدر ما آدم (ع) تعبیر شده است، و از صدور نفوس از او به فرار از سخط الله.

و این امری است که مقتضای حکمت است در ترتیب وجود، زیرا که برای نور اضعف در مشهد نور اشد تمکنی نمی‌باشد. آیا نمی‌بینی که چون اراده نمایی که نظر کنی در مسأله الهیه شدیده الغموضی که هنوز آن را محکم نگردانیده و توغل در آن نمایی، ذهن تو از آن کلال بهم می‌رساند پیش از آنکه ملکه رجوع به آن برای تو حاصل گردد، و از آن به شغل دیگر از امور دنییه بازگشت می‌نمایی و می‌گریزی از آنکه دماغت به استیلائی ظهور عقلی آن محترق گردد، مانند استیلائی نور شمس بر ابصار خفافیش». ۲۲۹ دلیل دیگر: که در همان کتاب مذکور است: «انوار مدبره اگر پیش از بدن موجود باشند، یا این است که به هیچ وجه و در هیچ زمان تصرف در ابدان برای آنها نخواهد بود، پس معطل خواهند بود، و یا این است که در وقتی تصرف برای آنها خواهد بود، پس وقوع وقتی که همه تصرف نموده باشند و نور مدبری باقی نمانده باشد ضروری خواهد بود. و آن وقت در ازل موجود شده خواهد بود، زیرا که برای حوادث بدایتی نیست و این تعلقات از حوادث است. و مفروض چنین است که برای آنها بدایتی و نهایتی نیست، پس وقت نهایت آنها که وقت وقوع کامل باشد [463] منقضی شده است، پس نور مدبری در عالم باقی مانده است. این است تقریر این حجّت، بر طبق آنچه علامه شیرازی در شرح کتاب مذکور بیان نموده است». ۲۳۰

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 516

229 (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 353-360.

230 (2) - الاسفار، ج 8، ص 349.

و صاحب اسفار گفته است که: «ما را می‌رسد که شقّ اوّل را اختیار نماییم و بگوییم که وجود مفارقی برای نفوس غیر وجود تعلقی آنهاست، و کسانی که به وجودی برای نفوس در عالم عقل قائل شده‌اند، نمی‌گویند که برای نفس بما هو نفس وجود عقلی می‌باشد. بلکه می‌گویند که برای آنها وجودی دیگر هست غیر وجودی که از حیثیت نفس بودن برای آنها هست. و بر این تقدیر لازم نمی‌آید که با عدم تصرّف در ابدان معطل باشند، زیرا که وجود عقلی را در بدن نسبتی نیست و از آن حیثیت که نفوسند از تدبیر و تصرّف منفک نمی‌گردند.

و ایضا می‌توانیم که شقّ اخیر را اختیار نماییم و بگوییم که بر این تقدیر نباید که وقتی بیاید که کلّ در آن واقع شود، و در عالم نفس مدبّری باقی نماند، زیرا که اگر از «وقت» وقت محدود معین، و از «کلّ» جمیع را قصد نموده است، لزومش ممنوع است، و اگر از «وقت» وقت معین قصد نکرده است، و از «کلّ» کلّ افرادی خواسته است محذوری در آن نیست.

زیرا که زمان غیر متناهی الأوقات است. و بر تقدیر عدم تناهی نفوس و وجود هر فردی در وقتی، لازم نمی‌آید مگر وجود همه در اوقات غیر متناهی، و این ممتنع نیست».

و بعد از این گفته است که: «مبدأ عقلی که واحد است و نفوس از آن در این عالم منتشر شده است قوی و جهات و حیثیات وجودیه در آن غیر متناهی است، و هر قدر از نفوس که از آن منفصل گردد باز در آن قوه غیر متناهی باقی می‌ماند، چنانکه در اوّل بود. زیرا که او از مبدأ کل مبدع است، و وجود نفوس غیر متناهی در عالم عقل بر نعت کثرت عددیه نیست و به هیچ وجه ترتیب در آنها نیست، نه تا آنکه تردید مذکور در هر یک از آنها وارد آید، و وقتی بیاید که هیچ یک از نفوس باقی نماند.

و مبدا کسی توهم نماید که وجود نفوس در مبدأ عقلی وجود بالقوه است، مانند وجود صور غیر متناهی در مبدأ قابلی، یعنی هیولی اولی [464]، زیرا که وجود شیء در فاعل مثل وجود شیء در قابل نیست، زیرا که وجود شیء در فاعل اشدّ تحصلاً و اتمّ فعلیه است از وجود آن در نزد خودش، و وجود آن در قابل انقص و احسن از وجود آن است در نزد خودش، زیرا وجودش در قابل مستعدّ به قوه شبیه به عدم است. و وجودش در نزد نفس وجودش میان کون و لا کون است، و در فاعل به وجوب است. و وجود نفوس در نزد مبدأ عقلی وجود شریف مقدّس مبسوط غیر متجزی غیر متفرّق است. و ادراک این

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 517

معنی محتاج است به ارتفاع بصیرت قلب از حدّ علم الیقین به عین الیقین.

و اگر کسی گوید: که این قول به انقلاب حقیقت است، و آن ممتنع است.



می‌گوییم: که انقلاب شیء آن است که ماهیت شیء من حیث هی هی منقلب گردد به ماهیت شیء دیگر به حسب معنی و مفهوم. و این ممتنع است، زیرا که ماهیت من حیث هی لیست إلاً هی. و همچنین ممتنع است انقلاب وجود ماهیتی به وجود ماهیت دیگر بدون ماده مشترکه که صور بر آن متبدل گردد به حسب انفعالاتی که بر آن وارد می‌آید. و همچنین ممتنع است انقلاب حقیقت بسیطه به حقیقت بسیطه دیگر.

اما اشتداد وجود در کمال و استکمال صورت جوهریه در ذات تا آنکه منوعت به اوصاف ذاتیه گردد که در اول به آن متصف نبوده است ممتنع نیست، زیرا که وجود متقدم بر ماهیت داخل است و ماهیات تابع وجودند. آیا نمی‌بینی صور طبیعی را که کامل و شدید می‌گردد تا آنکه از ماده مجرد می‌شود، به صورت عقلیه موجوده در عالم عقلی بر وصف وحدت و تجرد منقلب می‌گردد. و همچنین حال نفوس بر عکس این باشد. یعنی در اول در عالم عقل شیء واحد و جوهر مبسوط متحد عقلی بوده است و بعد از آن متکثر گردید و نزول در این عالم نمود، و به جهت ضعف تجوهرش شبیه به صور طبیعی ساکنه در منازل سفلیه گردید.

و در هیچ یک از این دو امر انقلاب در حقیقت بر وجه مستحیل نیست. زیرا که برای اشیاء نوعیه و مفهومات محدوده، مثل انسان و فلک و ارض. [465] و امثال آنها، انحاء وجود و اطوار کون هست، که بعضی از آنها طبیعی و بعضی نفسیه و بعضی عقلیه و بعضی الهیه اسمائیه است، زیرا که چون آسمان را تعقل و تخیل نماید در عقل او سماء عقلیه و در خیال او سماء خیالی حاصل می‌گردد. و این دو صورت سماء حقیقی اند نه مجازی، مثل سمائی که در خارج موجود است. بلکه آن دو صورت به اسم سماء سزاوارترند از سماء خارجی به این اسم، زیرا که آنچه در خارج موجود است مموه است به غواشی زایده و امور خارجه از ذات و اعدام و ظلمات و امور زایل و سایله متجدده. و مثل این است حالت هر نوعی از انواع طبیعت، پس همه آنها در قضاء الله بر وجه مقدس عقلی موجودند، پس مفسده‌ای بر آنکه نفوس که یکی از انواع طبیعی‌اند کینونتی در عالم عقل بر نحو دیگر بوده

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 518

باشد مترتب نمی‌گردد.

و کسی که چنین پندارد که موجود بودن معنی واحد به وجودات متعدده مختلف المنشأ است موجب قلب ماهیت و بطلان حقیقت می‌گردد، باید که علم به حقایق اشیاء در نزد او ممتنع باشد، زیرا که علم به اشیاء غائبه عبارت است از وجود صورت مطابق آن در نزد عالم، و آن صورت گاهی عقلی می‌باشد و گاهی حسی به حسب درجات قوه عالم به آن.

پس اگر عالم عقل بسیط باشد علم به اشیاء صورت عقلیه بسیطه خواهد بود که مطابق باشد به اعداد، بلکه با انواع کثیره واقعه در خارج. و آن اعداد، با آن که در خارج متکثره المواد و در طبیعت مختلفه الهویاتند، بر همه آنها معنی واحد نوعی حمل می‌شود، هر گاه آن معنی بدون شرط و قید مأخوذ باشد. و همچنین هر گاه عالم قوه خیالی باشد، مانند ذوات نفسانی موجوده در عالم اشباح و امثال، صورت علمیه صورت متخیله خواهد مطابق با صورت

محسوسه در حس یا موجوده در ماده به حسب ماهیّت و حدّ و مخالف با آن به حسب وجود و هویت. و همچنین در غیر اینها از موطن ادراکیّه.

پس معلوم شد که برای حقیقت واحده نشئات وجودیّه هست که بعضی در تجرّد اشدّ و از تکثّر و انقسام ارفعند از بعضی دیگر. و هر گاه جایز باشد [466] که صورت واحده عقلیّه مجردّه در غایت تجرّد مطابق با اعداد کثیره از صور جسمانیّه بوده باشد به نحو اتّحاد، جایز خواهد بود که صورت واحده عقلیّه مسمّی به روح القدس مطابق با نفوس کثیره انسیّه بوده باشد.<sup>231</sup> دلیلی دیگر: که در همان کتاب مذکور است: «چون معلوم شده است که حوادث را نهایت نمی‌باشد، و نقل به ناسوت، یعنی تناسخ، محال است، پس اگر نفوس حادث نباشند غیر متناهی خواهند بود، پس باید که در مفارقات جهات غیر متناهیّه باشد، زیرا که همه آنها ممکن اند و محتاج به علت و از واحد غیر واحد صادر نمی‌تواند شد. و این محال است، زیرا که به لزوم وجود سلسله‌های غیر متناهیّه مترتبه در عالم مفارقات می‌انجامد.» و صاحب اسفار گفته است که: «پیش از این اشاره شد به آنکه وجود نفوس در عالم

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 519

عقل مثل وجود آنها در عالم حس متکثّر و ذات ترتیب زمانی یا وضعی یا غیر آن نیست. و آنچه از وجود نفوس غیر متناهیّه در این عالم لازم می‌آید همین است که باید صورت عقلیّه موجود باشد صاحب قوه غیر متناهیّه در تأثیر و فعل، یعنی به حسب شدّت. و پیش از این فرق در میان لا تناهی در شدّت و لا تناهی در مدّت و عدّت مذکور شد، و وجود چنین صورتی در عالم عقول محال نیست، و محال تحقّق جهات غیر متناهی است در مبادی عقلیّه به حسب کثرت و قوه و حیثیت امکان، و جهات خیر و وجوب لا تناهی به حسب شدّت است، و جهات نقص و امکان متناهی است به حسب شدّت و عدّت مگر بالقوه در اوقات و ادوار، به نحوی که حکما می‌دانند.

و عجب این است که این شیخ بزرگوار را مذهب این است که برای هر نوع جسمانی نور مدبّری در عالم مفارقات هست، و برای نفوس بشریّه نور مدبّر عقلی است که نفوس قیاس به آن نور انوار ضعیفه‌اند، و نسبت نفوس به آن نور مدبّر مثل نسبت اشعه است به نور آفتاب، و کلّ انوار از یک سنخ و یک نوع‌اند و تفاوت و اختلاف در افراد آن به کمال و نقص است. پس هرگاه نسبت نفوس به مبدأ عقلی این نسبت [467] باشد، باید که وجود مبدأ عقلی تمام وجودات آن نفوس و نورش تمام انوار آنها باشد.

و حاصل این بحث آن است که وجود نفوس مجردّه از تعلّقات ابدان در عالم مفارقات، عبارت است از اتحاد آنها با جوهر عقلی فعلی آنها، چنانکه وجود آنها در عالم اجسام عبارت است از تکثّر و تعدّد آنها به حسب افراد و ابعاض. حتّی آنکه جزء نفس متعلّق به عضو قلب غیر از جزء متعلّق به عضو دماغ و اعضاء دیگر است. چنانکه جزء فکری آن غیر جزء شهوی، و جزء شهوی غیر جزء غضبی است. این قدر هست که این تجزیه به نحوی دیگر است،

<sup>231</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 366-370.

و تجزیه اول به نحوی دیگر. و برای نفس انواع تشریح و تفصیل هست که کاملین آنها را می‌دانند، و آنها غیر از تشریح اعضاء و بدن است که اطبا آنها را بیان می‌کنند.

و برای وجود نفس، در عالم برزخ- که متوسط در میان عالم عقلی و حسی است- تشریحی دیگر است. و وجودش در آن عالم عبارت است از وجود جوهر مثالی ادراکی مجرد از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 520

اجسام حسی نه خیالیه این قدر هست که این وجود عین حیات و ادراک است.<sup>۳۳۲</sup> و علامه شیرازی، که شارح کتاب حکمت اشراق است، گفته است که: «افلاطون به قدم نفوس قائل شده است. و این مذهب حق است، به دلیل آنکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است که: «الأرواح جنود مجنّده، فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف»، و ایضا فرموده است که: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام». و تقیید به دو هزار سال به جهت تقریب به افهام عوام است و إلاً قبلیت نفس بر بدن مقدّر و محدود نیست، و غیر متناهی است به جهت آنکه نفس قدیم و بدن حادث است».

و صاحب اسفار گفته است که: «اگر مراد افلاطون به قدم نفوس قدم آنها باشد از آن حیثیت که نفوس اند و متکثر، چنانکه علامه مذکور توهم نموده است، از آن محالات قویّه لازم می‌آید: مثل تعطیل نفوس در مدّت غیر متناهیّه از تصرف در بدن و تدبیر در آن. و پیش از این معلوم شد که اضافه نفسی است، مثل اضافه ابوت و بنوت و ربّ الدار نیست. که تواند شد [468] که متبدّل گردد و از شخص گاهی سلب شود و گاهی برگردد، بلکه نفسیت مانند مادّیت و صورت و امثال اینها از حقایق لازمه الإضافة ای است که اضافه لازم نحو وجود خاص آنهاست. پس نفس مادام که نفس است برای آن وجود تعلّقی هست، و چون در وجود کامل گردید و عقل مفارق شد نحو وجود بر او متبدّل می‌گردد و وجودش وجودی دیگر می‌شود، پس اگر وجود نفسی اش قدیم باشد بالضروره تعطیل لازم می‌آید، و تعطیل محال است.

و محالی دیگر که بر این قول لازم می‌آید لزوم کثرت در افراد نوع واحدی است که نه مادّه قابل انفعالات و نه ممیزات عرضیه برای آن است.

و محالی دیگر وجود جهات غیر متناهیّه بالفعل است در مبدأ عقلی، و به آن وحدت مبدأ اعلی متثلّم می‌گردد. و محالات دیگر نیز لازم می‌آید.

و این محالات بنا بر تقدیری است که نفوس مفارقه در ازل در عدد غیر متناهی می‌باشند. و اگر نفوس قدیمه متناهی باشند تناسخ لازم می‌آید یا بسیاری از مفاسد مذکوره.

<sup>232</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 370-372.

و اگر مراد افلاطون به قدم نفوس آن باشد که برای آنها منشآت عقلیه هست که سابق است بر منشآت نفسیه آنها، این قول مستلزم قدم نفوس بما هی نفوس نیست. و تناسخ نیز از آن لازم نمی‌آید. و آنچه در آیات و اخبار وارد شده است که نفوس در خلقت بر ابدان مقدمند باید بر این معنی حمل نمود».

و ایضا شارح علامه در همان شرح گفته است که: «دلیل افلاطون بر اختیار این مذهب آن است که اگر علت وجود نفس بتمامه‌ایش از بدن موجود باشد نفوس نیز موجود خواهند بود، زیرا که تخلّف معلول از علت تامه محال است. و اگر بتمامه‌ها موجود نباشد، بلکه به وجود بدن موقوف باشد، به این معنی که بدن جزء علت تامه یا شرط آن باشد، که به بطلان بدن نفس نیز باطل گردد».

و لکن براهین کثیره دلالت می‌کند بر بقاء نفس بعد از بطلان بدن، به بقاء علت فیاضه بر آن.

و انحصار آن ادله این است که نفس منطبع در جسم نیست، بلکه جسم آلت آن است. [469] و هر گاه جسم به موت از صلاحیت آلت بودن بیرون رود، به ذات نفس ضرری راجع نمی‌گردد، بلکه همیشه باقی است به بقاء عقلی که مفید وجود آن است و تغیر بر آن روا نیست، چه جای عدم. و بنا بر این واجب است که پیش از بدن موجود باشد، و بدن شرط وجودش نباشد، بلکه شرط تصرفش در بدن باشد، پس بدن به منزله فتیله‌ای خواهد بود که مستعداً اشتعال به نار عظیمه گردد، و نفس را بالخاصیه به جانب خود کشاند، مانند مقناطیس که جذب آهن می‌کند، و شرط جذب مقناطیس حدید را آن نیست که هر دو با هم موجود گردند».

و صاحب اسفار، بعد از نقل این کلام از شارح علامه، می‌گوید که: بعد از این کیفیت حدوث نفس و تعلق آن به بدن مذکور خواهد شد. و آنچه علامه ذکر کرده است اشکالی صعب است و بر حل آن واقف خواهی گردید. و آن احتجاجی است صحیح بر قدم هر چه بسیط الحقیقه است، و از آن قدم مفارقات لازم می‌آید. و همچنین قدم نفوس به حسب وجود بسیط عقلی آنها. و پیش از این معلوم شد که وجود نفوس و نفسیت آنها یک چیز است. و نفس به حسب این وجود صورتی است مضاف به بدن و متصرف در آن، نه به این معنی که اضافه و تصرفش در بدن از عوارض لاحق باشد که بعد از وجودش لاحق گردد، و

تواند که گاهی زایل و گاهی عاید شود. پس آنچه به بدن محتاج است وجود تعلقی و جهت نفسیت و تصرف آن است در بدن. و این نحو از وجود ذاتی است برای نفس و حادث است به حدوث بدن. و چنانکه به حدوث بدن حادث می‌گردد به بطلان آن نیز باطل می‌شود. به این معنی که نفس به اینکه نفس است و صاحب طبیعت بدنیه

است باطل می‌گردد، و جوهرش منقلب به نحوی دیگر از وجودی می‌شود، به حسب استکمالات جوهریه متوجه به غایات اشرف و اعلیٰ.

پس آنچه شارح علامه گفته است، که نفس به بطلان بدن باطل می‌شود، حق است. و آنچه گفته است، که براهین کثیره دلالت می‌کند بر بقای نفس بعد از بطلان بدن، اگر مرادش بقاء نفس بما هی نفس است [470]، آنچه از براهین معلوم می‌شود زیاده بر این نیست که بسیط الحقیقه باطل نمی‌تواند شد. و اما نفس بما هی نفس، و همچنین هر صورتی و طبیعتی که مادی و محصل جسم باشد بسیط الهویه نیست.

و اگر کسی را به خاطر رسد که از آنچه مذکور شد لازم می‌آید که هر نفسی که در وجود به مقام عقل بسیط نرسیده است باید که هالک باشد به هلاک بدن، پس از نفوس بعد از ابدان باقی نخواهد ماند إلاً نادری در غایت ندرت.

می‌گوییم: که برای نفوس بعد از این نشأت دو نشأت دیگر هست، یکی نشأت حیوانیه متوسطه در میان عقل و طبیعت، و دیگر نشأت عقلیه. و اول برای متوسطین و ناقصین است و دوم برای کاملین است.<sup>233</sup> خلاصه، کلام علما در این مسأله صعب المدرک و طول کلام در آن و نقل اقوال فریقین اگر چه خارج از موضوع این کتاب بود، لکن مقصود از آن احاطه ناظر تحریر بود بر اطراف کلام که شاید در اثنای بحث آنچه حق در مسأله است بر او منکشف گردد».

و صاحب اسفار می‌گوید که: «این مسأله‌ای است دقیقه المسلك و بعیده الغور، و به این سبب در میان فلاسفه متقدمین اختلاف در آن واقع شده است. و وجهش این است که برای نفس انسانیه مقام معلومی نیست، بلکه ذات مقامات و درجات است، و برای آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 523

نشأت سابقه و لاحق هست، و در هر نشأت و مقامی صورتی دیگر دارد. و هر چه شأنش این است، ادراک حقیقت و معرفت هویتش صعب است. و آنچه قوم از حقیقت نفس ادراک نموده‌اند، همان قدر است که از رهگذر بدن و عوارض بدن از ادراک و تحریک لازم آن است، و در این دو امر جمیع حیوانات با انسان مشارکت دارند. و متفطن به آنچه از رهگذر ادراک و تحریک ذاتی خودش ملحق می‌گردد نگردیده‌اند، و همین قدر از اینها فهمیده‌اند که مجرد است و بعد از انقطاع تصرفش در بدن باقی می‌ماند، و دال بر این معرفت آن است که محل علم است، و علم منقسم نمی‌شود، [471] و محل هر چه منقسم نمی‌گردد باید که منقسم نشود. پس نفس به حسب ذات بسیطه است، و هیچ بسیط الذاتی قابل فنا نیست، و إلاً باید که مرکب باشد از قوه وجود و عدم، و فعلیت وجود و عدم.

<sup>233</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 370-376.

و کسی که گمان کند که به همین قدر معرفت حقیقت نفس دانسته می‌شود، صاحب ورم را سمین پنداشته است. و اگر بر همین قدر از معرفت اقتصار نماید اشکالات بسیار بر او وارد می‌آید که خلاصی از آنها برای او ممکن نخواهد بود. مثل آنکه بساطت ذات نفس منافی حدوث آن است. و مثل آنکه روحانیة الحقیقه بودن آن مناقض تعلق آن است به بدن، و همچنین منافی منفعل گردیدن آن است به انفعالات بدنیه، مانند صحّت و مرض و لذت و الم جسمانی، و مثل آنکه بساطت و تجرّد آن از ماده منافی تکثر آن است به عدد، به حسب تکثر ابدان».<sup>234</sup>

### فصل شانزدهم در بیان آنکه نفس فاسد نمی‌گردد

«و ادله‌ای که دالّ بر این مطلب است بر دو قسم است: قسمی آن است که دالّ است بر آنکه به فساد بدن فاسد نمی‌شود، و قسمی دیگر آن است که فساد بر آن محال است.

اما قسم اوّل، بر طبق آنچه در کتب شیخ و دیگران مذکور است، این است که حدوث نفس در نزد حدوث بدن است. و خالی از آن نیست که هر دو با هم موجود می‌گردند یا أحدهما تقدّم بر دیگری دارد. پس اگر با هم باشند، یا این است که در ماهیت با هم خواهند

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 524

بود و یا در غیر ماهیت. و اوّل باطل است، زیرا که باید نفس و بدن متضایفین باشد و حال آنکه هر دو جوهرند.

و اگر معیت در وجود بتنهایی باشد بدون آنکه یکی را به دیگری احتیاج باشد، عدم أحدهما موجب عدم معیت خواهد بود و موجب عدم دیگری نخواهد بود. و اگر به دیگری در وجود احتیاج باشد، یا این است که متقدّم در وجود نفس خواهد بود یا بدن.

و اگر متقدّم نفس باشد، تقدّمش یا ذاتی خواهد بود و یا زمانی. و دوم باطل است، به دلیلی که نفوس پیش از ابدان موجود نیستند. و اوّل نیز باطل است، زیرا که در این صورت بدن معلول نفس خواهد بود. و هر موجودی که وجودش معلول چیزی باشد باید که عدمش نیز معلول عدم آن باشد، [472] و بدن گاهی به اسباب دیگر، مثل سوء مزاج و تفرّق اتصال منعدم می‌گردد.

و اگر مقدّم در وجود بدن باشد باید که علت وجود نفس باشد. و بدن به هیچ وجه از وجوه اربعه علل علت نفس نمی‌تواند بود. زیرا که اگر علت فاعلیّه آن باشد، یا به مجرد جسمیت علت فاعلیّه است، یا به جهت امری زاید بر جسمیت. و اوّل باطل است، و إلاً باید که هر جسمی چنین باشد. و دوم نیز به دو وجه باطل است. یکی آنکه فعل صور مادیّه به واسطه وضع است، و هر چه فعلش به واسطه وضع است محال است که از او فعلی بدون وضع حیّز صادر گردد. و دیگر آنکه صورت مادیّه اضعف از مجرد قائم به نفس است، و اضعف علت اقوی نمی‌تواند بود. و

<sup>234</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 343-344.

محال است که بدن علت قابلیه نفس باشد، زیرا که نفس مجرد و مستغنی از ماده است، و محال است که [بدن] علت صوریه یا علت کمالیه آن باشد، بلکه اولی عکس آن است. پس میان نفس و بدن علاقه واجب الثبوتی نخواهد بود. پس عدم أحدهما علت عدم دیگری نخواهد بود.

و اگر کسی گوید که بدن در نزد شما علت حدوث نفس است، و حدوث وجود مسبوق به عدم است، پس هرگاه بدن شرط وجود نفس باشد باید که عدمش علت عدم نفس باشد.

در جوابش می‌گویند که اگر فاعل منزّه از تغیر باشد و فعلی که از او صادر می‌شود بعد از آن باشد که از او صادر نشده است، باید که وجود آن در آن وقت به جهت حصول شرطی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 525

باشد که در آن وقت حاصل شده است نه پیش از آن وقت. و چون آن شرط شرط حدوث است و آن شیء در وجود از آن مستغنی است، محال است که عدم شرط موجب عدم آن شیء گردد. و چون در این مقام آن شرط را استعداد آنکه آلت نفس در تحصیل کمالاتش باشد هست، و نفس هم لذاتها مشتاق به کمال است، حاصل می‌گردد برای نفس شوق طبیعی به تصرف کردن بدن و تدبیر در آن بر وجه اصلح. و مثل این، عدمش علت عدم حادث نمی‌باشد.

و صاحب اسفار را بر این استدلال اعتراض است به آنکه قول به مصاحبت میان نفس و بدن به مجرد معیت اتفاقیه بدون علاقه ذاتیه قولی است باطل، [473]، و چگونه می‌تواند که چنین باشد و حال آنکه قوم تصریح نموده‌اند به آنکه نفس صورت کمالیه است برای بدن.

و آن را تعریف کرده‌اند به اینکه کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات، و حکم کرده‌اند که از ترکب نفس و بدن نوع طبیعی حاصل می‌شود که برای آن حد نوعی مرکب از جنس و فصل ذاتی هست. مثل انسان و ملک و غیر اینها. و ممتنع است که چنین ترکیبی از دو امری حاصل شود که در میان آنها علاقه علیت و معلولیت نباشد.

پس حق آن است که در میان آن دو علاقه لزومیه هست، نه مثل معیت متضایفین و نه مثل معیت دو معلول علت واحد که در میان خود آنها ربط و تعلقی نباشد، بلکه مثل معیت دو شیء متلازم از قبیل ماده و صورت، به تلازمی که در مبحث تلازم میان هیولی اولی و صورت جسمیه معلوم شد. پس برای هر یک احتیاج به دیگری خواهد بود نه بر وجه دور مستحیل. پس بدن محتاج است در تحقق به نفس مطلق، نه به نفس مخصوص، و نفس محتاج است به بدن نه از حیثیت حقیقت مطلقه عقلیه‌اش، بلکه از حیثیت تعین شخصیه نفسیه‌اش.

پس اگر متقدم در وجود نفس باشد اختیار می‌کنیم که تقدمش ذاتی است.

و آنچه می‌گویند که عدم بدن ممتنع است مگر به عدم آن. می‌گوییم: چنین است، و عدم بدن بما هو بدن با وجود نفس ممتنع است، و وجودش نیز با عدم نفس ممتنع است. و آنچه بعد از نفس باقی می‌ماند از نوع بدن نیست، بلکه از نوع دیگر است، زیرا که بدن بدون بدن، مشروط است به تعلق نفس، پس نفس شریک العله بدن است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 526

و اگر کسی گوید: که اگر نفس علت بدن باشد در فعل مفتقر به بدن نخواهد بود، زیرا که توسط ماده در وضع در تأثیر فاعل در همان ماده تعقل نمی‌تواند کرد. پس هر گاه نفس در فعل و ذات مفتقر به ماده نباشد نفس نخواهد بود، بلکه عقل خواهد بود.

می‌گوییم: که نفس و هر صورتی که مادیّه الوجود یا مادیّه الفعل باشد، تأثیر آن در نفس آن ماده و در آنچه حال در آن ماده است به استقلال نیست، بلکه بر وجه ترکیب است [474] با امری مفارق به حسب طبیعت مطلقه آن فاعل. پس نفس، به حسب طبیعت نفسانیه مطلقه، که وحدت متبدله‌اش منحفظ است به واحد ثابت عقلی، علت است که بدن را بر پا می‌دارد، و به حسب هر خصوصیتی که برای نفس است، محتاج است به بدن، مثل احتیاج صورت در احوال مشخصه‌اش به ماده قابل.

و آنچه گفته‌اند که بدن علت نفس نمی‌تواند بود.

می‌گوییم که علت مادیّه نفس از آن حیثیت که برای آن وجود نفسانی است می‌تواند بود. و پیش از این معلوم شد که نفسیت نفس امری ذاتی و وجودی حقیقی است برای آن، و نفسیت برای این وجود مانند عوارض لاحق نیست که بعد از تمام ذات و هویت لاحق گردد.

بلکه نفس بودن آن مثل صورت بودن صورت و ماده بودن ماده است، به این معنی که مسمی مفهوم اضافی به وجود واحد موجودند.

پس آنچه قوم می‌گویند که بدن علت مادیّه نفس می‌تواند بود به اعتبار آنکه نفس مجرد است.

جوابش: آن است که مجرد آن است که اصلاً تعلق به اجسام نداشته باشد. و نفس چنین نیست، بلکه صورت کمالیه بدن است، و با آن مرکب است به ترکیب طبیعی. و چنین امری چگونه می‌تواند که مفارق از اجسام باشد. و آلت بودن بدن برای نفس مثل آلت بودن منحت و منشار برای نجار نیست. که گاهی آن را استعمال نماید و گاهی واگذارد، و فاعل همان فاعل باشد و بودنش در بدن، مثل بودن ربّ دار در دار نیست که گاهی از دار بیرون رود و گاهی برگردد و دار به حال خود باقی باشد.

و اما قسم دوم که دلالت دارد که فساد بر نفس محال است دو دلیل است:



دلیل اول: آنکه هر ممکنی برای وجود آن سببی ضرور است. و مادام که آن سبب با

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 527

جمیع جهاتی که در آن معتبر است موجود است، محال است که مسبب منعدم گردد. پس اگر نفس منعدم گردد باید که انعدامش به سبب انعدام سببش یا چیزی از اجزاء سببش بوده باشد.

و انعدام نفس به انعدام سبب فاعلی محال است، [475] زیرا که سبب فاعلیتش جوهر مفارق است، چنانکه در موضع خود مبین گردیده است. و انعدام جوهر مفارق محال است. و همچنین به انعدام سبب مادی، زیرا که برای نفس ماده نمی‌باشد. و همچنین به انعدام سبب صوری، زیرا که صورت نفس همان ذات نفس است، و کلام در عدم آن مثل کلام در عدم ذات نفس است. پس اگر عدم آن به جهت عدم صورتی دیگر باشد تسلسل لازم می‌آید، و به عدم سبب تمامی نیز نمی‌تواند بود به همان جهت. پس عدم نفس ممتنع خواهد بود. اما عدم صور و اعراضی که عدم بر آنها صحیح است، به جهت آن است که عدم بر اسباب آنها جایز است، حتی بر سبب فاعلی آنها، زیرا که فواعل قریبه آنها حادث‌اند، به اعتبار امزجه مختلفه که افاده استعدادات مختلفه می‌نمایند.

دلیل دوم: دلیلی است که اعتماد محققین بر آن است. و تقریرش آن است که نفس بالفعل موجود است و برای آن بالفعل باقی ماندن هست، و هر چه بالفعل موجود است و برای او هست که باقی ماند قوه باطل شدن برای آن نخواهد بود مگر آنکه ذاتش مرکب از دو چیز مثل ماده و صورت باشد، زیرا که بقا و فنا با هم تنافی دارند. و اول از نوع وجود است و دوم از نوع عدم. و همچنین فعلیت و قوه دو نوعند از وجود و عدم. پس اگر بطلان بر نفس روا باشد باید که برای او قوه بطلان باشد. و قوه بطلانش در خودش نمی‌تواند بود، زیرا که امری است صوری و من حیث الذات بالفعل است، و هر چه بالذات بالفعل باشد نمی‌تواند که بالذات بالقوه باشد پس اگر قوه بطلانی برای آن باشد باید که در قابل باشد که هم قوه وجودش و هم قوه عدمش در آن باشد. مثل حوامل صور و اعراض مادیه. و پیش از این معلوم شد که نفس مجرد است و قابلی برای ذات آن نیست.

و اگر کسی گوید: چنانکه برای آن ماده‌ای هست که قوه حدوثش در آن موجود است، پس چه مانع است از آنکه در همان ماده قوه فسادش نیز باشد.

می‌گوییم: که حامل قوه حدوثش [476] بدن است، و می‌تواند که با حدوث باقی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 528

ماند و حامل قوه فساد نمی‌تواند بود، زیرا که با فساد نفس باقی نمی‌تواند ماند. این است آنچه در کتب قوم مذکور است.

و این دو دلیل دالّاند بر امتناع فساد جوهر بسیطی که در وجود از مادّه و لواحق مادّه مبرّاً باشد، نه بر امتناع وجود چیزی که وجودش ارتباطی تعلّقی باشد. و مثل آن وجود، چنانچه فسادش به فساد بدن ممتنع است، همچنین حدوثش به حدوث بدن و وجودش بعد از عدم سابق ممتنع است، بلکه اصلاً تجلّد در آن نمی‌تواند بود.<sup>235</sup>

### نقل کلام لتوضیح مرام

«در بعضی از کتب مذکور است که محقّق طوسی نامه‌ای به یکی از فضلاّی معاصرین خودش، که او را شمس الدّین خسرو شاهی می‌گفتند، نوشت، و از بعضی مسائل مشکله سؤال نمود. و از جمله آن مسائل یکی مسأله بقای نفس بود بعد از خراب بدن. و تقریر سؤال بر طبق آنچه محقّق طوسی نوشته این است که: کسانی که قائلند به آنکه هر چه حامل امکان وجود و عدم ندارد، ممکن نیست که بعد از عدم موجود گردد یا بعد از وجود معدوم شود.

چگونه حکم می‌کنند به حدوث نفس انسانیّه و فنایش را ممتنع می‌شمارند؟ پس اگر حاصل امکان وجود را بدن می‌گیرند چرا آن را حامل امکان عدم نمی‌دانند. و اگر نفس را به اعتبار تجرّدش از مادّه عادم حامل امکان عدم می‌دانند و تجویز عدمش بعد از وجود نمی‌کنند، چرا به همان جهت عادم حامل امکان وجود نمی‌دانند تا وجودش بعد از عدم ممتنع باشد. و چگونه جایز است برای ایشان که جسم مادّی را حامل امکان جوهر مفارق مباین الذّات از آن جسم دانند. پس اگر از آن حیثیت که نفس مبدأ صورت نوعیه آن جسم است آن را حامل امکان وجودش می‌دانند، چرا از همان حیثیت بعینها حامل امکان عدمش نمی‌دانند. و بالجمله فرق میان این دو امر در این نسبت چیست؟».

و آن فاضل معاصر از سؤالات محقّق هیچ جواب نوشت، و محقّق خود در شرح اشارات [467] از آن جواب داده است که: «چیزی از متباین القوام از چیزی دیگر باشد نه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 529

آن چیز محلّ امکان وجود او می‌تواند بود و نه محلّ امکان فساد او، و معنی آنکه جسم محلّ امکان سواد است آن است که مهیای وجود سواد است در او. به این معنی که سواد در حال وجود مقترن به او می‌باشد، و همچنین در امکان فساد. و از این جهت است که شیء محلّ امکان فساد ذات خود نمی‌تواند بود. پس بدن محلّ امکان حدوث نفس از آن حیثیت که مباین نفس است نمی‌تواند بود. و محلّ امکان فساد آن نیز نمی‌تواند بود. بلکه به هیأت مخصوصه مأخوذه پیش از حدوث نفس محلّ امکان و تهیّو حدوث صورت انسانیّه است که مقارن آن باشد و آن را نوع محصلّ گرداند. و وجود چنان صورتی ممکن نیست مگر با چیزی که مبدأ قریب آن صورت باشد، یعنی نفس. پس به حسب استعداد و تهیّو آن مبدأ صورتی که مقارن و مقوم آن باشد حادث می‌گردد بر وجهی که آن مبدأ

<sup>235</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، صص 380-389.

مرتبط به آن باشد، به آن نوع ارتباطی که مذکور شد و به آن حدوث آن ارتباط و تهیؤ از بدن زایل می‌شود. زیرا که زایل شده است از بدن آن چیزی که بدن با آن محلّ امکان حدوث نفس بود، یعنی آن هیأت مخصوصه، پس همین باقی ماند که بدن محلّ امکان فساد صورت مقارن به آن و زوال آن ارتباط از او باشد، و ممتنع است که محلّ فساد آن مبدأ از آن حیثیت که ذاتی است مابین از او باشد. پس بدن با هیأت مخصوصه شرط است در حدوث نفس از آن حیثیت که صورت یا مبدأ صورت است، نه از آن حیثیت که موجود مجرد است. و بدن در وجودش شرط نیست.

و چیزی که حادث شد به فساد آنچه شرط است در حدوث آن فاسد نمی‌گردد. چنانکه بیت بعد از فوت بنا که در حدوث آن شرط است فاسد نمی‌شود.

و اگر کسی گوید: که سبب چیست که حدوث صورت موجب حدوث مبدأ می‌شود و فساد آن موجب [478] فساد مبدأ نمی‌شود، و فرق میان این دو امر چیست؟

می‌گوییم: که آنچه اقتضای وجود معلول می‌کند اقتضای وجود جمیع علل آن می‌نماید با جمیع شرایط. و آنچه اقتضای فساد آن می‌کند اقتضای فساد جمیع علل نمی‌کند، بلکه فساد یک شرط کافی است هر چند آن شرط عدمی باشد.<sup>۳۳۶</sup> این است آنچه محقق طوسی در شرح اشارات فرموده است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 530

۳۳۷

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 530

و صاحب اسفار می‌گوید که: «از سؤال محقق از فاضل معاصر معلوم می‌شود که جوابی را که در شرح اشارات گفته است در نظر او تمام نبوده است. و بعد از آن گفته است که:

ما در سالف زمان به این نحو جواب می‌دادیم که بدن انسانی، به استعداد خاصی، از واهب صور استدعا نمود صورتی را که مدبّر و متصرف در او باشد چنان تصرفی که شخص و نوعش به آن محفوظ ماند، و باید که از وهاب فیاض چنان صورتی صادر گردد. لکن وجود صورتی که مصدر تدابیر بشریه و افاعیل انسیه و حافظ آن مزاج اعتدالی تواند بود ممکن نبود مگر به قوت روحانیّه صاحب ادراک و عقل و فکر و تمیز. پس از مبدأ فیاض که بخل و منع در ساحت حریمش نمی‌باشد جوهر نفس فیاض گردید. پس وجود بدن به امکان استعدادی استدعای غیر

<sup>236</sup> (1) - نصیر الدین طوسی، شرح الإشارات، ج 3، صص 291-292.

<sup>237</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

صورت مقارنه متصرفه در او نکرد، و لکن جود مبدأ فیاض اقتضای صورت متصرفه کرد که صاحب حقیقت مفارقه بود.

و چنانکه شیء واحد می تواند که هم جوهر به جهتی و هم عرض باشد به جهت دیگر، مانند صورت جوهریه حاصله در ذهن، زیرا که در نزد ایشان مقرر است که آن صور جوهر مستغنی از موضوعند به حسب ماهیت و عرض مفتقر به آنند به حسب آن وجود ذهنی علمی، بلکه کیف نفسانی اند در نزد ایشان، همچنین می تواند که شیء واحد مانند نفس انسانی از آن حیثیت که ذاتی عقلی است مجرد باشد، و از آن حیثیت که متصرف در بدن است مادی باشد.

پس نفس از آن حیثیت که مادی است [479] مسبوق به استعداد بدن و حادث است به حدوث آن و زایل است به زوال آن، و از حیثیت حقیقت اصلیه اش مسبوق به استعداد بدن نیست إلاً بالعرض، و به فساد بدن فاسد نمی شود، و چیزی از نقایص مادیات به او ملحق نمی گردد مگر بالعرض.

این است آنچه در سالف زمان بر طریقه اهل نظر با زیادتی تنقیح برای ما حاصل بود.

و الحال می گوئیم که برای نفس انسانی مقامات و نشئات ذاتیه هست، بعضی از عالم امر و تدبیر: *قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي* (اسراء، 85)، و بعضی از عالم خلق و تصویر: *مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ* (طه، 55)، پس حدوث و تجدد در بعضی نشئات برای نفس خواهد بود. پس می گوئیم که چون برای نفس ترقیات و تحولات از نشئه ای به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 531

نشئه دیگر هست، چنانکه در قول حق تعالی به آن اشاره به آن شده است: *وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ* (اعراف، 11). پس هر گاه نفس ترقی کند و از عالم خلق مبعوث به عالم امر گردد، و جودش وجود مفارقی عقلی خواهد شد، و در آن وقت به بدن و احوال و استعداد بدن محتاج نخواهد بود، و زوال استعداد بدن به او ضرر نمی رساند، نه در ذات و نه در بقای آن، بلکه به تعلق و تصرف آن مضر است، زیرا که وجود حدوثی نفس وجود بقائی آن نیست، و حالش در نزد حدوث مانند حالش در نزد استکمال و مصیر به مبدأ افعال نیست.

پس نفس به حسب حقیقت جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، و مثالش مثال طفل و احتیاج آن است در اول به رحم و استغناء از رحم است در آخر به علت تبدل و جودش. پس فساد رحم منافی بقای مولود نخواهد بود.

و ایضا احتیاج شیء به امری مستلزم آن نیست که لوازم ذاتیه‌اش نیز به آن امر محتاج باشد، مثل حاجت وجود معلولی به علت حاجت ماهیت که از لوازم موجود است به علت، زیرا که ماهیت معلول نیست، و همچنین وجود مثلث و صاحب [480] زوایای ثلاث بودن آن».

و بعد از این تحقیق در اتمام این مقال می‌گوید که: «بدان که علت معده در نزد تحقیق علت بالعرض است، و علتش مانند علت علل موجه نیست، تا آنکه زوالش مقتضی زوال معلول باشد. و آنچه قوم گفته‌اند که: «هر چند حامل امکان وجود یا عدم ندارد، ممکن نیست که بعد از عدم موجود گردد یا بعد از وجود معدوم شود»، مستلزم آن نیست که هر چه حامل امکان وجود و عدم ندارد نتواند که بعد از وجود موجود گردد، زیرا که می‌تواند که وجود سابقش بدون حاملی کافی باشد در رجحان وجود لاحقش. و این در جایی متصور است که وجود لاحقش طوری دیگر از وجود و کمال و تمام وجود سابق بوده باشد. و کسی که در مراتب اکوان اشتدادیه نظر نماید، مانند اشتداد حرارت در فحم، می‌یابد که امکان فرد ضعیف زایل شده است در حال قوت و آن فرد زایل نشده است، بلکه ضعف و نقصش زایل شده است. پس نباید که در حرکات استکمالیه زوال امکان و استعداد شیء منشأ زوال وجود آن شیء گردد، بلکه باید وجودش متبدل گردد، و تبدل وجود گاهی به جانب عدم می‌باشد و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 532

گاهی به جانب وجودی از آن اقوی و اکمل. و از این قبیل است بطلان استعداد بدن برای نفس، و استدعا نمی‌کند مگر زوال وجود بدنی نفس را که به ماده بدن محتاج است، و نباید که زوال این وجود به طریقی عدم باشد، بلکه به طریقی وجودی اقوی از آن وجود می‌تواند بود.

پس قاعده مذکوره که زوال حامل امکان شیء و زوال استعدادش مستلزم زوال آن شیء است حق است، لکن زوال وجود خاص نباید که به عدم مطلق باشد، بلکه می‌تواند که به نحوی دیگر از وجود باشد، چنانکه در استحالات است.

و اگر کسی نقل کلام را در این وجود مفارقی نفس نماید و بگوید که حادث است و هر حادثی به ماده محتاج است، و برای مجرد ماده نمی‌باشد، [481].

می‌گوییم: که در حقیقت حادث نیست، بلکه اتصال نفس و انقلاب آن است به مفارق و وجود مفارق نیست. و حدوث آن اتصال با وجود رابطی یا به هر اسمی که مسمی گردد مسبوق به استعداد است، و حامل این استعداد نفس است مادام که متعلق به بدن است، و حامل فعلیت آن اتصال نفس است در نزد اتحادش با عقل، و در جای خود مبین است که حامل قوه شیء غیر حامل وجود آن شیء است اگر چه باید که مابینت صرف در میان آن دو حامل نباشد.

و بدان که حکمای الهیین برای طبایع حرکت جبلیّه به سوی غایات ذاتیّه ثابت کرده‌اند، و می‌گویند که برای هر ناقصی میلی و شوق غریزی به سوی کمال هست، و هر ناقصی که به کمال و مقصود خود رسید با آن متحد می‌گردد، و وجودش وجودی دیگر می‌شود. و چون نفس در استکمال و توجّهات به مقام عقل رسید و عقل محض گردید به عقل فعّال متحد می‌گردد و خود عقل فعّال می‌شود، بعد از آنکه عقل منفعل، یعنی نفس و خیال، بوده است، و در این حال مادّه از او زایل می‌گردد، و قوه از او مسلوب می‌شود و به بقاء باری تعالی باقی می‌ماند.

و تحقیق و تنقیح این بحث کسی را میسر است که کیفیت اتحاد نفس به عقل فعّال را بشناسد.

و بدان که نشئات وجود با آنکه متفاوت و متفاضلند، بعضی به بعضی متصل‌اند، و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 533

نهایت هر مرتبه متصل است به بدایت مرتبه دیگر، و آخر درجات این مرتبه تعلّقیّه اوّل درجات مرتبه تجرّدیّه است، و در عالم تجرّد محض نه حدوث است و نه تغیر و نه سئو حال. پس به دخول نفس در آن عالم تغیری در آن عالم بهم نمی‌رسد، چنانکه از صدورش از آن عالم تغیر بهم نمی‌رسد، و ورود نفوس در آن عالم مثل صدور آنهاست بدون استحاله و تجرّد.<sup>238</sup>

### فصل هفدهم در بیان ابطال تناسخ

«باید دانست که این مسأله از مزالّ اقدام و مزالّق افهام است، و منشأش آن است که از کلام سابقین از انبیاء [482] و اولیاء و حکماء، گاهی ثبوت نقل و تناسخ ظاهر می‌گردد، و گاهی خلاف آن مفهوم می‌شود».

و مراد ما در این مقام ابطال انتقال نفس است در این عالم از بدنی به بدنی دیگر، خواه به بدن انسانی دیگر که نسخ عبارت از آن است، و خواه به بدن حیوانی غیر انسان که آن را مسخ می‌گویند، و خواه به بدنی نباتی که به فسخ مشهور است، و خواه به بدن جمادی که به رسخ شهرت دارد.

و کسانی که به نقل نفوس قائلند سه طائفه‌اند:

طایفه اوّل معروفند به تناسخیّه و می‌گویند که نفوس انسانی از ابدان انسان منتقل می‌گردد به ابدان حیواناتی که در اخلاق و اعمال مناسب آن نفوس باشند، و برای آنها خلاصی نمی‌باشد.

و طایفه دوم می‌گویند نور اسپهبد اوّل به انسان تعلّق می‌گیرد، و انسان را باب الأبواب حیات جمیع ابدان حیوانیّه و نباتیّه می‌دانند و این رأی یوذاسف تناسخی منجم است که به احوار و ادوار قائل است. و این گروه را اعتقاد آن است

<sup>238</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 380-396، (با اندک تفاوت).

که نفوس کاملین از سعدا بعد از مفارقت از بدن به عالم عقل و ملاً اعلیٰ متصل می‌گردد. و سعادت‌ها به آن می‌رسد که هیچ چشمی ندیده است و هیچ گوشی نشنیده است و به خاطر کسی خطور

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 534

نکرده است. و اما نفوس غیر کاملین از سعدا مثل متوسطین و ناقصین از ایشان و اشقیاء از این بدن منتقل به بدن دیگر می‌گردد. و این مقدمه در نزد ایشان اتّفاقی است. و بعد از آن مختلف شده‌اند، و بعضی از ایشان می‌گویند که نقل به بدن غیر انسان نمی‌تواند شد. و بعضی دیگر می‌گویند که به بدن حیوانی نیز نقل می‌تواند شد. و گروهی دیگر به بدن نباتی را هم تجویز نموده‌اند. و طایفه دیگر به جمادی را نیز جایز دانسته‌اند. و اخوان الصفا به این گروه اخیر مایلند.

و طایفه سوم می‌گویند که اولی به قبول فیض جدید نبات است لا غیر، و مزاج انسانی استعدادی نفسی اشرف می‌کند. [483] و آن نفس باید که درجات نباتیه و حیوانیه را قطع نموده باشد. پس هر نفسی اول به نبات فایض می‌گردد، و در انواع متفاوتة المراتب آن از انقص به اکمل منتقل می‌گردد تا آنکه منتقل می‌گردد به مرتبه‌ای که واقع است در کنار ادنی مرتبه حیوان، و از آن مرتبه به ادنی مرتبه حیوان ترقی می‌نماید، و در مراتب متفاوتة حیوان از ادنی به اعلیٰ منتقل می‌شود تا آنکه به افق انسانی می‌رسند و به بدن انسانی منتقل می‌شود. و این طایفه قائل به نقل اند در جهت صعود، چنانکه طایفه دوم قائل به نقل در جهت نزولند» و حکما در باب بطلان این اقوال چند دلیل اقامه نموده‌اند:

[دلیل] اول: آنکه چون نفس تدبیر بدنی را به اعتبار فساد مزاج و خروج از قبول تصرف نفس ترک نمود، خالی از این نخواهد بود که یا منتقل به عالم عقل می‌شود، یا به عالم اشباح اخرویّه می‌پیوندد، و یا به بدن طبیعی دیگر تعلق می‌گیرد، و یا معطل می‌ماند، و احتمالات از این چهار زیاده نیست، و دو شقّ آخر باطل است، و قسم اول برای مقربین است، و قسم دوم برای اصحاب یمین و اصحاب شمال به حسب تفاوت هر صنف. و اما بطلان تعطیل به جهت آن است که در وجود تعطیل محال است، و اما بطلان تناسخ به جهت آن است که وقتی به تدبیر بدن دیگر مشغول می‌تواند شد که در آن بدن استعداد خاصی حاصل شده باشد، و پیش از این مذکور شد که نفوس حادثه‌اند، و معلوم است که برای هر حادثی علتی ضرور است. و نفوس نه معلول اجسام می‌توانند بود و نه معلول صور طبیعیّه و نه معلول نفسی دیگر، چنانکه بعد از این معلوم خواهد شد. و در صورتی که هیچ یک از این صور ثلاثه علت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 535

وجود نفس نتوانند أعراض به طریق اولیٰ علت نمی‌توانند بود، زیرا که در وجود تابع امور مذکوره‌اند. پس به جهت حدوث نفوس باید که مؤثر عقلی باشد. و چون فیض مؤثر عقلی دائمی است و عدم حصولش در هر جا که حاصل

نمی‌شود عدم استعداد قابل است و به محض حصول استعداد فیض از مبدأ فیاض [484] به آن مستعد می‌رسد و آنچه مخصّص و مهیی تأثیر مؤثر عقلی است برای حدوث و افاضه نفس. بجز کیفیات استعدادیه از امزجه و غیرها نیست. پس چون در بدن مزاجی حاصل گردد که صلاحیت قبول نفس به آن باشد بالضروره از واهب نفوس افاضه نفسی بر او خواهد شد بدون مهلت و تراخی، مانند فیضان نور از شمس بر چیزی که در مقابل آن واقع شود. پس چون بدنی حادث گردد و مستعدّ قبول نفس شود، البته نفسی از مبدأ فیاض به آن تعلق می‌گیرد. پس اگر نفسی دیگر بر سبیل تناسخ به آن تعلق گیرد باید که برای بدن واحد دو نفس بوده باشد و این باطل است به چند وجه:

اول: آنکه پیش از این معلوم شد که برای یک بدن بیش از یک نفس نمی‌تواند بود.

و دیگر: آنکه نفس نحو وجود بدن و شخص آن است و برای شخص واحد دو ذات و دو وجود نمی‌تواند بود.

و دیگر: آنکه هر شخصی می‌داند که صاحب ذات واحد است و کسی را نمی‌رسد که بگوید که نفس متناسخه مانع است از حدوث نفسی دیگر، زیرا که أحدهما به منع اولی از دیگری نیست. و اشاره شد به آنکه استعداد بدن برای قبول نفس از واهب صور مانند استعداد جدار است برای قبول نور شمس و هر جسم صیقی در مقابل باشد که نور شمس از آن منعکس گردد و بر جدار تابد در جدار هم نور اشتقاقی و هم نور انعکاسی حاصل شده است، لکن اجتماع دو نفس بر بدن واحد محال است، پس تناسخ محال است.

و اما منع کلیت مقدمه مذکوره، یعنی فیضان نفس بر قابل انسانی از مبدأ در نزد حصول استعداد، به سند آنکه نفوس نبات به حیوان منتقل می‌شود، و از آنجا صعود به مرتبه حیوانی می‌نماید، منعی است ساقط، زیرا که این انتقال اگر ثابت باشد بر سبیل استکمال جوهری متصل است در ماده واحده، نه در مواد منفصله، مانند استکمالات صور انسانیّه از مبدأ تکون تا آخر تجرّد. و این معنی متناسخ نیست. و کلام در انتقال نفس است از بدنی به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 536

بدنی دیگر که مابین آن باشد.

دلیلی دیگر: آن است که چون [485] نفس از بدن مفارقت نماید آن مفارقتش از بدن اول در غیر آن اتصال آن است به بدن دوم، و در میان دو آن از وجود زمان چاره نیست. و از این لازم می‌آید که نفس در آن زمان معطل از تدبیر باشد و تعطیل محال است. و ایضا لازم می‌آید که در آن زمان نفس نباشد، زیرا که پیش از این مذکور شد که نفسیت نفس به حسب اضافه آن بدن است.

دلیلی دیگر: دلیلی است که صاحب اسفار متصدی اقامه آن گردیده است و گفته است که برهانی است قوی و دالّ است بر نفی تناسخ مطلقا. و تقریرش این است که، چنانکه مکرر مذکور شده است، نفس را تعلق ذاتی است به



بدن، و ترکیب میان نفس و بدن ترکیب طبیعی اتحاد است، و برای هر یک با دیگری حرکت جوهریه هست، و نفس در اول حدود امری است بالقوه در جمیع احوالی که برای آن هست. و همچنین برای بدن در هر وقتی از اوقات شانی دیگر است از شئون ذاتیه به ازاء سن طفولیت و جوانی و پیری و سایر احوال، و هر دو با هم از قوه به فعل می‌آیند، و درجات قوه و فعل در هر نفسی معین است به ازاء درجات قوه و فعل در بدن همان نفس مادام که به آن تعلق دارد. و هیچ نفسی نیست مگر آنکه در مدت حیات جسمانیه از قوه به فعل می‌آید، و برای آن به حسب افعال و اعمال، خواه حسنه و خواه سیئه، نوعی از فعلیت و تحصیل در وجود حاصل می‌گردد، یا در سعادت و یا در شقاوت. پس هرگاه در نوعی از انواع بالفعل گردید محال است که بار دیگر به حد قوه محض برگردد. مانند آنکه محال است که حیوان بعد از بلوغ به تمام خلقت، به نطفه برگردد، زیرا که این حرکت جوهریه ذاتیه است، و خلافتش ممکن نیست، نه به قسر و نه به طبع و نه به اراده و نه به اتفاق. پس هرگاه نفس منسلخه از بدنی به بدن دیگر تعلق گیرد، در حالتی که بدن دوم چنین باشد، لازم می‌آید که بدن بالقوه و نفس بالفعل باشد، و شیء واحد به همان جهت که بالفعل است بالقوه باشد. و این [486] ممتنع است، زیرا که ترکیب نفس و بدن طبیعی اتحادی است، و چنین ترکیبی محال است که در میان دو امر صورت گیرد که یکی بالفعل و دیگر بالقوه باشد. این است آنچه در نزد ماست.

و بعد از آن گفته است: که اما بیان آن بر وجهی که در نزد قوم مقرر است، آن است که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 537

این مطلب محقق است که میان صورت در هر مرکب طبیعی که از ماده و صورت باشد، خواه نفس باشد و خواه طبیعت، و میان ماده آن، خواه بدن باشد و خواه جسم طبیعی غیر بدن، نوع اتحادی هست که زوال احدهما با بقای دیگری از آن حیثیت که ماده و صورتند ممکن نیست، زیرا که نسبت ماده به صورت نسبت نقص است به کمال، چنانکه به بیانات حکمیّه مبرهن گردیده است. پس وجود هر ماده به صورت خواهد بود که آن را از قوه به فعل آورد، و هذیت هر صورتی از آن حیثیت که صورت است به ماده‌ای خواهد بود که حامل تشخیص و مخصّص احوال و افعال خاصه آن صورت است. پس هر گاه ماده‌ای متکوّن گردد به تکوّن صورتی که با اوست و از سنخ اوست متکوّن می‌گردد. و چون صورت فاسد شود آن نیز با او فاسد می‌شود، زیرا که صورت هر شیء تمام و کمال او است است. و وجود شیء ناقص من حیث هو ناقص محال است، به اعتبار آنکه تمام شیء علت و مقوم آن است. و همچنین فساد شیء به فساد کمال او منوط است. این قدر هست که گاهی می‌شود که برای صورت، نه از آن حیثیت که صورت است، بلکه به اعتبار آنکه برای آن ذات مستقله هست وجودی دیگر هست که این وجود مستلزم آنکه ماده‌ای با آن باشد نیست.

و همچنین گاهی برای ماده شیء از آن حیثیت که ماده است، تقوّم به صورتی دیگر غیر این صورت می‌باشد که موجود است با آن و متحد است با آن در نحوی دیگر از وجود.

و تحقیق مقام آن است که حقیقت ماده فی ذاتها حقیقت مبهمه جنسیه است که شأنش اتحاد به مبادی فصول متخالفه است که صور نوعیه‌اند. و چنانکه از انعدام [487] هر حصّه از جنس، فصل محصل آن منعدم می‌گردد، و همچنین از انعدام فصل، آن حصّه جنسیه که با آن متحد و نوع به آن متقوم گردیده است منعدم می‌شود، این چنین است حال نفس و نسبت آن به بدنی که خاصّ به اوست در ملازمه میان آن دو در کون و فساد.

پس نفس از آن حیثیت که نفس است صورت نوعیه است برای بدن و علت صوریه است برای نوع محصل از نفس. و بدن از آن حیثیت که بدن است ماده است برای نفس متعلقه به او و علت مادی است برای نوع. و پیش از این مذکور شد که مادام که نفس ضعیفه الجوهر و خسیسه الوجود باشد محتاج است به مقارنه بدن طبیعی، مانند سایر صور و اعراض.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 538

پس هر گاه امر در میان نفس و بدن بر این نحو باشد، تلازم در وجود و معیت ذاتیه در میان آنها به نحو تلازم میان هیولی اولی و صورت جسمیه خواهد بود. پس زوال هر یک زوال دیگر خواهد بود. و لکن چون برای نفوس بشریه نحوی دیگر از وجود غیر وجود تعلقی انفعالی طبیعی هست، فساد آن از آن حیثیت که نفس و صورت طبیعی است موجب فساد ذاتش مطلقاً نمی‌گردد، زیرا که ذاتش به وجود مفارقی متحصّل است، و آن موجودی است که تعلقش به ماده بدنیه بعد از انقطاع محال است.

و از این بیان معلوم و ثابت گردید که انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر محال است. و این برهانی است عام که جمیع اقسام تناسخ به آن باطل می‌گردد، خواه بر سبیل صعود باشد و خواه بر سبیل نزول و خواه به غیر این دو قسم. و فرق میان تناسخ و معاد جسمانی، و همچنین میان آن و آنچه حق تعالی از قوم موسی، علیه السلام، خبر داده است که: **وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ** (مائده، 60)، بعد از این مذکور خواهد شد **إِنْ شَاءَ اللَّهُ** تعالی.

و نباید دانست که حکما را ادله دیگر برای ابطال تناسخ هست که اختصاص به مذهبی از مذاهب ثلاثه دارد. مثل آنکه در ابطال مذهب طایفه اولی - که مشهور به تناسخیه‌اند، و تجرّد نفس را [488] بعد از مفارقت از بدن ممتنع می‌دانند و می‌گویند که نفس جرمی و دائم التردّد در ابدان حیوانات و غیر حیوانات است - گفته‌اند که منطبع در بودن نفس در بدن محال است، به دلیلی که پیش از این مذکور شد که نفس انسانی منطبع در بدن نمی‌تواند بود. با قطع نظر از آن، انطباق یا انتقال به مذهب ایشان درست نمی‌آید، زیرا که انتقال منطبعات، خواه صور باشند و خواه اعراض، از محلی به محلی دیگر بالاتفاق ممتنع است. و اگر به تجرّد نفوس قائل شوند، با آنکه منافی مذهب ایشان است، عنایت الهیه مقتضی ایصال هر موجود است به غایت و کمال خودش. و کمال نفس مجرّده در قوه علمیه آن

است که عقل مستفاد گردد و صور جمیع موجودات در او حاصل شود، و در قوه عملیه آن است که از تعلقات منقطع گردیده، از رذائل اخلاق و مساوی اعمال منخلع گردد. و اگر دائم التردد در اجساد باشد و هرگز خلاص نشود و وصول به نشئه اخری و اتصال به ملکوت اعلی برای او نباشد، ابد الدهر از کمال لایق به خود ممنوع خواهد بود. و عنایت باری تعالی از این ابا دارد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 539

و در ابطال مذهب طایفه دوم، که به نقل در جهت نزول قائلند، می گویند که اگر قول ایشان حق باشد باید که وقت فساد هر بدنی از ابدان انسانی متصل باشد به وقت تکون بدن حیوان صامتی، زیرا که حیوان در نزد ایشان غیر انسان نیست، به اعتبار آنکه چنین می دانند که منزل اول نور مجرد بدن انسان است. و کاملین از انسان به عالم نور بالا می روند و ناقصین ایشان در ابدان حیوانات متردد می باشند به موجب هر خلقی و هیئت ظلمانی که در جوهر نطقی ایشان متمکن گردیده است. و می گویند که برای هر خلقی نوعی از ابدان حیوانات هست که مناسب آن است، و برای هر نوعی قدری معین از خلقی می باشد. و بسا باشد که تفاوت دو نوع در خلق واحد به حسب شدت و ضعف باشد، مثل خنزیر و نمل که [489] در خلق حرص شریک اند. این قدر هست که حرص نمل مثل حرص خنزیر نیست. و بسا باشد که در نوع واحد اشخاص مختلفه بوده باشند، پس اختلاف حیوانات به حسب حقیقت به حسب اختلاف انسان است در اخلاق محموده و مذمومه و در شدت و ضعف هر یک از آنها و اختلاف تراکیب در اخلاق. زیرا که همه اخلاق از منزل اول که باب الأبواب است بر آنها وارد می گردد، به جهت آنکه همه در او موجود است و از او به آنها سرایت می کند، به واسطه انتقال جوهر نفسی که به آن موصوف است بدون آنکه در بین تعطلی برای آن باشد.

و اما بطلان لازم: به جهت آنکه علاقه لزومیه که موجب اتصال وقت فساد بدن انسانی به وقت کون بدن حیوانی صامت بوده باشد یافت نمی شود.

و منع این مقدمه و استناد منع به آنکه این امور به هیئات فلکیه غایبه از ما منضبط است، چنانکه خسارت بعضی در وقت ربیع بعضی دیگر است، و هرگز مال معطل نمی ماند، مکابره است. زیرا که مبنای آن بر احتمالی است بعید، و با تجویز مانند این احتمالات اعتماد بر هیچ حکم باقی نمی ماند و نمی توان در میان دو چیز حکم به ملازمه یا عدم ملازمه کرد.

و وجهی دیگر: در بطلان لازم آن است که اگر آنچه این گروه می گویند حق باشد، باید که عدد کائنات از ابدان حیوانیه با عدد فاسدات از ابدان انسانیه همیشه مطابق باشد، زیرا که اگر نفوس از ابدان زیاده تر باشد باید که چند نفس به بدن واحد تعلق گیرد اگر ممانعت و مدافعت در آنها نباشد، یا آنکه بعضی نفوس معطل بمانند. و اگر ابدان از نفوس زیاده تر باشند باید که یک نفس به چند بدن تعلق گیرد، یا آنکه برای بعضی ابدان نفوس جدید

حادث گردد و به بعضی دیگر نفوس مستسخه تعلق گیرد، و این مستلزم ترجیح بلا مرجح است. و اگر برای بعضی نفوس حادث نشود باید که بدن مستعد نفس مدتی بی نفس بماند. و عدم مطابقت ابدان فاسده با ابدان کائنه ظاهر است، زیرا که بسیار [490] می شود که در یک روز این قدر مورچه موجود گردد که در سنین کثیره آن قدر انسان نمی میرد، چه جای صاحبان حرص، و گاهی فاسدات از کائنات زیادتر می باشند چنانکه در وباء عام و طوفان.

و از این جواب داده اند: که زیادتی کائنات بر فاسدات در صورتی لازم می آید که باید تولد هر نمله در روزی باشد که حریمی که در آن روز بمیرد. و این لازم نیست، زیرا که می تواند که به انتقال حریمی باشد که در سالهای سابق مرده باشد، و این نفس در ابدان کثیره تردد نموده باشد، و امروز به بدن نمله تعلق گیرد، زیرا که نفس حریم در میته اولی به بدن نمله تعلق نمی گیرد، بلکه بعد از موتات کثیره به بدن نمله می رسد، به جهت آنکه هر که در او هیئت ردیه ای هست بعد از مفارقت از بدن اول تعلق می گیرد به بدن اعظم حیوانی که مناسب آن هیئت است. پس به ترتیب از اکبر به اوسط و از اوسط به اصغر نزول می کند تا آنکه آن هیئت ردیه از او زایل گردد. بعد از آن تعلق می گیرد به بدن اعظم حیوانی که مناسب هیأت ردیه باشد که در قوه تالی هیئت اول باشد. و همچنین بتدریج نزول می کند و به هیئت دیگر منتقل می گردد تا آنکه آن هیئت ردیه بالمره از او رفع شود. و در آن وقت از عالم کون و فساد مفارقت می نماید، و به اول منازل جنان متعلق می گردد، زیرا که علایق بدنیه ظلمانیه و هیئات ردیه جسمانیه از او زایل شده است. و ایضا مسلم نیست که عدد فاسدات از انسان بیشتر از کائنات تواند بود.

و آنچه گفته اند: که گاهی وبای عام و یا طوفان حادث می گردد، و در آن وقت عدد فاسدات زیادتر خواهد بود.

جوابش: آن است که چنان امری معلوم الوقوع نیست، و وقوع وبای عام برای جمیع حیوانات در جمیع نواحی ارض غیر متیقن است. و همچنین کلام در طوفان، زیرا که می تواند شد که کائنات از حیوانات بحریه در طوفان اکثر از فاسد [491] از ناس باشد.

و در ابطال مذهب طایفه سوم که تناسخ را به صعود دانسته اند، گفته اند که اگر نفس حیوان صامت مجرد نباشد محال است که از بدنی دیگر منتقل گردد به جهت آنکه جوهر

ناعتی است. و اگر مجرد باشد از کجا برای او ترقی به مرتبه انسانی حاصل می شود و حال آنکه برای آن بجز قوی و آلات که مبادی آثار هیولانیه و علایق ارضیه اند از شهوت و غضب که دو اصل عظیم اند برای تجرم و اخلاص در ارض چیزی دیگر حاصل نیست. و چگونه می تواند شد و حال آنکه یکی از آن دو وصف هر گاه بر انسان که اشرف انواع کائنات است غالب گردد اقتضای انحطاط مرتبه اش به سوی نوع نازل از حیوان که مناسب با آن باشد

می‌نماید. پس هر گاه مقتضای شهوت غالبه و غضب غالب شقاوت نفس انسانیّه و نزول مرتبه‌اش به مراتب حیوانات عجمی باشد که کمال آنها در وجود یکی از این دو صفت است، چگونه می‌تواند که وجود آن موجب ارتقاء آن به مرتبه انسانی گردد.

و آنچه بعضی در مقام اثبات آنکه حیوانات ترقّی به مرتبه انسان می‌تواند نمود گفته‌اند، مدخول است. و تقریر استدلال ایشان آن است که در حیوانات چیزی هست که در تمام عمر آنها ثابت است، و هیچ جزئی از اعضای بدن آنها نیست مگر آنکه تحلل را در آن راهی هست، به سبب حرارت غریزیه و غریبه داخله و خارجه.

و کسی نمی‌تواند گفت: که فراست این فرس و ذات آن دائم در انتقاص است، و برای آنها ادراک کلی نیز هست.

به دلیل آنکه می‌بینیم که اگر یکی از آنها به چوب زده شود و بعد از مدّتی چوبی در دست کسی ببیند که قصد او نموده باشد می‌گریزد. و اگر در ذهن او معنی کلی مطابق ضرب از این نوع نباشد باید نگریزد، زیرا که اعاده عین ضرب ماضی ممتنع است، بلکه معاد مثل آن است. پس ادراکش به معنی جزئی نخواهد بود.

و ایضا می‌بینیم حیوانات را که با اشتراک در حیوانیت در قرب به عالم انسانی و بعد از آن مختلف‌اند، به نحوی که بعضی در [492] غایت قربند به افق انسانی. مانند فرد در افعال و طوطی در اقوال، و در بعضی قسمی از قوه علمیه و در بعضی قسمی از قوه عملیه هست.

و ایضا عجایب احوال بعضی حیوانات، مانند تکبّر آسد و کینه جمل و ریاست نحل و سماع ابل که مورث فراموش شدن مشتیهاتش می‌گردد، شاهدند بر آنکه برای آنها نفوس غیر منطبعه هست، و باید که به مرتبه انسانیت ترقی نمایند. و بالجمله آنها را می‌بینیم که به سمت کمال ترقّی می‌نمایند، پس در صورتی که برای آنها ارتقا باشد باید اول به انسان برسند و بعد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 542

از آن به ملک. و اگر ارتقا نباشد منع مستحق از کمال لایق وجود الهی نیست.

و جوابش: در نزد اشراقیین آن است که برای هر نوعی از انواع حیوانیه بلکه نباتیه هم ملکی هادی و عقلی ملهم هست متصل به او که او را به خصائص افعالش هدایت می‌کند. و آن ملک ربّ طلسم و مقوم ماهیت و صاحب عنایت به افراد نوع اوست. و اختلاف انواع در خست و شرف به جهت اختلاف مبادی آنهاست در شدت نوریت و ضعف آن و قرب به نور الأنوار و بعد از آن. و در نزد مشائیین آن است که غرایب ادراکات بعضی حیوانات و تحریکات آنها به معاونت قوای فلکیّه و الهامات سماویّه است، و می‌تواند که از قوای جرمیه به مناسبات مزاجیه حرکات ادراکیّه صادر گردد، مانند حال ابل و تلذّذش از سمعیات. و بر تقدیر آنکه برای آنها نفوس غیر منطبعه متوجّه به جانب کمالات باشد نباید که کمال آنها البته عقلانی باشد، چنانکه برای بسیاری از مردم در نشئه آخرت

درجه عقلیه نیست و برای ایشان لذات و کمالات خیالیّه و ابتهاجات ظنیه هست که غایت کمال در حق ایشان همین است، زیرا که برای ایشان شوقی به عقلیات و نصیبی از ملکوت اعلی نیست. و محال منع مستحق است از آنچه در حق او لایق باشد. و بر تقدیری که استعداد به جانب کمال عقلی برای آنها باشد نباید که مستدعی گذار بر درجه انسانیت باشد، زیرا که طرق الی الله [493] منحصر در یک راه نیست.<sup>239</sup>

### فصل هیجدهم در ذکر متشبهات قائلین به تناسخ و جواب از آنها

و یکی از آن شبهات: آن است که می گوید سبب احتیاج نفوس به ابدان آن است که در اصل فطرت ناقص و بالقوه‌اند و معلوم است که نفوس عصات و اشقیاء به واسطه کفران به نعم باری تعالی اخسّ و انقص از آنچه در اوایل فطرت بر آن بوده‌اند گردیده‌اند، پس احتیاج ایشان به موادّ بدنیه شدیدتر و قوی‌تر خواهد بود.

[جواب:] و فاضل علامه در اسفار و در مبدأ و معاد از این جواب داده است که نفوس در اوّل تکون در جمیع ملکات و کمالات، خواه حسّی و خواه خیالی و خواه عقلی، بالقوه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 543

است، و لکن در مدتی که به بدن تعلق دارد ناچار آراء و ملکاتی را کسب می کند شریفه یا خسیسه و قوه‌اش از آن ملکات فعلیت پیدا می کند، یا نوریّه ملکیه و یا ناریّه شیطانیّه، و به این سبب مرتبه قوه و استعداد تحصیل کمالات از نفس باطل شده است، و تمنّی رجوع به قوه با حصول فعلیت. چنانکه حق تعالی می فرماید که:

«يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا» (نبا، 40)، تمنای امر ممتنع است، زیرا که بالقوه شدن شیء بالفعل از محالات است، به خلاف عکس.

دوم: تشبّه به کلمات اوایل است از حکماء سابقین و به اشارات انبیاء معصومین و به آیات مذکوره در کتاب مبین. مثل: *كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا* (نساء، 56)، و مثل: *رَبَّنَا أُمَّتَنَا أَتَّيَّبْنَا وَ أَحْيَيْتَنَا أَتَّيَّبْنَا*. (غافر، 11) و امثال آنها.

و جوابش: این است که برای این رموز قرآنیّه و اشارات نبویّه محامل صحیحه هست غیر از حصول تناسخ در دار دنیا، زیرا که اکثر مواعید الهیه در سرایی دیگر متحقق می گردد غیر این سرا، و عالم آخرت منحصر در عالم عقل نیست، بلکه به غیر عالم عقل عالمی دیگر هست که منقسم است به نعیم نوری برای کاملین و جحیم ظلمانی برای ناقصین.

<sup>239</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، ص 2-25، (با اندک تفاوت).

و اگر کسی گوید: که لزوم مفسده تناسخ که عبارت است از آنکه شخص واحد صاحب دو ذات و دو صورت گردد اختصاص نفس به بدن دنیای ندارد، بلکه به هر بدنی که تعلق گیرد [494] همان مفسده لازم می‌آید.

می‌گوییم: که وجود ابدان اخرویّه به سبب استعداد موادّ و حرکات و تهیّات متدرّجه نیست که از اسباب غریبه و لواحق مفارقه عارض گردد، بلکه وجودشان به مجرد ابداع حق اوّل است به حسب جهات فاعلیّه بدون مدخلیّت استعدادات موادّ و مشارکت قوایل.

و اگر گوید: که نصوص دلالت دارد بر آنکه بدن اخروی هر انسانی بعینه همین دنیوی اوست.

می‌گوییم: که چنین است، اما به حسب صورت نه به حسب ماده. و در اخبار وارد شده که: «ضرس کافر در جهنّم به قدر کوه احد است و فخذش به قدر بیضا- و آن کوهی است در زمین شام یا در زمین مغرب- و نشستگاهش در آتش به قدر ما بین مکه و مدینه».

و ایضا وارد شده است که «اهل جنّت جرد و مرداند»، و از امثال این اخبار مفهوم می‌گردد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 544

که بدن اخروی در شکل و مقدار بعینه بدن دنیوی آن نیست، بلکه از حیثیّت ذات و صورت بعینه بدن دنیوی است.

سوم: آن است که بسیار است که فسقه و جهال در این عالم، در حالتی که شواغل حسیّه ایشان به سبب نوم یا مرضی کم می‌شود، بر امور غیبیّه مطلع می‌گردند، به اعتبار اتّصال نفوس ایشان به عالم قدس. پس آن اتّصال در نزد فساد بدن و عدم اشتغال به شهوات اولی خواهد بود [پس تحقق شقاوت و تعذیب که در السنه شرایع وارد شده است در کجا خواهد بود؟] پس باید که علاقه اشقیاء از اجرام منقطع نگردد، و نفوس ایشان منتقل گردد به چیزی از حیوانات معذبّه در دنیا به حسب اخلاق و عادات ایشان تا آنکه معذب شوند.

و جوابش: آن است که شاید اشتغال نفوس اشقیاء در آخرت از مبادی، به اعتبار آنچه ایشان را فرو گرفته است از عظام احوال و شدائد احوال، چنان باشد که مطلقا به چیزی التفات نتوانند نمود، چنانکه در کلام مجید وارد شده است. **كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** (مطففین، 15). و آیات به این مضمون در کتاب الهی بسیار است.

چهارم: آن است که عالمی که آفات و عاهات و شرور و نقایص در آن [495] موجود است منحصر به همین عالم عنصری است، زیرا که اکتف و اُکدر و اُدون همه عوالم است. و اُشرف عوالم عالم عقول است، و بعد از آن عالم نفوس، پس عالم اُشباح، پس عالم اجرام. و اکتف اُجرام ارض است، پس عناصر و مرکبات حاصله از آنها. پس سزاوار است که آن عالم جهنّم اشقیاء باشد و درکاتش ابدان حیوانات. **كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا**. (حج، 22).

و جوابش: آن است که اختصاص تعذیب تام در نشأه‌ای مستلزم آن نیست که باید اخسّ نشئات باشد، بلکه باید که آن نشئه لطف از این نشئه باشد تا آنکه ملاک تعذیب که ادراک است تمامتر واقع گردد.

پنجم: آن است که تعذّب به جهل مرکّب و امثال آن که شارع خبر داده است هر گاه ملحق به نفس گردد در حالتی که نفس مجرد باشد، چگونه از شیء مجرد این تصوّر محدود حاصل می‌تواند شد، و حال آنکه قوه تخیل با آن نیست. و جهل مرکّب باید که در آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 545

تصوّرات و تصدیقات خلاف واقع باشد، و معلوم است که فایض از مبادی عالیّه در صورتی که سوء استعداد جرمی نباشد بجز مطابق واقع نمی‌تواند بود. پس موضوع تعذّب به امثال جهل مرکّب در آخرت اگر نفس مفارق باشد تعذّبش به واسطه عدم متخیله محال خواهد بود. و جسمی دیگر غیر اجسام حیوانیه مثل جسم فلکی چنانکه بعضی گمان کرده‌اند یا اجسام دخانیّه، نمی‌تواند بود. به بیاناتی که در مسأله معاد مذکور خواهد شد إن شاء الله تعالی. پس باید که تعلقش به اجسام حیوانیه باشد.

و جوابش: آن است که اگر مراد از تجرّد تجرّد از اجسام دنیویّه و اخرویّه است مسلّم نیست که نفوس متوسطین از اجرام اخرویّه مجرد گردند. و اگر مراد تجرّد از اجرام دنیوی است مسلّم است، و فسادی در آن نیست، زیرا که برای نفس مجردّه از اجرام دنیویّه در آخرت قوه تخیل و سایر قوی هست.<sup>240</sup> «و آنچه تنبیه بر آن به جهت استبصار در باب ابطال تناسخ ضرور است.

آن است که نفس حامل بدن است، و بدن حامل نفس نیست، چنانکه اکثر خلق گمان کرده‌اند، زیرا که به گوش ایشان رسیده است که نفس [496] از زبده عناصر و صفوه طبایع حاصل می‌گردد، و گمان کرده‌اند که نفس از بدن حاصل می‌شود و به قوت غذا قوت می‌گیرد و به ضعف آن ضعیف می‌شود. و این گمانی است خطا، بلکه نفس جسم را حاصل می‌گرداند و آن را متکون می‌سازد و به جهات مختلفه می‌برد و می‌آورد، و هر گاه اراده صعود بدن نماید ثقل بدن به خفت مبدل می‌گردد و بدن بالا می‌رود، و چون اراده هبوط آن نماید ثقیل می‌شود و فرود می‌آید. اما برای نفس بعضی ترقیّات و صعودات هست که بدن را پیروی او در آنها میسر نمی‌شود، مثل طلوع به عالم سما و صعود به جنت سعدا و منزل اعلا، بلکه برای نفس در این ترقیّات، بدن نوری ضرور است، و مادام که به این بدن است او را ممکن نیست که به آن عوالم صعود نماید، چنانکه صعودش به عالم عقول مجردّه و مثل افلاطونیّه میسر نمی‌گردد مگر به انفصال از ابعاد و اجرام و انقطاع از امثال و اشباح و تجرّد از کونین و رفض عالمین. پس از آنجا که برای نفس این ترقیّات میسر است اجلّ از آن است که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 546

<sup>240</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، صص 26-38، با تفاوت.



متابعت بدن نماید در وجود، بلکه بدن از توابع وجود نفس است در بعضی مراتب سفلیه.

و به این اصل منفسخ می‌گردد مذهب تناسخ و مذهب کسانی که گمان کرده‌اند که منشأ انقطاع نفس از بدن به موت طبیعی انتهای قوه بدن است و نفاد حرارت غریزیه و کللال آلت و تزلزل ارکان و خراب دکان آن، چنانکه مذهب جمهور اطباء و طبیعیین است. بلکه حق آن است که انفصال نفس از بدن، به جهت استقلال نفس است در وجود بتدریج. و از این نشئه طبیعی به نشئه ثانیه شیئا فشیئا منتقل می‌گردد. به این معنی که نفس در ذات خود از حالی به حالی دیگر می‌شود، و در تجوهر ذات خودش از ضعف به قوت حرکت می‌کند و افاضه قوت از او بر بدن کم می‌گردد، به جهت آنکه از بدن منصرف به جانب دیگر می‌شود.

و چون در تجوهر به مرتبه استقلال رسید تعلقش از بدن بالکلیه قطع می‌گردد و بدن می‌میرد.

و این است سبب موت طبیعی، نه موت اخترامی [497] که سببش قواطع اتفاقیه بوده باشد.

پس منشأ ذبول بدن بعد از سنّ و قوف تحولات نفس است به حسب قرب نشأه ثانیه که نشئه توحّد و انفراد آن است از بدن طبیعی و انفصال از این دار و استقلال در وجود. و این حالات بدنیه که از انسان مشاهد می‌گردد از طفولیت و شباب و شیب و هرم و موت، همه آنها توابع تجدّدات حالات نفس است در قوه و فعل و ضعف و شدت بر تعاکس. یعنی به قدری که برای نفس قوت و تحصیل حاصل می‌گردد، به همان قدر عجز و وهن به بدن می‌رسد تا آنکه نفس استقلال حاصل می‌کند و بدن به ارتحال آن هلاک می‌شود. و این معنی منافی شقاوت برای طایفه‌ای از نفوس نیست، چنانکه پیش از این به آن اشاره شد، و بعد از این نیز مبین خواهد گردید.

و چون معلوم شد که منشأ موت طبیعی توجه جبلّی نفس است به جانب‌داری دیگر، بطلان تناسخ باقسامه ظاهر می‌گردد، زیرا که اگر نفس از بدنی منتقل می‌گردد و به بدن دیگر تعلق گیرد آن تعلق در وقتی می‌تواند بود که بدن ثانی نطفه یا علقه باشد، و از آن عدم تطابق تعاکسی میان نفس و بدن لازم خواهد آمد.<sup>241</sup> این است خلاصه کلام بعضی از افاضل در این مقام. و در نظر ارباب بصیرت مطلبی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 547

است تمام اگر چه اهل بحث و جدل بعضی از مقدمات آن را مسلم ندارند.

فصل نوزدهم در بیان آن که سبب نفوس ناطقه جسم و جسمانی نمی‌تواند بود بلکه باید امری مفارق باشد

<sup>241</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، صص 47-53.

و دلیل بر آنکه جسم نمی‌تواند بود، آن است که اگر جسم من حیث هو جسم سبب باشد، باید که هر جسمی سبب نفس ناطقه تواند شد، بلکه چنین نیست. و دلیل بر آنکه قوه جسمانی نمی‌تواند بود، آن است که آن قوه یا در وجود به جسم محتاج است و یا در تأثیر بتنهایی محتاج به جسم است.

و شقّ اوّل به چند وجه باطل است:

اوّل: آنکه صورت جسمانیّه هر گاه در چیزی فعل کند فعلش به مشارکت قابل که جسم است تواند بود، و جسم جزء مؤثر نمی‌تواند بود، چنانکه مبین گردیده است.

دوم: آنکه صورت جسمیّه اثرش به واسطه وضع است، [498] زیرا که وضع در قوام وجود جسمی آن داخل است، و حصول وضع قیاس به چیزی که برای آن وضع نیست ممتنع است.

سوم: آنکه وجود علتّ اتمّ و اقوی از وجود معلول است. و جسمانی در وجود از مجردّ اضعف است، زیرا که وجود جسمانی قائم به ماده است و وجود مجردّ از ماده مستغنی است، پس مؤثر در نفس ممتنع است که در وجود محتاج به جسم باشد.

و شقّ دوم نیز باطل است.

زیرا که چیزی در فاعلیّت محتاج به جسم می‌باشد که جسم آلت متوسطه میان او و معلولش در آن فعل تواند بود، و توسطّ جسم مصوّر نمی‌گردد مگر به وضع و مقدار، زیرا که جسمیّت جسم به وضع و مقدار است، پس لا محاله نسبتش به قرب و بعد آن چیز مختلف می‌گردد، و تأثیر نیز در آن به سبب همین اختلاف مختلف می‌شود، زیرا که اگر تأثیرش به قرب و بعد مختلف نگردد باید که تأثیرش در بعید [مانند تأثیرش] در قریب باشد. پس وجود جسم را در آن مدخلیّت نخواهد بود، زیرا که وجود جسم و تشخیصش به وضع خاص است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 548

پس چون تأثیر جسمانی در قریب غیر از تأثیر آن در بعید شد، باید که معلول آن چیزی باشد که قرب و بعد نسبت به آن متصوّر باشد. پس معلولی که از علتی به مشارکت جسم حاصل شود باید که ذو وضع باشد. و این قضیه به عکس نقیض منعکس می‌گردد که هر چه صاحب وضع نیست ممتنع است که به واسطه جسم صادر گردد.

پس فاعل در نفس باید که امری مفارق از ماده باشد، هم در ذات و هم در فاعلیّت. و آن امر در نزد حکما موسوم است به عقل فعّال، و در نزد قدما و عظمای فرس به «روان بخش». این است تقریر دلیل بر این مدعا به نحوی که صاحب اسفار ذکر کرده است.

و شیخ رئیس در کتاب مباحثات- در مقام آنکه نمی‌تواند شد که نفسی مانند نفس والد، علت وجود نفسی دیگر مانند نفس ولد بوده باشد- گفته است که آن «نفس که علت است، یا واحد است و یا کثیر.

و در صورتی که واحد باشد، [499] یا معین است یا غیر معین. و شق اول محال است، زیرا که دو شیء متفق در نوع نمی‌تواند که أحدهما علت دیگری باشد به اعتبار لزوم ترجیح بلا مرجح. و دوم نیز محال است، زیرا که معلول معین علت معین می‌خواهد.

و در صورتی که کثیر باشد عددی اولی از عددی نخواهد بود، پس باید که مؤثر در نفس واحد جمیع نفوس باشند. و این نیز محال است، زیرا که اقل از آنچه در زمان ما موجود است پیش از این در تأثیر کافی بودند.

و در صورتی که بعضی از مجموع در تأثیر کافی باشد مجموع مؤثر نخواهد بود، زیرا که توارد دو علت مستقل بر معلول واحد محال است. پس تعلیل نفس نه به مجموع نفوس سابقه ممکن است و نه به بعض. پس استناد وجود نفسی به نفسی دیگر ممتنع خواهد بود.» و صاحب اسفار گفته است که آنچه ما ذکر کردیم اولی است از آنچه شیخ ذکر کرده است، زیرا که بیان شیخ مبتنی است بر اتحاد نفوس در ماهیت، و در نزد ما متخالفه الأنواعند به حسب رسوخ ملکات و اخلاق ملکیه و شیطانیه و بهیمیّه و سبعیّه، اگر چه در اول نشئه و سذاجت ذات متحد النوع می‌باشند. پس اگر بعضی نفوس، بعد از خروج از قوه به فعل در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 549

بعضی ملکات، علت نفسی دیگر شود، آنچه شیخ ذکر کرده است لازم نمی‌آید.<sup>242</sup>

### فصل بیستم در بیان آنکه برای هر انسانی ذات واحد یعنی نفس واحد هست

و حکما را در این مسأله دو مذهب است. طایفه‌ای که شیخ رئیس از جمله ایشان است می‌گویند که نفس در بدن واحد است و جمیع افاعیل صادره از آن از ذات آن است، لکن به واسطه آلات مختلفه، به این معنی که هر قوه واسطه صدور فعلی خاص است از نفس، و طایفه‌ای دیگر می‌گویند که در بدن نفوس متعدده هست که بعضی حساسه و بعضی مفکره و بعضی شهویّه و بعضی غضبیّه است.

و دلیل منکرین وحدت نفس آن است که ما در نبات نفس غاذیه می‌یابیم بدون حساسه، و در حیوان نفس حساسه می‌یابیم بدون مفکره، و همین دلیل بر مغایرت این نفوس است از یکدیگر، زیرا که اگر واحد می‌بودند بایست که چون یکی حاصل می‌شود همه حاصل باشند و چون تعایر و استغنائی هر یک از دیگری به ثبوت رسید در انسان که همه را جمع می‌بینیم حکم می‌کنیم که نفوس متغایره [500] به بدن واحد تعلق گرفته است.

<sup>242</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 8، ص 396، با تفاوت.

و بر این دلیل اعتراض نموده‌اند به آنکه بسیاری از انواع بسیطه یافت می‌شوند، مانند سواد، که بعضی از مقوماتش مانند لون که در سواد با مقوم دیگرش به یک وجود موجودند، در مواضع دیگر بدون مقومی دیگر که قابض بصر است یافت می‌شود، و از این لازم نمی‌آید که وجود لون در حقیقت سواد غیر وجود قابض بصر باشد.

و ایضا قوه غاذیه موجوده در نبات مثلاً همان قوه غاذیه موجوده در حیوان به حسب نوع نیست.

و همچنین حساسه موجوده در حیوان غیر ناطق با حساسه موجوده در انسان، متحد در حقیقت نوعیه نیستند، بلکه در معنی جنسی متحدند، یعنی هر گاه معنی این دو بلا شرط اخذ شود متحد خواهند بود. پس حساس مطلق واحد جنسی است. و اگر چه فصل است برای حیوان که در انسان به طریق جنسیت مأخوذ است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 550

پس می‌گوییم که اگر این معنی، یعنی حساس، را اخذ نماییم، به حیثیتی که در تحصیل وجودی تمام باشد، از اموری خواهد بود که وجودشان تام و استعداد و استدعائی در آنها نخواهد بود، و این معنی حساس موجود در حیوانات دیگر است. و اگر آن را اخذ نماییم به اعتبار آنکه وجودش غیر مستقل، بلکه در تحصیل وجود و حقیقتش به چیزی دیگر محتاج باشد که به آن چیز حقیقتش تام و وجودش کامل گردد، این معنی مغایر معنی اول خواهد بود به حسب نوع. و اگر چه با اول متحد است به حسب جنس. پس حکم به آنکه حساس مغایر ناطق است در قسم اول درست می‌آید نه در قسم ثانی، پس نفس حساسه در سایر حیوانات مغایر نفس مفکره است، و لکن در انسان شیء واحدند. و همچنین نفس غاذیه در نبات و در حیوان.

و اما دلیل کسانی که در انسان به نفس واحد قائل‌اند، آن است که ما به برهان دانسته‌ایم که هر یک از افعال متخالفه مستنده به قوه دیگر است، و از هیچ قوه‌ای من حیث هی هی صادر نمی‌شود مگر فعل مخصوصی.

و بعد از ثبوت این معنی می‌گوییم که ما بعضی از این قوی را می‌بینیم که بعضی دیگر را معینند و بعضی بعضی را مدافع. اما معاونه، مثل آنکه بسیار می‌شود که ما احساس چیزی می‌کنیم و آن [501] احساس موجب حرکت قوه شهویه یا غضبیه می‌گردد. و اما مدافعه مثل آنکه توجه به فکر موجب اخلال در حس می‌شود، و قوه غضبیه قوه شهویه را فرو می‌نشانند. پس می‌گوییم که اگر وجود امر مشترکی برای آن قوی نباشد که مدبره کل بوده باشد، معاونت و مدافعت ممتنع خواهد بود، زیرا که اگر فعل هر قوه‌ای مرتبط به قوه دیگر نباشد، این معاونت و مدافعت یافت نمی‌تواند شد. و آن امر مشترک نه جسم می‌تواند بود و نه چیزی که حال در جسم باشد، به ادله‌ای که سابق بر این مذکور شد، پس نفس خواهد بود، و هو المطلوب.

و اعتراض بر این دلیل آن است که اگر مراد به آنکه نفس رباط آن قوی باشد، آن است که علت وجود آنها باشد. همین قدر برای معاون و معاوق بودن بعضی را کافی نیست. زیرا که چون علت هر یک از قوی را در موضعی دیگر

موجود نمود، و برای هر یک آلتی مهیا ساخت که هر یک از دیگری جدا، و به هیچ وجه به آن تعلق نخواهد داشت پس چگونه فعل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 551

خاصّ بعضی مانع فعل خاصّ دیگری می‌تواند شد. آیا عقل فعّال در نزد حکما مبدأ وجود جمیع قوای موجوده در این عالم نیست؟ و بنا بر این باید که هر یک معاون یا معاوق دیگری باشد.

و اگر مراد: آن است که نفس إِبصار مبصرات و سماع مسموعات می‌نماید و ذاتش محلّ این قوی و مبدأ افعال آنها و متّصف به صفات آنهاست، چگونه می‌تواند شد که در امور صادره از ذات واحد گاهی تدافع و گاهی تعاون واقع گردد. و مع ذلک چه حاجت است به اثبات قوای متعدّده در مواضع مختلفه. مثلاً هر گاه نفس باصر باشد، اثبات قوه باصره در روح مصبوب در ملتقای عصبتین ضرور نخواهد بود.

و اگر مراد: این است که چون قوه باصره ادراک صورت شخص معین نمود، نفس ناطقه ادراک شخصی کلی متّصف به فلان لون و فلان صورت و فلان شکل بر وجه کلی خواهد نمود. و معلوم است که ضمّ کلی به کلی هرگز به جزئیّت نمی‌رسد. پس احساس بصر آن جزئی را سبب می‌گردد که نفس این جزئی را بر وجه کلی ادراک نماید. و آن ادراک سبب و باعث طلب کلی شود مر آن چیز را، و به آن طلب آن کلی به اعتبار تخصّص ماده جزئی گردد. [502] و آن طلب جزئی شهوت یا غضب یا سایر احوال جزئیّه منسوبه به نفس انسانی باشد.

و صاحب اسفار این معنی را نیز سدید ندانسته است و گفته است: که نسبت شهوت و غضب و حسّ و حرکت و سایر افعال جزئیّه و انفعالات شخصیّه به نفس، مثل نسبت امری مبین نیست به چیزی که شأنش ادراک امر کلی باشد، بلکه از قبیل نسبت به امری است که شأنش ادراک جزئی باشد و إلاً بایست که عقل فعّال نیز صاحب شهوت و غضب و حسّ و حرکت باشد، مانند انسان. و بالضرّوره معلوم است که عقل فعّال از امثال این آثار و شواغل و انفعالات مبرّی است. و ما به حسب وجدان می‌یابیم که برای ما یک ذات بیش نیست، و اوست که تعقل می‌نماید و احساس می‌کند و محرّک است و شهوت و غضب و سایر انفعالات بر او طاری می‌گردد. و می‌دانیم که مدرک کلیّات در ما بعینه همان مدرک جزئیّات است، و همان کس که در ما مشتبهی است همان کس بعینه غضوب است. و همچنین در سایر صفات متقابله. و در این جمعیت وحدت نسبت تألیفیّه، مانند نسبت ملک به جنود، و نسبت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 552

صاحب بیت به اولاد و عبید و ائمه کافی نیست، بلکه وحدت طبیعیّه می‌خواهد که صاحب شئون باشد.

و بعد از آن گفته است: که وجود به هر قدر که در قوّت و بساطت اشدّ می‌باشد، جمعیت معانی در آن اکثر و ظهور آثار در آن بیشتر خواهد بود. و عوالم موجوده در انسان سه عالم است: عالم عقل، و عالم نفس حیوانی و عالم

طبیعت. و اوّل از کثرت بالکلیّه مصون است، و ثانی از کثرت وضعیّه و انقسام مادی مصون است، و ثالث مناط کثرت و تضادّ و انقسام به موادّ است.

و برای نفس انسانیّه سه مقام است: مقام عقل و قدس، و مقام نفس و خیال، و مقام حسّ و طبیعت. و هر چه برای نفس در یکی از این مقامات حاصل باشد در دو مقام دیگر نیز حاصل است، لکن در هر مقامی به حسب آن مقام در وحدت و کثرت و شرف و حسّت و تجسّم و برائت. پس این حواس و قوای ادراکیّه و تحریکیّه به وجودات متفرّقه در مادّه بدن موجودند، زیرا که مادّه [503] برای اختلاف و انقسام موضوع است و محلّ تضادّ و تباین است، و ممکن نیست که موضع بصر در آن موضع سمع باشد، و محلّ شهوت محلّ غضب باشد. و همچنین در سایر قوی و حواس و این قوی کلّها در مقام خیال و عالم نفس حیوانی موجودند به وجودات متمیّزه متکثره و متحدّه در وضع، بلکه هیچ وضع برای آنها نیست.

پس از برای نفس در آن عالم حسّ واحد مشترکی هست که برای آن سمع جزئی و بصر جزئی و شمّ و ذوق و لمس جزئی هست، بدون آنکه مواضع آنها از یکدیگر متفرّق باشد، چنانکه در حواسّ ظاهره. و همچنین شهوت و غضب و تألم و سرور برای آن هست بدون آنکه تفرّق اتّصال یا التیام تفرّقی در آنجا حاصل باشد. و همه آنها در مقام عقل به وجود واحد موجودند بر وجهی مقدّس از شوب کثرت و معرّی از تفرقه و قسمت جسمیّه یا خیالیّه، لکن به حسب معنی و حقیقت کثیر است، به نحوی که هیچ چیز از آن مفقود نیست.

پس انسان عقلی روحانی است و جمیع اعضایش با او موجود است به وجود واحد الذات کثیر المعنی، و برای او وجه عقلی و رأس عقلی و بصر عقلی و سمع عقلی و سایر جوارح عقلیّه هست در موضع واحد، بدون هیچ اختلاف در آن، چنانکه ارسطو در کتاب اثولوجیا تصریح به آن نموده است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 553

پس نفس ناطقه، با آنکه جمیع قوی است، ظهور و وجود آن قوی در عالم جسم باید به آلات جسمانیّه متباینه متخالفه الوضع باشد، زیرا که عالم جسم عالم تفرّق و انقسام است، و ممکن نیست که جسم واحد با طبیعت واحده عنصریّه مبدأ صفات کثیره، مثل سمع و بصر و غیر آنها از صفات ادراک و هیئات تحریک، تواند بود، زیرا که وجودش از جامعیت معانی ناقص است، به خلاف جوهر روحانی به حسب وجود جمعی نفسانی روحانی. پس ذات واحده نفسیّه مبدأ جمیع افعال صادره از قوای متفرّقه منبّه در مواضع مختلفه هست بر نعت اتّحاد و جمعیت. و همچنین ذات عقلیّه به صرافت وحدتش جامع جمیع کمالات و معانی موجوده در قوای نفسانیّه و حسّیّه [504] و طبیعیّه هست، بر وجهی که لایق به وجود عقلی آن است.<sup>۲۴۳</sup>

<sup>243</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، ص 57-64، (با تفاوت).

## فصل بیست و یکم در بیان آنکه تعلق نفس به کدام جزء از اجزاء بدن اولی است

جوهر نفس از آنجا که سنخ ملکوت و عالم نور محض عقلی است، نمی‌تواند که در بدن کثیف مظلم عنصری چنان تصرف نماید که، از آن دو، نوع طبیعی وحدانی حاصل گردد مگر به توسط متوسطی. و متوسط در میان نفس و بدن جوهری است لطیف مسمی به روح در نزد اطباء. و میان آن متوسط و هر یک از طرفین متوسطی دیگر هست که با طرفین مناسبت دارد. و آن برزخ مثالی است میان نفس ناطقه و روح حیوانی و خون صاف لطیف است میان روح مذکور و بدن.

و دلیل بر وجود آن روح آن است که سد اعصاب موجب بطلان قوه حس و حرکت می‌گردد از عضوی که ورای موضع سد واقع است، و سد منع نمی‌کند مگر اجسام را، و تجارب طبیه نیز شاهد است بر وجود آن، زیرا که کثرتش موجب فرح و نشاط و قوت و شجاعت و شهوت است، و قلتش موجب صرع و سکت و غم و حزن و خوف و امثال آنهاست، و در نزد انقطاعش از قلب، موت عارض می‌شود.

و چنانکه تعلق نفس به بدن به واسطه روح مذکور است، باید که تعلق آن به بدن نیز به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 554

واسطه عضوی معین باشد، زیرا که آن نیز واحد است، و همان عضو متعلق به نفس باشد به واسطه همان روح بخاری، و سایر اعضا به واسطه آن عضو متعلق به نفس و روح گردد.

و آن عضو قلب است یا دماغ، و نزد بیشتر از اطباء قلب است، زیرا که احرا اعضا است، و دماغ چنین نیست. پس مناسب روح و حار غریزی قلب است. و اول عضوی که در بدن مخلوق می‌گردد و اول عضوی که حرکت می‌کند و آخر عضوی که ساکن می‌گردد قلب است. پس عضو اول که نفس به آن تعلق می‌گیرد قلب خواهد بود، و به واسطه آن به دماغ و کبد و سایر اعضا سرایت خواهد کرد.<sup>244</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 555

خاتمه در شرح بعضی ملکات و افعال و انفعالات [505] نفس انسانی و منازل انسان و مقامات آن و آنکه بعضی از قوی در وجود ارفع‌اند و قبول تجزی کمتر می‌کنند بر طبق آنچه در اسفار مذکور است

و در آن چهار فصل است

## فصل اول در تعداد خواص انسانیه

<sup>244</sup> (1) - صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، ص 75-77.

بدان که از عظیم حکمتهای خدا در خلق انسان احداث موضوعات لغویّه است. و داعی بر آن این است که چون انسان در معیشت دنیا محتاج است به مشارکت و معاونت بنی نوع خودش، زیرا که اگر انسان از افراد نوعی جدا افتد و باید به امور موجوده در طبیعت معیشت گذراند، یا بزودی هلاک می‌گردد و یا معیشت بر او صعب می‌گذرد، زیرا که در معیشت محتاج است به اموری که به حسب طبیعت موجود نیست، مانند غذاء معمول و ملبوس مصنوع که حصولش به اعمال ارادیّه است. و به این جهت محتاج است به تعلّم صناعات، علاوه بر آنکه شخص واحد را قیام به مجموع صناعات ممکن نیست، بلکه باید که مشارکت در میان جمعی باشد که یکی برای دیگر نان بپزد و آن دیگر برای او جامه ببافد پس به این اسباب و سایر معاملات، محتاج می‌شوند که هر یک ما فی الضمیر خود را به دیگری بفهماند، و باید که آن به علامتی وضعی باشد.

و بهتر چیزی که صلاحیت این امر را دارد صوت است، [زیرا که منشعب به حروف می‌تواند شد و از حروف ترکیبات بسیار حاصل می‌شود بدون مئوتی که محلق به بدن گردد]، زیرا که صوت از توابع نفس است که در ترویج حرارت قلب مضطرّ الیه بیشتر حیوانات است. و ایضا هیئات صورتیّه آن ثابت و دائم نمی‌ماند، و شخص ایمن است از آنکه کسی که نباید بر آن مطلع شود مطلع گردد، و بعد از صوت در صلاحیت امر اعلام اشاره است، و اشاره در دلالت اخصّ از صوت است، زیرا که ارشاد آن تا به جایی ممکن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 556

است که بصر بر آن واقع تواند شد، و مئوتش نیز بیشتر است. پس اصطلاح بر این قرار یافته است که اعلام ما فی النفس به عبارت بوده باشد.

و اما حیوانات دیگر چون اغذیه ایشان طبیعی یا قریب به آن است، و البسه‌شان مخلوق با خود ایشان است، محتاج به کلام نیستند. و مع ذلک برای بعضی آنها اصواتی است [506] که دلالت بر بعضی اغراض ایشان می‌کند، مانند آواز گربه در حال جوع [که] غیر آواز اوست در حال غلبه شهوت سفاد، و غیر آواز اوست در حال طلب بچه‌اش.

و چون اغراض نزدیک است که به غیر متناهی ملحق گردد، پس نمی‌تواند که برای هر غرضی از آن صوتی دیگر بوده باشد، پس به این سبب و اسباب دیگر محتاج به وضع الفاظ و اصطلاح بر آن است.

و دیگر: از خواصّ عجیبه انسان استنباط صنایع عملیّه است. و اما صدور بعضی از صنایع از حیوانات دیگر مثل طیور در بنای خانه‌هاشان، خصوصا نحل در بنای بیوت مسدّسه، و اگر چه نهایت حکمت در آن بکار رفته است، از تدبیر نفس شخصی جزئیّه نیست که از روی استنباط و قیاس باشد، و اِلّا نبایست که وتیره واحد باشد، بلکه صدور آنها از آن حیوانات از إلهام و تسخیر مدبّرات امر آنها و ارباب انواع آنهاست. و اکثر فایده آن صنایع راجع به نوع آنهاست یا به غیر آنها، خصوصا انسان که غایت در وجود آنها و صنایع آنها اوست، و چیزی که به صلاح شخص آنها راجع شود بسیار کم است. به خلاف انسان، سیّما فرد کامل از آن، که جمیع آنچه را که قصد می‌کند و کسب



می‌نماید فایده‌اش راجع است به ذات شخصیّ خودش. و علّتش آن است که حکم هویت شخصیّه او مانند حقیقت نوعیه غیر اوست، در آنکه بقای شخصی و دیمومت عقلی برای او به حسب ذات او حاصل است، و حیوانات دیگر به نوع باقی می‌مانند، نه به شخص.

و دیگر: از خواصّ انسان آن است که چون ادراک امر نادری می‌کند حالت انفعالیّه عارض او می‌شود که به تعجبّ موسوم است و ضحک تابع آن می‌شود. و چون ادراک امر موذی می‌کند انفعالی او را عارض می‌گردد که به ضجر مسمی است و بکاء تابع آن است.

و دیگر: آن است که مصلحت در مشارکت اقتضای منع از بعضی افعال و رغبت در بعضی می‌کند، و چون انسان آن را در کودکی اعتقاد نماید و بر آن بزرگ شود، اعتقاد [507] و جوب اجتناب از یکی و اقدام بر دیگری در او متأکّد می‌گردد و در خاطرش رسوخ می‌کند،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 557

و اوّل را قبیح می‌گویند و دوم را حسن جمیل.

و دیگر: آن است که چون انسان مّطلع گردید که کسی بر فعل قبیحی که از او صادر شده است شعور بهم رسانیده است حالت انفعالیّه در نفس او بهم می‌رسد که به خجالت موسوم است.

و دیگر: آن است که هر گاه انسان گمان کند که در مستقبل برای او امری حادث می‌گردد که موجب ضرر اوست خوف بهم می‌رساند، و اگر گمان کند موجب نفع اوست رجا بهم می‌رساند. و این دو صفت در حیوانات دیگر یافت نمی‌شود مگر در همان آن حدود یا قریب به آن، و آنچه از حیوانات بر سبیل استظهار صادر می‌گردد به جهت شعور به زمان مستقبل و حدود امری در آن نیست، بلکه به نوعی از الهام است از جانب ملکی که مدبّر آن است. و افعال حکمیّه و عقلیه که از آن انسان صادر می‌شود از جهت نفس شخصیّه اوست، و آنچه از حیوانات دیگر صادر می‌شود از جهت عقل نوعیه آنهاست.

و دیگر: آن است که انسان در امور مستقبله تردّی می‌کند در آنکه آیا سزاوار در فلان امر فعل است یا ترک، و گاهی فعل را راجح می‌داند و به عمل می‌آورد، و گاهی در همان امر ترک در راجح می‌داند و ترک می‌کند.

و دیگر: برای انسان استرجاع و تذکّر هست و برای حیوانات دیگر نیست.

و از اخصّ خواصّ انسان تصوّر معانی کلیّه مجردّه از ماده است، و توصلّ به معرفت مجهولات تصوّری و تصدیقی از معلومات حاضره در نزد او.

و اخصّ از آن اتّصال بعضی نفوس انسانیّه است به عالم الهی به حیثیتی که حقّ سمع و بصر و ید و رجل او باشد، و در آنجا تخلّق به اخلاق اللّه تحقّق می‌پذیرد.

این است بعضی از صفات انسان و خواصّ او. و او در میان سایر موجودات، چه جای حیوانات، مختصّ است به جامعیت این صفات که بعضی از آنها طبیعی و بعضی نفسانی و بعضی عقلی است.<sup>245</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 558

### فصل دوم در ذکر اوصاف نفس انسانیّه و مجامع اخلاق و اختلاف آنها در رذائل و شرف

بدان که اکثر اختلاف واقع در صفات نفس راجع است به قوّت و ضعف و شرف و خست آن. پس هر نفس که قوی است وفا می‌کند به صدور افعال عظیمه [508] و شدید و کثیره، به جهت آنکه جامع نشئات وجودیه است، و نفس ضعیف در مقابل آن است، مثل آنکه نفوس ضعیفه را فعلی از فعل دیگر مشغول می‌گرداند، چنانکه اگر ملتفت فکر شود احساسش مختل می‌گردد، و اگر به احساس التفات نماید فکرش اختلال می‌پذیرد، و اگر به تحریکات اراده مشغول شود امر ادراکش مشوّش می‌گردد. و نفوس قویّه میان اصناف ادراکات و تحریکات جمع می‌توانند نمود. و قوّت نفوس در بعضی اشخاص به اعتبار نفس حسّاسه است مانند کاهن، و در بعضی به اعتبار نفس متخیله است مانند اصحاب علوم کثیره، و در بعضی به اعتبار عقل است مانند صاحبان نفوس شریفه به حسب غریزه.

و این نفوس به مبادی مفارقه شبیه‌اند در حکمت و حرّیت.

و حکمت: هم غریزیّه می‌باشد و هم مکتسبه - و حکمت غریزیّه آن است که نفس در قضایا و احکام صاحب رأی درست است. و این حکمت غریزیّه استعداد اوّل است برای حکمت مکتسبه. و نفوس را در آن تفاوت بسیار هست، حتّی آنکه بعضی در درجه عالیه از آن در مقام نفس قدسیّه نبویّه می‌باشند، که به آن اشاره شده است در قول حق تعالی: **يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ** (نور، 35). و مقابل آن است نفس بلیدی که به تعلیم معلّم هم نفع نمی‌برد.

و مراد به حرّیت: آن است که نفس به حسب غریزت مطیع امور بدنیّه و مستلذّات قوای حیوانیه نبوده باشد، زیرا که حرّیت به حسب لغت در مقابل عبودیت اطلاق می‌شود، و کسی که مقهور شهوات است آزاد نیست، و آزاد آن کس است که مقهور و محکوم کسی نبوده باشد. و در صورتی که به حسب غریزت مقهور شهوات باشد فرقی نیست میان آنکه تارک شهوات باشد یا تارک آنها نباشد. و گفته‌اند که شائق تارک در مآل حالش بهتر است، و در حال شائق غیر تارک بهتر است، زیرا که شوق و عدم وجدان لحظه به لحظه موجب توقان می‌گردد. و بالجمله حرّیت امری است که غریزه نفس باشد، نه به تعلیم و تعوید حاصل شده

<sup>245</sup> (1). صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، ص 78-82.

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 559

باشد، اگر چه این نیز از فضائل است.

و ارسطاطالیس [508] گفته است که حرّیت ملکه نفسانیّه‌ای است که حارس نفس باشد حراستی جوهری نه صناعی.

و بالجمله هر نفسی که علاقه بدنیه‌اش ضعیفتر و علاقه عقلیه‌اش قویتر باشد حرّیتش بیشتر، و هر نفسی که به عکس آن باشد عبودیتش شهوات را بیشتر خواهد بود. و به این معنی اشاره شده است در قول افلاطون، در آنجا که می‌گوید، که «نفوس رذیله در افق طبیعت و ظلّ آنند، و نفوس فاضله در افق عقل».

و چون این معانی محقق گردید، باید دانست که جمیع فضائل نفسانیّه به این دو فضیلت راجع می‌گردد، و اخلاق ذمیمه با آن کثرتی که دارد به اضداد این دو فضیلت برمی‌گردد. و تزکیه نفس از بعضی از اخلاق رذیله کافی نیست، اما غالب آن است که ترک بعضی داعی بر ترک باقی نیز می‌باشد، و کسی از عذاب آنها خلاص می‌باشد که چیزی از آن در او باقی نماند.

و چنانکه حسن در صورت ظاهره به حسن تمام اعضا حاصل می‌گردد، و قبح موقوف به قبح تمام اعضا نیست، بلکه در صورتی که یکی از اعضا قبیح باشد صورت حسن نخواهد بود. و همچنین در صورت باطنه باید که جمیع ارکان آن حسن باشد تا توان گفته که حسن است.

و ارکان باطنی چهار است، قوه علم و قوه شهوت و قوه غضب و قوه عدل در میان این امور. پس در صورتی که استوای در این ارکان که مجامع اخلاق غیر محصوره‌اند حاصل شد حسن اخلاق بهم می‌رسد.

و اما قوه علم، اعدل و احسن‌اش آن است که در تحت ملکه‌ای باشد که در اقوال فرق میان صدق و کذب تواند نمود، و در اعتقادات میان حق و باطل، و در اعمال میان جهل و قبیح. پس اگر این قوه اعتدال پیدا کند ثمره‌ای که اصل همه خیرات و رأس کلّ فضایل باشد از آن به حصول می‌پیوندد. و **ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ** (جمعه، 4). و اعتدال قوه غضب آن است که انبساط و انقباضش به اشاره حکمت و شریعت باشد. و همچنین قوه شهوت.

<sup>246</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

و اما قوه عدل آن است که قوه شهوت و غضب را در تحت اشاره دین و عقل نگاه می‌دارد. [510]

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 560

و اعتدال قوه غضب را شجاعت می‌نامند. و حق تعالی شجاع را دوست می‌دارد. و طرف افراط آن را تهوّر و طرف تفریط آن را جبن می‌نامند و از اعتدالش اخلاق حسنه مثل نجدت و شهامت و حلم و کظم غیظ و امثال آنها منشعب می‌گردد، و از افراطش مانند تهوّر و لاف و کبر و عجب و امثال آنها حاصل می‌شود، و از تفریطش جبن و مذلت و خساست و عدم غیرت و امثال آنها متولد می‌گردد.

و اما قوه شهوت از اعتدالش عفت و از افراطش شره و از تفریطش خمود بهم می‌رسد. و از هر یک از آنها صفات دیگر ظاهر می‌شود.

و از اعتدال قوه علم حسن تدبیر و جودت ذهن و ثقات رأی و اصابت ظنّ و تفتنّ به دقائق امور حاصل می‌شود، و از افراط آن جربزه و مکر و خدعه و مانند آنها ظهور می‌کند، و از تفریطش امثال بله و حمق و غبوت ظاهر می‌گردد.

و بالجمله معنی حسن خلق در جمیع انواع اربعه و فروع آنها توسط است در میان افراط و تفریط و غلوّ و تقصیر. فخیر الامور اوسطها. قال الله تعالى: **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ** (اسراء، 29). و قال أيضا: **وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا** (فرقان، 67) و قال: **أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ** (فتح، 29). و مادام که یکی از این امور از استقامت میل به طرفی نموده است مکارم اخلاق تمام نیست.<sup>247</sup>

#### فصل سوم در ذکر منازل انسان به حسب قوای نفسانی

باطن هر انسان بشری معجون است از صفات و قوایی که بعضی بهیمی است و بعضی سبعی و بعضی شیطانی و بعضی ملکی. و از بهیمی صادر می‌گردد شهوت و شره و حرص و فجور، و از سبعی حسد و عداوت و بغضاء، و از شیطانی مکر و خدعه و حيله و تکبر و حبّ جاه و افتخار و استیلا، و از ملکی علم و تنزه و طهارت. و اصول اخلاق همین چهار است که در باطن انسان سرشته شده است چنان سرشتنی محکم که می‌توان گفت که

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 561

از هم جدا نمی‌توانند شد. و خلاص از ظلمات [511] سه نوع اوّل به نور هدایت مستفاد از شرع و عقل حاصل می‌تواند شد.

<sup>247</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، ص 86-91.

و اوّل قوه‌ای که در نفس آدمی حادث می‌گردد بهیمی است، و به این سبب در کودکی شهوت و شره بر او غالب می‌باشد. و بعد از آن سبعی است که موجب غلبه معادات و مناقشه می‌گردد، و بعد از آن خلق شیطانی است که مکر و حيله خدعه غالب می‌گردد. و اوّل قوه شهویه و غضبیه او را می‌کشاند که کیاست را در طلب دنیا و قضاء شهوت و غضب صرف نماید، پس صفات کبر و عجب و افتخار و طلب علو در او ظاهر می‌شود، و بعد از آن عقل در او خلق می‌شود و نور ایمان به عقل ظاهر می‌گردد، و جند عقل در نزد چهل سالگی کامل می‌شود، و اصلش در اوّل بلوغ ظاهر می‌شود.

و اما جنود شیطان که سه نوع اوّل بوده باشد پیش از بلوغ به سوی قلب سبقت می‌گیرند و بر آن مستولی می‌شوند و به نفس الفت می‌گیرند، و نفس در شهوات آنها را متابعت می‌کند. تا آنکه نور عقل وارد می‌شود و قتال و تطارد در معرکه قلب برپا می‌شود.

پس اگر عقل ضعیف باشد شیطان و لشکریانش بر قلب مستولی می‌شوند، و قلب مقرر آنها می‌گردد، و انسان یا ابلیس و جنودش یار می‌شود. و اگر عقل به نور علم و ایمان قوی باشد تمامی قوی او را مسخر می‌شوند و در سلک ملائکه محشور می‌شوند. **وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ.**<sup>۲۴۸</sup> (لقمان، 34)

#### فصل چهارم در بیان کیفیت ارتقاء مدرکات از منازل ادنی به منزل اعلی

بدان که برای هر معنی معقولی ماهیت کلیه‌ای هست که منافی اشتراک و عموم نیست. مانند انسان مثلا، که ماهیت انسانیّه از آن حیثیت که طبیعیه است تصوّرش از وقوع اشتراک در میان کثیرین ممتنع نیست، و من حیث هی هی نه اقتضای توحید می‌کند و نه اقتضای تکثیر و نه معقولیت و نه محسوسیت و نه کلیت و نه شخصیت.

پس چون این طبیعت در ماده خارجیّه حاصل گردد، مقارن آن می‌شود چیزی از کم و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 562

کیف و وضع و این و متی. و جمیع این امور زاید بر ماهیات لکن در تشخصات و انحای وجودات داخل اند، و چنان نیست که [512] جمهور گمان نموده‌اند که برای ماهیت در خارج وجودی هست، و برای این احوال تشخصیه آن، وجودی دیگر هست. بلکه وجود انسان بما هو انسان در خارج بعینه تشخص خارجی آن است و مستلزم قدری از کم و کیف و غیر آنها هست، نه آنکه این امور بر وجود مادی ماهیت زاید باشند.

و لکن چون قوم دیده‌اند که این امور متبدل می‌گردند، با بقای انسانیت، گمان کرده‌اند که وجود آنها غیر وجود ماهیت است، و متفطن این معنی نشده‌اند که چنانکه می‌تواند شد که برای ماهیت واحده، اعدادی از وجود و اشخاصی از کون بوده باشد، به نحوی که این امر منافی وحدت نوعیه و وحدت عقلیه تجردیه آن نباشد، همچنین

می‌تواند شد که استحاله در وجود شخصی از طوری به طوری دیگر، با انحفاظ هویت شخصی بر اتصال تدریجی، منافعی وحدت عددیه‌اش نباشد.

پس می‌گوییم: که چون در کتب اسلاف دیده‌اند که انواع ادراکات از حسّ و تخیل و وهم و عقل، حصولشان به قسمی از تجرید است، چنان پنداشته‌اند که تجرید مذکور عبارت است از حذف بعضی صفات و اجزاء و ابقای بعضی دیگر، و حال آنکه حصول هر ادراکی به ضربی از وجود و به تبدل وجود است به وجودی دیگر، با اتحاد ماهیت و عین ثابت. و وجود مادی را، وضعی خاصّ و ماده معینه صاحب کمی معین و کیفی خاصّ و آینی معین، از لوازم است.

و وجود حسّی: وجودی است صوری غیر ذی وضع و غیر مشار به اشارات حسّیه.

این قدر هست که مشروط است به وجود ماده خارجیّه و صورت آن ماده که مماثل با صورت محسوسه باشد به نوعی از مماثلت. حتی آنکه اگر آن صورت خارجیّه منعدم گردد صورت حسّیه بر قوه حس افاضه نشود.

و اما وجود خیالی: وجودی است صوری غیر مشروط به حضور ماده، مگر در نزد حدوث، و با این وصف صورت شخصیّه است و بر کثیرین صدق نمی‌کند.

و اما وجود عقلی: صورت عقلیه است که مشترک است در میان کثیرین و بر همه صدق می‌کند به شرط آنکه به اطلاق مأخوذ باشد نه به تعیین. مثل انسان عقلی مشترک در میان کثیرین. و همچنین اجزاء عقلیه انسان، مانند سمع عقلی و بصر عقلی و ید عقلی و رجل عقلی [513] و جمیع اعضای عقلیه آن، به نحوی که کثرت آنها منافعی وحدت و بساطت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 563

صورت عقلیه به حسب وجود نیست، زیرا که واحد عقلی صاحب معانی کثیره متخالفه المفهومی می‌باشد با اتحاد در وجود.

و پیش از این مذکور شده است که هر چیز به حسب جبلت متوجه به جانب کمال است. پس می‌گوییم: که از جمله اکوان طبیعیه، انسان مختصّ است به آنکه واحد شخصی از نوع آن گاهی ترقّی می‌کند از مراتب ادنی به سوی اعلی با انخفاض هویت شخصیّه مستمره بر نعت اتصال. و سایر طبایع نوعیه بر این منهاج نیستند، زیرا که ماده حامله صورت آنها از آن صورت جدا شده به صورتی دیگر می‌پیوندد. پس در توجّهات طبیعیه هویت شخصیّه آنها باقی نمی‌ماند، بلکه طبیعت نوعیه نیز باقی نمی‌ماند، به خلاف شخص کسانی، که برای آن اکوان متعدّد می‌باشد، بعضی طبیعی و بعضی نفسانی و بعضی عقلی. و برای هر یک از این اکوان نیز مراتب غیر متناهی به حسب وهم و فرض هست، نه به حسب انفصال خارجی.

و مادام که استیفای جمیع مراتب واقعه در نشأه اولی نکند به نشأه ثانیه منتقل نمی‌تواند شد، و همچنین از ثانیه به ثالثه.

پس انسان از مبدأ طفولیت تا وقت أشدّ صوری، انسان بشری طبیعی است و این انسان اولی است، و بتدریج در این وجود حرکت می‌کند و صاف و لطیف می‌گردد تا آنکه کونی دیگر که نفسانی است برای او حاصل می‌شود. و این انسان ثانی است، و برای اوست اعضای نفسانی که در این وجود محتاج به مواضع متفرقه نیستند، چنانکه در مرتبه اول بودند، زیرا که جمعیت در وجود نفسانی شدیدتر است از وجود طبیعی، و جمیع حواس ادراک در این وجود حسّ واحد مشترک شده‌اند. و همچنین قوای تحریکیه که در این عالم بعضی در قلب است و بعضی در دماغ و بعضی در کبد و بعضی در اثین در عالم نفسانی با هم مجتمع‌اند. پس چون از وجود نفسانی به وجود عقلی منتقل گردید و عقل بالفعل شد- و کم است کسی که برای او این انتقال حاصل گردد- به حسب آن وجود انسان عقلی خواهد بود، و برای او خواهد بود اعضاء عقلیه، به نحوی که پیش از این به آن اشاره شد.

و ببايد دانست که انسان در این [514] عالم مجموع نفس و بدن است. و این دو با اختلاف در منزلت به یک وجود موجودند، به نحوی که گویا یک چیزند صاحب دو طرف که یکی از طرفین متبدل و دایر و فانی است، و آن به منزله فرع است، و طرفی دیگر ثابت و باقی است، و آن اصل است. به هر قدر که نفس در وجود کامل می‌گردد بدن اصفی و الطف

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 564

می‌شود و اتصالش به نفس شدیدتر می‌گردد و اتحاد در میانه قویتر می‌شود تا آنکه به وجود عقلی رسید یک چیز می‌شوند بدون هیچ مغایرت.

و چنان نیست که مردم گمان کرده‌اند که نفس در وقت تبدل وجود دنیوی به اخروی از بدن منسلخ می‌گردد، مانند عربانی که جامه‌اش را بیندازد. و سبب این گمان آن است که چنین پنداشته‌اند که تدبیر و تصرف نفس در این بدن دنیوی تدبیر ذاتی و تصرف اولی است.

و حال آنکه چنین نیست، بلکه این جثه میته خارج از موضوع تدبیر و تصرف است و به منزله ثفل و دردی است که فعل طبیعت آن را دفع می‌کند، مانند اوساخ، یا مانند شعر و قرن و ظلف از اموری که طبیعت آنها را حاصل می‌کند خارج از ذات خود، به جهت اغراض خارجیّه، مانند آنکه انسان خانه می‌سازد نه برای اصل وجود، بلکه برای دفع حرّ و برد، و سایر اموری که بدون آنها تعیش ممکن نیست. و بدن حقیقی آن است که سریان نور حسّ و حیات در آن بالذات باشد نه بالعرض، و نسبت آن بدن به نفس مثل نسبت ضوء است به شمس. و اگر سرایت قوه حیات در این بدن بالذات می‌بود مطروح و منبوذ نمی‌ماند، مانند سرایی که خراب شود و صاحبش از آن ارتحال نماید.

و بالجمله حال نفس در مراتب تجرّد، مانند حال مدرک خارجی است که محسوس و متخیّل و معقول گردد. چنانکه در این مقام می‌گویند که ادراک به نوعی از تجرید است، و تفاوت مراتب ادراک به حسب مراتب تجریدات است. و معنی اش این نیست که بعضی صفات مدرک را اسقاط نمایند و بعضی را باقی گذارند، بلکه مراد تبدیل وجود ادنی و انقاص است به وجود اعلی و اشرف؛ همچنین تجرّد انسان و انتقال از دنیا به آخرت، به تبدیل نشأه اولی است به نشأه آخری؛ و همچنین نفس [515] هرگاه کامل گردد و عقل بالفعل شود، چنان نیست که بعضی قوای آن مانند حسّاسه از آن سلب شود، و عاقله باقی بماند، بلکه به قدری که ذاتش کامل و مرتفع می‌گردد، سایر قوی نیز با آن کامل می‌گردند. این قدر هست که هر قدر چیزی در وجود مرتفع می‌شود تفرقه و کثرت در آن کمتر و ضعیفتر می‌گردد، و وحدت و جمعیت در آن شدیدتر و قویتر می‌شود.<sup>249</sup> تمّ الکتاب بالخیر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 565

فن دوم در الهیات<sup>250</sup>

مقاله اول معرفت حق واجب بسیط واحد تعالی

فصل اوّل در اثبات واجب الوجود تعالی شأنه

و برای آن طرق بسیار هست: از آن جمله طریقه جمهور حکما است که گاهی از رهگذر امکان و گاهی از رهگذر تغییر به حسب ماهیت آن را اثبات می‌کنند.

اما طریق مبتنی بر امکان: آن است که ممکن چنانکه دانستی حالش به حسب ذاتش نیست مگر سلب ضرورت عدم و وجود و سلب ضرورت هر صفت وجودیه یا عدمیه، پس در اتّصافش به وجوب به مرجّحی محتاج است. و همچنین است کلام در مرجّح تا آنکه منتهی گردد به چیزی که آن عین حقیقت وجود است، به جهت دفع دور و تسلسل.

و به وجهی دیگر: جمیع مرجّحات امکانیه مفروضه در حکم مرجّح واحد است در آنکه ناقصند از مرتبه ایجاب و وجوب، پس آنها محتاج خواهند بود به مرجّحی تامّ الاقتضاء و الفعلیه که در اقتضا و ایجاب از نقص و قصور بری باشد، و چنین کسی واجب اوّل است که مطلوب همه آنها است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 566

<sup>249</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الأسفار، ج 9، ص 94-100.

<sup>250</sup> (1) - چون مرآت الاکوان، برابر نسخه‌های موجود، فعلا فنّ الهیات آن در دسترس نیست، به منظور تکمیل کتاب، گزیده‌ای از همین بخش ترجمه مبدأ و معاد ملا صدرا شیرازی به قلم مؤلف که مناسب می‌نمود در اینجا آورده شد.



و به وجهی دیگر: اگر برای سلسله مرجحات طرفی نباشد هیچ یک از آحاد را نه صلاحیت علیّت و ترجیح خواهد بود و نه صلاحیت معلولیت و استناد، زیرا که همه میکنند، و برای ممکن از این حیثیت که ممکن است مزیت بر ممکنی دیگر نمی تواند بود.

به خلاف آنکه برای آنها طرفی باشد صاحب حقیقت به حسب ذات که بذاته استحقاق فضیلت و تمامیت برای او حاصل باشد، و هر که به او نزدیک تر باشد مستحقّ فضیلت تقدّم باشد بر آنکه دورتر است، پس اقرب علت و مرجح ابعدها باشد. و هر گاه نبوده باشد طرفی که خارج باشد از ممکنات و واجب الوجود بذاته باشد و متقدّم، پس نبوده باشد از برای ممکنات نسبت قربی و نه بعدی به سوی آن، و در آن جمله علتی از معلولی بلکه هیچ چیز از هیچ چیز متمیز نباشد.

و اما طریق مبتنی بر تغیر: آن است که موجود در نفس الامر: یا این است که چنانکه در نفس الامر موجود است در مرتبه ذات من حیث هی هی نیز موجود است، یعنی هرگاه ذات من حیث هی هی با قطع نظر از ملاحظه هر چه غیر ذات است ملاحظه شود موجود خواهد بود حتّی آنکه همه اعتبارات واقعه در نفس الامر منشأ صحّت حکم بر آن به موجودیت و مصداق حمل موجود بوده باشد، پس وجودش واجب لذاته بذاته می باشد، و هو المطلوب؛ یا آنکه چنین نیست، بلکه ایس بعد از لیس و فعل بعد از قوه می باشد، مثل ماهیات امکانیه، که موجود شده اند بعد از آنکه موجود نبودند و بالفعل شده اند بعد از آنکه بالقوه بودند به حسب ذوات و اگر چه بعضی از آنها به حسب واقع چنین نباشند، یعنی وجودشان به حسب واقع بعد از عدم نیست، لیکن همه به حسب ذوات در این وصف مشترک اند. و این صیوروت و انتقال نوعی از تغیر است، پس گویا حرکتی است ذاتی، چنانکه انتقال تدریجی در مقولات اربع مشهوره حرکتی است زمانی.

پس هر گاه چیزی در تغیر به حسب صفتی از صفاتش، مثل این یا وضع یا غیر آن که آن را حرکت زمانی می گویند، محتاج به مغیری که او را تغییر دهد بوده باشد، چنانکه در موضع خودش به ثبوت رسیده است، پس در تغیر به حسب ذات به مغیر محتاج تر خواهد بود.

پس می گوئیم که: هر چیزی که از قوه به فعل می آید به وجهی از وجوه محتاج است

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 567

به مخرجی غیر ذات خودش که آن را از قوه به فعل آورد، و واجب است که بالأخره منتهی شود به چیزی که من جمیع الوجوه بالفعل باشد تا آنکه به مخرجی دیگر محتاج نباشد، و آلا به دور یا تسلسل می انجامد، و آنکه من جمیع الوجوه بالفعل باشد واجب الوجود است، و هو المطلوب.

و وجه اینکه ارسطو در کتاب اثولوجیا از وجوب بالذات به سکون تعبیر نموده است و از وجوب بالغیر به حرکت، همین است که مذکور شد، زیرا که موجودیت ماهیات که غیر وجودند، چون در مرتبه متأخر از آن ماهیات من حیث هی هی است، پس گویا آنها از نیستی به هستی منتقل شده‌اند، به خلاف واجب بالذات، که آن به جمیع اعتبارات در جمیع مراتب موجود است، پس گویا که مستقر، است بر یک حالت.

و از یکی از یونانیین نقل نموده‌اند که می‌گفته است که: «نفس جوهری شریف است شبیه به دایره‌ای که برای آن بعدی نباشد، و مرکز آن دایره عقل است، و عقل نیز دایره‌ای است که بر مرکز خودش احاطه نموده است، و مرکزش حقّ اول و خیر مطلق است. پس همه مجردات دور او می‌گردند و او است مرکز همه آنها که نسبت همه با او متساوی است».

و مخفی نمی‌باشد تأیید نمودن این کلام آنچه را که ما ذکر نمودیم، زیرا که مرکز ثابت است و موجودات که به دور او می‌گردند متحرک‌اند.

و از آنچه مذکور شد به وضوح می‌رسد که هیچ ممکن نیست که از قوه بری باشد، این قدر هست که در بعضی قوه‌اش در ماده‌اش می‌باشد به حسب استعدادش در واقع، مانند مادیات، و در بعضی قوه‌اش در خودش می‌باشد و بس، مانند مفارقات. و قسم اول هم بر دو قسم است: قسمی آن است که ما بالقوه آن به حسب زمان بر ما بالفعل تقدّم دارد مانند اجسام عنصریه، و قسمی دیگر آن است که ما بالقوه بر ما بالفعل به حسب زمان تقدّم ندارد مانند کرات عالیّه. و در همه اقسام ما بالفعل مطلقاً سبب است از برای خروج ما بالقوه به سوی ما بالفعل و متقدّم است بر آن.

و از یکی از قدمای فلاسفه نقل نموده‌اند که می‌گفته است که: مبدأ اول برای جمیع اشیاء ظلمت است یا هاویه و یکی از ایشان آن را به خلأ غیر متناهی تفسیر نموده است.

و شاید این کلام از جمله رموز و تجوزات ایشان باشد، و مراد به مبدأ مبدأ قابلی، و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 568

مراد به جمیع اشیاء جمیع کائنات فاسده باشد، و ظلمت و هاویه به هیولی اولی تأویل شود، به جهت آنکه هیولی از همه ذوات اظلم و اوحش و از نور الانوار ابعده است. و تعبیر از آن به خلأ و فضا کنایه است از خلوّ آن از جمیع صور و مقادیر به حسب ذات، و غیر متناهی بودن آن اشاره است به آنکه قوه قبول صور و هیئات غیر متناهی که از واجب اعلی بر آن افزوده شود در آن هست.

و حکمای طبیعیین را به سوی وصول به این مطلب طریقی دیگر هست. و آن چنان است که می‌گویند که: «حرکت در اجسام فلکیّه ظاهر و مشاهده است»، و اثبات می‌نمایند که آن حرکت نه طبیعی است و نه قسری، بلکه حرکتی

است نفسانی که از روی شوق به غایتی بهم رسیده است. و آن غایت غضبی و شهوی نمی‌تواند بود، زیرا که افلاک از این دو مبراست، و نمی‌تواند بود که مقصد و غایت اجسام واقعه در تحت یا فوق آنها یا نفوس متعلقه به آن اجسام باشد. و بیان جمیع اینها به برهان مذکور خواهد شد، إن شاء الله تعالی.

پس به ظهور رسید که باید غایت آنها امری باشد قدسی که از ماده به جمیع وجوه مفارق و صاحب قوه غیر متناهی باشد، و تحریکش مر افلاک را برای استکمال خودش نباشد. پس آن امر قدسی اگر واجب الوجود است فهو المطلوب، و اگر واجب الوجود نیست باید به واجب الوجود منتهی شود، دفعا للدور و التسلسل.

و معلّم مشائین در کتاب مسمی به تعلیم اول، هم در سماع طبیعی از فنّ طبیعیات، و هم در کلیات از فنّ الهیات، این طریق را پیموده است.

و در کتاب الهی در حکایت از خلیل علی نبینا و علیه السلام به همین طریقه اشاره شده است، زیرا که از ظهور حرکات در فلکیات و انفعال عنصریات از تغیر کرات عالیات و از تفاوت آن اجرام در عظم و شرف و نورانیت حکم فرمود که مبدع و منور و محرک آنها باید که نه جسم باشد و نه جسمانی، و فرمود که: **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**، (انعام، 79) و به ملاحظه متحرک بودن افلاک مندفع می‌گردد توهمی که گروه دهریه، خذلهم الله، کرده‌اند و پنداشته‌اند که افلاک در وجود غایه الغایات‌اند، و به ثبوت می‌رسد که ورای آن چیزی دیگر هست که مبدع و محرک آنها باشد بر سبیل تشویق عقلی و امداد نوری، چنانکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 569

در قول حقّ تعالی است که: **فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ** (بقره، 258) مترجم گوید که مصنّف قدّس سرّه در کتاب اسفار بعد از ایراد این دلیل گفته است که:

«کمال این طریقه به آن مسأله‌ای است که ما آن را تحقیق نموده‌ایم و محکم گردانیده‌ایم، و آن اثبات حرکت جوهریه است در جمیع طبایع جسمانیّه، خواه فلکی و خواه عنصری. پس چنانکه افول و دثور به این اجسام به حسب صفات و هیئات و اوضاع و غیر آنها لاحق می‌گردد، همچنین به حسب جوهر و ذات نیز لازم آنهاست. پس محوّل و مبقی ذوات آنها بر سبیل تجدد امثال آن کس خواهد بود که نه جسم است و نه جسمانی. و بر این معنی حمل کرده می‌شود حکایت خلیل علیه السلام در آن وقت که در افول کواکب و غیر آن نظر نمود و تجدد جواهر و ذوات آنها را در هر آنی دید با آنکه بقاء ملکوت آنها را در نزد حقّ تعالی دیده بود، چنانکه فرموده است: **وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ** (انعام، 75). پس از این عالم به سبب دثور و زوالش به عالم ربوبی سفر نموده فرمود: **لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّی، تا آخر آیه (انعام، 78).**».

و طبیعیین را در اثبات این مطلب مسلکی دیگر هست که مبتنی است بر معرفت نفس انسانیّه، و آن مسلکی است بسیار نیکو. و تقریرش این است که نفس مجرد است از ماده و حادث است با حدوث بدن، زیرا که تمایز نفوس

پس از ابدان ممتنع است و تناسخ محال است، به جهت مطابق نبودن مبدأ آنها با منتهای آنها. چنانکه بیانش خواهد آمد، ان شاء الله تعالی. پس نفس ممکن محتاج به سببی خواهد بود که آن را موجود گرداند.

و این سبب مرجح، جسم من حیث هو جسم نمی‌تواند بود، و آلا باید که از جمیع اجسام این سببیت آید، زیرا که همه در معنی جسمیت اشتراک دارند، و بالبدیهه از همه این سببیت نمی‌آید؛ و نمی‌تواند بود که این سبب قوه جسمانیه باشد، خواه آن قوه نفسی دیگر یا صورت طبیعی باشد، زیرا که در نزد ایشان مقرر است که جسمانیات در چیزی تأثیر می‌توانند کرد که علاقه وضعیه و نسبت جسمیه با ماده آن چیز حاصل نموده باشند، چنانکه قوه نار چیزی را گرم می‌تواند کرد که ملاقی جسمش یا قریب به او باشد. و شمس چیزی را نورانی می‌گرداند که در مقابلش یا در حکم مقابلش باشد. و نار در چیزی که از او دور باشد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 570

تأثیر نمی‌کند، چنانکه شمس آنچه را که از او مستور باشد منور نمی‌گرداند.

و اگر کسی گوید که: چنانکه جایز است که قوای جسمانیه از مفارق بالکلیه بدون علاقه وضعیه و نسبت جسمیه حاصل شود عکس آن نیز باید که جایز باشد بدون حصول علاقه مذکوره.

به دو طریق از آن جواب می‌توان گفت: یکی به تصحیح قاعده مذکوره بر وجه برهانی، و دیگر به رجوع نمودن از این قاعده به سوی قاعده دیگر از برای ایشان.

اما [طریق] اول، پس چنانکه محقق طوسی در شرح اشارات بیان نموده است. و تقریرش آن است که:

«صور بر دو صنف اند: یک صنف آن صورند که قوام آنها به مواد اجسام است مثل صور جسمیه و نوعیه، و چنانکه قوام این صور به مواد اجسام است، باید که هر چه از آنها بعد از قوام صادر می‌گردد به واسطه مواد اجسام صادر گردد، پس به مشارکت وضع خواهد بود؛ و صنفی دیگر آن صورند که قوام آنها به ذوات خود آنهاست نه به مواد اجسام، مانند نفوس که به حسب ذات مفارقند و به حسب افعال مفارق نیستند. و سبب اختصاصشان به جسم آن است که افعال آنها از این حیثیت که نفس اند به جسم و در جسم حاصل می‌گردد، و اگر به حسب ذات و فعل هر دو از جسم مفارق باشند نفس از برای آن جسم نخواهند بود. و این مخالف فرض نفسیت آن است. پس از این بیان ظاهر شد که فعل صورت به مشارکت وضع می‌باشد.»<sup>251</sup> این است کلام محقق طوسی علیه الرحمه.

و مصنف، قدس سره، بر این کلام ایراد بحثی نموده است و گفته است که آنچه از این بیان ظاهر می‌شود همین قدر است که فعل صورت بدون آنکه برای محلش یا متعلقش وضعی باشد متحقق نمی‌شود، زیرا که فعلش نمی‌باشد مگر به وساطت ماده، و برای ماده که مقارن صورت است البته وضعی ضرور است. و این قدر در بیان مطلوب کافی

نیست، بلکه این به بیان نیز محتاج نیست. زیرا که بر احدی مخفی نیست که برای هر جسمی وضع هست، و آنچه مطلوب است این است که باید در فعل قوایی که به ماده تعلق دارد برای آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 571

ماده وضعی مخصوص نسبت به آنچه از آن قوی منفعل می‌گردد حاصل باشد تا آنکه بر آن مترتب تواند شد که قوای جسمانی در آنچه یا موضوعات یا متعلقات وضع ندارد تأثیر نمی‌توانند کرد.

پس اولی در این مقام رجوع به قول شیخ رئیس است که در جواب یکی از شاگردان خودش که بر او اعتراض نموده است فرموده. و حاصل آن جواب این است که:

«هر گاه تقوّم بالفعل قوه به ماده باشد، نبوده باشد آن جز آنکه توسط ماده در وضع باشد به جهت آنچه خواه بوده باشد در قوام یا در صدور فعل. پس وجود قوه بما هو وجودها به هر نحو که بوده باشد در تأثیر کافی نخواهد بود، و همچنین کافی نمی‌باشد وجود مستعدّ، بلکه باید بر حالتی واقع باشد که برای ماده در آن حالت به اعتبار وضع توسطی باشد، و آن توسط متشابه و بر یک نسق نمی‌باشد. و از این جهت تأثیر قوه که در آن ماده است به حسب اختلاف در قرب و بعد و مماسه و غیر آنها مختلف می‌گردد. و چنین توسطی در میان موضوع قوه‌ای که در او است و میانه مفارق صرف محال است. پس اگر فرض کنیم که قوه جسمانی مؤثر در مفارق باشد لازم می‌آید که وجود ماده در آن لغو باشد، و حال آنکه ما گفته‌ایم که آن قوه در صدور افعال به ماده تعلق دارد. به خلاف تأثیر روحانی در جسمانی، زیرا که روحانی عقلی در فعلش به ماده محتاج نیست، که وضعی معین نماید و فعلش را به آن وضع تخصیص دهد، بلکه وجود ذاتش در صدور فعل از او برای تأثیر در مستعدّات کافی است، بلکه نسبت همه مستعدّات به او یک نسبت است و عام می‌باشد. زیرا که ذوات اوضاع فی نفسها نسبت به او ذوات اوضاع نیستند، اگر چه به قیاس بعضی از آنها به بعضی دیگر آنها ذات وضع باشند.»

و اگر کسی گوید: که پس باید که اجسام در افعال از مبادی مفارقه نیز محتاج باشند به توسط موادّ ایشان و نسبت خاصّه میان آنها و مؤثرات در آنها، به همین بیان که در افعال نفس مذکور شد.

جوابش: آن است که میان آن دو فرقی می‌باشد، چه ماده خود منفعل است و واسطه نیست میان منفعل و غیرش، و در آنجا ماده فاعل نبوده بلکه واسطه بوده، پس این کجا و آن کجا؟

پس اگر گویی: که بدن چگونه در نفس اثر می‌کند، و بدن صاحب وضع است و برای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 572

نفس وضع نیست، و مبین گردید که هر چه وضع ندارد صاحب وضع در آن اثر نمی‌کند.

می‌گوییم: که مراد به غیر ذوی وضع آن است که نه خود صاحب وضع باشد و نه به صاحب وضعی علاقه داشته باشد، یعنی به حسب ذات و علاقه هر دو مجرد باشد در وجود یا در حدوث.<sup>252</sup> و اما امر دوم که رجوع به قاعده دیگر باشد: پس آن این است که این مطلب محقق و مقرر است که صدق وجود بر اشیاء به تقدّم و تأخر و کمال و نقص است، و حظّ بعضی معانی یعنی ماهیات از وجود بیشتر است مثل جوهری که به نفس خود قائم باشد، و وجود بعضی دیگر در درجه ضعف است مثل جوهر قائم به غیر و مثل عرض. و حظّ علت از وجود آکد و اسبق است از حظّ معلول از آن. پس هر چه برای خودش از وجود حظّی که به نفس خود قائم تواند بود نباشد نمی‌تواند شد که دیگری از او چنان حظّی بیاید که قائم به نفس خود تواند بود.

و این مطلبی است که وجدان حکم بر صحّت آن می‌کند بدون آنکه به بیان و برهان رجوع نماید، خصوصاً به رأی کسانی که صادر اول از جاعل را ماهیت می‌دانند نه وجود، و وجود را از امور اعتباریه عقلیه می‌دانند که ماهیت در مرتبه متأخره از آن انتزاع می‌شود. زیرا که معلول در نزد ایشان نسبت به علت به منزله شبح است به ذی الشّبح و ظلّ است به ذی الظلّ. و چنانکه نمی‌تواند بود که ظلّ اشرف و اکمل از ذی الظلّ باشد معلول نیز اکمل و اشرف از علت نمی‌باشد. و چگونه چنین نباشد و حال آنکه نفس ناطقه ما با آنکه مجرد و صاحب حیات است نمی‌تواند که ایجاد جسمی نماید، خواه آن جسم بدن خودش باشد و خواه غیر بدنش باشد، پس قصور جسم ظلمانی میت از ایجاد نفس خودش یا نفسی دیگر اولی خواهد بود، چنانکه ذوق اهل اشراق اقتضاء آن می‌کند.

پس به ثبوت رسید که موجد نفس جسم و جسمانی نمی‌تواند بود، بلکه باید که مفارق ماده باشد. پس اگر واجب باشد فهو المطلوب، و اگر ممکن باشد محتاج خواهد بود به مرجّحی اشرف از او، و لا محاله منتهی می‌گردد به واجب الوجود بذاته.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 573

و این حجّت از حجج قویّه است در نظر صاحب بصیرت از اهل حکمت متعالیه، یعنی آن کسانی که برای ایشان ملکه تجرّد از ابدان حاصل گردیده است. و صاحبان بصیرت آن را بر بسیاری از حجّتها راجح می‌دانند.

در کتب مبسوطه علم الهی و فنّ ربوبی مقرر گردیده است که برای عالم بجمیع اجزائه نظام جملی و وحدت شخصیّه هست، و از آن گاهی به انسان کبیر تعبیر می‌کنند و گاهی به کتاب مبین، چنانکه از انسان گاهی به عالم صغیر تعبیر می‌نمایند و گاهی به نسخه منتخبه. و در تفصیل تطبیق میان این دو عالم و کیفیت این دو نسخه تطویل عظیمی هست. و شاید آن را در ضمن رساله جداگانه‌ای بیاوریم ان شاء الله تعالی.

و چنانکه تکثر اجزاء و انضمام اموری که در طبیعت با یکدیگر متباین‌اند از اعضاء بسیطه و مرکبه در انسان موجب قدح در وحدت شخصیه او نمی‌گردد، همچنین در عالم کبیر تباین اجزاء و تفرّد هر یک از افلاک و عناصر به طبیعتی دیگر و فعلی خاص موجب اثلام در تألیف طبیعی و وحدت شخصیه عالم نمی‌شود.

و ما تنزل از این مقام نموده می‌گوییم که: برای هر هیئت مجموعی و کیفیت تألیفی اگر چه از اعتبارات باشد، مثل خمسیّت و عشریّت، معروضی که در اعیان بالفعل حاصل باشد البته هست. و آن معروض لا محاله غیر از هر یک از اجزاء است و واحد شخصی است و بر کثیرین صدق نمی‌کند. پس نسبتش به اجزاء نسبت کلی به جزئیات نیست، بلکه نسبت کلّ به اجزاء است.

پس می‌گوییم که: اگر در عالم وجود موجودی متشخص نباشد که وجود و تشخص عین ذات باشد تا آنکه مبدأ تشخص و تعین این نظام جملی گردد، جایز خواهد بود فی الواقع که این مجموع که یک شخص واحد است، از سر معدوم باشد، و مجموعی دیگر که متشخص به تشخصی دیگر باشد بدل این مجموع موجود شده باشد، به این نحو که هر جزوی از اجزاء آن جمله که تجویز وقوعش بدل این واقع می‌شود از فلکیات و عنصریات و بسایط و مرکبات مماثل و بدل این شخصی که واقع است بوده باشد به طریق بدلیّت ابتدائیه نه بر سبیل تعاقب. پس وقوع این فرد و عدم وقوع آن فرد مفروض ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

و اگر کسی در مقام مکابره بگوید که: «شاید که وجود غیر واقع به جای واقع و بدل از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 574

۲۵۳

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 574

او ممتنع باشد»، بر خلاف مقتضای عقل خود سخنی گفته خواهد بود، زیرا که کلام در امکان ذاتی است. و در صورتی که مخالفت در میان دو چیز به عوارض و تشخصات باشد و یکی از آن دو موجود باشد البته آن دیگر ممکن الوجود خواهد بود به حسب ذات، و آلا اگر واجب لذاته باشد باید که معدوم نباشد، و اگر ممتنع لذاته باشد باید که این فرد که موجود است موجود نباشد، زیرا که این سه امر یعنی موادّ ثلاث از لوازم ماهیات‌اند، زیرا که هر ماهیتی از ماهیات ملزوم یکی از آنها است، به این معنی که انفکاکش از آن محال است اگر چه در اینجا اقتضاء و تسببی نبوده باشد.

253 حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

و آنچه مؤید این مطلب است این است که هر گاه کسی تفکّر نماید در کیفیت وقوع اجزاء عالم از افلاک و کواکب و امّهات و موالید، و احتیاج بعضی را به بعضی و انتفاع بعضی را به بعضی ملاحظه نماید، و ارتباطات منتظمه در آنها را مشاهده کند که به هیچ وجه خللی و قصوری در آن نیست و به همان نحو واقع است که واجب در حصول کمال کلی و نظام جملی همان است و بس، مثل وقوع اجزاء بدن انسان در مواقع خودش برای حصول کمال جزئی و نظام شخصی؛ هرآینه خواهد دانست که وقوع این نظام بر این وجه اکمل نافع در مصلحت کلیّه به حسب بخت و اتفاق نیست.

مثل آنکه غبرا بودن زمین برای آنکه شعاع در آن نفوذ نکند، و شفاف بودن سایر عناصر برای آنکه شعاع در آنها نفوذ کند، و حرارت غریزیه در مرکبات حاصل شود و مهیای حصول صور طبیعیّه گردد، و امثال اینها از امور واقعه بر وجه احسن و الیق نمی‌تواند شد که به بخت و اتفاق حاصل باشد، زیرا که اگر به بخت و اتفاق باشد حفظ نظام بر سیبل دوام نمی‌تواند نمود.

و نمی‌توان گفت که طبیعت هر یک از این موجودات مجبول است بر وجهی که غایت کلیّه و منفعت کامله و نظام فاضل تام بر آن مترتب گردد. زیرا که اگر عنایت بالغه و تقدیر محکم نباشد حیوانات ضعیفه و اجسام نباتیه از کجا پی به مصالح خود می‌توانند برد.

مانند نحل که بدون تعلّم و رویت اشکال مهندسه می‌سازد، و بذر که عروقتش را به جانب اسفل حرکت می‌دهد و آنها را می‌چسباند به جایی که سزاوار آن باشد و غذایش را از آنجا تواند کشید و برگ بسیار در میان میوه‌ها بیرون می‌آید برای آنکه آنها را بپوشاند تا از

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 575

آفات محفوظ باشند، و امثال این امور بسیار است که اگر کسی خواهد که آنها را در شمار آورد البته میسرش نخواهد شد.

پس از ملاحظه این امور یقین کامل حاصل می‌گردد که موجد و مدبّر این عالم بر وجه نافع شریف صانعی است حکیم واجب بالذات.

بلکه می‌گوئیم که: معرفت وجود واجب امری است فطری، زیرا که هر کس در حال وقوع در احوال و شداید احوال به حسب جبلّت توکل بر حق تعالی می‌نماید و به توجّه غریزی به مسبب الاسباب و مسهل امور صعاب متوجه می‌گردد هر چند متفطن به آن هم نباشد.



و از این جاست که اکثر عرفا در اثبات واجب و اینکه مدبّر مخلوقات او است به مشاهده حالاتی که در نزد وقوع در امور هایلّه از قبیل سوختن و غرق شدن حادث می‌گردد استدلال می‌کنند. و در کلام الهی نیز به آن اشاره شده است.

پس چه بسیار گمراه‌اند گروه طباعیه و اخوان شیاطین از آن کسانی که به علما تشبّه می‌جویند و انبیاء را تکذیب می‌کنند و چنان می‌پندارند که عالم قدیم است و قیمی برای آن نیست. فمثوهم الجحیم و جزاهم البعد عن النعیم.

### فصل دوم در بیان آنکه انبیت واجب الوجود ماهیت او است

یعنی ماهیتی سوای وجود خاصّ مجرد از ماهیت از برای او نیست. به خلاف ممکن، مانند انسان مثلاً، که برای او ماهیتی هست و آن حیوان ناطق است و وجودی نیز هست و آن بودن اوست در اعیان. و دلیل بر این مدعا آن است که: هر ماهیتی که وجود عارض آن گردد در اتّصافش به وجود و بودنش مصداق از برای حکم به وجود بر آن محتاج خواهد بود به جاعلی که او را چنین گرداند، زیرا که هر چه عرضی است محتاج به علت است. و آن علت یا نفس ماهیت معروضه است یا امری خارج از ماهیت.

و پیش از این معلوم شد که چیزی در وجود خود اثر نمی‌توان کرد، زیرا که علت باید مقدم بر معلول باشد به حسب وجود، و تقدّم ماهیت بر وجود خودش به حسب وجود تعقل می‌تواند کرد، به خلاف تقدّمش بر صفاتی که لازم اوست غیر از وجود. مثل تساوی زوایای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 576

ثلاث مثلث با دو قائمه که لازم ماهیت مثلث و معلول او است. پس ماهیت در وجود محتاج به امری خواهد بود که از او خارج باشد، و هر چه در وجود محتاج به امر خارج است ممکن الوجود است. پس اگر برای واجب الوجود ماهیتی باشد لازم می‌آید که واجب الوجود ممکن الوجود باشد، پس برای واجب الوجود ماهیتی و رای انبیت نمی‌باشد.

و این حجّت به ماهیت ممکنات منتقض نمی‌گردد، چنانکه بعضی گمان کرده‌اند و گفته‌اند که: «چنانکه تقدّم فاعل شیء بر آن شیء به حسب وجود ضرور است تقدّم قابل نیز ضرور است». زیرا که ماهیت قابل وجود به حسب وجود مقدم بر وجود نمی‌شود، زیرا که تجرّدش از وجود صورت نمی‌گیرد مگر به نحوی از انحاء ملاحظه عقلیه، و در آن ملاحظه نیز از وجود منفک نمی‌تواند بود، زیرا که آن نیز نحوی از وجود عقلی است، چنانکه بودن در خارج وجود خارجی است. بلکه به این نحو است که از شأن عقل است که آن را بتنهایی ملاحظه نماید بدون ملاحظه وجود با او، و او را به وجود متّصف گرداند. و عدم اعتبار شیء اعتبار عدم آن شیء نیست.

پس اعتبار اتصاف ماهیت به وجود امری است عقلی، و مثل اتصاف جسم به بیاض نیست که موصوف و موصوف به از یکدیگر ممتاز باشند، زیرا که چنین نیست که برای ماهیت وجود منفردی باشد و برای عارضش که وجود است وجود دیگر باشد، بلکه همان کون ماهیت وجود او است. و خلاصه قول آنکه ماهیت قابل وجود است در عقل بتنهائی، و مؤثر در وجود باید که مقدم باشد بر معلولش به حسب وجود.

مبادا کسی چنان پندارد که واجب الوجود وجود مطلق کلی است، چنانکه طایفه‌ای از متصوفه توهم نموده‌اند. زیرا که هر کلی در تخصص به افراد و حصص محتاج به منحصص خارجی می‌باشد، زیرا که اگر به حسب ذات اقتضای اختصاص به واحد معین نماید جمیع افراد و حصص همان واحد معین خواهند بود و در مطلق وجود این حال نیست. و هر چه در تعین محتاج به امری دیگر باشد و خودش متعلق به آن امر دیگر خواهد بود، و چنان چیزی معلول و ممکن خواهد بود. پس واجب الوجود صرف وجود است به شرط تجرد از زواید، نه به طریق لا بشرط ایجاب شیء له. و میان این دو معنی فرق بسیار است.

مترجم گوید که: مصنف - قدس سره - در غیر این کتاب بر دلیل مذکور به دو طریق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 577

ایراد و بحث نموده است: یکی به طریقی که مبتنی است بر اصولی که خود مقرر کرده است و گفته است که آنچه موجود است در ذوات وجود همان نفس وجود آنهاست، و اصل در موجودیت همان است نه ماهیت، خواه آن وجود مجعول باشد و خواه واجب. پس همچنانکه در صورتی که وجود مجعول باشد ماهیت بالعرض مجعول خواهد بود به تابعیت مجعولیت وجود، همچنین در صورتی که وجود مجعول نباشد ماهیت نیز مجعول نخواهد بود بلا مجعولیت آن وجود.

و بالجمله در این حجت اشتباه شده است میان عارض ماهیت و عارض وجود. و معنی عروض وجود بر ماهیت مغایرت به حسب مفهوم است با اتحاد در وجود به حسب واقع.

و بحثی دیگر که بر اسلوب قوم وارد آورده است این است که: امکان است که شیء را به علت محتاج می‌گرداند، پس اتصاف چیزی به چیزی اگر ممکن باشد به این معنی که تواند بود که آن شیء به آن چیز متصف گردد، و تواند بود که متصف نگردد. در این صورت به علتی محتاج خواهد بود که او را متصف گرداند به آن امر، مثل حال جسم با بیاض. اما اگر اتصاف ممکن نباشد بلکه واجب یا ممتنع باشد به علت احتیاج نخواهد بود. پس می‌گوییم که: چون اتصاف واجب به وجود ضروری است به علت احتیاج ندارد، و منشأ این ضرورت وجود است نه ماهیت. و آنچه گفته‌اند که: ذات واجب اقتضاء وجود می‌کند، به این معنی است که جایز نیست که ذاتش به وجود متصف نباشد، نه آنکه در اینجا اقتضاء و تأثیری واقع باشد. و از این جاست که بعضی از اهل تحقیق گفته‌اند که: صفات واجب آثار واجب نیست.

و بعد از ایراد این دو بحث گفته است که: اگر این دلیل تمام شود بر اسلوب اصحاب اعتبار خواهد شد که وجود را اعتباری می‌دانند و می‌گویند که موجودیّت اشیاء صاحب ماهیّات به بودن ماهیّات آنهاست در اعیان به حیثیّتی که وجود از آن انتزاع شود، پس اصل در موجودیّت هر صاحب ماهیّتی همان ماهیّت آن خواهد بود نه وجود. و معنی زائد بودن وجود در ممکن آن است که از ماهیّت فی حدّ ذاته انتزاع موجودیّت نمی‌توان نمود، بلکه باید به حسب امری دیگر باشد. و معنی عین بودن وجود در واجب آن است که چون ذاتش در ذهن درآید وجود از آن انتزاع می‌توان نمود. و از اسلوب ایشان ظاهر می‌گردد که بودن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 578

وجود عین ذات واجب مجرد اصطلاحی است که از ایشان ناشی شده است بدون آنکه فرد حقیقی از وجود موجود باشد.

و بنا بر آنچه ما اختیار نموده‌ایم به دلالت برهان که وجود هر چیزی موجود است، معنی آنکه: «وجود زاید است در ممکن و عین است در واجب»، این است که ذات ممکن و هویتش به حیثیّتی است که اگر قطع نظر از موجودش کرده شود موجود و واقع در اعیان نخواهد بود، زیرا که هویت معلولیّه به حسب ذوات به موجب محتاج‌اند و وجود ممکن به جعل بسیط حاصل است و وجود جاعل مقوم وجود مجعول است. پس اگر از وجود جاعلش قطع نظر نمایند متحقّق نخواهد ماند، به خلاف واجب که به ذات خود موجود است نه به غیر، پس وجود ممکن صورت نمی‌گیرد مگر به واجب، پس واجب تمام وجود غیر است و خود غنیّ الذّات است از وجود ما سوی. پس معلوم شد که وجود عین است در واجب و زائد است در ممکن.<sup>254</sup> و در این کتاب همین معنی را با اسلوبی دیگر ایراد نموده است به نحوی که اباحت از آن مندفع گردیده است و فرموده است: بدان که معنی قول ایشان که می‌گویند: «وجود عین است در واجب و زاید است در ممکن»، آن نیست که برای مطلق وجود انتزاعی فطری در خارج حصول بنفسه باشد، یا آنکه در اعیان منضم به ماهیّات گردد و در حقیقت به آنها قائم باشد، بلکه مراد از عینیّت وجود در واجب و عروضش در ممکن این است که ذات بذاته واجب مناط انتزاع وجود اعتباری است، یعنی به حیثیّتی است که اگر در ذهن حاصل شود عقل از آن انتزاع این امر اعتباری فطری می‌کند بدون ملاحظه حیثیّت دیگر، چه ارتباطی و چه انضمامی. و ممکن چنین نیست، زیرا که ذات ممکن من حیث هی هی به نحوی نیست که هرگاه در ذهن حاصل شود عقل تواند که از آن انتزاع این امر اعتباری نماید مگر آنکه حیثیّتی دیگر سوای نفس ذاتش با آن ملحوظ گردد، و آن حیثیّت انتساب و صدور است از موجب تام. و بودن وجود خارجی عبارت است از بودن حیثیّت انتزاع آن در خارج، و بودن وجود ذهنی عبارت است از بودن آن حیثیّت در ذهن.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 579

پس ذات واجب تعالی محض حیثیت انتزاع وجود عام فطری است، خواه بوده باشد انتزاعش از خود ذات بنفسها، مثل وجود حق تعالی، و خواه بوده باشد انتزاعش از ماهیات، مثل وجود ماهیات به حسب انتسابش به سوی واجب تعالی.

و ذات ممکن محض قوه وفاقه است، و بودن این معنی انتزاعی فطری در مرتبه متأخره از ذات منافی صدق حمل در مرتبه ذات واجب نیست، چنانکه انسانیت و حیوانیت مصدری انتزاعی متأخراند از نفس ذات انسان و حیوان، و در مرتبه ماهیت محمولند بر آن.

و بالجمله عقل حکم می‌کند به آنکه موجودیتی که از ذات در مرتبه آخر انتزاع می‌شود مطابق حکم آن نفس ذات او است تعالی در مرتبه ذاتش در اول. پس نسبت مفهوم وجود و موجودیت و وجوب وجود به حقیقت واجب بالذات مثل نسبت انسانیت است به نفس ذات انسان، نه مثل نسبت زوجیت به اربعه از لوازم ماهیاتی که مطابق حکم به آنها مرتبه‌ای است متأخره از ذات ماهیات. پس وجود یا وجود نفس خود است یا وجود موضوع خود.

و بهمینار در کتاب تحصیل می‌گوید: «که در هر جا که ما می‌گوییم که: «فلان چیز موجود است»، مقصود ما آن نیست که وجود معنی‌بی است خارج از آن چیز. و اینکه وجود خارج از ماهیت است به برهان دانسته‌ایم، و آن در جایی می‌تواند بود که ماهیتی و وجودی باشد مثل انسان موجود. بلکه مراد ما آن است که آن چیز در اعیان است یعنی در موجود خارجی، یا در اذهان یعنی در موجود ذهنی. و موجود بر دو قسم است: قسمی آن است که در اعیان یا در اذهان موجود است به مقارنت وجود، و قسمی دیگر آن است که چنین نیست». <sup>۲۵۵</sup> بعضی گفته‌اند که: «مبادا کسی از اطلاق لفظ قیام یا عروض یا اقتضا، در باب وجود، چنین توهم کند که برای وجود صورتی در اعیان می‌باشد تا آنکه از آن لازم آید که برای وجود وجودی باشد و به تسلسل ممتنع انجامد. زیرا که وجود ما یوجد به الشیء فی الأعیان أو فی الأذهان نیست، بلکه وجود عبارت است از نفس تحقق و بودن شیء در اعیان یا در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 580

اذهان. و اگر شیئی به واسطه وجود موجود گردد امر متسلسل می‌گردد تا به غیر متناهی، و در این حالت در اعیان موجود نمی‌تواند بود. پس معلوم شد که وجود ماهیت همان موجودیت او است لا غیر، و وجود واجب الوجود بذاته موجودیت حقیقت وجود است. و اطلاق آن الفاظ از باب توسع و مسامحه در تعلیم است».

و مصنف - قدس سره - بعد از نقل این کلام فرموده است که: ما نیز در زمان پیشین بر این رأی بودیم، یعنی وجود را همان موجودیت می‌دانستیم. تا آنکه حق تعالی حجاب جهل را از بصیرت ما مرتفع گردانید و ما را به نور خودش راه نمایی نمود و دانستیم که موجودیت هر چیز به وجود است، یعنی آن موجود متحد است به نحوی از وجود، و موجودیت وجود به نفس ذات او است، و محذوری بر این لازم نمی‌آید.

و حاصل برهان مذکور، بر آنکه وجود در واجب عین است و در ممکن زاید، این است که حیثیت انتزاع وجود از موجود یا نفس حیثیت ذات بذاته او است و یا نفس حیثیت ذات بذاته او نیست، و هر موجودی که در مرتبه ذات به این حیثیت نباشد کسب این حیثیت را در مرتبه‌ای که بعد از مرتبه ذات او است کرده خواهد بود، و ذاتش از آنچه در مرتبه خود بوده است متغیر گردیده است. پس ناچار باید که برای او چیزی باشد که این حیثیت را اقتضا نماید. و نمی‌تواند بود که آن چیز نفس ذات او و مرتبه ماهیت من حیث هی باشد، زیرا که مرتبه اقتضا بعد از مرتبه تحیت به این حیثیت است. پس اگر نفس آن چیز مقتضی باشد دور لازم می‌آید، پس ناچار باید که در اینجا امری باشد که آن حیثیت را اقتضا نماید، و هر چیزی که دیگری حیثیت انتزاع وجود او را اقتضا نماید ممکن خواهد بود. و چون باید که هر ممکن الوجودی به واجب الوجود منتهی گردد، پس باید که واجب بذاته باشد که نفس ذاتش حیثیت انتزاع وجود باشد.

و به این تقریر مندفع گردید بحث صاحب مطارحات که گفته است که: «این بیان وقتی تمام می‌شود که وجود را زاید بر ماهیات دانیم تا توایم که بر آن بنا نهاده گوییم که اگر زاید باشد واجب نخواهد بود».<sup>256</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 581

#### اشراق عقلی

دلیلی دیگر بر اصل مطلب که مصنف آن را در این کتاب به اشراق عقلی عنوان نموده است. و تقریرش این است که: «هر چیزی که ذهن وجودش را از ماهیتش جدا می‌تواند نمود، اگر ممتنع الوجود باشد هیچ فرد از آن موجود نمی‌تواند شد، و اگر فردی از آن چیز موجود شود، برای آن کلی جزئیات دیگر در عقل متصور می‌باشد که وجودشان، به حسب ماهیتشان ممتنع نیست، و اگر ممتنع باشد به سبب امری و رای ماهیت خواهد بود، بلکه ممکن است که افراد غیر متناهی از آن موجود گردد. زیرا که هر قدر از جزئیات [یک] کلی که واقع شود باز امکان وقوع افراد دیگر باقی خواهد بود. و اگر آن که واقع است واجب الوجود باشد و ماهیتی و رای وجود داشته باشد، برای آن ماهیت که کلی است وجود جزئی دیگر ممکن خواهد بود. زیرا که اگر به حسب ماهیت ممتنع باشد آن فرد را که واجب فرض کردیم ممتنع می‌باشد به اعتبار ماهیت، و این محال است، و غایه ما فی الباب آنست که به سبب امری ممتنع شده باشد، پس به حسب نفس خودش ممکن خواهد بود نه واجب. زیرا که جزئیات دیگر سوای آنکه واقع شده است همه ممکناتند چنانکه معلوم شد. پس می‌گوییم که: اگر در وجود واجبی باشد ماهیتش سوای وجود نخواهد بود، به این معنی که ذهن او را تفصیل دهد به ماهیت و وجود. پس وجود صرف بحث خواهد بود که به هیچ وجه آمیخته به چیز دیگر نباشد». و این برهانی است قوی و تحقیقی است حسن که شیخ الهی در مطارحات ذکر کرده است.<sup>257</sup> و آنچه بر آن وارد آورده‌اند که: «چرا جایز نباشد که عقل چیزی را مفصل گرداند به وجود و معروض وجود، و آن معروض جزئی شخصی باشد نه کلی، و اینکه اطلاق ماهیت بر کلی است در این مقام نفع

<sup>256</sup> (1) سهروردی، المطارحات، ص 390.

<sup>257</sup> (1) سهروردی، التلویحات، ص 34. ذکر مطارحات در اینجا سهو القلم است.

نمی‌رساند، زیرا که مقصود این است که وجود زاید نیست و نفس حقیقت واجب است، مندفع است، و منشأش غفلت از مقصود و سوء فهم غرض از کلام او است، زیرا که کلامش مبنی است بر آنچه فارابی و دیگران به آن تصریح نموده‌اند که تشخیص هر چیز به نحو وجود است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 582

پس هر چه ذهن آن را تفصیل دهد به معروضی و عارضی که وجود باشد، آن معروض در مرتبه ذات خود قطع نظر از عارض که وجود است کلی خواهد بود نه جزئی، و هر چه آن را ماهیت کلیه هست نفس تصور آن ماهیت ابا از آنکه جزئیات غیر متناهی داشته باشد نخواهد داشت.

پس حاصل دلیل این است که: چون وجوب و امکان و امتناع از لوازم ماهیات و ذوات‌اند، زیرا که منظور إلیه در تقسیم شیء به این امور ثلاثه حال نفس آن شیء است نسبت به وجود، پس اگر برای آنچه آن را واجب فرض نموده‌ایم معنی‌یی ورای وجود باشد معنی‌یی کلی خواهد بود که برای آن جزئیات باشد.

و آن جزئیات: یا این است که همه ممتنع‌اند لذاتها، یا همه واجب‌اند لذاتها، یا همه ممکن‌اند لذاتها. و اقسام ثلاثه باطل است، زیرا که در قسم اول باید که هیچ فرد از آن موجود نباشد و مفروض وجود فردی از آن است، و در قسم دوم لازم می‌آید که تمام افراد غیر متناهی آن موجود باشند، و در قسم سوم باید که این فرد واقع ممکن باشد نه واجب.

و همچنین اعتراض دیگر بر دلیل مذکور نیز مندفع است، و آن اعتراض این است که:

«دعوی عدم امتناع جزئیات غیر متناهی ممنوع است، و چرا جایز نباشد که برای ماهیت کلی افراد معدوده متناهی باشد که در واقع از آن افراد نتواند که تعدی نماید اگر چه زیاده بر آن به حسب توهم جایز است. و اگر عدم تناهی را مسلم داریم به معنی‌یی لا یقف خواهد بود، و در این صورت بطلان لازم ممنوع است، و اگر مسلم داریم که عدم تناهی به معنی دیگر است، آنچه بر آن لازم می‌آید این است که افراد واجبه غیر متناهی با هم موجود باشند.»

و در این صورت می‌توان گفت که دلایل بطلان تسلسل بر تقدیری که تمام باشد دلالت بر امتناع امور غیر متناهی مترتبه می‌کند و ترتب در آن افراد واجبه واقع نیست.» و جواب از اول این است که هر ماهیتی که ملاحظه ذات بذاته‌اش شود نه اقتضای تناهی می‌کند و نه اقتضای لا تناهی، پس با قطع نظر از امور خارجه در نظر از عقل ابا نخواهد داشت از آنکه افرادش غیر متناهی باشد. و جواب از دوم و سوم آن است که در این دلیل به هیچ وجه سخن در بطلان تسلسل در افراد واجبه نیست، خواه عددی باشد و خواه لا یقفی، و مترتب باشد یا نباشد، تا آنکه توان گفت که بطلانش منظور فیه است، بلکه کلام در این است

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 583

که اگر برای واجب تعالی ماهیت کلی باشد ممکن است که برای آن افراد دیگر فرض شود.

از آنجا که ماهیت من حیث هی هیچ اقتضا نمی‌کند، وقوع و لا وقوع آن به حسب نفس امر خارج از حقیقت آن ماهیت خواهد بود، پس هرگاه به اعتبار ذاتش ملحوظ گردد ابا از آنکه افراد غیر واقعه برای آن باشد نخواهد داشت.

و چون هر یک از وجوب و امکان و امتناع از لوازم ماهیات است، در صورتی که فردی از آن واجب باشد باید که جمیع افرادش واجب باشد. و همچنین در امکان و امتناع نیز باید که جمیع افراد مثل فرد واحد باشند. پس می‌گوئیم که آن افراد مفروضه غیر واقعه واجب نیستند و آلا معدوم نمی‌بودند، و ممتنع نیز نیستند و آلا آن یک فرد موجود نمی‌بود- و سخن ما بعد از اثبات وجود واجب تعالی است- و ممکن نیز نمی‌توانند بود و آلا لازم می‌آید که واجب ممکن باشد. پس باید که اگر برای واجب ماهیت باشد از این مواد ثلاثه خالی باشد، و این محال است.

چگونه می‌تواند شد که حقیقت واجب قیوم صرف وجود نباشد و حال آنکه او است منبع هر وجود و مبدأ هر فیض وجود، و موجودیت ماهیات به آن است که از او فیض باشند، پس وجود او اجل از آن است که به ماهیت تعلق داشته باشد.

بدان که وجود حقیقی و وجوب ذاتی با یکدیگر مساوی‌اند، و تمام ساکنان اقلیم امکان به اعتبار ذات و حقیقت هالک و باطل‌اند. چنانکه در کتاب الهی مذکور است: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** (قصص، 88). و هلاک ذات و بطلان حقیقت برای ممکن ازلا و ابد ثابت است و اختصاص به وقتی دون وقتی ندارد.

و از این جهت گفته‌اند که: عارف در استماع ندای: **لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ** (غافر، 16)، احتیاج به قیام قیامت ندارد، بلکه این ندا هرگز از سمع او مفارقت نمی‌کند، زیرا که موجودیت ممکنات به اعتبار انتساب آنها است به موجود حقیقی که واجب بالذات است، و منشأ انتزاع موجودیت مصدری و مصحح صدق این معنی بر ممکنات همان انتساب است. و آنها در حدود ذوات خود اصلاً به موجودیت متّصف نیستند، چنانکه محققان عرفا و متألهان حکما فهمیده‌اند. و در این حدیث شریف: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» به آن اشاره شده است.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 584

پس هر گاه کسی ذوات ممکنات را من حیث هی ملاحظه نماید حکم می‌کند که از این حیثیت موجود نیستند، و اگر آنها را به جاعل تام نسبت دهد حکم به وجود آنها می‌کند.

تکمیل عرشی

موجودیت ممکن به افاضه وجود بر او از جاعل یا به ضم وجود به او چنانکه از مشائین مذکور است نیست، زیرا که وجود فطری چنانکه گذشت از امور انتزاعیه عقلیه است که موجودیت و تحقق شیء عبارت از آن است، یعنی

تحقق به معنی مصدری، نه تحقق به معنی: ما به یکون الشیء موجودا متحققا. پس آن امری ذهنی خواهد بود که هویت عینیّه برای آن نباشد و نه برای او در اعیان علّتی هست و نه برای انضمامش به چیزی دیگر. و ایضا آنچه در ممکن منشأ انتزاع موجودیت و مصداق و مصحح حمل وجود بر او است نفس قوام ماهیت است.

پس اگر ممکن در قوام ماهیت و تجوهر حقیقت به جاعل محتاج نباشد باید که وجود به حسب ذات بر او صدق کند و از علّت مستغنی باشد، و از این لازم می‌آید که از امکان ذاتی خارج باشد، و این محال است.

پس قول به: «انضمام و عروض وجود بر ماهیت چنانکه از جمهور مشهور است و در نظر اول هم به این نحو به نظر می‌آید»، قوی است فاسد و مذهبی است باطل، خصوصا در نزد کسی که ثبوت شیء را برای شیء فرع ثبوت مثبت له می‌داند.

و اینکه بعضی گفته‌اند که: «اتّصاف به وجود خارجی فرع اتّصاف به وجود ذهنی است یا آنکه اتّصاف به وجود در ذهن است»، هیچ نفع نمی‌رساند، زیرا که سخن در وجود مطلق است و برای ماهیت پیش از وجود مطلق به هیچ وجه وجودی نیست که وجود مطلق فرع آن باشد.

و اینکه ماهیت به وجود خارجی در ذهن متّصف می‌شود باطل است، علاوه بر آنکه اگر سؤال کرده شود که وجود ذهنی فرع کدام وجود است، جوابی بجز این نمی‌توان داد که قاعده عقلیه را که مفاد فرعیّت است تخصیص دهد چنانکه بعضی کرده‌اند، و بطلان آن معلوم است.

و همچنین به افاده جاعل نفس ذات را نیز نیست - چنانکه از اشراقیین مشهور است -

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 585

به این معنی که نفس ذات بعد از آنکه جاعل آن را جعل نمود در انتزاع وجود از آن کافی است با قطع نظر از ارتباط آن به جاعل تام، زیرا که در این صورت حمل وجود بر آن مثل حمل ذاتیات خواهد بود به جهت آنکه چیزی بجز ذات در این حکم موضوع نمی‌باشد.

پس معلوم شد که موجودیت ممکن عبارت است از صدور نفس ذات او از جاعل با ارتباط و انتساب او به جاعل. و فاعلیّت و ایجاد و تأثیر در حقیقت افاده جاعل است ماهیت را به این نحو که مرتبط به نفس خودش باشد، نه آنکه افاده جاعل است او را به آنکه چیزی باشد مابین از ذات جاعل و متحقق به ذات خود.

و باید که توهم‌کننده‌ای توهم نکند از آنچه محققین حکما می‌گویند که: «حقیقت واجب تعالی صرف وجود است، و موجودیت ممکنات به ارتباط به او است»، و چنین نپندارند که: وجود حقّ صفت ممکن و عارض ماهیت او است، چنانکه جمهور مفهوم وجود مطلق را صفت عارض ماهیات می‌گیرند، و از این جهت که وجود حقّ عارض



ممکنات نیست گفته‌اند که: «معیت واجب الوجود با ماهیات ممکنه بجز قیومیت واجب نیست»، با آنکه معیت آن حضرت با ماهیات شدیدتر است از معیت عارض با معروض و معروض با عارض. لیکن از آن لازم نمی‌آید که واجب به ممکن مختلط گردد و تغیر و تجزی در ذاتش بهم رسد و به صفات محدثات آلوده و ملوث شود. و سید اولیا- علیه الصلاه و السلام- می‌فرماید که: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله»<sup>۲۵۸</sup> و آن کس از عامه و صاحبان عقول ضعیفه که توهم نموده است که: «از معیت واجب تعالی با ماهیات ممکنه، چنانکه رأی محققین حکما و موحدین صوفیه است، ممازجت و ملابست واجب تعالی با اشیاء خبیثه لازم می‌آید»، گویا آن بیچاره از معیت غیر ملاقات جسمانیات یکدیگر را نفهمیده است و فهمش به ادراک معیت نفس با بدن نرسیده است.

بلکه اگر ملتفت معیت نور محسوس با اجسام شده بود و دیده بود که از ملابست انوار به اشیاء خبیثه آلودگی و تلوث انوار به هیچ وجه لازم نمی‌آید، در این ظن فاسد در حق واجب تعالی نمی‌افتاد، بلکه حق آن است که مذکور گردید که معیت حق تعالی با ماهیات ممکنات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 586

نیست مگر قیومیت حق مر آنها را، که کنه آن بر ما معلوم نیست.

و حاصل آنچه مذکور شد، به ضمیمه آنچه به جهت عسر ادراک آن مذکور نگردیده، آن است که: ممکن در مرتبه ذات خود به هیچ وجه موجود نیست، نه فی نفسه و نه بنفسه و نه لِنفسه، بلکه برای او همان وجود اعتباری نسبی است به سوی مبدأ قیوم واجب بالذات، و او است وجود فی نفسه و بنفسه و لِنفسه، و الله أعلم بسرائر الامور.

### فصل سوم در بیان آنکه کنه واجب تعالی معلوم بشر نیست

نسبت وجود انتزاعی به واجب تعالی اگر چه مثل نسبت معانی مصدریه منتزعه از نفس ماهیات است به سوی ماهیات، مثل انسانیت از انسان و حیوانیت از حیوان، لیکن فرقی دیگر هست [34] سوای آنچه مذکور شد- که مطابق حکم به وجود علی الحقیقه الواجبه نفس همان حقیقت است بدون آنکه مقید به مادامت موجوده گردد، به خلاف معانی ذاتیه، که حکم به آنها بر حقایق در حین وجود آن حقایق است، نه در وقتی دیگر.

و آن فرق این است که عقل می‌تواند که به کنه آن ماهیات پی برد و آنها را بحقائقها تصور نماید، و امثال انسانیت و حیوانیت و فلکیّت از آنها انتزاع نماید، و نمی‌تواند که وجود حق را درک نماید، و آن را به کنه در تصور آورد، تا آنکه موجودیت مصدریه را از آن انتزاع کند. زیرا که ممتنع است که حقیقت واجبه در ذهنی مرتسم شود، خواه اذهان عالیه و خواه اذهان سافله، بلکه جمیع قوای ادراکیه، چه عقلیه و چه خیالیّه و چه حسیه، قیاس به درک جناب ربّانی در یک مرتبه واقع‌اند.

چنانکه از رسول خدا علیه و آله افضل التّسلیمات وارد شده است که: «به درستی که حقّ تعالی از عقول محجوب است چنانکه از ابصار محجوب است، و ملأ اعلیٰ او را طلب می‌کنند مثل طلب کردن شما او را».

و وجه‌اش این است که احساس تعلّق می‌گیرد به آنچه در عالم خلق است، و تعقلّ تعلّق می‌گیرد به آنچه در عالم امر است، و حقّ تعالی فوق هر دو عالم است، پس از حسّ و عقل محجوب خواهد بود. بلکه عقل در اینجا مفهوم وجود را تصوّر می‌کند و از روی برهان

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 587

حکم می‌کند که برای آن مبدئی است که اگر در عقل مرتسم گردد این مفهوم از آن لذاته منتزع می‌تواند شد، لیکن ارتسامش در عقل ممتنع است. پس در ماهیّات، اولّ، منتزع منه را تصوّر می‌کند، بعد از آن معانی مصدریّه را از آن انتزاع می‌کند. و در اینجا، اولّ، مفهوم وجود انتزاعی را تعقلّ می‌کند، و بعد از آن حکم می‌کند که برای آن منتزع منه بالذّات هست.

### حجّت عرشى

اگر کنه واجب تعالی در عقل درآید لازم می‌آید که حقیقتش منقلب گردد، زیرا که حقیقت وجود صرف به شرط سلب موضوع و سایر اشیاء از او هرگاه به کنه تصوّر شود موجود در موضوع خواهد بود، با آنکه حقیقتش آن است که در موضوع نباشد، پس حقیقت از آنچه بود منقلب گردید. به خلاف ماهیّات جوهریّه، زیرا که جوهریّت آنها نه آن است که باید بالفعل در موضوع نباشد، بلکه در موضوع نبودن از عرضیّات آنهاست که در خارج به آنها ملحق می‌گردد و جوهریّت آنها به این اعتبار است که هر گاه در خارج موجود شوند در موضوع نباشند. و این معنی از آنها به هیچ وجه منفک نمی‌شود در هر جا که موجود باشند، پس تصوّر به کنه در آنها مستلزم انقلاب به هیچ وجه نیست. و این مطلب از این اوضح بیان کرده خواهد شد إن شاء الله تعالی.

و حاصل این است که اگر واجب به کنه متعقلّ گردد لازم می‌آید که موجود خارجی از آن حیثیّت که موجود خارجی است موجود ذهنی باشد. و این باطل است، پس به کنه متصوّر نخواهد شد.

و اگر کسی گوید که: در این برهان همین قدر معلوم می‌شود که نمی‌تواند شد که واجب به کنه معلوم کسی شود به علم صوری ارتسامی، و بر آنکه به مشاهده حضوری معلوم نمی‌شود دلالت ندارد.

می‌گوییم که: معلوم بالذات، یعنی آنچه در نزد عالم حاضر می‌شود، خواه صورت ذهنی باشد و خواه موجود عینی، باید که میان آن و عالم به آن علاقه وجودیّه حاصل باشد که موجب عالمیّت این عالم مر معلوم را تواند شد، و الاّ لازم می‌آید که هر که صلاحیت عالمیّت دارد باید که عالم به همه چیز باشد، بلکه آنچه مصحّح عالمیّت و معلومیّت است آن است که باید وجود معلوم از آن حیثیّت که معلوم است عین وجودش برای عالم باشد.

چنانکه محققان حکما به آن تصریح نموده‌اند.

و علاقه‌ای که در میان ذات ممکن و حقیقت واجب متصور است همان علاقه معلولیت است و بس. و شکی در این نیست که آن علاقه‌ای است ضعیف که موجب حصول علت برای معلول نمی‌تواند شد، زیرا که وجود معلول از این حیثیت که معلول است اگر چه بعینه وجود او است برای علتش، لیکن وجود علت از آن حیثیت که علت است وجود او نیست برای معلولش و مستلزم او نیست. پس علاقه علت موجب عالمیت می‌شود، به خلاف علاقه معلولیت.

و حاصل آن است که علم به حصول معلوم برای عالم حاصل می‌شود به نحوی که به ذات یا به صورت حاصل باشد، حصولی حقیقی یا حکمی. و آن منحصر است در حصول شیء برای خودش یا برای علتش. و هیچ یک از این دو قسم در واجب نسبت به ممکنات تصور نمی‌شود. پس حصول علم به حقیقت واجب به هیچ وجه ممکن نخواهد بود، و هو المطلوب.

#### تنبیه تقدیسی

هر چیز که وجودش فی نفسه اتم است معقولش در ذهن نیز اتم است، زیرا که حقایق اشیاء بآنفسها به ذهن می‌آید نه به ظلال و اشباح، و معقول آنها بر طبق موجود آنهاست. پس اگر وجودش کامل باشد، مانند دایره و مربع و عدد و اشباه آنها، معقولش نیز تام خواهد بود، و اگر ناقص باشد، مثل حرکت و زمان و هیولی و امثال آنها، معقولش نیز ناقص خواهد بود. و ظهور این معنی در علمی که به ارتسام نباشد، بلکه به مجرد اضافه اشراقیه باشد اوضح است، زیرا که در اینجا معقول همان موجود خارجی است.

و از آنجا که واجب قیوم در اعلا مرتبه فضیلت وجود است باید که معقول از او نیز در نهایت کمال باشد، و چون امر بر خلاف آن است معلوم می‌شود که این نقص از جهت ماست نه از جهت او، زیرا که او به حسب ذات در نهایت کمال است. و لیکن عقول ما به اعتبار ضعف و فرو رفتگی که در ماده دارند و ملابس قوی و اعدامند نمی‌توانند که او را ادراک نمایند به همان نحو که فی حد ذاته بر آن نحو است، زیرا که شدت کمال و غلبه نورانیت آن جناب بر آنها غلبه نموده است، و بر ادراک او قدرت ندارند، و اگر چه سایر اشیاء را به افاضه

و اشراق او ادراک می‌کنند. آیا نمی‌بینی نور محسوس را که اول مبصرات و اکمل و اظهر همه آنهاست، و همه مبصرات به واسطه آن دیده می‌شوند باید که آنچه در نورانیت اشد و اتم باشد ادراکش بهتر باشد. و چون امر بر خلاف آن است معلوم می‌شود که به جهت خفاء آن نیست، بلکه به جهت شدت کمال آن است که در نوریت

محسوسه که حواس را مغلوب و حاسه را کلیل می‌گرداند. پس قیاس حقّ اول و قوّت لمعانش و نقص عقول ما و ضعف و کلال آنها از ادراکش بر همین سیاق است.

و از این بیان مبین گردید که اشیائی که عقول ما در ادراک آنها ضعیف است بر دو قسم است: قسمی به اعتبار آنکه وجودش فی نفسه ضعیف و جوهرش خسیس است مثل هیولی. و قسمی دیگر که در غایت کمال و تمامیت است مثل باری عزّ سلطانه. و این دو قسم از یکدیگر به حسب ذات در نهایت دوری‌اند، چنانکه یکی در طرف سلسله وجود مرتّب در کمال و نقص واقع است و دیگری در طرف دیگر، و یکی در نهایت بهاء و کمال است و دیگری در غایت خست و نقص. و هر چه تالی هر یک باشد در ظهور و خفا تابع آن خواهد بود، و آنچه متوسط میان آن دو جانب باشد قوای بشریه می‌تواند که بر آن احاطه نماید و آن را ادراک کند، مانند اجسام و الوان و سایر کیفیات و کمیات. و از این جهت است که ادراک و معرفت اجسام و ابعاد بر قوای بشریه آسان‌تر است از معرفت سایر اشیاء.

و از این بیان به ظهور رسید که مادام که به ماده متلبس باشیم و به سبب تعلق به آن جوهر ما از حقّ اول دور باشد، اذهان و عقول ما از ادراک او ممنوع خواهد بود، به سبب آنکه هم از قبل سنخ ذات و هم به سبب مقارنت به ماده از منبع وجود دوراند. و از قبل حقّ اول تعالی مانعی برای ادراک نیست، زیرا که آن جناب از رهگذر عظمت رحمت و شدت نوریّت و عدم تناهی نزدیک‌تر است به ما از هر چیزی، چنانکه در کتاب الهی به آن اشاره شده است در آنجا که می‌فرماید: **وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** (ق، 16).

پس واجب تعالی از حیثیت کمال اقصی در نهایت علو است و از حیثیت سعه رحمت و احاطه علم به اشیاء در غایت دنوّ است، فهو العالی فی دنوّه و الدانی فی علوّه. و مضمون حدیث: «لو دلّیتم بالأرض السفلی لهبطتم علی الله». اشاره به همین معنی است. و به هر قدر که جوهر ما از ماده دور شود ادراک ما مر واجب را تمام‌تر می‌شود و تعقل ما به آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 590

حضرت محکم‌تر می‌گردد. و چون از ماده به کلی مفارقت نماییم در آن وقت معقول ما از آن جناب کاملتر از آنچه پیش از آن بوده است می‌گردد و با آن حالت او را به نحوی که حقّ ادراک او است درک نمی‌توانیم نمود، زیرا که قوّه ادراک ما متناهی و حقّ اول غیر متناهی است در کمال، بلکه از غیر متناهی بالاتر است. پس اعتراف به عجز در معرفت او واجب است، و همین است غایت معرفت او.

و یعقوب بن اسحاق کنندی گفته است که: «هر گاه علت اولی به ما متصل باشد از رهگذر فیضی که از او بر ما وارد می‌شود و ما به او متصل نباشیم مگر به همان جهت او و ملاحظه او در ما به قدری باشد که مفاض علیه از مفیض ملاحظه تواند نمود. پس واجب آن است که قدر احاطه او به ما نسبت داده نشود به قدر ملاحظه ما او را، زیرا که او

اعزّ و اوفر و اشدّ استغراقاً است. پس هرگاه امر چنین باشد آن کس که پنداشته است که علّت اولی علم به جزئیات ندارد از حق بسیار دور افتاده است».

و محقق شهرزوری در کتاب موسوم به شجره الهیه می‌گوید که: «واجب لذاته اجمل و اکمل همه اشیاء است، زیرا که هر جمال و کمال که موجود است رشح و فیض و ظلّ جمال و کمال او است. پس جمال ابهی و کمال اقصی و جلال ارفع و نور اقهر او راست، تعالی و تقدّس عمّا یقول الجاهلون علواً کبیراً.

پس او به واسطه کمال نوریت و شدت ظهور خودش محتجب است و حکمای الهیین که او را شناخته‌اند مشاهده او می‌نمایند اما نه به کنه، زیرا که شدت ظهور و قوت لمعان او و ضعف ذوات مجردة نوریّه ما، ما را از مشاهده او به کنه منع می‌نماید. چنانکه شدت ظهور شمس و قوت نور آن دیدهای ما را از آنکه کنه آن را توانند دید منع می‌کند، و شدت نوریت آن حجاب آن است. پس ما حقّ اوّل را می‌شناسیم و او را مشاهده می‌کنیم، لیکن دانش ما به او احاطه نمی‌کند. چنانکه خود می‌فرماید که: **وَلَا يُحِيطُونَ بِعِلْمًا (طه، 110)** و می‌فرماید که: **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام، 103)**، انتهی کلامه.

و حاصل این کلام آن است که هرگاه نفس را ممکن نباشد که بر نور شمس به مشاهده حضوریه و اضافه اشراقیه چنانکه مذهب اشراقیین است احاطه نماید، و حال آنکه برای آن رتبه اضعف انوار عقلیه حاصل نیست، پس به طریق اولی از احاطه بر واجب تعالی که اقوای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 591

انوار عقلیه و اقهر آنهاست عاجز خواهد بود.

و اگر کسی گوید که: هر گاه جایز گردید که ذات واجب به شهود اشراقی معلوم نفوس متألّهین باشد، و شکی در این نیست که مشهود به شهود اشراقی نفس حقیقت بسیطه است و وجهی از وجوه او نیست، پس چگونه می‌توان گفت که واجب معلوم به کنه نمی‌تواند بود، و حال آنکه مشهود همان نفس حقیقت صرفه است لا غیر.

می‌گوییم که: شاید که برای ممکنات ممکن نباشد که مشاهده ذات واجب نمایند مگر از ورای یک حجاب یا چند حجاب، حتی آنکه معلول اوّل را مشاهده ذات علّت میسر نمی‌گردد، مگر آنکه خود را مشاهده نماید و حق را به واسطه شهود ذات خود و به حسب آن ملاحظه نماید نه به حسب مشهود علیه. و این سخن منافی فنائی که اهل الله ادّعا می‌کنند نیست، زیرا که فنا ترک التفات به ذات و اقبال به تمام ذات است به حقّ اوّل، و ترک التفات به ذات مستلزم نفی علم آن نیست.

فصل چهارم در بیان آنکه واجب الوجود بسیط الحقیقه است

یعنی نه ذاتش مؤلف است از اجزاء وجودیه عینیه یا ذهنیه مثل ماده و صورت عینی یا ذهنی، و نه از اجزاء حدیه لا بشرطیه مثل جنس و فصل. و بیانش این است که عقل را می‌رسد که ملاحظه نماید هر چه را که مرکب باشد و جزء آن را و میانه آن دو در وجود قیاس کند و حکم نماید به تقدّم جزء بر کلّ به حسب طبع. پس مرکب به حسب جوهر ذات محتاج به جزء خواهد بود که به تحقّق آن متحقّق گردد. و باید که آن اثر صادر از او نباشد. و هر چیزی که چنین باشد واجب الوجود نمی‌تواند بود.

طریقی دیگر: اگر ذات واجب از اجزاء مرکب باشد؛ از یکی از سه صورت خالی می‌تواند بود، به این نحو که یا همه اجزاء واجب‌اند یا همه ممکنند یا بعضی واجب و بعضی ممکنند.

و شقّ اوّل باطل است، به اعتبار آنکه هر حقیقت متّحده که وحدتش نوعی حقیقی باشد باید که بعضی از اجزاء آن را با بعضی دیگر علاقه لزومی و ارتباط علی ایجابی باشد، و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 592

این مطلب در علم الهی مبرهن است، اگر چه فطرت سلیم پیش از اقامه برهان حکم به آن می‌کند، زیرا که تألیف حقیقت نوعیه یا جنسیّه از اجزاء متباینه که بعضی از بعضی به حسب وجود مستغنی باشند تصوّر نمی‌توان نمود مگر در مرکبات اعتباریه، مثل اصناف و اشخاص از این حیثیت که اصناف و اشخاص‌اند، و مثل حجر موضوع در جنب انسان. پس اگر حقیقت واجب مرکب باشد از دو واجب مثلاً- تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً- باید که در میان آن دو علاقه لزومیه باشد، و پیش از این معلوم شد که میان دو واجب علاقه لزومیه نمی‌تواند بود، بلکه در این فرض میان ایشان مصاحبت اتّفاقی خواهد بود.

و در دو شقّ دیگر، لازم می‌آید که کلّ واجب تعالی یا بعضی از او ممکن باشد، پس واجب در قوام ذات و تجوهر حقیقت به ممکن محتاج خواهد بود، و ممکن نیز به حسب ذات بر واجب مقدّم می‌باشد. و این هر دو باطل است، علاوه بر آنکه مستلزم دور نیز خواهد بود، زیرا که عقل هرگاه ممکن و واجب را با یکدیگر نسبت به وجود بسنجد واجب را اقدم در وجود می‌یابد و حکم می‌کند به تقدّم وجود واجب بر ممکن. و هرگاه جزء و کلّ را بسنجد به تقدّم جزء بر کلّ حکم خواهد کرد و خواهد گفت که جزء موجود شد پس کلّ موجود شد.

و اگر خواهیم که بر بطلان هر یک از این دو شقّ جداگانه اقامه برهان نمائیم، در شقّ اوّل که تمام اجزا ممکن باشد می‌گوییم که لازم می‌آید که حقّ محض و فعلیت صرف و وجود متأكّد از هالکات بحث و باطلاّت صرف متحقّق گردد، و این بدیهی البطلان و ظاهر الفساد است. و در شقّ دوم می‌گوییم که لازم می‌آید که حقیقت متوحّده واجبیه از باطل صرف و حقّ محض مرکب شده باشد، و معلوم است که حقیقت واحده از اموری که به حسب حقیقت و ماهیت از یکدیگر متباین باشند حاصل نمی‌تواند شد. و کدام تخالف و تباین است که زیاده‌تر باشد از آنکه یکی

واجب بالذات باشد و دیگر ممکن بالذات؟ و چگونه می‌تواند شد که از این دو ذاتی متحقق گردد که هیچ شایبه قوه در او نباشد.

برهانی دیگر: که دلالت بر نفی اجزاء عقلیه می‌کند و در صورتی که اجزاء عقلیه منتفی باشد اجزاء خارجیّه مثل ماده و صورت خارجی البته منتفی خواهد بود، زیرا که هر چه در ذهن بسیط است البته در خارج نیز بسیط است من دون عکس کلی. و تقریرش آن است که در نزد قوم مقرر است که احتیاج جنس به فصل نه به اعتبار تقوّم ذات او است، بلکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 593

در آن است که او را موجود و محصل گرداند، زیرا که فصل به منزله علت مفیده است نسبت به جنس به اعتبار بعضی از ملاحظات عقلیه، پس اگر برای واجب جنس و فصل بوده باشد خالی از این نخواهد بود که یا جنس او مفهومی است غیر وجود متأكد پس واجب الوجود صاحب ماهیت خواهد بود، و پیش از این معلوم شد که واجب را ماهیتی غیر وجود نمی‌باشد، و یا آنکه جنس او عین وجود متأكد است، پس در تحصل و وجود محتاج به فصلی که او را ایجاد نماید نخواهد بود. پس آنچه را که فصل فرض کردیم فصل نخواهد بود و همچنین آنچه را که جنس فرض نمودیم جنس نیست.

**فصل پنجم در بیان آنکه جایز نیست که واجب الوجود حقیقت نوعیه بسیطه باشد**

که به امری زاید بر حقیقت متشخص و متعین شده باشد، خواه نوعش منحصر در فرد باشد مانند شمس و خواه نباشد. و تقریرش این است که مشخصات اموری هستند که سبب موجود بودن بالفعل می‌باشند و در تقویم معنی ذات و تقریر آن مدخلیت ندارند. و چنانکه نوع در اّتصاف به معنی جنسی محتاج به فصل نیست، بلکه در آنکه محصل بالفعل باشد به فصل محتاج است، همچنین شخص در اّتصاف به معنی نوع به مشخص محتاج نیست، بلکه احتیاجش به آن در اّتصاف به وجود است و بس.

و چون پیش از این به ثبوت رسید که واجب الوجود را ماهیتی و رای انیت نیست، پس هر چه مقوّم وجودش باشد مقوّم سنخ حقیقتش خواهد بود. پس اگر حقیقتش به تشخص زاید بر ذات متشخص باشد در تقوّم معنی نوعی به مشخص محتاج خواهد بود، و این باطل است. پس به ظهور رسید که واجب بالذات باید که به نفس حقیقت خود متشخص باشد نه به امری زاید، یعنی باید که حقیقتش عین تشخصش باشد چنانکه عین وجود است، بلکه تحقیق آن است که وجود و تشخص امر واحدند.

پس واجب تعالی وجودی است خالص که نه به اینکه جنس است متّصف می‌گردد و نه به اینکه نوع است و نه به اینکه کلی است و نه به اینکه جزئی است، به این معنی که شخصی است از طبیعت مرسله، بلکه به ذات خود متمیز

است، و از همه موجودات به حسب نفس ذات مباین نه به امری فصلی یا عرضی، و مجرد است نه به معنی آنکه کلی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 594

است.

و چون جنس و فصل ندارد پس حد ندارد، و چون حد ندارد نه علت برای او می تواند بود و نه برهان بر او اقامه می توان نمود، زیرا که چیزی که از همه اشیاء بی نیاز باشد و بدیهی اولی نباشد طریق معرفتش منحصر خواهد بود در آنکه به آثار و لوازمش بر او استدلال نمایند. و از استدلال به آثار و لوازم به حق معرفت شناخته نمی شود، زیرا که آنها بر حقیقت و ماهیت دلالت ندارند، پس چیزی غیر خودش برهان بر او نمی تواند بود، و او برهان بر همه اشیاء است، به جهت آنکه علم یقینی به ذی السبب حاصل نمی شود مگر به علم به سبب آن، چنانکه در کلام مجید وارد شده است که: **قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ، (انعام، 19)**.

این قدر هست که اگر در استدلال بر او به اوثق قیاسات استدلال کرده شود، یعنی از احوال وجود پی برده شود به واجب الوجود، آن قیاس دلیل نخواهد بود، اگر چه برهان نیز نخواهد بود، بلکه قیاسی خواهد بود شبیه به برهان.

#### وهم و ازاحه

اگر در خاطر کسی خلجان نماید که چون به ثبوت رسید که حقیقت واجب وجود مجرد از موضوع است پس باید که حمل معنی جوهر و مفهوم آن بر واجب تعالی صادق باشد اگرچه اطلاق لفظ به حسب توقیف شرعی جایز نباشد، زیرا که معنی و مفهوم جوهر بجز موجود لا فی موضوع نیست. و همین معنی است که حکما آن را جنس جواهر خمسه قرار داده اند، و از این لازم می آید که: معنی موجود لا فی موضوع شامل واجب و غیر واجب بر سبیل عموم باشد، پس واجب در تحت جنس جواهر داخل و در تقوّم محتاج به فصل مقوّم خواهد بود، پس به حسب ذات مرکب خواهد بود؛ یا آنکه باید که معنی واحد و حقیقت واحده گاهی به نفس خود متحصّل باشد و گاهی به امری دیگر، و این هر دو محال است.

پس باید که بداند که معنی جوهری که آن را جنس قرار داده اند: نه این است که موجود بما هو موجود باشد با سلب موضوع از او، و الا لازم می آید که چون فردی از آن منعدم گردد آن حقیقت منقلب شود و باید که همه افراد جوهر واجب الوجود بالذات باشد- تعالی الواجب الوجود بالذات عن ذلک علواً کبیرا- و نه این است که موجود بالفعل

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 595



لا فی موضوع صلاحیت عنوان حقیقت جنسیّه داشته باشد و آلا باید که هر که بداند که چیزی فی نفسه جوهر است البته بداند که موجود است، و باید که تعقل چیزی از انواع جوهر ممکن نباشد، زیرا که علم از صورت معلوم که مجرد از ماده باشد کسب می‌شود. و صورت جوهر باید که جوهر باشد چنانکه صورت عرض عرض است و ماهیت جوهر موجود در عقل بر جوهریت باقی نمی‌ماند، زیرا که بر صفت مذکوره نیست، بلکه موجود در ذهن است و جزء ذهن نیست.

پس آن مفهوم از جوهر که صلاحیت جنس بودن دارد آن است که از آن تعبیر می‌شود به شیء ذو الماهیتی که هرگاه ماهیت آن در خارج موجود گردد و خودش در موضوع نباشد، مثل عقل و نفس و فلک. و این معنی جوهر را ثابت است خواه در عقل موجود باشد و خواه در عین، و چنان نیست که در حال وجود در عقل که در موضوع است این معنی باطل شود.

پس معقول از جوهر جوهر خواهد بود، زیرا که موجود لا فی موضوع به این معنی در آن حال نیز بر او صدق می‌کند، یعنی بر او صادق است که هرگاه ماهیتش در اعیان موجود شود در موضوع نخواهد بود، چنانکه مغناطیس که در کف کسی باشد عدم جذب حديد بالفعل قاذح آنکه جذب حديد است در صورتی که به حديد برخورد نخواهد بود، و در قوه آن جذب حديد است اگر چه در این حالت که در کف است بالفعل جذب حديد نمی‌کند.

و ببايد دانست که مراد قوم از آنکه می‌گویند که «کلیات جواهر جواهراند» نه این است که کلی جوهر که در ذهن است و ذهن موضوع آن است گاهی صور جواهر از آن زایل می‌شود و گاهی عود می‌کند و همان کلی است که گاهی در ذهن در موضوع موجود می‌شود و گاهی در خارج بدون موضوع موجود می‌گردد، چنانکه مغناطیس در حالتی که در کف است جذب حديد نمی‌کند و چون مصادف حديد شد جذب می‌کند؛ تا آنکه بر آن وارد آید که این مغالطه‌ای است از باب تضييع حیثیات و اعتبارات و اخذ کلی است به جای جزئی، زیرا که کلی که ذاتش در عقل موجود است محال است که در اعیان واقع شود و از موضوع بی‌نیاز گردد، و مغناطیس که در کف است جایز است که از کف بیرون آید و جذب حديد نماید.

بلکه مراد به «کلی» کلی طبیعی است، یعنی ماهیت بدون شرط کلیت و جزئیت، و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 596

آنچه از جوهر معقول است هر چند به حسب وجودش در ذهن عرض است، لیکن جوهر است به حسب ماهیت، زیرا که ماهیتش آن ماهیت است که شأنش آن است که چون در عین موجود شود در موضوع نباشد، یعنی آن ماهیت از امری تعقل شده است که وجود عینش آن است که در موضوع نباشد.

و تمثیل به مغناطیس در این است که ماهیت مغناطیس متصف به جذب حدید است با قطع نظر از وجودش. و از آنکه هرگاه در کف انسان باشد حدید را جذب نکند و چون به حدید برخورد آن را جذب کند، لازم نمی‌آید که حقیقت آن در این دو حال مختلف باشد، بلکه در هر دو حال بر یک صفت است، و آن این است که حجری است که از شأن او جذب حدید است.

و از این بیان به ظهور رسید که آنچه صلاحیت دارد که عنوان حقیقت جوهر باشد و بر انواع مندرجه تحت جوهر حمل شود لذاته لا لعلّه، چنانکه مقتضای ذاتیات است که معلل نباشند، همین معنی جوهر است که مذکور شد. و شکی در آن نیست که حمل این معنی بر انواع مندرجه در تحت جوهر به حسب ذات است نه به سبب علت. و اما حمل آنکه موجود بالفعل است ناچار باید به سبب و علت باشد، زیرا که حقایق جواهر حقایق امکانیه‌اند. و در صورتی که حمل موجود بالفعل بر اجناس عالیه که در تحت آن واقعد باید به سبب و علت باشد و مثل حمل جنس که معلل نمی‌شود نباشد، پس به اضافه معنی سلبی، یعنی مفهوم لا فی موضوع، جنس نمی‌تواند شد، و الا لازم می‌آید که به اضافه معنی ایجابی جنس اعراض نیز باشد، بلکه این اولی خواهد بود، و این خلاف آن چیزی است که در نزد ایشان مقرر است.

و به طریقی دیگر، می‌گوییم که باید جنس بر آنچه در تحت آن واقع است به طریق توطی حمل شود، و این معنی، یعنی موجود بالفعل لا فی موضوع، بر ما تحتش به طریق تشکیک حمل می‌شود، چنانکه حملش بر هیولی و صورت اقدم است از حملش بر جسم و حملش بر پدر و مادر اقدم است از حملش بر فرزند، و همچنین مختلف می‌شود حملش بر جواهر عالم اعلی و جواهر عالم اسفل، زیرا که جواهر آن عالم اقدم و اقوم است به حسب وجود بالفعل از جواهر این عالم، بلکه این عالم اظلال و اشباح آن عالمند، چنانکه اقدمین به

آن تصریح نموده‌اند.

و اما متقدم از افراد حقیقت جوهر به حسب وجود سبب نیست برای آنکه متأخر به حیثیتی گردد که معنی جوهریت بر آن حمل شود، زیرا که جوهر به حسب ذات جوهر است نه به جعل جاعل، و جوهریت چیزی به سبب امری که علت حمل جوهریت بر آن چیز شود نیست، لیکن در وجود محتاج به اسباب و علل است، و جوهریت چیزی از حیثیت جوهریت علت جوهریت چیزی دیگر نمی‌تواند بود.

پس جوهر علی تقدّمش بر جوهر معلولی به حسب وجود خواهد بود، نه به حسب آنکه جوهر است. و تقدّم و تأخّر که در میان دو چیز حاصل می‌شود: گاهی آن است که به حسب ذات آن دو چیز است، مثل تقدّم وجود بر وجود، در تقدّم وجود علّت بر وجود معلول؛ و گاهی به اعتبار امری که خارج از آن دو چیز است، مثل تقدّم نوح بر موسی علیهما السلام، و مثل تقدّم پدر بر فرزند، نه در انسانیت، زیرا که در انسانیت با هم مساوی‌اند، بلکه در زمان وجود. و این هر دو معنی زاید بر نفس ماهیت است. و وجود بر وجود به حسب طبع مقدّم است نه به امری زاید. و اما جوهریت در همه انواع جوهر مساوی است. و چنانکه جسم موجود لا فی موضوع است اجزاء آن نیز چنین است بدون تقدّم و تأخّر در این معنی.

پس به این طریق نیز به ثبوت رسید که معنی جوهری که صلاحیت جنسیت عقل و فلک و حیوان و شجر و حجر دارد صلاحیت آنکه حقیقت واجب بوده باشد ندارد، و به هیچ وجه بر واجب حمل نمی‌شود، زیرا که واجب صاحب ماهیت نیست چنانکه دانسته شد، بلکه وجود متأكد در واجب به مثابه ماهیت است در غیر واجب.

بدان که آنچه مذکور شد بر طبق نظر اتباع معلّم اوّل بود. و اما در نزد طایفه‌ای از شیعه افلاطون و اقدمین، که وجود را امر اعتباری ذهنی می‌دانند و تقدّم میان موجب تامّ و معلولش را به ماهیت قائلند، مقدّم در نزد ایشان جوهر علّت است در جوهریت بر جوهر معلول.

بلکه می‌گویند که جوهر معلول در جوهریت به منزله ظلّ جوهر علّت است.

و بودن جوهری را اقوی در جوهریت بر جوهری دیگر تجویز می‌کنند، مثل جوهر عقلی و جوهر نفسی و مثل جوهر مفارق و جوهر مادی. و همچنین در انواع جواهر، حتّی آنکه می‌گویند که حیوانی که حیوانیتش اکثر و نفسش بر تحریک اقوی باشد، مثل انسان

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 598

مثلا، حیوانیتش اتمّ است از آنچه چنین نیست، مانند بعوضه.

و همچنین در مقوله کم و کیف تفاوت در نفس معنی کمیّت مطلقه و کیفیّت مطلقه را تجویز می‌کنند، پس سوادی در نظر ایشان اشدّ از سوادی دیگر در معنی سوادیت می‌تواند بود، و همچنین خطّی اکمل از خط دیگر در معنی خطّی است، و عددی اکثر از عددی در معنی کمیّت منفصله با قطع نظر از همه لواحق و معینات و اضافات عارضه و اگر چه در بعضی از آنها ادوات تفضیل و مبالغه در عرف اهل لسان اطلاق نشود، زیرا که از دأب حکیم نیست که در تصحیح معانی اقتصار بر مجاری عرف نماید و حقایق را از الفاظ کسب کند.

و چه بسیار عجب است از بعضی که در ردّ این مذهب مبالغه نموده‌اند و تفاوت در نفس ماهیات را به هیچ وجه تجویز نکرده‌اند، با آنکه وجود در نزد ایشان از اعتباریّات ذهنیه است و به تقدّم ماهیت علّت بر ماهیت معلول

قائلند. پس در صورتی که علت و معلول هر دو جوهر باشند بر ایشان لازم می‌آید که اعتراف کنند به اینکه جوهر علت در باب جوهریت اقدم است از جوهر معلول، و ایشان از این تحاشی دارند. و برای این مطلب تحقیقی زیاده بر این خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

### فصل ششم در بیان آنکه برای واجب الوجود شریکی در مفهوم وجوب وجود نمی‌باشد

یعنی صدق این مفهوم بر دو ذات از ممتنع است. و بیانش این است که معلوم و مبین است که مفهوم وصف: گاهی نفس ذات موصوف است، مانند متصل که جزو صوری جسم من حیث هو جسم است؛ و گاهی به نحوی است که چیزی دیگر به آن موصوف است مانند ماده جسم در صدق وصف متصل بر آن. پس می‌گوئیم که تعقل مفهوم واجب الوجود:

یا از همان حیثیت است که نفس واجب الوجود است، یا آنکه تعقل چیزی است که آن چیز واجب الوجود است. و مصداق حکم در اول حقیقت موضوع است و بس، و در دوم با حیثیتی دیگر است خواه انتزاعی باشد و خواه انضمامی.

و هر واجب الوجودی که نفس وجوب وجود نباشد، بلکه او را حقیقتی باشد که متصف به این وصف باشد، در اتصافش به آن وصف محتاج به عروض آن امر خواهد بود و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 599

به جاعلی که او را متصف به آن گرداند، یا آنکه او را جعل نماید تا آنکه به آن متصف گردد، بنا بر اختلاف قولین در جعل. پس آن حقیقت فی ذاتها ممکن خواهد بود و به آن اتصاف و جعل واجب می‌شود، و هر چیز که چنین باشد واجب الوجود لذاته نمی‌تواند بود چنانکه پیش از این معلوم شد، پس هر چه واجب الوجود بذاته است باید که به نفس ذات واجب الوجود باشد.

و آنچه بعضی گفته‌اند که «حقیقت اول تعالی و تقدس اعلی از آن است که واجب الوجود بر او صدق کند، بلکه حقیقتی است که هیچ اسم ندارد، و چون تعقل کرده شود وجوب وجود در عقل از لوازم او است»، باید که آن را تأویل کرد به آنکه مراد آن است که ما را میسر نمی‌شود که وجوب وجود را تصور نماییم مگر با اشتغال بر ترکیب، زیرا که وجود را مفهومی است و وجوب را مفهوم دیگر است. و اما وجودی که وجوبش تأکد و کمالیت آن باشد از آنجا که بسیط است در نزد ما اسمی که لایق به کمالیت و بساطت او باشد نیست. و این مفهوم مرکب که از این لفظ مأخوذ است لازمی از لوازم او است.

پس چون ثابت و متحقق گردید که واجب الوجود لذاته واجب الوجود به حسب حقیقت است، یعنی حقیقتش وجود صرف متحقق است، و همچنین ثابت گردید که مطلق وجود یک چیز است به حسب معنی و مفهوم چنانکه

محصّلین از حکما به آن قائلند؛ می‌گوییم اگر واجب بالذات متعدّد باشد از این خالی نخواهد بود که یا در حقیقت متّحدند و یا مختلف. و بنا بر اوّل باید که اختلاف ایشان به امری غیر وجود متأكّد و غیر حقیقت ایشان باشد، پس امکان هر دو یا امکان احدهما لازم می‌آید. و بنا بر ثانی وجوب وجود عارض هر دو یا یکی از آن دو خواهد بود، و حال آنکه معلوم شد که حقیقت واجب الوجود سوای نفس وجود نمی‌تواند بود.

طریقی دیگر: تعدّد واجب بالذات ممکن نیست، زیرا که حقیقتش موجود من حیث هو موجود است بلکه وجودی است واجب، و تفاوت در میان این دو تعبیر در لفظ است و معبر عنه در هر دو یک چیز است، و هرگاه حقیقت چیزی محض وجود باشد باید که تشخیصش به نفس حقیقتش باشد، پس تعدّد در او ممکن نخواهد بود.

حجّتی دیگر: اگر واجب الوجود متعدّد باشد باید که ممکن باشد که اثر هر یکی بعینه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 600

اثر دیگری باشد، زیرا که در وجوب وجود متّفقاند، و آن یک معنی بیش نیست و عین همه است. پس استناد اثر به یکی دون دیگری ترجیح بلا مرجّح خواهد بود و صدور یک اثر از همه موجب صدور امر واحد شخصی است از متعدّد، و این هر دو محال است، پس تعدّد واجب محال است.

برهانی دیگر: نمی‌تواند شد که دو واجب موجود باشد، زیرا که باید که وجود نفس ماهیت هر دو باشد، و لازم نوع متّفق می‌باشد و عارض غریب مخصّص خارجی می‌خواهد، و نمی‌تواند شد که هر یک نفس خود را تخصیص دهند به چیزی، زیرا که مستلزم تقدّم تخصّص بر تخصیص خواهد بود، و نمی‌تواند شد که هر یک دیگری را تخصیص دهند به چیزی، زیرا که مستلزم تقدّم تخصّص هر یک است بر تخصیص مخصّص خودش. و از این لازم می‌آید که تعیین هر یک بر تعینش تقدّم داشته باشد، و این محال است.

برهانی دیگر: مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق صدق بالذات آن با قطع نظر از هر حیثیتی که بوده باشد ممکن نیست که حقایق متباینه بالذات باشند که در هیچ ذاتی با هم اشتراک نداشته باشند.

و چنین می‌پندارم که هر که فطرتش سلیم باشد حکم می‌کند به اینکه امور متخالفه از این حیثیت که متخالفند و هیچ حیثیت جامعه در آنها نیست مصداق حکم واحد نمی‌تواند بود.

اما اگر به یک وجه با هم متمائل باشند از همان وجه مصداق حکم واحد می‌توانند بود، چنانکه حکم بر زید و عمرو به انسانیت از جهت اشتراک هر دو در تمام ماهیت، نه از حیثیت اختلاف ایشان به اعتبار اختلاف در عوارض مشخصه؛ و مثل حکم بر انسان و فرس به حیوانیت به اعتبار اشتراک در جزو ذاتی، و مثل حکم بر ثلج و عاج به ابیضیت به اعتبار اشتراک در امری عرضی، و مثل حکم بر جمیع ممکنات به موجودیت به اعتبار انتساب همه آنها به وجود واجب تعالی.

و اگر آن تماثل در امر سلبی هم بوده باشد آن اعتبار مصحح صدق حکمی بر آنها می‌تواند شد. مثل حکم به امکان بر همه موجودات ممکنه به اعتبار سلب ضرورت وجود از همه آنها. و اما اگر به هیچ وجه مماثلت اعتبار کرده نشود بالضرورة مصداق حکم واحد

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 601

نمی‌توانند بود.

و چون این مقدمه ممهّد گردید می‌گوییم که: اگر مفهوم واجب بالذات متعدّد گردد از هر یک از آنها من حیث ذاته بذاته مفهوم وجود و وجوب انتزاع کرده می‌شود و بر هر یک موجودیت و واجبیّت صدق می‌کند. پس باید که امری ذاتی مشترک در آنها باشد خواه عین حقیقت همه باشد و خواه جزو آن، و هر دو صورت باطل است، چنانکه در فصول گذشته معلوم شد.

و بیاید دانست که براهین دالّ بر این مطلب که از اصول مباحث الهیه است بسیار است، لیکن تتمیم همه آنها موقوف است بر آنکه حقیقت واجب الوجود بالذات وجود بحت قائم به ذات خود است. و هر چه وجود یا وجوب عارض او باشد فی حدّ ذاته ممکن خواهد بود و وجوبش مثل وجودش از غیر مستفاد خواهد بود، پس واجب نخواهد بود.

و در کتب اهل این فن، مثل شفا و غیر آن، اقامه برهان بر این مقدمه شده است، و ما نیز پیش از این اقامه برهان بر این کردیم.

و به این مقدمه، منافع می‌گردد آنچه طبایع اکثر علما را مشوّش گردانیده و اذهان ایشان را بلید نموده و عقول ایشان را متحیر ساخته. و آن شبهه این است که چرا: «جایز نباشد که دو هویت بسیطه مجهوله الکنه موجود باشند که در تمام ماهیت بسیطه مختلف باشند و هر دو واجب بالذات باشند و مفهوم وجوب وجود منتزاع از هر دو باشد و بر هر دو به قول عرضی صدق کند».

و وجه دفع: آنکه هرگاه چنین باشد، عروض این مفهوم بر هر دو یا بر یکی: یا این است که معلول همان معروض است، و از این لازم می‌آید تقدّم خودش در وجود بر خودش، و این شنیع و محال است؛ و یا این است که معلول غیر است، و این اشنع و اقبیح است.

بلکه اگر کسی در نفس مفهوم وجود که به وجهی از وجوه به بداهت معلوم است نظر کند البته آن نظر می‌کشاند او را به سوی اینکه باید حقیقت و منتزاع منه آن امری قائم به ذات خود باشد، و آن واجب حقّ و وجود مطلق است که به هیچ وجه شایبه عموم و خصوص و تعدّد را در آن مدخل نیست، زیرا که هر چه وجودش به حسب فرض این وجود باشد ممکن نیست که در میان او و میان چیزی دیگر که وجود او نیز همین وجود باشد مابینت متصوّر

شود، پس دوئی در اینجا نمی‌گنجد، بلکه یک ذات است و یک وجود.

چنانکه صاحب تلویحات به آن اشاره نموده است که: «صرف وجودی که اتمّ از آن وجودی نباشد، هر ثانی که برای آن فرض شود چون ملاحظه کرده می‌شود ظاهر می‌گردد که آن ثانی همان اوّل است، زیرا که در میان صرف شیء تمیز نمی‌باشد».<sup>260</sup> پس وجوب وجودی که نفس ذات او است دلالت می‌کند بر وحدت او، چنانکه در تنزیل وارد شده است که: **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آل عمران، 18)**؛ و دلالت می‌کند بر آنکه ممکنات موجودند به وجود انتزاعی، چنانکه فرموده است: **أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت، 53)**.

زیرا که موجودیّت ممکنات، چنانکه مکرّر مذکور شد، عبارت است از انتساب و ارتباط آنها به وجود قائم به ذات به نحو انتساب و ارتباطی که کنهش معلوم نیست، و مفهوم موجود شامل است آن امر قائم به ذات و اموری را که به او انتساب دارند به آن طور از انتساب.

و صدق مشتق منافی قیام مبدأ به ذات خود که بازگشتش به عدم قیام به غیر باشد نیست، و منافی بودن ما صدق امری که به مبدأ منتسب باشد و معروض مبدأ نباشد نیز نیست، چنانکه در لابن و تامر، علاوه بر آنکه در نزد ابنای حقیقت اعتباری به اطلاقات اهل لغت و اهل لسان نمی‌باشد و حقایق را از آن کسب نمی‌کنند.

و بودن مشتق از معقولات ثانیه و مفهومات عامیه و بدیهیّات اوّلیّه با بودن مبدأ اشتقاق حقیقت متأصله متشخصه مجهوله الکنه منافات ندارد، زیرا که ثانویّت معقول و تأصل آن گاهی به قیاس به امور مختلف می‌گردد، و انتزاع این مفهوم بدیهی از واجب تعالی از رهگذر تمثّلش در ذهن نیست، بلکه به همان نحو است که ما به آن پیش از این اشاره نمودیم.

### فصل هفتم در بیان آنکه اله عالم واحد است یعنی او را در ایجاد شریکی نیست

براهین گذشته دلالت می‌کند بر آنکه واجب بالذات واحد است. و مقصود از این

فصل بیان آن است که اله خالق عالم واحد است، زیرا که مجرد وحدت واجب بالذات بر آنکه باید که اله مؤثر در عالم واحد باشد دلالت ندارد.

پس می‌گوییم که: پیش از این معلوم گردید که واجب الوجود بالذات را شریکی در وجوب ذاتی نمی‌باشد، بلکه در حقیقت وجود شریک ندارد. و هر موجودی که سوای او است ممکن بالذات است و به او واجب و موجود گردیده است. پس از آنجا که واجب است که همه موجودات به او مستند باشد لازم می‌آید که وجودات کلّ امور مستفاد از یک امر که واجب الوجود بذاته است بوده باشد. پس همه اشیاء قیاس به او حادثند.

و نسبت او به سوای خودش نسبت ضوء شمس است- در صورتی که قائم به ذات خود فرض شود- به اجسامی که به حسب ذوات مظلم‌اند و از آن ضوء روشنی می‌پذیرند، زیرا که آن به حسب ذات روشن است، و به سبب آن، اشیاء دیگر نورانی می‌شوند.

و چون کسی ملاحظه نماید که نور شمس بر موضعی تابید و از آن نور موضعی دیگر روشن گردید حکم می‌کند به آنکه نور دوم از شمس است و بالضروره آنها را به شمس اسناد می‌دهد، و حال وجودات اشیاء نیز مثل این است، پس همه از نزد خداست.

بلکه می‌گوییم که چون به ثبوت رسیده است که واجب بذاته وجود حقیقی و موجود فی نفسه است، و غیر واجب بذاته موجود فی نفسه نیست و موجودیتش به اعتبار انتساب او است به واجب بذاته، و تأثیر و ایجاد بجز آن نیست که فاعل نفس معلول را جعل نماید به نحوی که مرتبط و متعلق به خودش باشد به حیثیتی که به ارتباط معلول به او مبدأ انتزاع وجود و مصداق حمل موجود شود، زیرا که تا چیزی به نفس حقیقت خود وجود و موجود نباشد چیزی دیگر به واسطه ارتباط به او موجود نمی‌تواند شد.

پس از این بیان به ظهور رسید که تأثیر و ایجاد حقیقی و فاعلیت حقیقیه به واجب الوجود بالذات اختصاص دارد، چنانکه وجود حقیقی به او مخصوص است، و او واحد است چنانکه مبین گردید، پس مؤثری بجز او موجود نیست.

و چنانکه موجود حقیقی بودن او بتنهایی موجب این نیست که غیر او موجود نباشد، همچنین موجد و فاعل حقیقی بودن او موجب آنکه غیرش فاعل نباشد نیست. و لازم از آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 604

همین است که دیگری فاعل حقیقی نباشد.

پس از آنکه وجود مطلقا معلول حقیقی او باشد لازم نمی‌آید که وسایط و روابط، مانند عقول و نفوس و طبایع و قوی، از میانه برخیزد، زیرا که آنها در نزد حکما بجز تصحیح و اعداد را افاده نمی‌کنند و مؤثر و موجد نیستند، چنانکه صاحب کتاب معتبر از ظاهر کلام ایشان توهم نموده است و بر ایشان تشنیع نموده است.



و مؤید این است آنچه شیخ در اشارات گفته است که: «حقّ اوّل ابداع جوهر عقلی می‌کند و مبدع حقیقی او است و به توسّط او جوهر عقلی دیگر و جرم سماوی را ابداع می‌کند».<sup>۲۶۱</sup> و همچنین مؤید این است آنچه شیخ الهی در هیاکل گفته است که: «حرکات افلاک ایجاد اشیاء نمی‌کنند، بلکه استعدادات را حاصل می‌کنند، و هر چه لایق استعداد هر چیز است حقّ اوّل به او عطا می‌فرماید»<sup>۲۶۲</sup>.

و ایضا به لسان اهل اشراق گفته است که: «جوهر عقلیه اگر چه فعّالند امّا وسایط جود اوّلند و او است فاعل. چنانکه نور قوی نمی‌گذارد که نور ضعیف مستقلّ در اناره باشد، پس قوه قاهره واجبیه از رهگذر وفور فیض و کمال قوّت و وسایط را نمی‌گذارد که مستقلّ در تأثیر باشند»<sup>۲۶۳</sup>.

و امام رازی در مباحث مشرقیه گفته است که: «حقّ در نزد من این است که مانعی برای آنکه کلّ ممکنات مستند به واجب باشد نیست، لیکن آنها بر دو قسمند: قسمی آن است که همان امکانی که لازم ماهیت آن است در صدورش از باری تعالی کافی است و از او بدون هیچ شرطی فایض می‌گردد، و قسمی دیگر آن است که همان امکان کافی نیست، بلکه لا بدّ است از حدوث امری پیش از آن، برای آنکه او را نزدیک گرداند به علّت فائضه، و این امر منتظم نمی‌گردد مگر به وجود حرکت دوریه. پس در حالتی که به استعداد تامّ مستعدّ گردد از باری تعالی بدون منع و بخل صادر می‌گردد و وسایط را در ایجاد اصلاً تأثیر نیست، بلکه اثر

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 605

آنها همان اعداد است»<sup>۲۶۴</sup>.

و صاحب تحصیل بر این مطلب استدلال نموده است به این طریق که گفته است که:

«اگر از حقّ مسأله سؤال کرده شود صحیح آن است که علّت وجود بجز آن کس که از جمیع وجوه از معنی آنچه بالقوه است بری باشد نمی‌تواند بود. و این صفت اوّل تعالی است لا غیر، زیرا که اگر چیزی که معنی ما بالقوه در او باشد، خواه عقل و خواه جسم، افاده وجود کند لازم می‌آید که برای عدم شرکت در افاده وجود باشد و ما بالقوه را در اخراج شیء از قوه به فعل مشارکت باشد»<sup>۲۶۵</sup>.

و مصنّف علیه الرحمه فرموده است که: اگر چه جمعی از محقّقین این کلام را پسندیده و آن را صواب دانسته‌اند، لیکن ما را به چند وجه در آن نظر است:

261 (1) ابن سینا، الاشارات، ص 131.

262 (2) سهروردی، هیاکل النور، ص 89.

263 (3) سهروردی، هیاکل النور، ص 86.

264 (1) فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج 2، ص 507.

265 (2) بهمنیار، تحصیل، ص 521.

اول: آنکه معنی امکان ذاتی اگر چه امری ثابت است در مفارقات به اعتبار ذوات آنها من حیث هی هی، لیکن در نفس الامر این معنی برای آنها ثابت نیست، بلکه ثابت در نفس الامر برای آنها وجود و تحصیل است به سبب فاعل.

پس می‌گوییم که: اگر مراد به «قوه» امکان ذاتی است، ملازمه را مسلّم نمی‌داریم، زیرا که برای عدم یا قوه که عقل ذات ممکن را به اعتبار ملاحظه ذاتش من حیث هی هی بدون استنادش به فاعل تامّ به آن نسبت دهد در نفس الامر تحقیقی نمی‌باشد تا آنکه در افاده وجود شریک گردد.

و اگر کسی گوید: که اعتبار امکان در ذات ممکن من حیث هی هی نیز به حسب نفس الامر است، زیرا که اگر به حسب تعمل عقل بتنهایی باشد لازم می‌آید که امکان ممکن کاذب باشد.

جوابش: آن است که این اعتبار اگر چه از انحاء واقع است، لیکن صدق حکم بر چیزی به حسب نحوی از انحاء واقع، واجب نیست که صدقش بر او در واقع بوده باشد.

چنانکه سلب نقیضین از ماهیّت به حسب ملاحظه آن من حیث هی هی صادق است، لیکن به حسب واقع صادق نیست اگر چه آن ملاحظه از مراتب نفس الامر است، زیرا که نفس

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 606

الامر اوسع و اعمّ از آن مرتبه و غیر آن است.

و سرّ در این مسأله، آن است که امکان و رفع نقیضین و امثال آنها امور عدمیه یعنی سلوب تحصیلیه‌اند، و اتّصاف شیء به سلوب و اعدام در نحوی از انحاء واقع موجب اتّصاف آن شیء در واقع به آنها نیست، به خلاف امور وجودیه که اتّصاف به چیزی از آنها در نحوی از انحاء موجب اتّصاف در واقع است.

مثلا اگر زید در مکانی از امکان، مانند بازار، متّصف به حرکت باشد صادق است که در واقع متّصف به حرکت است، اگر چه در سایر امکانه متّصف به حرکت نیست، زیرا که آن صفت وجودی است. اما اتّصافش به عدم حرکت در بعضی امکانه موجب اتّصاف به آن در واقع نیست، بلکه وقتی در واقع به آن متّصف است که در جمیع امکانه به آن متّصف باشد، زیرا که آن عدمی است.

و این است نظیر آنچه قوم گفته‌اند که تحقّق طبیعت به تحقّق یک فرد از افراد آن صورت می‌گیرد، و رفعش به رفع جمیع افراد حاصل می‌شود.

و اگر از «ما بالقوه» قوه استعدادیه که صفتی است متحقّق در واقع خواسته است، ملازمه مسلّم است، لیکن اتّصاف عقول به آن مسلّم نیست، زیرا که برای آنها حالت منتظره نیست، پس اگر چیزی از عقول علت وجود بعضی از ممکنات باشد لازم نمی‌آید که عدم و قوه در افاده وجود و اخراج شیء از قوه به فعل شرکت داشته باشد.

دوم: آنکه گرفتیم که امکان ممکن صفت ثابت در واقع باشد برای آن، لیکن لازم نیست که هرگاه چیزی فاعل باشد باید که فاعلیتش از حیثیت امکان باشد، بلکه از حیثیت آن است که موجود است. چنانکه لونیّت اگر چه حیثیت ثابت در حیوان است، اما مدخلیتی در تحریک و احساس حیوان ندارد، و این ظاهر است.

سوم: آنکه آنچه او گفته است منقوض است به آنچه گفته اند که: «فلک از عقل به واسطه امکان آن حاصل می شود». و امکان عدمی است، و در این بحث محلّ تأمل است.

طریقی دیگر: که در کتاب الهی به آن اشاره شده است، و مسلک ارسطاطالیس آن است، و آن استدلال به وحدت عالم است بر وحدت اله. و تقریرش آن است که در کتب حکمیّه مبین گردیده است که وجود عالمی دیگر غیر این عالم ممتنع است، خواه آسمان و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 607

زمین و عناصرش با این عالم در نوع موافق باشد و خواه مخالف. و بیانش این است که اگر عالمی دیگر بالفرض موجود باشد باید که بر شکل طبیعی یعنی کری باشد، و اگر دو کره موجود باشد و یکی بر دیگری محیط نباشد در میان آن دو خلأ لازم می آید و خلأ محال است، پس تجویز وجود عالمی دیگر محال است. این است بیان مطلق برای امتناع وجود دو عالم.

اما بیان مختصّ به احتمال اول، که اجزاء دو عالم از آسمان و زمین و غیرهما در نوع متحد باشند، آن است که از معلّم اول منقول است که:

«اگر اسطقسات عوالم کثیره در طبیعت مختلف نباشند باید که در حرکت و در جهتی که به سوی آن حرکت می کنند به اعتبار اتّفاق در طبیعت متحد باشند. پس باید که مواضع اسطقسات عوالم کثیره متّفق باشد، پس در این مواضع مختلفه به قسر ساکن خواهند بود، و قسر محقّق می گردد بعد از آنکه طبع به حسب ذات متحقّق باشد، پس باید که این اقتران و تباین بعد از اجتماع باشد، و این مطلب خلاف تباین دایمی است. و ایضا باید که در وقتی قسر زایل شده به طبع که ذاتی است برگردد، پس باید که وقتی این عوالم مجتمع گردند، و این نیز خلاف تباین دائمی است.»  
انتهی<sup>۲۶۶</sup>.

و اگر کسی گوید: که این ارضین کثیره واقعه در عوالم کثیره در آنکه همه ارض اند اشتراک دارند و مشترکند در آنکه باید وسط آن عوالم امکان آنها باشد، پس ارضیّت مطلقه اقتضاء وسط عالم بر سبیل اطلاق می کند و ارضیّت معینّه اقتضای وسط معین از عالم.

می‌گوییم: که شکّی در این نیست که اجسامی که در حقیقت متحد باشند و در عدد کثیر محتاج به امکانه کثیره به حسب عدد می‌باشند، لیکن باید که کثرت آنها به نحوی باشد که اگر آن اجسام به هم جمع شده متمکن واحد شوند آن امکانه نیز مکان واحد گردد و اتحاد امکانه واقعه در عوالم مختلف ممتنع است و اجتماع اجسام به اعتبار اتحاد در طبیعت ممکن، زیرا که اگر به حسب طبیعت اقتضای تفرّق و تباین نماید واحد متّصلی یافت نخواهد شد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 608

و اما بیان مختصّ به احتمال دوم، که اجزاء عوالم به حسب نوع مختلف باشند، آن است که در بعضی از رسایل شیخ رئیس مذکور است. و آن این است که:

«نمی‌تواند بود که جسمی یافت شود که مخالف این اجسام بوده باشد در حرکات و کیفیات:

اما در حرکات، به جهت آنکه حرکت به قسمت عقلیه ضروریّه منقسم می‌گردد به مستقیمه و مستدیره. و حرکت مستقیمه یا از مرکز است به سوی محیط، و یا از محیط است به سوی مرکز، و یا این است که از محیط ابتدا نموده بر استقامت می‌آید و از مرکز می‌گذرد، و یا این است که ما بین محیط و مرکز شروع نموده و بر مرکز می‌گذرد؛ و آن حرکتی که به حسب طبع است باید که از نهایی اخذ نموده به نهایی که ضدّ آن است منتهی گردد. و بیان این مقدمه در کتب ارسطو مخصوصا در مقاله پنجم از کتاب سماع طبیعی و در تفسیر مفسّران آن مذکور است. پس حرکت بالطبع در جمیع اجسام یا از مرکز است یا به سوی مرکز.

و اما در کیفیات محسوسه، به جهت آنکه ممکن نیست که از نوزده نوع مشهوره زیاده باشد، چنانکه ارسطو در کتاب نفس آن را بیان نموده است، و بسط قول در آن موجب تطویل است. و بیان آن بر سبیل ایجاز این است که: طبیعت مادام که در هر نوعی که آن را کامل می‌گرداند شرایط و لوازم نوع انقص را کامل نگرداند آن را داخل در نوع اکمل نمی‌سازد، چنانکه طبیعت مادام که جمیع خصایص کیفیات جسمانیّه موجوده در این عالم را در جسم حاصل نگرداند آن را داخل در نوع اشرف از آن که نباتیّت باشد نمی‌گرداند. و مادام که جمیع خصایص نوع نباتیّت را، مثل قوهّ غاذیه و نامیه و مولده، در آن حاصل نکند آن را داخل در نوع اشرف که بالنسبه به آن حیوانیّت است نمی‌سازد و خواصّ مرتبه حیوانیّت حسّ و حرکت ارادیّه است.

پس مادام که جمیع حواس که مدرک جمیع محسوسات باشد حاصل نگردد طبیعت از نوع حیوانی به نوع انسانی ترقّی نخواهد نمود، و لیکن در موالید ناطق موجود است، پس باید که جمیع قوای حسیّه کامل شده باشد و بعد از آن قوای نطقیه به حصول رسیده باشد.

پس در صورتی که برای نوع ناطق جمیع قوای مدرکه محسوسات حاصل باشد باید که ناطق مدرک جمیع محسوسات باشد، و محسوسی سوای آنچه انسان آن را احساس

می کند نباشد.

پس کیفیتی سوای شانزده قسم محسوسه بالذات و سه قسم محسوسه بالعرض که حرکت و سکون و شکل است نمی تواند بود. پس جسمی که در آن کیفیت غیر از این کیفیات باشد نخواهد بود. پس عالمی که مخالف این عالم در کیفیات محسوسه بوده باشد نمی باشد. پس اگر عوالم کثیره باشد باید که در طبع موافق باشند»<sup>۲۶۷</sup>. انتهى.

و چون تعدد عالم هم به حسب طبع و هم به حسب عدد باطل شد و معلوم گردید که عالم واحد شخصی است، می گوئیم که: متحقق گردیده است که در میان اجسام عظام واقع در این عالم تلازم حاصل است، و همچنین میان اجسام و اعراض آنها بلکه در میان اکثر اعراض با محل آنها نیز تلازم است، چنانکه امتناع خلأ و امتناع خلوص جسم مستقیم الحركة از محدود جهات دلالت بر تلازم میان آسمان و زمین می کند، و امتناع قیام عرض به ذات خود و امتناع خلوص جوهر از اعراض دال است بر تلازم میان آنها. و پیش از این معلوم شده است که لزوم و تلازم در جایی بهم می رسد که طرفین منتهی به علت واحد باشند. پس مؤثر در این عالم باید که واحد باشد.

پس هر جسم و جسمانی که موجود است باید که منتهی گردد به مبدأ واحدی که وجود اجسام دلیل است بر وجود آن مبدأ. و عقول و نفوسی که حکما ثابت می کنند برای آن اثبات می نمایند که یا علل یا مدبر این اجسام باشند. و دلیل بر وجود مجردی که علت یا مدبر نباشد نیست، بلکه وجودش فضل خواهد بود، و کسی از فلاسفه به آن قائل نشده است.

پس جمیع اجسام و جسمانیات و مجردات مرتبطه به آنها، خواه در تأثیر و خواه در تدبیر، منتهی به مبدأ واحدی خواهد بود که واجب بالذات و قیوم است، چنانکه قرآن مجید بر آن دلالت دارد در آنجا که می فرماید: **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** (انبیاء، 22).

شاید که ضمیر تشبیه راجع باشد به مجموع سماویات، خواه عقلی و خواه نفسی و خواه جسمی، و به مجموع ارضیات خواه عنصری و خواه طباعی و خواه نفوسی. و شاید که مراد به فساد انتفاء آنها باشد.<sup>۲۶۸</sup>

و به این طریق بر آن استدلال نماییم که اگر اله متعدد باشد تعالی الله عن ذلک لازم می آید که عالم جسمانی و آنچه به آن منوط است متعدد باشد، و اللّازم باطل فالملزوم مثله.

<sup>267</sup> (1) ابن سینا، أجوبة مسائل البيروني، ص 423- الأُسولة والأجوبة، صص 24-27.

<sup>268</sup> (2) صدر الدين شيرازي، الأسفار، ج 6، صص 96-100.

چنانکه از قول حق سبحانه و تعالی ظاهر می‌گردد که: **إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ** (مؤمنون، 91)، و الله أعلم بحقائق آیاته و رموز کلماته.

#### تنبيه

ارتباط موجودات به یکدیگر بر رصف حقیقی و نظم حکمی دلیل است بر آنکه مبدع آنها واحد محض است. و چنانکه هر یک از اعضای شخص واحد انسانی با آنکه از سایر اعضا به حسب طبیعت ممتاز است، اما از آن حیثیت که به تألیف واحد مؤتلف و به ارتباط واحد مرتبطاند و بعضی از بعضی نفع می‌برند و منتظم در نظم واحدند دالند بر آنکه مدبر و ممسک آنها از تفرق و انحلال قوه واحده و مبدأ واحد است؛ همچنین اجسام و قوای عالم با آنکه از یکدیگر منفصل و هر یک به طبیعتی خاص منفردند و به فعلی خاص از یکدیگر ممتازند، اما از آنجا که در یک نظام منتظم و در میان آنها ایتلاف طبیعی هست دلالت دارند بر آنکه مبدع و مدبر و ممسک رباط ایشان واحد حقیقی است که آنها را برپا می‌دارد به همان قوتی که آسمانها و زمینها را نگاه می‌دارد که از وضع و مکان خود زایل نمی‌گردند، زیرا که اگر دو صانع باشد باید که صنع هر یک از صنع دیگری ممتاز باشد. پس ارتباط منقطع و انتظام مختل خواهد گردید، چنانکه حق تعالی می‌فرماید که: **إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ** (مؤمنون، 91).

و چنانکه حرکات رقص متباین و متضاد است و مشتمل است بر قبض و بسط و تعویج و تقویم در اعضا و سرعت و بطء در حرکات: اما از آنجا که مجموع آن منتظم و متناسب و متوحد است و مشتمل است بر نظم عجیبی که موجب سرور ناظران می‌گردد دلالت می‌کند که نظمی تألیفی که ظلّ وحدت حقیقیه طبیعیّه است در آن موجود است، که اگر آن وحدت نباشد مختلّ النظم و مشوشّ الوضع خواهد بود، به نحوی که طباع از آن متنفر باشند؛ همچنین جبلت عالم با تفنّن در حرکات و تخالف در اشکال و تغیر به همین وحدت طبیعیّه اجتماعیّه دلالت می‌کند بر وحدت حقیقیّه حقّه. فسبحان من جعل الموجودات العالیة علی کثرتها متشاکله من وجه، و متمایزه من وجه، و متّحده من وجه، و متفرقه من وجه، و متشوقّه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 611

إلی الدیوموه و البقاء، مهتدیة لطلب المصالح و المنافع، لتکون دالّة علی صنع قادر حکیم و مدبرّ علیم.

#### استبصار و اکمال

طایفه‌ای از حکمای الهیین و محققین صوفیه گفته‌اند که برای جمیع اجرام عالم یک نفس است. و این مطلب را به برهانی اثبات نموده‌اند که بعضی از مقدمات آن حدسیّه است.

پس بنا بر این کلّ عالم حیوان واحدی خواهد بود صاحب قوای بسیار، و یک بدن که مؤلف است از اعضای متشابه و غیر متشابه که قوی و افعال مختلفه در آنها است و بعضی به بعضی دیگر باقی می‌مانند و از یکدیگر منتفع می‌گردند چنان انتفاعی که بعضی محسوس و بعضی معقول است.

و در رسائل اخوان الصفا به اوسط وجهی بیان آنکه عالم حیوان واحد است مذکور است.

و ارسطاطالیس نیز به آن تصریح نموده است.

پس چنانکه عقل حکم صریح می‌کند به اینکه خالق زید مثلا واحد است و متعدّد نمی‌تواند بود، همچنین فطرت سلیم حکم می‌کند به اینکه خالق عالم بجمیع أجزائه واحد حقّ است و شریکی برای او نیست.

و در اینجا سرّ حکمی هست که تنبیه بر آن ضرورت است، و آن این است که: اشمال عالم بر اجزاء کثیره متباینه منافی صدور آن از فاعل حقّی که به هیچ وجه و به هیچ حیثیت تکثّر در او نباشد نیست، و از آن لازم نمی‌آید که کثیر از واحد حقیقی صادر شده باشد، زیرا که برای عالم از آن حیثیت که واحد شخصی است دو جهت می‌باشد: یکی جهت وحدت شخصیّه و دیگر جهت کثرت اجتماعیّه. و فرق میان این دو جهت فرق نحو اجمال و تفصیل است.

پس اگر از رهگذر وحدت شخصیّه ملحوظ گردد از این حیثیت اصلا کثرت در آن نمی‌باشد و حکم می‌شود که بالذات و به قصد اوّل مستند است به خداوند واحد حقّ بدون وسطی و شرحی و علت فاعلیّه آن بعینها علت غائیّه آن است چنانکه در بسایط نوریّه چنین است.

و هرگاه از جهت کثرت تفصیلیّه ملاحظه شود حکم می‌شود که صدورش به ترتیب

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 612

سببی و مسببی است به این نحو که اوسط اجزا و اشرف آن به فاعل حقّ نزدیکتر است، و به همین ترتیب بر نظم تقدیم اشرف فالاشرف صادر گردیده است، تا آنکه منتهی شده است به اقصی وجود.

پس غرض از اثبات ترتیب در صدور ممکنات و اسناد معلولات اخیره به متوسطه و متوسطه به عالیّه، چنانکه حکما کرده‌اند، تصحیح صدور عالم است از واحد من جمیع الوجوه به اعتبار کثرت برای آنکه احدیّت حقّه به سبب صدور امور کثیره از آن منتملم نگردد، نه به اعتبار وحدت شخصیّه، زیرا که در این اعتبار کثرتی نیست.

و اما بیان آنکه جمیع عالم، به یک دفعه، به چه نحو از واحد حقیقی بر سبیل ابداع صادر شده است، و حال آنکه بعضی از اجزاء آن تدریجیّ الوجود است بالذات یا بالعرض و بعضی دفعیّ الوجود است و بعضی از هر دو خارج

است، محتاج است به بسطی تامّ و مجالی اوسع از این مقام. و شاید که بر لمعاتی از آن در مواضع متفرّقه این کتاب اشاره کرده شود. و الله الهادی إلى طریق الصواب.

### فصل هشتم در بیان آنکه واجب الوجود را در هیچ مفهومی مشارکی نمی‌باشد

بدان که وحدت بر دو قسم است: حقیقیّه و غیر حقیقیّه. و حقیقیّه نیز بر دو قسم است: قسمی آن است که عین ذات واحد است چون وحدت اللّه تعالی و آن را وحدت حقّه می‌گویند، و قسمی زاید بر ذات واحد است مثل وحدت سایر موجودات. و غیر حقیقیّه آن است که معروضش امور متکثره باشد.

و جهت وحدت مشارکتی باشد در میان آنها، و آن مشارکت: یا در محمول است و یا در موضوع. و مشارکت در محمول اگر در نوع است آن را مماثلت می‌خوانند، و اگر در جنس است مجانست، و اگر در کیف است مشابهت، و اگر در کمّ است مساوات، و اگر در وضع است مطابقه، و اگر در اضافه است مناسبت. و مشارکت در موضوع مثل آنکه می‌گویند که حلو و ابیض واحد است، یعنی هر دو بر یک موضوع محمول‌اند که آن شکر است مثلاً، و شرف هر موجودی به اعتبار غلبه وحدت است در او، و اگر چه هیچ موجودی از نوعی از وحدت خالی نمی‌تواند بود حتی آنکه عشره در عشریت واحد است، و هر چه ابعداً از کثرت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 613

است اشرف و اکمل او است. و مراتب عدد به هر قدر که بالا می‌رود نسبت وحدت به آن اقلّ می‌گردد.

پس سزاوارتر چیزی به وحدت حقیقیّه، بلکه به وحدت حقّه که عین ذات واحد است، آن است که به هیچ وجه انقسام در آن نباشد، نه در کمّ و نه در حدّ و نه بالقوه و نه بالفعل، و وجودش از ماهیت ممتاز نتواند بود؛ و سایر اشیاء استفاده وحدت از او کنند، از آن رو که او واحد بالذات است و دیگران واحد بالغیر، بلکه واحد همین او است و وحدت اشیاء دیگر به واسطه ارتباط به وحدت او است، چنانکه در نسبت وجود مبین گردید.

پس می‌گوییم که: واجب الوجود به چیزی از انحاء وحدت غیر حقیقیّه متّصف نمی‌تواند بود، پس در هیچ معنی و هیچ مفهوم شریک ندارد، پس مجانسی برای او نیست زیرا که جنس ندارد، و مماثلی برای او نیست به اعتبار آنکه او را نوع نمی‌باشد. و مشابه چیزی نیست به جهت آنکه کیف در او نیست، و مساوی چیزی نیست به اعتبار آنکه به کم موصوف نیست، و مطابق با چیزی نیست به جهت عدم وضع؛ و اضافه او به اشیاء - چنانکه پیش از این مذکور شد و توضیح آن بعد از این خواهد آمد - همان قیومیت ایجابیه است که در غیر او یافت نمی‌شود. پس به هیچ چیز مناسبت ندارد.

و آن مناسباتی که بعضی از متصوّفه در حقّ واجب تعالی توهم نموده‌اند همه اوهام مضلّه است.



و از همه دورتر توهم آن گروه است از متصوفه که نسبت واجب تعالی را به جمیع عالم مثل نسبت نفوس ما به ابدان پنداشته‌اند. و حال آنکه نسبت نفس به بدن نسبت علت به معلول نیست. و نفس ناطقه، اگر چه به حسب ذات مجرد است، در تأثیر مثل قوه جسمانی است، به این معنی که اثرش حاصل نمی‌گردد مگر در موضوع جسمانی صاحب وضع. و اثرش در مجرد ظاهر نمی‌گردد.

و ایضا تعلق و ارتباط نفس و بدن چنان تعلق و ارتباطی است که هر یک از دیگری به وجهی متأثر می‌گردد. و ایضا چنان تعلق است که از هر یک دو نوع واحد طبیعی حاصل می‌شود که آن نوع انسان است، و شعور نفس به ذات خودش و به بدنش یک شعور است که از دو ادراک متألف می‌گردد. چنانکه بهمینار [در تحصیل] به آن تصریح نموده است. و از این

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 614

جهت است که هر فعلی که از خودش یا از بدنش صادر گردد همه را به خود نسبت می‌دهد.

و چنانکه می‌گوید: «أدرکت» به همان نحو می‌گوید: «جلست»، و «تحرکت». و معلوم است که هیچ یک از این خواص در میان علت و معلول نمی‌تواند بود. این قدر هست که بدن موضوع تصرفات نفس است، و می‌توان گفت که قوای حاصله در بدن از معلولات نفس است، نه اینکه اجزاء بدن از معلولات او باشد.

پس معلوم شد که نسبت نفس به بدن نسبت علیت ایجابیه نیست، بلکه نسبتی دیگر است. و نسبت باری به جمیع اشیاء نسبت قیومیّت حقیقیه است، چنانکه مذکور شد، و مثل نسبت سایر علل امکانیه نیست، چه جای آنکه مثل نسبت نفس به بدن باشد، و الله أعلم بحقائق الحال.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 615

## مقاله دوم در ذکر صفات واجب تعالی

### فصل اول در بیان آنکه باید که صفات واجب عین ذات او باشد

بدان که هر چیز که صفت چیزی دیگر است محتاج است به اینکه به آن چیز قائم باشد، و هر چه به چیز دیگر قائم است وجوب وجودش به آن چیز تعلق دارد، و هر چه وجود وجودش به دیگری تعلق دارد واجب الوجود فی ذاته نیست و فی نفسه ممکن است.

پس جمیع صفات، خواه صفات واجب و خواه صفات ممکن، همه ممکنات‌اند. و چگونه می‌تواند شد که صفت و صاحبش هر دو واجب الوجود باشند و حال آنکه امتناع تعدد واجب در وجود به ظهور رسیده است.

و اما آنکه آیا جایز است که برای واجب صفت ممکنه باشد یا نه؟ می‌گوییم: که ممتنع است که برای واجب صفت ممکنه باشد که در ذاتش مقرر باشد، زیرا که در این صورت باید که فاعل و مرجح آن صفت نیز ذات باشد، زیرا که واجبی سوای او نیست، و معلوم است که از معلولات خود منفعل نمی‌شود، پس ذات احدیت هم فاعل و هم منفعل آن صفت خواهد بود. و این محال است، زیرا که هر ذاتی که چنین باشد باید که فعلش از جهتی باشد و انفعالش از جهتی دیگر، به چند دلیل:

اول: آنکه فعل فاعل گاهی در غیرش می‌باشد، و قبول در غیر نمی‌تواند بود، پس جهت فعل غیر جهت قبول خواهد بود.

دوم: آنکه اگر یک جهت باشد باید که هر چه بنفسه فاعل است قابل باشد و هر چه بنفسه قابل است فاعل باشد، و چنین نیست.

سوم: آنکه فاعل آن است که اقتضای وجود معلول می‌کند و آن را واجب

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 616

الحصول می‌گرداند و موجود می‌سازد، و اگر چه وجود معلول موقوف بر باقی علل نیز هست؛ و قابل از آن حیثیت که قابل است اقتضای وجود معلول نمی‌کند و آن را واجب الحصول نمی‌گرداند، و نیست برای او مگر تهیو و استعداد و استحقاق وجود مقبول. پس نسبت فاعل به مفعول به وجوب است و نسبت قابل به مقبول به امکان. و وجوبی که مقتضای فاعلیت است مبطل قوه‌ای است که مقتضای قابلیت است، و چیزی به ذات خود مبطل مقتضای ذات خود نمی‌تواند بود.

پس معلوم شد که اگر واجب الوجود متصف به صفتی باشد که مقرر در ذات او باشد باید که در او دو حیثیت بوده باشد، و این دو حیثیت: یا این است که هر دو لازم ذات او است یا مقوم ذات او است یا احدهما لازم است و دیگری مقوم. و در هر تقدیری ترکیب ذات واحد حقیقی لازم می‌آید. اما در دو شق اخیر وضوح دارد، و در شق اول از مبدأ صدور آن دو لازم سؤال می‌کنیم و می‌گوییم که باید صدور آن از دو جهت مختلف باشد، پس بالآخره یا به تسلسل می‌کشد یا منتهی می‌شود به دو وجهی که مقوم ذات باشند، تعالی عن ذلک علواً کبیراً.

این است تقریر آنچه قوم در عینیت صفات حقیقیه واجب تعالی ذکر نموده‌اند. و بر آن چند بحث وارد است:

اول: آنکه در این بیان اشتباهی واقع است، در باب اخذ قبول به معنی انفعال تجدیدی، به جای قبول به معنی مطلق اتصاف. و دلالت برهان بر نفی معنی اول است نه دوم، زیرا که دو حیثیت متغایره که استدعای دو جهت در ذات واجب تعالی می‌کند فعل و انفعال تجدیدی‌اند، نه فعل و قبول مطلق. پس قائلی را می‌رسد که بگوید که: صفات واجب تعالی لوازم ذات او است، و لوازم ذات اقتضای جعلی مستقل نمی‌کند، بلکه جعلش تابع جعل ذات است به

حسب وجود و عدم. پس اگر ذات مجعول باشد لوازمش نیز مجعول خواهد بود به همان جعل، و اگر ذات مجعول نباشد لوازمش نیز مجعول نخواهد بود به همان لا جعل ثابت برای ذات. و شاید که معنی قول گروهی از متکلمین که می‌گویند که: صفات واجب به وجوب ذات واجب الوجودند، همین باشد.

دوم: آنکه این دلیل منقوض است به صفات اضافیه واجب تعالی، زیرا که در آنها نیز جاری می‌شود و از آن لازم می‌آید که یا واجب الوجود متّصف به صفات اضافیه نبوده باشد،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 617

یا آنکه آن صفات نیز عین ذات باشد. و بالضروره هر دو شق باطل است.

و بر وجه اخیر از وجوه ثلاثه مذکوره چند بحث دیگر وارد می‌آید:

اول: نقض است به بعضی از صفات حقیقیه، مثل علم باری تعالی مثلا، زیرا که علم به وجهی قدرت است و به وجهی دیگر اراده. و قدرت اقتضای امکان صدور فعل از واجب می‌کند، و اراده اقتضای وجوب صدور. پس علم از این حیثیت که قدرت است صدور و لا صدور هر دو از او صحیح است، و از آن حیثیت که اراده است صدور از او واجب است، و مقدمات بعینها در آن جاری است. پس لازم می‌آید که ذات واجب صاحب حیثیات متخالفه باشد، با آنکه حیثیت ذات بعینها حیثیت جمیع صفات حقیقیه است در نزد ایشان، و تحقیق آن خواهد آمد إن شاء الله.

دوم: مناقضه است به اینکه مسلم نداریم که نسبت قابل به مقبول به امکان خاص باشد تا آنکه منافی وجوب باشد، بلکه می‌تواند بود که به امکان عام باشد که منافی وجوب نباشد.

و بسا باشد که کسی در جواب این بحث بگوید که بالبدیهه معلوم است که قابل از این حیثیت که قابل است جایز است که متّصف به قبول باشد، و جایز است که نباشد. پس اتّصاف بالفعل باید که از حیثیت قابلیت نباشد، بلکه به حیثیت دیگر باشد.

مترجم گوید: که مصنّف قدّس سرّه در اسفار فرموده است که: این کلیت را می‌توان منع نمود با آنکه آنچه مذکور شد جاری در اتّصاف ماهیات به لوازم نیست، زیرا که ممکن نیست که بگوییم که اربعه جایز است که متّصف به زوجیت باشد و جایز است که نباشد، بلکه اربعه واجب الزوجیه است.

سوم: آنکه تنافی در میان امکان و وجوب در ما نحن فیه ممنوع است، زیرا که ایجاب در اینجا ایجاب وجود معلول است به حسب ذات خودش، و قبول امکان حصول مقبول است در قائل. پس امکان در اینجا امکان وجود للغير است، و وجوب وجوب وجود لِنفسه، پس تنافی در اینجا صورت نمی‌گیرد. و ایضا فاعل موجب وجود معلول است، و قابل این وجوب و ایجاب را سلب نمی‌کند بلکه وجود معلول را تصحیح می‌کند، پس منافات مسلم نیست.

و گاهی جواب داده می‌شود: از بحث اول از این دو بحث که در آخر مذکور شد به اینکه: چنانکه وجود معلول فی نفسه به سبب امکان محتاج به علت و موجب است، همچنین وجودش در غیر نیز محتاج به علت و موجب است، زیرا که آن نیز ممکن است. و شکی در این نیست که قابل از این حیثیت که قابل است موجب وجود مقبول در خودش نمی‌تواند بود، پس موجب وجودش در قابل نیز فاعل خواهد بود. پس همچنان که فاعل موجب وجود فی نفسه معلول است، همچنین موجب وجودش در غیر نیز هست، بلکه وجود فی نفسه مقبول همان وجود او است برای قابل، پس نسبت فاعل به وجود لغیره به وجوب است، و نسبت قابل به آن به امکان، و منافات ثابت است.

و از بحث دوم: جواب داده می‌شود که تنافی در میان ایجاب و لا ایجاب و اقتضاء و لا اقتضاء در ذات واحده از جهت واحده ثابت و متحقق است، و بر منصف متأمل مخفی نیست. پس منع آن به استناد به آنکه فاعل موجب معلول است، و قابل سلب این وجوب نمی‌کند مکابره است. و چگونه مکابره نباشد؟ و حال آنکه منافاتی را که ما ادعا نمودیم در صورتی است که قابل بعینه فاعل باشد، و اگر چه قابل ایجابی را که فاعل اقتضاء نموده است سلب نمی‌کند، لیکن متصف به سلب ایجاب ناشی از خودش هست، پس ممکن نیست که این دو یک چیز باشند به یک حیثیت.

و مخفی نماند که این کلام اگرچه اعتراض را از دلیل مذکور دفع می‌نماید، اما به اصل مقصود نفع نمی‌رساند، یعنی عینیت صفات باری تعالی ثابت نمی‌شود، زیرا که دلیل مذکور وجوب تعدد جهت فعل و قبول را در صورتی افاده می‌کند که مراد از قبول تهبؤ و استعداد باشد. و اما مخالفت قبول به معنی مطلق موصوفیت به امر زاید مقرر در ذات، چه لازم محل باشد و چه نباشد، با حیثیت فعل از دلیل مذکور، معلوم نمی‌گردد، تا آنکه از آن لازم آید که باید صفات باری زاید بر ذات نباشد، چنانکه مذکور شد.

و شیخ رئیس در تعلیقات گفته است که: «اگر صفات عارض ذات باری تعالی باشد:

یا این است که به سبب امری خارج عارض شده است و واجب الوجود قابل آنهاست، و نمی‌تواند بود که واجب الوجود قابل چیزی باشد، زیرا که در قبول معنی ما بالقوه هست؛ و یا این است که وجود این عوارض از ذات است، پس هم قابل و هم فاعل خواهد بود. مگر آنکه

بگوییم که آن صفات و عوارض از لوازم ذات‌اند، پس در این صورت ذات موضوع به این اعتبار که موجود در ذات‌اند نخواهد بود، بلکه به این اعتبار خواهد بود که از او ناشی شده‌اند.

و فرق است میان آنکه جسمی متّصف باشد به آنکه بیض است به اعتبار آنکه بیاض از خارج عارض او شده باشد و میان آنکه متّصف به آن وصف باشد به اعتبار آنکه بیاض از لوازم او است. و هر گاه حقیقت اول بر این وجه ملاحظه شود و لوازمش از این حیثیت اخذ شود کثرتی در او حاصل نمی‌شود، و قابلی و فاعلی که غیر قابل باشد لازم نمی‌آید، بلکه از همان حیثیت که قابل است فاعل است.

و این حکم در جمیع بسایط جاری است، زیرا که لوازم آنها از حقایق آنها لازم می‌آید و از همان حیثیت که قابلند فاعل نیز هستند، زیرا که در بسایط فیه و عنه یک چیز است.»

انتهی کلامه.<sup>269</sup> و از آن معلوم شد که حیثیت قبول و فعل موجب اثینیت نمی‌گردد نه در ذات و نه در اعتبار، مگر آنکه قبول به معنی انفعال و تأثر باشد. و در قیام چیزی به چیزی تأثر و انفعال شرط نیست، بلکه قیام بی‌تأثر نیز می‌تواند بود چنانکه در لوازم بسائط.

و اگر کسی گوید: که مسلّم نداریم که برای ماهیت بسیطه لازمی بوده باشد، بلکه ماهیاتی که علت لوازمند همه مرکب‌اند، پس ممکن است که به جهتی فاعل باشند، و به جهت دیگر قابل. پس لازم نیامد که شیء واحد به جهت واحده هم قابل باشد و هم فاعل.

می‌گوییم: که در هر مرکبی البته بسیط موجود است، و برای هر بسیطی لازمی هست. و اگر چیزی دیگر نباشد واحد و موجود از لوازم او است.

و ایضا می‌گوییم که برای حقیقت مرکبه نیز وحدت مخصوصه هست حتی خمسه در خمسیّت و عشره در عشریّت. و لازمی که از این حیثیت برای آن هست نه این است که علتش یکی از اجزاء آن مجتمع باشد، زیرا که اگر چنین می‌بود می‌بایست که پیش از اجتماع این لازم برای آن جزو باشد. و قابل نیز جزوی از اجزای آن نیست، مثلاً سطح بتنهایی در مثلث ممکن نیست که موصوف به تساوی زوایا با دو قائمه گردد، و همچنین اضلاع بتنهایی،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 620

بلکه قابل این صفت مجموع من حیث مجموع است. پس یک چیز به یک اعتبار هم قابل و هم فاعل می‌تواند بود.

آیا نمی‌بینی شیخ رئیس را که در اثبات صور علمیّه برای ذات واجب تعالی از این مضایقه ندارد که یک چیز هم قابل و هم فاعل باشد، چنانکه مذکور خواهد شد. زیرا که قبول به معنی مطلق موصوفیت در نزد او منافی فعل نیست.

<sup>269</sup> (1) ابن سینا، التعلیقات، ص 181.

و مصنّف قدّس سرّه می گوید که: عمده در این مقام اثبات تکثّر جهات است، خواه در نفس قبول و فعل باشد و خواه پیش از قبول و فعل. و کلام در تعدّد جهت ایجاب و استحقاق مثل کلام در تعدّد جهت فعل و قبول است بی تفاوت، و اگر در اینجا کلام تمام باشد در آنجا نیز تمام خواهد بود و آلا فلا.

و به وجوه دیگر نیز بر این مطلب استدلال نموده اند که شبیه است به آنچه مذکور شد و در نقل آنها فایده ای حاصل نخواهد شد. [پس باید برای اثبات عینیت صفات حقیقی برای ذات باری تعالی به وجوه دیگر استدلال کنیم].

### (دلایل بر عینیت صفات کمالیه باری تعالی)

دلیل اول: بر این مطلب این است که اگر عین نباشد تکثّر در ذات لازم می آید، زیرا که کثرت صفات کمالیه باید که به اقتضاهای متعدده باشد و تعدّد اقتضا مستدعی تعدّد مقتضی خواهد بود، چنانکه در مسأله نفی صدور کثیر از واجب تعالی مبین گردیده است، و در واحد من جمیع الوجوه جهات مقتضیه کثیره نمی تواند بود. و اما اینکه یکی از آن صفات حقیقیّه زاید بر ذات باشد و باقی عین ذات یا عین آن صفت زایده باشد- چنانکه در صفات اضافیه مذکور خواهد شد- بسیار از عقل دور است. و به این سبب کسی به آن قائل نشده است.

دلیل دوم: اگر آن صفات زاید بر ذات باشد لازم می آید که کمال واجب به امری زاید بر ذات باشد و به حسب ذات بذاته ناقص و به غیر کامل گردد. تعالی عن ذلک علواً کبیراً.

دلیل سوم: آنکه اگر آن صفات زاید باشد فیضان آنها از ذات بر ذات استدعای جهتی اشرف از اینکه واجب الوجود است خواهد کرد. پس ذاتش اشرف از ذاتش خواهد بود، و این بالبدیهه محال است. و ایضا موجب تکثّر در ذات خواهد بود، زیرا که حیثیت نقص غیر حیثیت کمال است. و اگر فیضان آن صفات بر او از غیر باشد لازم می آید که آن غیر که معلول

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 621

واجب خواهد بود اشرف از واجب باشد.

چنانکه ماهیت افاده وجود خودش را نمی تواند کرد، همچنین صفات کمالیه وجود را بر نفس خود افاضه نمی توانند نمود، مثل علم و قدرت و امثال آنها.

و چنانکه مفیض وجود نمی تواند شد که، در مرتبه ای از مراتب، وجود از او مسلوب باشد، و اهب کمال نیز نمی تواند شد که در حد ذات خود از کمال عاری باشد، زیرا که مفیض باید که اکرم و امجد از مفاض علیه باشد. پس هر یک از وجود و کمالات وجود باید که منتهی گردد به چیزی که قائم به ذات و غیر معلول باشد. پس باید که جمیع آنها واحد حقیقی باشد، زیرا که واجب بالذات متعدّد نمی تواند بود.

و چنانکه نظر در مفهوم وجود می‌کشاند به اثبات وجود قائم به ذات، همچنین نظر در مفهوم علم و قدرت می‌کشاند به علم و قدرت غیر زایده بر ذات، و همچنین در باقی صفات کمالیه موجود بما هو موجود.

و شیخ رئیس در کتاب تعلیقات نصّ بر این نموده است در آنجا که فرموده است که:

«واجب است که در وجود وجود بالذات، و در اختیار اختیار بالذات، و در اراده اراده بالذات، و در قدرت قدرت بالذات بوده باشد، تا آنکه تواند شد که این اشیاء در جایی لا بالذات موجود شود». و در کتاب الهی نیز به آن اشاره شده است در آنجا که می‌فرماید: **فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**<sup>270</sup> (یوسف، 76).

و از جمله ادله اقتناعیه بر این مطلب این است که وجدان سلیم حاکم است بر آنکه چیزی که کمالاتش به حسب ذات باشد اکمل و اشرف از ذاتی است که کمالش زاید بر او باشد. پس اگر کمال و مجد واجب تعالی به نفس حقیقت مقدسه‌اش نباشد بلکه با لواحق باشد لازم می‌آید که چیزی اکمل و اشرف از او تصور توان نمود، و آن آن چیز خواهد بود که اتّصافش به این صفات به نفس ذات باشد. و این محال است، زیرا که تصور چیزی اکمل و اشرف از صرف وجود متأکدی که محض فعلیت باشد و ماهیات وجود و کمالات وجود را از او استفاضه نمایند ممکن نیست. و قبل از این به ظهور رسید که هر چه فرض شود که در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 622

صرف وجود بودن ثانی او باشد چون به امعان نظر ملحوظ گردد ظاهر می‌شود که آن چیز همان او است، زیرا که در صرف شیء تمیّز و فرق نمی‌تواند بود. پس معلوم شد که مجد و علوّ و بهاء واجب تعالی به نفس حقیقت مقدسه او است، نه به چیزی که قائم به او باشد.

(خطبه امیر المؤمنین و سیّد الموحّدين عليه السلام)

و در بعضی از خطب امیر المؤمنین و سیّد الموحّدين عليه ازکی صلوات المصلّین تصریح به اینکه صفات زاید بر ذات نیست واقع شده در آنجا که می‌فرماید:

«أولّ الدين معرفته، و کمال المعرفة التصديق به، و کمال التصديق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة. فمن وصفه سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله، و من أشار إليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من قال في م فقد ضمّنه، و من قال على م فقد أخلی منه»<sup>271</sup>.

<sup>270</sup> (1) ابن سینا، التعلیقات، ص 52.

<sup>271</sup> (1) نهج البلاغه، خطبه 1، ص 40.

مترجم گوید: که مصنف قدس سره در کتاب اسفار بعد از نقل این کلام شریف گفته است که: این کلام با و جازت و اختصارش متضمن است اکثر مسائل الهیه را با براهین آنها. و ما اشاره می‌کنیم به قلیلی از بیان اسرار و نمودگی از کنوز انوار آن.

پس گفته است که: آنچه فرموده است که «أول الدین معرفته» اشاره است به اینکه معرفه الله هر چند به وجه باشد ابتدای ایمان و یقین است، زیرا که تا تصور چیزی نشود تصدیق به وجود آن ممکن نمی‌شود. و از این جاست که می‌گویند: مطلب ماء شارحه مقدم بر مطلب هل بسیطه است، مثل تقدم بسیط بر مرکب.

و اینکه فرموده است که «و کمال المعرفة التصدیق به»، بیان این مطلب است که هر که دانست که معنی واجب الوجود وجود متأكد است که چیزی اتم از آن نمی‌باشد و همه ممکنات و وجودات ناقصه الذوات که قرین نقایص و اعدام و قصورات اند به او محتاجند، جزم می‌کند که ناچار باید که واجب الوجودی موجود باشد و الا لازم می‌آید که هیچ موجودی در عالم نباشد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 623

پس در صورتی که حقیقت وجود بر وجه کمال شناخته شود در هر موجودی که باشد آن نمی‌باشد مگر به علم حضوری شهودی، زیرا که پیش از این به ثبوت رسید که صورت علمیه در وجود نفس حقیقت معلومه او است، به خلاف سایر ماهیات کلیه که علم به آنها به غیر وجود عینی نیز حاصل می‌تواند شد، و معرفت به وجود ممکن نیست مگر به عین خارجی آن، زیرا که برای آن وجود ذهنی نیست، همچون ماهیات کلیه. پس هر که حقیقت وجود را در هر موجودی که باشد بر وجه کمال بشناسد ناچار کنه ذات و کنه مقومات آن را خواهد شناخت اگر مقومات برایش باشد، مانند وجودات مجعوله. و بر هر تقدیر باید که حقیقت وجود و مبدأ و کمال آن را بشناسد که موجودند، زیرا که ما هو و هل هو در نفس وجود امری واحد است بدون تغایری میان آنها. پس هر کس که وجود را هر وجودی که باشد بشناسد، به حقیقت آن، بشناسد که آن موجود است، زیرا که چنانکه اشاره کردیم ماهیت وجود انیت آن است، و از اینجا ظاهر می‌شود که شناختن وجود متأكد واجبی بر وجه کمال عین تصدیق به او است.

و اینکه فرموده است: «و کمال التصدیق به توحیده»، اشاره است به برهان بر نفی تعدد واجب از جهت نظر در نفس حقیقتش که وجود صرف است و عموم و تشخص با او نیست، زیرا که کسی که تأمل نماید در آنکه واجب نفس حقیقت وجود است و هر چه غیر او است آمیخته به غیر وجود است از قبیل تحدید و تخصیص و تعمیم و نقص و فتور و قوه و قصور، خواهد دانست که تعدد در واجب نمی‌باشد، زیرا که اگر تعدد در افراد واجب باشد لازم می‌آید که حقیقت واحده دو حقیقت باشد. و این از محالاتی است که تصور نمی‌توان کرد، چه جای تجویز وقوع آن. پس



معلوم شد که معرفت ذات باری که عین تصدیق به وجود او است شاهد بر وحدانیت او است، چنانکه خود می‌فرماید: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، (آل عمران، 18).

و اینکه فرموده است: «و کمال توحیده الاخلاص له»، مراد اخلاص از زواید و ثوانی است، زیرا که اگر در وجود غیری باشد او بسیط نخواهد بود، زیرا که از بسیط چیزی بجز نقایص و اعدام سلب نمی‌توان نمود، زیرا که جهت سلب وجود غیر جهت ثبوت وجود است. پس اگر حقیقت وجودیه از ذات سلب شود ترکیب در ذات لازم می‌آید.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 624

و اینکه فرموده است: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»، مراد نفی صفاتی است که غیر ذات باشد و آلا ذات به ذاتش مصداق جمیع نعوت کمالیه بر اوصاف الهیه است بدون آنکه امر زایدی قیام به ذات او کرده باشد. پس علم و قدرت و اراده و حیات و سمع و بصر در واجب وجود به وجود ذات احدیت‌اند. با آنکه مفهومات آنها متغایر و معانی آنها متخالف است، و کمال حقیقت وجودیه در جامعیت معانی کثیره کمالیه است با وحدت وجود.

و اینکه فرموده است: «لشهادة كل صفة بأنها غير الموصوف، و شهادة كل موصوف بأنه غير الصفة»، اشاره است به برهان نفی صفات عارضه، خواه به قدم آن صفات قائل شوند چنانکه اشاعره می‌گویند و خواه به حدوث آنها، زیرا که هر صفتی که عارض باشد مغایر موصوف خواهد بود. و هر دو چیزی که در وجود متغایرند البته از یکدیگر متمایزند در چیزی و مشارک‌اند در چیزی و ممتنع است که جهت امتیاز عین جهت اشتراک باشد، و آلا لازم می‌آید که واحد کثیر، بلکه وحدت کثرت باشد. پس ناچار باید که هر یک مرکب باشند از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، پس در ذات واجب ترکیب خواهد بود، و حال آنکه به ثبوت رسیده است که بسیط الحقیقه است.

و آنچه فرموده است: «فمن وصفه فقد قرنه - تا آنجا که - فقد جهله»، اشاره به همین مطلب است. و مراد این است که هر که او را وصف نماید به صفت زایده او را در وجود به غیر مقرون گردانیده است، و چون به غیر مقرون شود ثانی در وجود برای او اثبات می‌شود، و چون ثانی بهم رسید لا بدّ باید که مرکب باشد از دو جزو که به یکی مشارک با ثانی باشد در وجود و به دیگری مباین از آن.

پس کلام آن حضرت علیه السلام که منبع علوم مکاشفه و مطلع انوار معرفت است نصّ است بر غایت تنزیه واجب از شوب امکان و ترکیب. و از این تنزیه و تقدیس لازم می‌آید که باید موجود حقیقی سوای او نباشد و این ممکنات از لوازم نور و عکوس ضوء او باشند، پس او است کل در وحدت.

و از این جهت آن حضرت صلی الله علیه و آله در عقب بیان نفی صفات فرموده است: «من أشار إليه فقد حدّه» إلی آخره. یعنی هر که اشاره کند به سوی او به هر اشاره که باشد، خواه حسّی و خواه عقلی، به اینکه بگوید در اینجا یا در آنجاست، یا بگوید که چنین و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 625

چنین است، او را به حدّ خاصّ محدود نموده است، و هر که او را به حدّ معینی محدود گرداند او را در عداد درآورده است، یعنی او را واحد به عدد دانسته است نه واحد به حقیقت، و به ثبوت رسیده است که وحدت حقّه واجب مبدأ اعداد و واحد افراد نیست، و بنا بر این واجب است که محصور در چیزی نباشد و چیزی از او خالی نباشد. پس نه در آسمان است و نه در زمین و نه آسمان از او خالی است و نه زمین.

و از این جهت فرمود که: «و من قال فی م فقد ضمّنه و من قال علی م فقد أخلی منه»، مطابق با قول حق تعالی: **هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ** (حدید، 4)، و با قول دیگر حق تعالی: **مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ** (مجادله، 7)، و با قول دیگر حق تعالی: **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** (ق، 16)، و امثال این در آیات و احادیث بسیار است.<sup>272</sup> این است خلاصه آنچه در اسفار در شرح خطبه شریفه مذکور است.

#### اشاره

اتّصاف واجب به علم و قدرت و اراده و جود و امثال آنها، نه به واسطه آن است که متّصف است به معانی متمایزه که مخصوص به این اسماء باشد، بلکه چنانکه هر یک از موجودات عالم را معلوم و مقدور و مراد و فیض جود واجب می‌گوییم بدون آنکه در آن چیز معانی متعدّده موجود گردد، همچنین موجد آن را وصف می‌کنیم به علم و جود و اراده و قدرت با آنکه احدی الذّات و الصّفة است.

چنانکه شیخ رئیس در تعلیقات گفته است که: «اولّ تعالی به اعتبار تکثر صفات متکثر نمی‌گردد، زیرا که هر صفتی از او که متحقّق شود صفتی دیگر خواهد بود قیاس به او، پس قدرتش حیات او است و حیاتش قدرت او است. پس حیّ است از همان حیثیت که قادر است و قادر است از همان حیثیت که حیّ است. و همچنین در باقی صفات».<sup>273</sup>

#### تذنیب

بعضی از صفات واجب تعالی حقیقیه است، مثل جود و قدرت و علم، و این صفات زاید بر ذات نیستند، بلکه عین ذاتند، به این معنی که حقیقت ذات مبدأ انتزاع آنها و مصداق

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 626

<sup>272</sup> (1) صدر الدین شیرازی، الاسفار، ج 6، ص 135-142.  
<sup>273</sup> (2) ابن سینا، التعلیقات، ص 49.

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا؛ ص 626

حمل آنهاست بر او. و بعضی دیگر از صفات اضافیه‌اند، مانند مبدئیت و مبدعیت و خالقیت و امثال آنها، و این صفات زاید بر ذاتند و از ذات و از آنچه به آن اضافه می‌شوند متأخرند، و زاید بودن آنها اخلال در وحدانیت واجب تعالی نمی‌کند، زیرا که علو و مجد باری به نفس این صفات اضافیه نیست، بلکه به آن است که ذاتش منشأ این صفات است و این به نفس ذات او است، پس علو و مجدش به ذات خود است نه به غیر. و بعضی دیگر از صفات سلبيه محض است مثل قدوسیّت و فردیت و ازلیّت و امثال آنها. و اتّصاف به این صفات برمی‌گردد به سلب اتّصاف به صفات نقص.

و چنانکه در صفات حقیقیه تکثر و تعدّد و اختلاف نیست مگر به حسب تسمیه، بلکه همه آنها معنی واحد و حیثیت واحده است که آن حیثیت بعینها حیثیت ذات است، زیرا که ذات بذاته تا کمال فردیت مستحقّ این اسماء است نه به حیثیت دیگر و رای حیثیت ذات.

چنانکه معلّم ثانی گفته است: «وجود کله، وجوب کله، علم کله، قدره کله، حیاة کله». نه آنکه چیزی از او حیات است و چیزی دیگر قدرت است، تا آنکه ترکیب در ذات لازم آید، و نه آنکه چیزی در او علم است و چیز دیگر در او قدرت است، تا آنکه تکثر در صفات حقیقیه لازم آید؛ همچنین در صفات اضافیه تکثر در معنی و اختلاف در مقتضی نمی‌باشد و اگر چه زاید بر ذاتند. و همچنین صفات سلبيه، زیرا که اضافات واجب به اشیاء با اختلاف و تعدّد اسامی به معنی واحد و اضافه واحده راجع می‌شود، و آن معنی قیومیت ایجابیه است، پس مبدئیت واجب عین رازقیّت او است و بالعکس، و این دو عین رحمت و لطف‌اند و بالعکس، و همچنین در باقی صفات اضافیه. و اگر چنین نباشد تکثر و اختلاف آنها به اختلاف در ذات منجر می‌شود. و همه سلوب به سلب واحد راجع می‌شود که آن سلب امکان است.

و از شیخ شهاب الدین سهروردی نقل نموده‌اند که گفته است که: «باید که ما بدانیم و تحقیق نماییم که جایز نیست که اضافات مختلفه لاحق واجب گردد تا آنکه موجب اختلاف حیثیات در او شود، بلکه برای او یک اضافه بیش نیست که آن اضافه مبدئیت است، و همین یک اضافه مصحّح سایر اضافات است، مثل رازقیّت و مصوریّت و امثال آنها. و سلوب متکثره نیز برای او نیست، بلکه همه آنها به یک سلب راجع می‌شود، و سلوب دیگر تابع

### مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 627

<sup>274</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

همان سلب است، و آن سلب امکان است. و سلب جسمیت و سلب عرضیت و غیر اینها همه در تحت آن یک سلب واقع است، چنانکه در تحت سلب جمادیت از انسان سلب حجریت و سلب مدریت واقع است، و اگر چه در سلوب تکثر نمی‌باشد در هیچ حال»<sup>۲۷۵</sup> انتهی. پس معلوم شد که اضافه واجب به اشیاء یک اضافه است به حسب معنی.

و باید دانست که ذات واجب تعالی به اعتبار جزئیاتی که اضافه به آنها واقع می‌شود متغیر نمی‌گردد، و اگر چه اضافه واجب به آنها به اعتبار تغیر آنها از آن حیثیت که اضافه مختصه به آنها است، نه از آن حیثیت که اضافه مطلقه است متغیر می‌گردد، زیرا که آن صفات بالذات مستلزم تعلق به امر کلی است، مثل مخلوق کلی و مرزوق کلی، و بالعرض متعلق است به جزئیاتی که در تحت آن مندرج است و از جهت عدم تغیر آن امر کلی که صفت بالذات به آن تعلق دارد در صفت تغیر بهم نمی‌رسد و به سبب تغیر جزئیات اضافات جزئیة عرضیه متغیر می‌شود.

و حاصل این است که صفات اضافیه هر چند زاید بر ذاتند، اما به حسب نفس معانی مختلف نمی‌شوند، تا آنکه موجب تکثرات و اختلاف حیثیات در ذات اوّل تعالی شوند. و تعدّات و تجدّات واقعه در آنها نیست مگر به قیاس اشیاء متعلقه به آنها که متعدّد یا متجدّد می‌گردند بأنفسها، یا به قیاس بعضی با بعضی دیگر. و اما نسبت به ذات احدیه متعالیه نسبت واحده غیر متجدّده است.

پس اضافات حقّ تعالی به اشیاء یک اضافه است به حسب معنی یا مفهوم، و آن اضافه: یا مترتب است به ترتب سببی و مسببی بر منوال ترتب معلولات واجب، پس موجب تکثر در ذات واجب نیست چنانکه صدور اشیاء کثیره مرتبه موجب تکثر در ذات نیست. و این است معنی آنچه فلاسفه می‌گویند که: «نسبت او به ثانی منشأ و مبدأ همه نسبتهاست»؛ و یا این است که متجدّد است به حسب تجدّد متعلقات آنها که متجدّدند بأنفسها و به قیاس بعضی با بعضی دیگر، و در این صورت نیز موجب تغیر در ذات نیستند، زیرا که قیاس به ذات واجب در یک درجه‌اند و تجدّد و تغیری در آنها به این اعتبار نیست، بلکه حضور و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 628

غیبت آنها نسبت به گرفتاران زندان زمان و محبس مکان است.

و نسبت به کسانی که ذوات ایشان از این دو مبراست تجدّد و تصرمی ندارند، چه جای آنکه نسبت به کسی که از همه اعلی و ارفع است، و او است اله هر عقل و نفس، پس او ارفع و اقدس است از آنکه در تغیر و تجسم واقع گردد. چنانکه یکی از مشایخ گفته است که:

«در نزد پروردگار صباحی و مسائی نمی‌باشد». یعنی نسبت پروردگار منزّه از عار تغیر و تجدّد به همه امور متجدّد متغیره نسبت واحده و معیت قیومیّه غیر زمانیّه است، و ادراک این معنی به لطف قریحه محتاج است.

و از این بیان ظاهر می‌شود معنی قول شیخ رئیس که در تعلیقات گفته است که: «همه اشیاء در نزد اوایل واجباتند و در آنجا امکانی نمی‌باشد، پس اگر چیزی در وقتی موجود نباشد از جهت قابل خواهد بود نه از جهت فاعل، زیرا که در هر جا که استعداد در ماده بهم می‌رسد البته از آنجا صورت بر آن فایض می‌گردد، و منع و بخلی در آنجا نمی‌باشد. پس همه اشیاء در آنجا واجباتند و نه این است که در وقتی حادث شوند و وقتی حادث نشوند و در آنجا مثل آنکه در نزد ماست نیست»<sup>276</sup>.

### فصل دوم در بیان علم واجب تعالی به ذات خودش

و بیان آن را تمهید چند مقدمه ضرور است. اول: از آنجا که حکما اتّصاف معدوم مطلق را به احکام وجودیه محال دانسته‌اند، حکم نموده‌اند که اشیائی که در خارج معدوم و محکوم علیه به احکام وجودیه‌اند در اذهان موجودند، خصوصاً در صورتی که دیده‌اند که گاهی سبب تحریکات و تأثیرات خارجیه نیز می‌شوند. چنانکه تخیل مشتغالی لطیف احداث حالتی در بدن می‌کند و به تخیل حموضت در بدن انفعالی و قشعیره‌ای بهم می‌رسد. و اگر برای صورت بیتی که شخص اراده بنای آن را دارد وجودی نباشد چگونه موجب تحریک اعضا برای بناء می‌شود و منشأ وجود بیت در خارج می‌گردد؟

و حکایت کرده‌اند که یکی از ملوک را فالج عارض شد و هیچ علاج جسمانی فایده

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 629

نکرد، و یکی از حدّاق اطّبا به تدبیرات نفسانیّه و امور تصوّریّه که باعث اشتعال حرارت غریزیه بود او را علاج نمود.

و بعضی از نفوس در قوه به مرتبه‌ای می‌رسند که در موادّ خارجیه تأثیر می‌کنند، مثل آنکه حارّ را بارد و بارد را حارّ می‌گردانند و صحیح را مریض می‌سازند و حیوان را می‌میرانند. و از این قبیل است اصابه عین، چنانکه در اخبار آمده است که: «چشم شتر را داخل دیک می‌کند و مرد را داخل در قبر»، و فطرت سلیمه حکم می‌کند بر آنکه کسی که چیزی نداند و بعد از آن علم بهم رساند حالتی در او حادث می‌شود که غیر حالتی است که پیش از دانستن برای او بود.

و از جمله شواهد بر این مطلب آن است که در وقت لمس کیفیت ملموسه در آلت لمس موجود می‌شود و در خارج وجود ندارد، زیرا که اگر وجود می‌داشت بایست که آلت لمسیه دیگر که آن را لمس نماید ادراک آن کیفیت

<sup>276</sup> (1) ابن سینا، التعلیقات، ص 29.

چنانکه این آلت می‌کند بکند، پس برای اشیاء وجودی دیگر هست و معلوم بالذات در علم انطباعی آن امر ذهنی است نه وجود خارجی مگر بالعرض. و اگر چیزی به اعتبار آنکه موجود فی ذاته است معلوم می‌بود بایست که هر موجود فی ذاته معلوم همه کس بوده باشد و هیچ معدومی معلوم نباشد.

و در این صورت علم اطلاق می‌شود بر معلوم بالذاتی که آن صورت حاضر در نزد مدرک است به حضور حقیقی یا حکمی. پس علم و معلوم در این اطلاق یک چیز خواهد بود مختلف به حسب اعتبار، اگر وجود فی نفسه اش غیر وجود للمدرک که حیثیت معلومیّت همان است نبوده باشد اگر چه علم با معلوم از آن حیثیت که معلوم است بر هر تقدیر یک چیز است. و این است مقصود ایشان از آنچه گفته‌اند که وجود معقول بعینه معقولیت او و وجود اوست برای عاقل و وجود محسوس بعینه محسوسیت او و وجود اوست برای حاس.

و گاهی اطلاق می‌شود علم بر نفس حصول شیء در نزد قوه مدرکه یا ارتسامش در آن، و این معنی اضافی انتزاعی است که عالم و معلوم و سایر صیغ از آن اشتقاق می‌شود.

و علم به معنی اول منحصر در مقوله کیف نیست چنانکه بعضی توهم نموده‌اند، و اگر چه در صورتی که انطباعی باشد کیف بر او صدق می‌کند صدقی عرضی، بلکه گاهی مندرج در تحت غیر کیف از اجناس عالیه می‌باشد، و گاهی مندرج در تحت هیچ مقوله نمی‌باشد،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 630

نه بالذات مثل انواع حقایق متأصله و نه بالعرض مثل فصول بسیطه آن انواع. و آن علم که در تحت هیچ مقوله مندرج نیست علم حق تعالی است به ذات خودش، زیرا که آن عین ذات اوست، چنانکه بعد از این ظاهر خواهد شد. و پیش از این چگونگی جواهر بودن کلیات جواهر با وجود آنکه موجود در ذهن‌اند و آن محلی است مستغنی از آنها معلوم شد.

دوم: شیء یا مقارن امور غریبه از ماهیت خود است یا مجرد از آنهاست. و اول یا آن است که مقارنه آن امور مؤثر در او است، مثل مقارنه انسانیت در خارج به وضع و مقدار و غیر آنها، زیرا که اگر آنها از او منفک شوند معدوم می‌گردد؛ و یا آن است که مؤثر در او نیست مثل مقارنه سواد با حرکت که به رفع هیچ یک دیگری رفع نمی‌شود. و دوم که مجرد از اغشیه و لبوسات باشد مثل انسانیت مطلقه که مطابق است با جمیع افرادی که در عظم و صغر و وضع و این و متی مختلف‌اند، و اگر انسانیت ذهنیه مجرد از مقدار خاص و وضع خاص نباشد مطابق با کثیرین که در این اعراض مختلف‌اند نمی‌تواند بود.

و هر حقیقتی که امر غریبی به او ملحق می‌گردد آن امر غریب به اعتبار ذات آن حقیقت نیست، بلکه به اعتبار حیثیت استعدادیه‌ی است که به او ملحق گردیده است و آلا بایست که از او تخلف نکند. و جمیع جهات قوه و

استعداد منتهی می‌گردد به ماده جسمیه چنانکه در موضع خودش محقق شده است. و چگونه چنین نباشد؟ و الحاقش به ذات بما هی هی باشد و حال آنکه اشخاص ماهیت مساوی در استحقاق نیستند. و علم عبارت است از امتیاز شیء از غیرش به وجهی از وجوه. پس هر چه مخلوط به غیر باشد مادام که به غیر مخلوط است معلوم نمی‌تواند بود، بلکه مجهول می‌باشد.

پس معلوم یا مجرد است از جمیع آنچه سوای اوست، و یا با اموری است که مقارن او می‌باشند به مقارنت غیر مؤثره، و یا مجرد است از بعضی اموری که مؤثرند در او. و اول را یعنی آنکه مجرد است خواه از جمیع ما سوی و خواه از آنچه مؤثر است معقول می‌نامند. و حملش بر کثیری که در لواحق مختلف باشند و نسبت همه به آن چیز مساوی باشد ممکن است، زیرا که مانند عریان از هر لباسی عاری است و هر لباسی که بر او پوشیده شود از آن ابا ندارد. و دوم را یعنی آنکه مجرد است در بعضی محسوس می‌خوانند، خواه مبصر باشد یا ملموس یا مشموم یا مذوق یا مسموع یا متوهم یا متخیل.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 631

و چنانکه معلوم اگر وجود ادراکیش در جسم یا جسمانی باشد محسوس خواهد بود نه معقول، به سبب آنکه مصادف عوارض غریبه و انفعالات مادیّه‌ای است که مانع انطباق آن است بر کثیرین. و اگر در جوهر غیر جسمانی باشد معقول است نه محسوس، به جهت آنکه خالی است از آنچه او را از مطابقه بر کثیرین منع می‌نماید، همچنین هر قوه جسمانی که ادراک صورتی نماید آن صورت در ماده آن قوه حلول می‌کند، زیرا که اگر حلول در قوه نماید بدون حلول در ماده هرآینه برای آن قوه قوام وجودی خواهد بود بدون ماده، پس جسمانی نخواهد بود. پس آن صورت خالی نخواهد بود از آنچه موجب محسوسیت و عدم انطباق آن بر کثیرین باشد.

و هر جوهر قدسی که ادراک صورتی نماید معقول خواهد بود و بر کثیرین صدق خواهد کرد، زیرا که گرفتار سلاسل و اغلال ماده نیست.

و از آنچه مذکور شد محقق گردید که مدار عاقلیت و معقولیت بر آن است که شیء از ماده بالکلیه مجرد باشد و مدار حاسیت و محسوسیت بر آن است که شیء متعلق به ماده باشد نوعی از تعلق اگر چه مدار ادراک مطلقاً بر نوعی از تجرید است، لیکن تعقل به تجرید تام و به نزع محکم است و سایر ادراکات حسیه به تجریدات ناقصه متفاوت المراتب. و دلیل بر این آنکه اگر اثری از محسوس در حاسّ حادث نشود حالت قبل از احساس و بعد از آن مساوی خواهد بود، و اگر آن اثر مناسب یا محسوس نباشد اثر او نخواهد بود، پس حصول آن اثر در حاسّ احساس آن محسوس نخواهد بود. پس ناچار باید که آن اثر صورت آن محسوس باشد مجرد از ماده و اگر چه غشاوه‌ای از کم و کیف و وضع و متی با آن باشد.

و اگر کسی گوید: که فرق چیست که چون وضع مثلا مقارن جسم می شود آن را مشار الیه و محسوس می گرداند، و چون مقارن جوهر عاقل می شود این اثر نمی کند؟

می گوئیم: که فرق این است که چون مقارن جسم و جسمانی می شود در آن اثر می کند چنانکه مذکور شد، و چون مقارن مدرک می شود در آن اثر نمی کند، زیرا که اگر در مدرک اثر کند باید که مدرک به رفع آن معدوم شود، چنانکه متخیل که از اقتران به عوارض غریبه مؤثر در آن خالی نیست اگر آن عوارض از آن مرتفع گردد متخیل نخواهد بود، و معقول از معقولیت بیرون نمی رود خواه مجرد از عوارض باشد و خواه مقرون به آنها، زیرا

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 632

که آنها را در او اثر نیست.

مترجم گوید که: مصنف قدس سره آنچه را که در این مقدمه مذکور شد در اسفار به قوم نسبت داده است، و بعد از آن گفته است که در آن قصور است و تحقیق آن است که مدار علم و جهل مانند نور و ظلمت و ظهور و خفا و حضور و غیبت بر تأکد وجود و ضعف آن است.

سوم: آنچه مذکور شد از تجربیات در علوم صوریه است، و از شرط هر ادراکی نیست که به صورت ذهنیه باشد، زیرا که عاقل نفس خود را ادراک می کند به عین ذات خودش، نه به صورت زایده بر ذات. چنانکه ظاهر می گردد برای کسی که در علم ذات خود رجوع به وجدان نماید، زیرا که هر انسانی ادراک می کند ذات خود را بر وجهی که شرکت در آن ممتنع است. و اگر به صورت حاصله در نفس باشد کلی خواهد بود، و تصور کلیات از احتمال صدق بر کثیرین بیرون نمی رود هر چند به انضمام به یکدیگر مخصوص به نفس واحده شود.

و ایضا نفس به ذات خود به «أنا» تعبیر می کند و به هر چه غیر او است به «هو» هر چند آن چیز قائم به او باشد، پس معلوم شد که علم نفس به ذات خودش غیر ذاتش نیست. و بسا باشد که غیر خود را نیز ادراک نماید بدون آنکه صورتی از آن غیر در او حاصل شود، چنانکه نفس مجرد ادراک می نماید بدنی را که به او مخصوص است و آن را حرکت می دهد و در آن تصرف می کند، و ادراک می نماید قوه مفکره ای را که در تفصیل و ترکیب جزئیات و ترتیب حدود وسطی به او خدمت می فرماید، و انتزاع کلیات از جزئیات و اخذ نتایج از مقدمات به واسطه خدمتگزاری او می کند. و همچنین ادراک می کند قوه وهمیه و خیالیه را بشخصهما نه به وهم و خیالی دیگر.

و اگر ادراک نفس این امور را به صورت مأخوذه از آنها باشد باید که آنها را بر وجه کلی ادراک نماید، چنانکه مذکور شد که هر صورتی که در نفس موجود باشد کلی است و منع شرکت در نفس خود نمی کند هر چند به کلیات بسیار تخصیص یافته باشد.



و از جمله اموری که مؤکد ثبوت این معنی است که ما در ادراک بعضی امور به غیر حضور نفس ذات مدرک محتاج نیستیم و صورتی دیگر نمی‌خواهیم این است که ما به تفرّق اتّصالی که بر اعضا واقع شود متألّم می‌گردیم و آن را ادراک می‌کنیم، و چنین نیست که برای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 633

تفرّق اتّصال صورتی دیگر در عضو یا در غیر عضو حاصل شود و مدرک آن صورت باشد، بلکه مدرک همان نفس تفرّق اتّصال است. و الم به همان محسوس بنفسه حاصل است، نه به صورتی که از آن حاصل شده باشد. پس از این بیان معلوم گردید که در ادراک بعضی اشیا همان حضور ذات آنها برای نفس یا برای چیزی که تعلق حضوری به نفس دارد کافی است.

و از شواهد دالّ بر این مطلب آن است که گاهی صورت در آلت ادراک حاصل می‌شود و نفس شاعر به آن نیست، مثل آنکه مستغرق در فکری باشد یا آنکه حاسّه صورتی بر او وارد آورده باشد. پس از اینجا معلوم می‌شود که باید نفس در ادراک به آنچه مدرک می‌گردد التفات نماید و آن را مشاهده کند. و مشاهده به صورت کلیّه نمی‌تواند بود، بلکه صورت جزئیّه در آن ضرور است. پس باید که برای نفس علم اشراقی حضوری نیز باشد که به حصول صورت نباشد.

و از جمله عرشیّات الهامیه برای اثبات این مطلب آن است که نفس در مبدأ فطرت از جمیع علومی که به ارتسام صورت باشد خالی است. و شکّی در این نیست که استعمال آلات موقوف بر علم آلات است، پس اگر آن علم به ارتسام باشد لازم می‌آید که موقوف بر استعمال آلات باشد که آن موقوف به علم به آنهاست و به دور یا تسلسل منجر گردد.

پس اوّل علوم نفس، علم به ذات خود است و بعد از آن علم به قوی و آلات که حواسّ ظاهره و باطنه بوده باشند. و این دو علم از علوم حضوریه است. و بعد از این دو علم از ذات نفس بذاتها منبعث می‌گردد استعمال آلات بدون آنکه تصوّر آن نماید و تصدیق به فایده آن کند. و این استعمال از افعال اختیاریّه که حاصل به قصد باشد نیست و اگر چه نفس عالم به آن و مرید آن است، زیرا که اراده این فعل منبعث از ذات نفس است نه از فکر و رویّه او. پس ذات بذاته او موجب استعمال آلات است، نه به اراده اختیاریّه زایده بر ذات و قائمه به آن، بلکه چون نفس در همان وقت که موجود شد عالم به ذات خود و عاشق به آن و عاشق به افعال آن بود عشقی ناشی از ذات به ذات بالاضطرار استعمال آلات می‌نماید برای آنکه او را قدرت بر افعال نیست مگر به استعمال این آلات.

و به این تحقیق مندفع گردید ایرادی که در این مقام وارد آورده‌اند که: «استعمال حواس فعل اختیاری است و صدور فعل اختیاری مسبوق به تصوّر آن و تصدیق به فایده آن

است، پس واجب است که پیش از استعمال آلات صور تصویری و تصدیقیه حاصل گردد.».

و وجه دفع: آن است که نسبت صدور استعمال آلات و عدم صدور آن در این مقام مساوی نیست تا آنکه پیش از فعل محتاج به مرجح باشد. و باید که تصور فعل و تصدیق به فایده آن حاصل گردد، بلکه مرجح و مقتضی ذات نفس است که منبث می‌گردد آن استعمال از شوق ذاتی که عین ذات درآکه فعّاله او است. پس نباید که مسبوق به تصور آن فعل باشد، بلکه صدور آن فعل جزئی از نفس عین تصور آن فعل است بدون صورتی دیگر، چنانکه ذوق اهل اشراق به آن رسیده است.

و ایضا ادراک صورت ذهنیه به عین همان صورت است نه به صورتی دیگر، و الا امر غیر متناهی می‌شود و لازم می‌آید که صور متساوی در ماهیت مختلف در عدد در محلّ واحد مجتمع گردد، و این محال است. پس مطلق ادراک محتاج به صورتی است.

اما احتیاج به صورت ذهنیه که وجود مدرک وجود ادراکی نوری نباشد، مثل اجسام مادیّه و عوارض آنها، در جایی می‌باشد که مدرک به وجود خود حاضر در نزد مدرک نبوده باشد. و عدم حضور یا به سبب عدم وجود مدرک است فی نفس و یا به سبب عدم وجود آن است در نزد مدرک، به جهت آنکه هر یک از موجودات برای دیگری موجود نیستند، و الا بایست که هر که صلاحیت عالم بودن داشته باشد تمام اشیائی را که صلاحیت معلوم بودن داشته باشد بداند و حال آنکه چنین نیست. بلکه باید که در تحقّق عالمیت و معلومیت با وجود حضور علاقه ذاتیه به حسب وجود در میانه متحقق باشد.

پس هر دو چیزی که در میان آنها علاقه ذاتیه و ارتباط وجودی متحقق باشد یکی عالم به دیگری خواهد بود مگر آنکه مانعی منع نماید، زیرا که این علاقه مستلزم حصول احدهما است برای دیگری و مستلزم انکشاف و امتیاز او است در نزد آن دیگر. و آن علاقه:

گاهی میان نفس ذات معلوم به حسب وجود عینی او و ذات عالم متحقق می‌گردد چنانکه در علم حضوری، و گاهی میانه صورت شیء و نفس عالم واقع می‌شود، چنانکه در علم حصولی که به حصول صورت شیء در نفس ذات عالم یا در بعضی از قوای او بوده باشد. و در این صورت به حسب حقیقت همان صورت حاضر در ذهن مدرک است. و اگر آن خارج را معلوم گویند به قصد ثانی خواهد بود، چنانکه اشاره به آن شد، زیرا که علاقه وجودیه که

به حسب حقیقت مستلزم علم است میان عالم و آن صورت واقع است، به خلاف معلوم به علم حضوری که معلوم بالذات نفس امر عینی است و علاقه وجودیه میان آن عین و میان عالم متحقق است. پس از دو صنف علم علم حضوری اتم است، بلکه فی الحقیقه علم همان است و بس.

و کسی که گفته است که علم به غیر منحصر است در ارتسام صورت غیر خطا کرده است و قسم اتم از علم را انکار نموده است. این قدر هست که آن علمی که معلوم در آن کلی و مشترک در میان کثیرین باشد منحصر است در صورت ذهنیه، و این علم است که منقسم می‌گردد به تصور و تصدیق کاسبه و مکتسبه.

پس در صورتی که علاقه وجودیه که مستلزم عالمیت و معلومیت باشد در میان ذات مستقله الوجود مجرد و صورت مرتسمه در آن متحقق گردد، تحقق آن در میان آن ذات و صورت صادره از آن اولی خواهد بود، زیرا که نسبت قابل به مقبول به امکان است و نسبت فاعل به مفعول به وجوب. و این علاقه اوکد از آن علاقه است، چنانکه شارح اشارات تحقیق نموده است، و ایرادی که بعضی بر او کرده‌اند تعسف است.

چهارم: بعد از آنکه محقق گردید که وجود فی نفسه معقول از آن حیثیت که معقول است با وجودش برای عاقل و معقولیتش یک چیز است بدون هیچ اختلافی، و همچنین وجود فی نفسه محسوس با وجودش برای حاس و محسوسیتش شیء واحد است بی هیچ تفاوت، ظاهر می‌گردد که هر چه وجودش برای غیر باشد معقول ذاتش نمی‌تواند بود مثل صور جمادیه، و محسوس ذاتش نیز نمی‌تواند بود مثل بصر و لمس و سایر مدارک حسیه. و از این جهت اینها احساس ذوات خود نمی‌توانند نمود.

و اگر فرض کنیم که معقولی به ذات خود قائم باشد همان وجودش برای ذاتش نفس معقولیت ذاتش خواهد بود و عقل و عاقل و معقول خواهد گردید. و همچنین اگر محسوسی را مجرد از مواد فرض کنیم همان وجودش برای ذاتش نفس محسوسیت ذاتش خواهد بود و حس و حاس و محسوس خواهد گردید، چنانکه حکما به آن تصریح نموده‌اند.

و به این منافع می‌گردد آنچه بعضی گفته‌اند که: «اگر حقیقت علم عین حصول باشد باید که هر جمادی عالم باشد، زیرا که ماهیت هر جمادی برای خودش حاصل است و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 636

معلوم از هر چیز هم ماهیت اوست».

و وجه دفع آن است که چون صورت جمادیه و امثال آن حاصل برای موادند، حاصل نیست ذوات آنها از برای خود آنها بلکه اصلا هیچ چیز برای آنها حاصل نیست، به جهت آنکه قائم به غیرش بوده باشد و انیتش بعینه انیتش از برای محلش باشد. و اگر چیزی برای او حاصل باشد فی الحقیقه برای محل او حاصل خواهد بود نه برای خود

آن چیز، و چیزی که حصولش برای خودش نباشد چگونه می‌تواند شد که دیگری برای او حاصل باشد. و ایضا از آنجا که مقارن ماده است خالی از آنچه مانع از معقولیت باشد مثل وضع و مقدار و امثال آنها نمی‌تواند بود.

و اگر کسی نقض کند: به وجود هیولی به آنکه وجودش برای چیزی دیگر نیست، بلکه برای نفس خود است، و از این لازم می‌آید که عالم به ذات خود باشد، بنا بر آنکه علم عبارت از نحو وجود شیء لافسه باشد.

دفعش: این است که هیولی موجود بالفعل نیست، پس هیولی در همه موجودات مادیّه جهت قوه است، پس ملاحظه آن در عالمیت چنین باشد که هیولی قوه عالمیت هر چیزی باشد که به او تعلق دارد، مثل نفوسی که در اول عاقل و معقول بالقوه‌اند و بعد از آن عقل و عاقل بالفعل می‌شوند.

و مصنف قدس سره در مقام ردّ بر این بعض می‌گوید که: حکما در بودن مجرد عاقل و معقول به همین قدر اکتفا نموده‌اند تا آنکه بر ایشان لازم آید که موجه کلیّه را کنفسها منعکس گردانیده باشند یا از دو موجه در شکل ثانی استنتاج کرده باشند. بلکه گفته‌اند که آنچه مجرد از مواد است: یا این است که صحیح است که تعقل کرده شود، و یا این است که صحیح نیست. و محال است که صحیح نباشد که معقول گردد، زیرا که ممکن است که هر موجودی معقول گردد. پس صحّت معقولیت آن یا بدون آن است که تغییر در آن واقع شود و معقول بالفعل گردد، یا آنکه باید که تغییر در آن بهم رسد تا معقول بالفعل گردد. مثل آنکه در معقولات بالقوه باید که تجریدکننده‌ای آنها را از ماده تجرید کند تا آنکه معقول بالفعل شود.

لیکن این حکم در مجرد بالفعل صحیح نیست، زیرا که مجرد بالفعل را عوارض مادیّه نپوشانیده است تا محتاج باشد که تغییری در آن واقع شود و به آن سبب معقول بالفعل شود،

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 637

و عاقل آن محتاج به آن نیست که آن را تقشیر نماید پس به کنه آن برسد. پس معقول بالفعل خواهد بود.

اگر کسی گوید که: عالم بودن و منکشف شدن معلومات حالتی است خارجی مغایر نفس حقیقت عالم. پس نفس حقیقت عالم مصداق صدق عالم در علم به ذات خودش نخواهد بود، زیرا که هر چیزی به حسب ذات خود بجز ذات خود چیزی دیگر نیست، پس باید در صدق عالم، چیزی وراء ذات به آن منضم گردد که به آن اعتبار مصداق عالم تواند بود، پس علم به شیء نفس حصول همان شیء نمی‌تواند بود.

می‌گوییم که: مسلم نیست که عالمیت شیء مجرد در علم به ذات خودش وصفی خارج از ذات باشد، بلکه نفس حقیقت شیء غیر جسمی مصداق عالمیت او است به ذات خودش و محتاج به وضعی دیگر مغایر با نفس ذات نیست، زیرا که صدق مفهومات متغایره بر ذات واحده استدعای تغایر مصداقات نمی‌کند مگر آنکه آن صدق مستلزم

اختلاف حیثیات باشد. و این در این مقام یعنی در علم مجرد به ذات خودش مسلّم نیست و اگر چه در غیر آن مسلّم است.

و شیخ رئیس در تعلیقات گفته است که: «هرگاه من می‌گویم که فلان چیز را تعقل نمودم، معنی‌اش این است که اثری از آن در ذات من موجود شد، پس برای آن اثر وجودی و برای ذات من وجودی دیگر خواهد بود. پس اگر وجود آن اثر در غیر خودش نباشد بلکه در خودش باشد، ذات خود را ادراک خواهد کرد، چنانکه در صورتی که در غیر باشد آن غیر او را ادراک می‌کند».<sup>277</sup> و هر که توهم کند که: «عالم بودن مجرد به ذات خودش وصفی است زاید بر ذات مجرد و استدعای مصداقی می‌کند»، او را ملزم گردان به آنکه بنا بر این باید که واجب حق عالم به ذات خودش نباشد مگر بعد از آنکه امری زاید بر ذاتش متحقق گردد. و این قولی است فاضح و ظلمی است قبیح در نزد محققان.

و امام رازی بر قول حکما که گفته‌اند: «علوم مجردات به ذوات خود زاید بر ذوات

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 638

ایشان نیست»، اعتراض نموده است به اینکه: «اگر تعقل آنها ذوات خود را زاید بر ذوات آنها نباشد باید که هر که آنها را تعقل نماید عاقل بودن آنها را نیز تعقل کند و حال آنکه چنین نیست، زیرا که عاقل بودن آنها به ذوات خود محتاج است به اقامه برهان علی حده، و بیان اثبات علم آنها به ذوات غیر بیان وجود آنهاست. و همچنین در اثبات وجود باری به مجرد اثبات وجودش دانسته نمی‌شود که عالم به ذات خود است بلکه حجّت علی حده می‌خواهد».

و دفعش: این است که: پیش از این معلوم شد که معقولیت شیء عبارت از وجود آن است برای چیزی که آن را فعلیت و استقلال در وجود بوده باشد، یعنی قائم به چیزی دیگر نباشد، پس از آنجا که جوهر مفارق به حسب وجود عینی برای چیزی دیگر موجود نیست، بلکه موجود لذاته است، پس معقول لذاته نیز هست. و هرگاه ماهیت آن در عقل دیگری حاصل گردد به این اعتبار موجود برای چیز دیگر خواهد بود به وجود ذهنی نه برای ذات خود، پس معقول آن شیء دیگر می‌باشد نه معقول خودش. پس در صورتی که به اعتبار وجود در چیزی دیگر عاقل ذات خود نباشد چگونه می‌تواند شد که آن عاقل بودن به ذات خودش را تعقل نماید.

و محصل قول: این است که عالمیت جوهر مجرد به ذات خود عین وجود او است نه عین ماهیت او، پس از این لازم نمی‌آید که هر که ماهیت جوهر مجرد را تعقل نماید باید که تعقل آن مر ذاتش را نیز تعقل کند. مگر آنکه مجردی باشد که وجودش ماهیتش باشد، مثل واجب تعالی.

و چون ارتسام حقیقت واجب در ذهن محال است، و آنچه از آن مفهوم می‌تواند شد وجهی از وجوه او است، مثل آنکه واجب الوجود است و آن هم به حسب مفهوم عام، لازم نمی‌آید که از آن تعقل عاقلیت به ذات خودش نیز تعقل شود، بلکه محتاج است به استیناف بیان و برهانی علی حده.

و کسی که توهم نموده است که در شخصی که عالم به نفس خود باشد موضوع عالمیت به حسب اعتبار غیر موضوع معلومیت است، و قیاس کرده است آن را به کسی که نفس خود را معالجه نماید. و آن کس از آن حیثیت که معالج است غیر آن کس است که مستعلاج است، زیرا که نفس معالج است از حیثیت آنکه ملکه معالجه برای او هست و

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 639

مستعلاج است از آن حیثیت که قبول علاج می‌تواند نمود.

بر این متوهم لازم می‌آید که قائل به تکثر حیثیات تقییدیه در ذات واجب بوده باشد، به اعتبار آنکه عالم بذاته و معلوم بذاته است. و این شنیع و قبیح است، و عظمت و کبریاء واجب از امثال این امور مقدس و منزه است.

و شیخ رئیس در کتب خود تصریح نموده است که: «مجرد عاقل و معقول بودن شیء موجب اینکه اثنیثیت بهم رسد نمی‌باشد، نه در ذات و نه در اعتبار، پس ذات واحد و اعتبار واحد خواهد بود. و تحصیل این دو امر به اعتبار همین است که برای او ماهیت مجرد هست که آن ذات او است و ذات ماهیت مجرد برای او حاصل است، و تقدیم و تأخیر به حسب ترتیب در معانی است. و فرض محصل یک چیز است و جایز نیست که یک چیز دو مرتبه حاصل گردد»<sup>278</sup>. انتهى.

و از این بیان به ظهور رسید که هر چیزی که ذاتش از علایق مادیه مبری است و وجودش وجود صوری است و ذاتش برای خودش موجود است نه برای غیر، از ذات خود محجوب نیست، بلکه همان وجودش نفس معقولیت او است و همان ذاتش بعینه صورت عقلیه‌ای است که از ذات برای ذات حاصل است.

پس چنانکه حرارت قائم به نار حرارت نار است، هر گاه فرض شود که قائم به ذات خود باشد به نفس خود حار خواهد بود و حرارتش برای نفس خود خواهد بود نه برای دیگری، و ضوء قائم به شمس اگر مجرد گردد و به ذات خود قائم شود مضمیء بنفسه و ضوء لذاته خواهد بود؛ همچنین صورت مجرد مادام که قائم است به جوهر مفارق معقول محلّ و عقل محلّ است، و چون قائم به نفس خود گردد معقولیت از او مسلوب نمی‌شود، بلکه معقول نفس خود و عقل ذات خود خواهد گردید.

و چنانکه معلوم عینی به صورت علمیّه دانسته می‌شود و صورت علمیّه به نفس ذات خود دانسته می‌شود نه به صورت دیگر؛ همچنین اشیائی که غیر قوه عقلیه‌اند به قوه عقلیه تعقل می‌شود، و قوه عقلیه به نفس خود تعقل می‌شود نه به قوه دیگر.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 640

پس به شهادت این مقدمات و دلالت فحص بالغ و حدس صحیح، بلکه به دلالت فطرت سلیمه و نوعی از تتبع و تجربه، و متبیین می‌گردد که علم حصول چیزی است معری از ملبس غریبه برای امری مجرد که در وجود مستقل باشد به نفس خود یا به حصول صورت آن چیز حصولی حقیقی یا حکمی.

پس از آنجا که واجب الوجود در اعلا درجه تجرد و تقدس از غواشی هیولانیّه است و چیزی از آنچه ماهیت را به حالی دیگر سازد با او نیست، پس عاقل لذاته خواهد بود. و چون انیتش حقیقت او است، یعنی وجودش عین ماهیت است، پس چنانکه علم به ذاتش زاید بر وجودش نیست همچنین زاید بر حقیقتش نیز نخواهد بود.

به خلاف جواهر مفارقه که علوم آنها به ذوات اگر چه زاید بر وجود آنها نیست، به جهت مساوقه علم و وجود مفارقی، چه بالذات و چه به تجرید مجرد، و لیکن زاید بر ماهیت آنهاست، زیرا که انیت آنها عین ماهیت نیست.

پس علم موجود حق به ذات خودش اتمّ از همه علوم و در نورانیت اشدّ و اقدس است، بلکه نسبتی میان علم آن جناب به ذات خود و علم سایر اشیاء به ذوات خود ایشان نیست، چنانکه نسبتی در میانه وجود او و وجودات اشیاء نیست، زیرا که وجود او ورای ما لا یتناهی است بما لا یتناهی.

و چنانکه مناط موجودیت و مصداق حمل موجود بر ممکنات به اعتبار ارتباط آنها است به موجود حقّ و با قطع نظر از آن ارتباط هالک الذوات و باطل الحقائق‌اند، همچنین مناط عالمیت آنها به نفس خود یا به غیر خود به ارتباط به نور الانوار است جلّت عظمته. پس نسبت آنها به سوی او نسبت اجسام کثیفه است به نور شمس اگر آن نور قائم به نفس خود می‌بود. پس همه آنها به حسب نفس خود مظلّم‌اند و استفاده نورانیت می‌نمایند از لمعان نور غیر متناهی او که در شدت نوریت و قوت اشراق و افراط ظهور به مرتبه‌ای است که حواس از او دوری می‌کند و قوی از او می‌گریزند. فلا تدرکه الأبصار و لا تمثله الأفكار و لا تنفذ فيه الأوهام و لا تصل إلى إدراکه عقول الأنام.

تنبيه

در فلسفه اولی مقرر گردیده است که هر چیزی که به حکم عقل کمال وجود من حیث

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 641

هو وجود بوده باشد بدون تخصّص به چیزی از قبیل تجسّم و ترکّب و تکثّر و ثبوتش برای موجود حقّ به امکان عام ممکن باشد واجب خواهد بود، زیرا که آن کمال وجود من حیث هو وجود است و موجب تجسّم یا ترکّب نمی‌شود تا آنکه بر واجب الوجود ممتنع باشد، و چیزی به امکان خاصّ بر او صدق نمی‌کند، زیرا که در ذات او جهت امکانیه نمی‌باشد، پس باید که مثل آن چیز برای او تعالی واجب الحصول باشد.

و ایضا ممتنع است که مفیض کمال در آن کمال قاصر باشد تا آنکه مستوهب اشرف از واهب و مستفید اکرم از مفید بوده باشد و فطرت سلیمه از آن ابا دارد.

پس در صورتی که علم و هر چه مشابه آن است از کمالاتی باشد که موجب تجسّم و ترکّب و تکثّر در موصوف نگردد، باید که بر واجب ممتنع نباشد. و چون در آن ذات جهت جواز و قوه نمی‌تواند بود، بلکه وجود صرف و فعلیّت محض است آن کمالات لا محاله واجب خواهد بود.

و چون که مبدع علی الاطلاق او است و از جمله آنچه به او مستند است ذوات عالمه و صور علمیّه است و باید که مفیض شیء در هر کمالی که موجب تکثّر نگردد اتمّ باشد تا آنکه لازم نیاید که معطی کمال قاصر در آن کمال باشد، باید که واجب الوجود عالم باشد و علمش عین ذاتش باشد.

#### فصل سوم در بیان علم واجب تعالی به ما سوای ذات خویش

در علوم کلیّه محقّق شده است که علم تام به علّت [به کنه آن] یا به آن حیثیّت که علّت است مقتضی علم تامّ به معلول است. و مبدا که گمان کنی که مراد به آن حیثیّت معنی علیّت اضافیه است که متأخّر از علّت و معلول است، بلکه مراد حیثیّتی است که به آن حیثیّت علّت تامّه است. بلکه می‌گوییم که علم تامّ به ذوات اسباب حاصل نمی‌تواند شد مگر از جهت علم به اسبابی که مؤدّی آنهاست از آن حیثیّت که تأدیه به آن حاصل می‌شود. پس هر که سبب تامّ معلول را به کنه یا بر وجهی که معلول از آن حاصل می‌شود تعقل نماید، معلول را نیز تعقل تامّ کرده خواهد بود، زیرا که معلول بعینه از لوازم ذات علّت تامّه است، و علم تامّ به آن موجب علم تامّ به معلول است. به خلاف عکس، زیرا که معلول اقتضاء علّت

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 642

معینه بعینها نمی‌کند، بلکه آنچه مقتضای آن است علّه ما بیش نیست. و معلول شیء نباید که معلول آن چیز بعینه باشد. پس علم تامّ به معلول مقتضی علم تامّ به علّت نخواهد بود، و علم به علّت هم مفید علم به ماهیّت معلول است و هم مفید علم به انیّت او. و علم به معلول بجز مفید علم به انیّت علّت نیست. و از این جاست که افضل براهین و اوثق آنها برهان لمّی است.



و چون این مقدمه ممهّد گردید می‌گوییم که چون به ثبوت رسید که واجب تعالی عالم به ذات خود است از آن لازم می‌آید که عالم به جمیع موجودات نیز باشد، زیرا که ذات او علتّ موجب همه اشیاء است و مبدأ فیضان هر ادراکی خواه عقلی و خواه حسّی، و منشأ ظهور هر چیزی خواه ذهنی و خواه عینی همه او است، و همه آنها بی‌واسطه یا به واسطه از او صادر می‌شود. و علم تامّ به علتّ موجب مستلزم علم تامّ به معلول آن علتّ است. و از این لازم می‌آید که واجب تعالی عالم به جمیع موجودات باشد. و در کلام مجید وارد شده است که: **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** (ملک، 2). یعنی آیا علم نیست برای کسی که خالق است، یعنی علتّ معلومات است، و حال آنکه او لطیف است یعنی مجرد است، و خبیر است یعنی عالم به ذات خود است.

و اما کیفیت علم واجب به اشیا، بر وجهی که لازم نیاید از آن نه ایجاب، و نه آنکه واجب قابل و فاعل باشد، و نه موجب کثرت در ذات متعالی او گردد، از غوامض مسائل حکمیّه است، و کم است کسی که طریق آن را پیموده باشد و قدمش در آن راه نلغزیده باشد، حتّی شیخ رئیس با آن همه ذکاء که عدیلش در آن کمیاب است، و حتّی شیخ اشراق با آن صفای ذهن و کثرت ارتیاض به حکمت و مرتبه کشف. و هرگاه حال این دو بزرگوار و امثال ایشان از فائقین در علم چنین باشد، پس چگونه خواهد بود حال کسانی که اسیر عالم حواس و گرفتار غشّ و مخالطه طبیعت باشند؟ و به جان خودم قسم که اصابه این امر جلیل بر وجهی که با اصول حکمیّه موافق و با قواعد دینیّه مطابق، و از مناقشات و مؤاخذات مبراً و منزّه باشد، در اعلا مرتبه قوای فکریّه بشریّه است، و فی الحقیقه تمام حکمت حقّه الهیّه همین است. و به جهت صعوبت و غموضت این مطالب است که بعضی از اقدمین از فلاسفه راه گمراهی و خسران را پیموده‌اند و انکار علم واجب به اشیا نموده‌اند.

و چه بسیار قبیح و بعید است که مخلوقی ادّعا نماید که به فکر و رأی خود، چنانکه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 643

شأن فلاسفه این است، احاطه علمیّه به جلال و دقایق ملک و اسرار ملکوت به هم می‌رساند و از خالق حکیم علیم خودش - الذی لا یعزب عنه مثقال ذرّة فی السّمآوات و الأرض (سبأ: 2) علم به اشیا را سلب نماید، و آن را انزل از حیوانات عجمی که علم به بسیاری از اشیا دارند گرداند، تعالی عمّا یقوله الظالمون علواً کبیراً.

و اما کسانی که واجب الوجود را عالم به اشیا دانسته‌اند منقسم می‌گردند به هشت گروه:

اوّل معتزله‌اند که به ثبوت معدومات ممکنه پیش از وجود قائل شده‌اند، و علم باری تعالی در نزد ایشان به اشیا به ثبوت ممکنات است در ازل.

دوم جمعی از مشایخ صوفیّه‌اند که محی الدین عربی و صدر الدین قونوی از جمله ایشانند، و ایشان نیز به ثبوت اشیا پیش از وجود آنها قائل شده‌اند، اما به ثبوت علمی، نه به ثبوت عینی چنانکه معتزله گمان کرده‌اند.

سوم تابعین افلاطون‌اند که به صور عقلیه و مثل افلاطونیّه قائل شده‌اند و مناط علم را آنها می‌دانند.

چهارم شیخ اشراق و تابعین او است، مانند محقق طوسی و شارح تلویحات و علامه شهرزوری، که مناط عالمیت را اشیاء موجوده در خارج دانسته‌اند.

پنجم جمعی از مشائین‌اند که شیخ ابو نصر و شیخ ابو علی از جمله ایشان‌اند که به ارتسام صور ممکنات در ذات باری تعالی به حصول ذهنی بر وجه کلی قائل شده‌اند.

ششم فرفورویوس است با گروهی از مشائین که صور معقوله را با ذات واجب متحد دانسته‌اند.

هفتم بیشتر از متأخرین‌اند که ذات واجب را علم اجمالی به جمیع اشیا دانسته‌اند، و گفته‌اند که علم واجب به ذات خودش دانستن همه اشیاء است به علم واحد، و گفته‌اند که برای واجب دو علم است: علم اجمالی که مقدم بر اشیاء است و علم تفصیلی که مقارن آنهاست.

هشتم طایفه دیگرانند که می‌گویند که علم باری به ذات خودش علم تفصیلی است به معلول اول و علم اجمالی است به باقی موجودات و همچنین تا آخر معلولات ...

و الحال وقت آن است که حقّ و صواب در نزد اهل حقیقت و ذوی الالباب را تعیین

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 644

نماییم. و شاید که مذهب بارعین در حکمت همین و با مرموزات قدماء فلاسفه مطابق و با اسرار عرفای اولیا موافق باشد.

پس می‌گوییم: - و روح القدس نفث فی روعی - که چون واجب الوجود مجرد از ماده و قوه و استعداد است تجردی بغایت پس عاقل و معقول و عقل خواهد بود به وجهی که بیان کرده شد. و چون همه ممکنات به او مستندند به ترتیب نازل از او و صاعد به سوی او، چه عقول و نفوس و چه اجرام فلکیه و عنصریه و چه بسیطه از آنها و چه مرکبه و چه اعراض لازمه آنها و چه مفارقه، و صدور این کثرات و مرکبات از او به حیثیتی است که در وحدت حقّه و بساطت صرفه او هیچ قدحی واقع نمی‌شود چنانکه مذکور خواهد شد. پس جمیع موجودات در سلسله حاجت به سوی ذات او بالا می‌روند، و ذات او علت تامه همه آنها و علت‌های آنهاست، و نسبتش به همه چه مادیات و چه مفارقات یک نسبت ایجابیه عقلیه است، و هیچ جهت امکانیه در او نیست، و نسبت هر چیز و اگر چه از حوادث زمانیّه باشد به ذات او که فعلیه صرفه است نسبت وجوبیه است، و امکان آنها قیاس به ذات خود آنها و قیاس به قابل ذات آنهاست.

و بالجمله فاعلیت و قیومیّت او در هیچ مرتبه از مراتب به قوه نیست، و همچنین علمش به چیزی از امور ممکنه الوقوع به ظن نیست، زیرا که اسباب وجوب ممکن به سوی او منتهی می‌گردد، و او ممکن را با تمام اسبابی که وجود آن را واجب می‌گرداند می‌شناسد.

و در کلام ایشان تنبیهات و تصریحات بر این معانی هست که ذکر آنها به طول می‌انجامد.

پس چون دانسته شد که واجب الوجود به ذات خود بذاته و به مجعولات عینیه خود بذواتها علم دارد، به نحوی که مذکور شد، و اضافه قیومیّه او به اشیا همان اضافه نوریّه شهودیّه است چنانکه ذوق اهل اشراق اقتضا می‌کند؛ پس باید دانست که: چنانکه کمال واجب در ایجاد اشیا آن است که در تمامیت وجود و فرط تحصیل به نحوی باشد که همه موجودات و خیرات از او فایض گردند، نه آنکه به انتساب اشیا به او یا به افاضه او آنها را، یعنی به اعتبار این معنی نسبی بوده باشد، زیرا که این در مرتبه‌ای است متأخر از مرتبه وجود و مجد و علو آن جناب. بلکه نفس ذات مقدسه او غایت در افاضه و ایجاد است و او از هر چیز که غیر او است بی‌نیاز است؛ همچنین کمال او در علم به حضور ذوات اشیا یا صور آنها

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 645

در نزد او نیست، تا آنکه اگر آن ذوات عینیه یا صور علمیّه در مرتبه ذات نباشند و در مرتبه متأخر از ذات باشند، چنانکه در واقع چنین است، لازم آید که واجب در حد ذات فاقد کمال باشد و کمالش در مراتب متأخره از ذات حاصل گردد و از آن لازم آید که مستکمل به غیر و ناقص در حد ذات باشد، تعالی عن ذلک علواً کبیراً؛ بلکه کمال علمی او آن است که در عاقلیت به مرتبه‌ای باشد که به انکشاف ذات خودش به ذات خودش بر ذات خودش جمیع اشیا بذواتها بر ذات او منکشف گردند، بنا بر آنکه معلولات او از همان حیثیت که معلولاتند معقولاتند و بالعکس، بی‌هیچ تفاوت نه به ذات و نه به اعتبار، مگر به حسب لفظ، و به همین اعتبار تقدیم و تأخیر در تعبیر واقع می‌شود نه در معبر عنه.

پس در صورتی که معقولیت ذات واجب مبدء معقولیت جمیع اشیا و انکشاف آنها در نزد او باشد - چنانکه وجودش مبدء وجود همه آنهاست، و همه مرتبط و منتسب‌اند به او به ترتیب سببی و مسببی، و ترتیب وجودی صدور بی‌عینه ترتیب عقلی شهودی است - هرآینه ذات او علم به جمیع موجودات خواهد بود، و ذات او تعالی اولی خواهد بود به آنکه آن را علم به موجودات عینیه گوئیم از صور حاصله از موجودات در اذهان، زیرا که معلومیت اشیا به صورت معلومیت بالعرض است، چنانکه سبق ذکر یافت، و معلومیت آنها به سبب معلومیت ذات باری بر ذات خودش که مبدء وجود آنهاست بر نعت انکشاف و ظهور در نزد او معلومیت بالذات است چنانکه مقرر شد. و شکی در این نیست که آنچه به آن چیزی بالذات معلوم شود به تسمیه به علم اولی است از آنچه شیء به آن بالعرض معلوم گردد.

پس در علم باری به کلّ اشیاء کثرتی هست که حاصل است بعد از ذات و همه آن متکثرات بر او منکشف‌اند به وحدت او، و او به ذات خود به جمیع موجودات علم دارد نه به غیر، پس ذات او عین علم به جمیع اشیاء است.

این است غایت آنچه در این مطلب به حسب نظر بحثی و سلوک فکری ما را میسر گردیده است، و حقّ وصول به این مطلب شریف عالی محتاج است به سلوک طریقه ابرار از آن کسانی که ایشان را ارتقای به ملکوت اعلی میسر گردیده است، تا آنکه غشاه طبیعت و ظلمت هیولی از حدقه بصیرت مرتفع گردد و چیزی از انوار علوم انبیاء و ملائکه درخشان شود.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 646

و از آنچه معلوم شد ظاهر می‌گردد که اگر کسی ذات باری را علم اجمالی به جمیع موجودات گوید اعتراضی بر او وارد نمی‌آید، چنانکه در کلام قوم یافت می‌شود که واجب تعالی اشیا را به علم واجب اجمالی می‌داند، و آن را قیاس کرده‌اند به علم اجمالی و عقل بسیط مذکور در «کتاب نفس»، یعنی آن چیز که مبدأ معقولات نفسانیّه مفصله متکثره است، بعد از محافظت تقدّس ذات او از شوب قوه و فرق میان مقیس و مقیس علیه به وجوه متعدّد.

پس صحّت مقایسه علم باری به عقل بسیط به همین اعتبار است که عقل بسیط و علم اجمالی مبدأ معقولات کثیره تفصیلیّه است با عدم اتّحادش به آنها، و علم باری تعالی که عین ذات او است خلّاق فیضان حقایق تفصیلیّه است با اتّحادش به آنها، [چنانکه فروریوس و قوم او پنداشته‌اند]، و الّا عقل بسیطی که در نزد ماست موجود در عقول ماست، و در آنجا نفس وجود باری تعالی است، و معقولات مفصله ما متجدّداند به تجدّد زمانی و بتدریج بر ما وارد می‌گردند و در آنجا مرتبه ذاتیه و مجتمعه دهریه است. و معقول بسیط ما علّت تامّه چیزی نیست، بلکه علّت معده است برای آن تفصیل، و نفس قابل آنهاست، به خلاف آنکه در آنجاست. پس بنا بر این طریقه، صور معقولات در نزد باری بر وجه بسیط و مقدّس از شوب قوه و کثرت است.

و شبهه امثله در این باب قول یکی از حکماست که: اگر برای اولیّات وجودی در اعیان می‌بود، و در نفس موجود نمی‌بودند، چون که آنها معانی مجرد از ماده‌اند، نسبت آنها به لوازم آنها مثل نسبت اولّ تعالی بود به معلومات خودش.

و اگر کسی گوید: که بنا بر آنچه مذکور شد لازم می‌آید که واجب تعالی در مرتبه ذات عالم به چیزی از موجودات خارجیّه نباشد.

جوابش: آن است که اگر مراد به آنکه لازم می‌آید که عالم به چیزی در مرتبه ذات نباشد آن است که ذاتش در مرتبه ذاتش به حیثیتی نیست که اشیا بر او منکشف گردد؛ نه مسلّم است و نه فی نفسه صحیح است، زیرا که عاقلیت او

اشیا را عین ذات او است اگرچه معقول بودن اشیا برای او عین ذوات آنها است. و اگر مراد آن است که وجودات عینی ممکنات معلومه و صور علمیّه آنها واقع در مرتبه وجود واجب و داخل در قوام ذات او

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 647

نیست مسلّم است. و غیر از این صحیح نیست، زیرا که هر چه معقول واجب است معلول او است سواي ذات مقدّس خودش، و چگونه می‌تواند شد که معلول در مرتبه وجود مصادف با علّت یا مقدّم بر او باشد.

و چنانکه در ایجاد واجب اشیا را نباید که وجود اشیا در مرتبه ذات او باشد، بلکه باید که وجود آنها تابع وجود و ایجاد باری و صدور آنها از او باشند؛ همچنین در عاقلیت واجب آنها را نباید که صور عقلیه آنها در مرتبه ذات باشند، بلکه همان قدر لازم است که به حیثیتی باشد که اضافه عالمیت لازم او باشد. و الله اعلم بحقیقه الامر.

مترجم گوید که «خلاصه تحقیق مصنف قدّس سرّه در این مقام در علم باری تعالی به اشیا راجع است به اینکه چون پیش از این معلوم شد که فاعلیّت و عالمیت در هر ذی ادراکی معنی واحد است که به دو اعتبار ملحوظ می‌گردد که هر دو معنی حصول چیزی است برای چیزی، و در اوّل این فصل مبین گردید که علم به علّت به همان حیثیت که علّت است علم به معلول است، و این مقدّمه نیز معلوم شد که واجب الوجود علّت تامّه همه موجودات است به حسب ذات، نه به اعتبار امری خارج، لآنه خالق کلّ شیء، و کلّ الیه راجعون، و چون در فصل مقدّم معلوم شد که علم باری به ذات خودش به حسب ذات است نه به اعتبار امری دیگر، پس به معلولاتش نیز همان علم به ذاتی خواهد بود که به حسب ذات است، پس چنانکه ذاتش بنفسها مبدأ و علّت وجود همه اشیا است علم به ذاتش که به حسب ذات است مبدأ علم به جمیع موجودات است، و به انکشاف ذات خودش بذاته بر خودش جمیع اشیا بذواتها بر او بذاته منکشف‌اند اگر چه به حسب اعتبار علم به اشیا در مرتبه مؤخّر از علم به ذاتند. و الله اعلم بحقائق الامور».

### فصل چهارم در بیان قدرت باری تعالی

قدرت صفتی است مؤثّر بر وفق علم و اراده، پس هر صفتی که مؤثّر نباشد- مانند علم و اراده در غیر واجب تعالی- قدرت نیست، اگر چه تأثیر قدرت بر این دو موقوف است.

و همچنین هر صفتی که مؤثّر باشد اما نه بر وفق علم و اراده- مانند طبایع بسایط و مرکبات جمادیه- نیز قدرت نیست. و در آنکه علم و اراده واجب در این تعریف داخل است باکی

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 648

نیست، زیرا که صفات در واجب عین یکدیگرند.

و قدرت در ما از صفات نفسانیّه و مصحّح فعل و ترک است، و تعلقش به شیء و ضدّ آن متساوی است. پس در ما قدرت تامّه نیست، زیرا که مبادی افعال اختیاریّه ما از خارج بر ما وارد می‌گردد، مثل تصدیق به ترتّب فایده، یا آنچه در حکم تصدیق است از قبیل ظنّ و تخیّل و مثل شوق و اجماع که به اراده و کراهت مسمّی است. پس جمیع آنچه ما را حاصل می‌شود- چه ادراک عقلی و چه ظنّی و چه تخیلی و چه شوق و چه اراده و چه مشیّت و چه حرکت- همه بالقوه است نه بالفعل.

پس قدرت در ما با قوه یکی است، و در واجب الوجود همین فعلیّت است، زیرا که جهت امکانیّه در آنجا نمی‌باشد. پس قدرت باری مندرج در تحت هیچ مقوله نیست، و همان بودن ذات بذاته است به حیثیّتی که صادر شود از او و جودات از رهگذر علم او به نظام خیر.

پس هرگاه ممکنات به او نسبت داده شود از آن حیثیّت که صادرند از علم او، علم او به آن اعتبار قدرت است؛ و هرگاه نسبت داده شود به او از آن حیثیّت که علم او در صدور آنها کافی است علم به آن اعتبار اراده است. و فاعلی که فعلش به مشیّت تعلق دارد قادر است بدون آنکه با آن چیزی دیگر اعتبار شود، از قبیل تجدد اغراض یا اختلاف دواعی یا تفنّن در ارادات یا تجدد حالات یا غیر اینها از چیزهایی که لایق جناب قدس نیست.

و چون جمهور از این معنی غافلند گمان کرده‌اند که قدرت کسی را حاصل است که از شأنش آن یفعل و آن لا یفعل بوده باشد و اما کسی که شأنش همیشه آن یفعل باشد قادر نیست.

و حقّ آن است که هر که فعلش دائمی است: اگر بدون مشیّت از او صادر می‌گردد قدرت ندارد؛ و اگر به اراده فعل می‌کند، اما اراده‌اش متغیّر نمی‌شود، خواه عدم تغیّر اراده اتّفاقی باشد و خواه به حسب ذات تغیّر بر او محال باشد، به قدرت فعل می‌کند، و تغیّر در مشیّت را در قدرت مدخلیّت نیست.

پس قادر کسی است که اگر خواهد بکند و اگر نخواهد نکند خواه همیشه بخواهد و بکند و خواه هرگز نخواهد و نکند. و در صدق شرطیه شرط نیست که هر دو طرف آن صادق باشد، بلکه می‌تواند شد که شرطیه صادق و یک طرف یا هر دو طرف آن کاذب باشد.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 649

پس این معنی صلاحیت نزاع در میان حکما و متکلمین ندارد، بلکه آنچه صلاحیت نزاع دارد آن است که آیا مقدّم شرطیه اولی واقع بر سبیل ضرورت ذاتی و مقدّم شرطیه اخری ممتنع الوقوع است یا چنین نیست. و این اختلاف در غیر مفهوم قدرت است.

و هر که از منتسبین به حکمت، مطلق قدرت را تفسیر نموده است به اینکه صحّت فعل و ترک است به اعتبار ذات فاعل، به دو وجه خطا کرده است:

اول: آنکه لازم می‌آید که هرگاه اقتضاء فاعل بالطبع تامّ نباشد، بلکه مشروط به شرطی مفارق از طبیعتش باشد، فاعل به اختیار باشد، زیرا که نظر به ذاتش من حیث هی صحّت فعل و ترک بر او صادق است، بلکه در نفس الامر نیز صادق است، به جهت آنکه می‌تواند شد که آن شرط در او متحقّق نگردد. و اگر تعریف را مقید سازد به آنکه تأثیر و ایجادش با شعور و اراده باشد از ذکر صحّت و امکان مستغنی خواهد شد.

دوم: آنکه: اگر مراد به صحّت صدور از فاعل و عدم صحّت صدور معنی امکان ذاتی باشد نسبت به مفعول لازم می‌آید که هر معلولی مقدور باشد، زیرا که ممکن است و امکان ذاتی هرگز از آن منفک نمی‌شود؛ و اگر مراد آن است که فاعل ممکن الفاعلیّه و اللافاعلیّه باشد این معنی بر فاعلی صدق می‌تواند کرد که در فاعلیت تامّ نباشد، و بر قدرت باری صدق نخواهد کرد، زیرا که واجب بالذات در نزد ایشان واجب من جمیع الجهات است. پس این تفسیر مطلق قدرت نخواهد بود، بلکه تفسیر قدرت متعلقه به حیوان خواهد بود و بس.

و در این محل بحثی هست، زیرا که کسی که قدرت را به صحّت فعل و ترک تفسیر می‌کند، مرادش آن است که آن صفت قادر است نه صفت مقدور، و چگونه می‌تواند که غیر از این باشد؟ و حال آنکه امکان ذاتی معلول فاعل را مختار نمی‌گرداند، و الاّ لازم می‌آید که هر فاعلی مختار باشد هر چند بالطبع باشد، زیرا که عدم هر ممکن فی ذاته نظر به علت موجب آن ممتنع است.

پس از این بیان معلوم شد که تعریف قدرت مطلق به نحوی که موافق باشد با رأی فلاسفه - که قائلند به بودن باری تعالی تام القدره و القوه و می‌گویند: نه عجز و قصوری ذات او را حاصل است و نه فتور و دثوری در مطلق افعال او هست - آن است که بگوییم قدرت بودن فاعل است به حیثیتی که فعلش تابع علمش باشد، یا بر وجه خیر چنانکه در واجب

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 650

الوجود است، یا بر آن وجه که مشوق و مؤثر در نزد او است چنانکه در غیر واجب. و چون محقق شده است که فعل قیوم کلّ صادر از علم او است که عین ذات است پس فاعل به اختیار خواهد بود نه به طبع، تعالی الله عمّا یقوله الملحدون علواً کبیراً.

و شیخ رئیس در شفا گفته است که: «باری تعالی از ذات خودش کیفیت بودن خیر را در جمیع اشیا می‌داند، پس صورت موجودات تابع صورت معقوله او است به همان نظام که معقول است در نزد او، نه تابعیتی مانند اتباع ضوء مضیء را و اسخان حارّ را، بلکه عالم است به کیفیت نظام خیر در وجود، و عالم است به آنکه آن نظام صادر از او

است، و عالم است به اینکه از این عالمیت وجود صادر می‌گردد به همان ترتیبی که او خیر و نظام می‌داند»<sup>279</sup>.  
انتهی.

### (اقسام فاعل)

و اگر انکشافی از این زیاده می‌خواهی بدان که فاعل بر شش صنف منقسم می‌گردد:

اول فاعل به طبع، و آن فاعلی است که فعل از او بی‌شعور و اراده صادر می‌گردد و فعلش ملائم با طبع او است.

دویم فاعل به قسر، و آن فاعلی است که صدور فعلش از او بدون شعور و اراده و بر خلاف مقتضای طبع او است.

سوم فاعل به جبر، و آن فاعلی است که صدور فعلش بی‌اختیار او است، و اما از شأنش اختیار آن فعل و عدم اختیار آن بود. و این اقسام ثلاثه مشترکند در آنکه در فعل مختار نیستند.

چهارم فاعل به قصد، و آن فاعلی است که صدور فعلش از او مسبوق به اراده باشد که آن اراده مسبوق باشد به علمی که به غرض او از این فعل متعلق باشد. و نسبت اصل قدرت و قوت او بدون انضمام دواعی یا صوارف به آن به سوی فعلی و ترکش مساوی باشد.

پنجم فاعل به عنایت، و آن فاعلی است که فعلش تابع علمش باشد به وجه خیر در آن فعل به حسب نفس الامر، و همان علمش به وجه خیر در آن فعل کافی بوده باشد از برای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 651

صدورش از او بدون قصدی زاید بر علم.

ششم فاعل به رضاست، و آن فاعلی است که علمش به ذات خودش که عین ذات او است سبب وجود اشیا بوده باشد، و نفس معلومیت اشیا برای او نفس وجود آنها باشد از او بدون اختلافی. و اضافه عالمیت او به اشیا بعینها اضافه فاعلیت او باشد مر آنها را بدون تفاوتی.

و این سه قسم [اخیر] مشترکند در آنکه افعال ایشان به اختیار است.

پس می‌گوییم که گروهی از طباعیه و دهریه خذلهم الله را مذهب آن است که باری تعالی فاعل به طبع است، و جمهور متکلمین را مذهب آن است که فاعل به قصد است؛ و شیخ رئیس و تابعین او را مذهب آن است که

<sup>279</sup> (1) ابن سینا، الشفاء، «الالهیات»، ص 363.



فاعلیت‌ش برای اشیاء خارجیّه به عنایت است، و نسبت به صور علمیّه حاصله در ذات به رضاست؛ و شیخ اشراق همه اشیا را صادر به رضا می‌داند.

و چون این معانی معلوم گردید می‌گوییم که بعد از تحقیق اصول گذشته مخفی نخواهد بود که اتّصاف واجب تعالی به فاعلیّت به سه معنی اوّل جایز نیست، و ذات باری تعالی از آن ارفع است که فاعل به معنی چهارم باشد، زیرا که آن مستلزم تکثر بلکه تجسّم است، و برای این معنی بیانی اوضح خواهد آمد. پس: فاعل به عنایت خواهد بود، یا فاعل به رضا، و به هر تقدیر فاعل به اختیار است نه به ایجاب، و حقّ آن است که فاعل به عنایت است، زیرا که عالم به اشیاء است پیش از وجود اشیا به علمی که عین ذات او است، پس علمش به اشیا که عین ذات است سبب وجود اشیاء است، پس فاعل به عنایت است.

### فصل پنجم در بیان اراده واجب تعالی

اراده در ما شوق متأكّدی است که در عقب داعی حاصل می‌شود، و آن داعی تصوّر چیزی است که ملائم به تصوّر علمی یا ظنّی یا تخیلی که موجب تحریک اعضاء آلیّه گردد برای تحصیل آن چیز.

و چون واجب الوجود از کثرت و نقص میراست و تامّ و فوق التمام است اراده در آن حضرت عین داعی است، و آن نفس علم او است که عین ذات او است به نظام خیر فی نفسه

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 652

که مقتضی است آن علم نظام خیر فی نفسه را، زیرا که چون عالم است به ذات خود که اجلّ اشیاء است به علمی که اجلّ علوم است پس مبتهج به ذات خود خواهد بود، ابتهاجی اشدّ؛ و هر که به چیزی مبتهج باشد مبتهج خواهد بود به جمیع آنچه از آن صادر می‌گردد، چون از آن صادر گردیده است یعنی به جهت ذات آن صادر. پس واجب تعالی مرید اشیاء است، نه به جهت ذوات آنها، بلکه به جهت آنکه صادر از ذات او تعالی است. پس معنی به در ایجاد نفس ذات خود اوست. پس هر چه فاعلیت‌ش چیزی را به این طریق باشد هم فاعل آن شیء خواهد بود و هم غایت آن.

و اگر لذّت در ما شاعر به ذات خود می‌بود و مصدر فعل می‌توانست شد، آن فعل را لذاتها اراده می‌کرد به جهت بودنش صادر از ذاتش، پس هم فاعل آن فعل بود و هم غایت آن.

و آنچه در بسیاری از کلام ایشان مذکور است که: «عالی اراده سافل نمی‌کند و در فعل خود به آن ملتفت نمی‌گردد و الاّ لازم می‌آید که مستکمل به آن باشد، زیرا که وجودش برای او اولی از عدم خواهد بود، و علّت به معلول مستکمل نمی‌گردد؛» منافی با آنچه ما ذکر کردیم نیست، زیرا که مراد از اراده و التفاتی که از عالی نسبت به سافل نفی می‌کنند، آن است که بالذات باشد نه بالعرض.

پس اگر واجب الوجود مفعول خود را دوست دارد و آن را اراده نماید، از آن جهت که اثری از آثار ذات او و رشحی از رشحات فیض او است، لازم نمی‌آید که وجود آن چیز برای باری بهجت و خیر باشد، بلکه بهجت او به آن چیز به سبب آن چیزی است که بالذات محبوب او است، و آن ذات متعالیه او است که هر کمال و هر جمال رشح و فیض جمال و کمال آن است.

پس از دوست داشتن خدا آن چیز را و اراده کردن آن، لازم نمی‌آید که مستکمل به غیر باشد، زیرا که محبوب و مراد به حسب حقیقت نفس ذات او است، چنانکه اگر کسی انسانی را دوست دارد و به دوستی او آثار او را نیز دوست دارد محبوب او به حسب حقیقت همان انسان است.

شیخ رئیس در تعلیقات می‌گوید که: «اگر انسانی کمالی را که حقیقت واجب الوجود

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 653

است بشناسد، پس اموری را که بعد از او است بر مثال او منتظم گرداند تا آن امور در غایت نظام منتظم گردد، هرآینه غرض او به حسب حقیقت واجب الوجود بذاته خواهد بود که او کمال است. پس در صورتی که واجب الوجود بذاته فاعل باشد غایت نیز او خواهد بود»<sup>280</sup>، انتهى.

و از اینجا ظاهر می‌گردد معنی آنچه گفته‌اند که: «اگر عشق نمی‌بود نه آسمانی می‌بود و نه زمینی و نه صحرايي و نه دریایی».

و آنچه باید که در این مقام دانسته شود آن است که چنانکه واجب الوجود غایت اشیا است به معنی مذکور، همچنین غایت اشياء به این معنی که جمیع اشیا طالب کمال او و تشبّه جوینده‌اند در آن کمال به آن جناب، به اندازه آنچه متصور می‌شود در حق آنها از عشق و شوقی که هر یک را به آن کمال هست، خواه طبیعی و خواه ارادی.

و حکمای الهیین را اعتقاد آن است که عشق و شعور در جمیع موجودات با تفاوت طبقات ساری است. پس از برای هر یک توجه و مقصدی است که روی به آن دارد و مشتاق آن است، و اقتباس می‌کند به آتش شوق، نور وصول نزد او را، و اشاره به این است آنچه حق تعالی می‌فرماید: **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** (اسراء، 44).

و شیخ رئیس در چند موضع از تعلیقات تصریح نموده است به اینکه قوای ارضیه مانند نفوس فلکیه ماده را حرکت نمی‌دهند برای تحصیل آنچه در تحت آنهاست از قبیل مزاج و امثال آن، اگر چه حصول آنها از توابع لازمه این تحریکاتند، بلکه غایت در آن طلب تحصیل افضل چیزی است که در حق آنها ممکن است، یعنی حرکت می‌دهند برای آنکه تشبّه به ما فوق حاصل نمایند، چنانکه نفوس افلاک اجرام خود را حرکت می‌دهند بدون تفاوت<sup>281</sup>.

280 (1) ابن سینا، التعلیقات، ص 11.

281 (2) ابن سینا، التعلیقات، ص 18 و ص 108.

پس معلوم شد که غایت تحریکات جمیع محرکات استکمال به ما فوق خود و تشبّه به آن است تا اینکه منتهی می‌شود سلسله تشبّهات و استکمالات به غایت اخیره و خیر اقصی که سالکین در نزد آن ساکن می‌گردند و قلوب را به آن اطمینان بهم می‌رسد، و آن واجب

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 654

الوجود است جلّ مجده. پس او است غایت به این معنی اول. و به این بیان ظاهر می‌گردد معنی این عبارت: «لو لا عشق العالی لانطمس السافل».

و ببايد دانست که فاعل تسکین نیز مثل فاعل تحریک است در آنکه مطلوبش ما تحت نیست، مثل مکان که ساکن کرده در آن، بلکه مطلوب بودن بر افضل وضعی است که برای او ممکن است.

و از کلمات معلّم ثانی است که: «صلّت السّماء بدورانها و الأرض برجانها»<sup>282</sup>.

و مضمون آن نزدیک به این شعر است، فرد:

زان فلک رقص کنان گشت و زمین مست افتاد

در ازل از خم عشقش قدحی در دادند

### فصل ششم (حیات، سمع، بصر، تکلم، حکمت، جود و غنای باری تعالی)

حیات در حقّ ما به دو چیز متحقّق می‌گردد: یکی به ادراکی که آن احساس است و دیگر به فعلی که آن تحریک است. و این دو چیز در ما از دو قوه مختلف منبث می‌گردند. و چون در شریعت اطلاق حیات بر باری تعالی شده است، می‌گوییم که: معنی حیّ در حقّ باری درآک فعّال است، و چون علمش مبدأ وجود است [پس او حی است]، و [چون علمش] زاید بر ذات نیست و در فعل به قوه محرکه و آلت احتیاج ندارد بلکه به ذات بذاته می‌داند و می‌کند پس ذاتش حیات او است.

از ضروریات دین پیغمبر ما- صلوات الله و سلامه علیه و علی آله- که به قرآن و احادیث متواتره و اجماع معلوم شده است، آن است که باری تعالی سمیع و بصیر است. و اختلافی که در میان ائمّ هست در آن است که: آیا مندرج در تحت مطلق علم‌اند که بازگشت آن به علم به مسموعات و علم به مبصرات بوده باشد، یا آنکه دو صفت‌اند زاید بر مطلق علم.

پس بعضی از متکلمین، مثل مشایخ ما از امامیه که محقق طوسی قدس سره از ایشان است، و مثل شیخ اشعری و متابعان او، به موافقت با جمهور حکمائی که نفی علم باری را به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 655

جزئیات بر وجه مخصوص می‌کنند، آن را به علم به مسموعات و علم به مبصرات راجع می‌سازند.

و بعضی دیگر می‌گویند که ادراکی است حسّی. و آن مبتنی است: یا بر اعتقاد تجسم یا مباشرت اجسام در حقّ باری، تعالی عن ذلک علواً کبیراً، یا بر اعتقاد آنکه احساس در حقّ باری تعالی از آن جهت که از قصور مبراً است بدون آلت حاصل می‌شود، اگر چه در حقّ ما به جهت قصور ما بدون آلت صورت نمی‌گیرد.

و این گروه از این معنی غافلند که احساس نفس قصور است هم در مدرک و هم در مدرک، چنانکه پیش از این مبین گردید. و بالجمله سمع و بصر در نزد قوم یا مجرد احساس است یا مطلق علم به محسوسات.

و بعد از آنکه محقق شد که مناط جزئیت: یا احساس است و آن بدون تأثر آلت نمی‌تواند بود، و یا شهود اشراقی است و آن با تجرد از اجسام و تقدس از مواد منافات ندارد.

و محقق شد که باری تعالی عالم است به همه جزئیات بر وصف جزئیت و مادّیت، و از جمله آنها مسموعات است از حروف و اصوات و مبصرات است از اجسامی که صاحب ضوء و لون‌اند. و علم باری به همه آنها علمی است حضوری اشراقی و انکشافی است شهودی نوری که به نفس ذات خودش حاصل است. پس ذاتش به این اعتبار سمع و بصر است بدون تأویلی.

و اما عدم وصف باری تعالی به شامّ و ذائق و لامس، به اعتبار عدم ورود این الفاظ است در شریعت، به جهت آنکه شاید موهم تجسم باشد.

جمع شرایع متفق‌اند در اینکه حق سبحانه و تعالی متکلم است، زیرا که هیچ شریعتی نیست مگر آنکه در آن مذکور است که: «إنّه تعالی أمر بكذا و نهی عن كذا». و همه اینها از اقسام کلام است.

و متکلم آن کس است که احداث کلام در جسمی از اجسام نماید، مانند هوا و غیر آن.

چون که ما که تکلم می‌کنیم احداث کلام در اجسامی می‌نماییم که ما را بر تحریک آن اجسام قدرت می‌باشد. پس متکلم آن است که تکلم به او برپاست، نه آنکه کلام به او قائم است.

و تکلم به معنی آنچه کلام به او حاصل می‌شود: در ما ملکه‌ای است قائم به ذوات ما که به واسطه آن ما را تمکن بوده باشد که مخزونات علمیه خود را به دیگری برسانیم، و در

واجب تعالی ذات او است، از آن حیثیت که خلق اصوات و حروف می نماید در هر موضعی که بوده باشد، برای افاده آنچه در قضاء سابق او است، بر هر که می خواهد از بندگان خودش.

و اگر برای آنچه متکلمین ثابت می گردانند از کلام نفسی معنی محصلی باشد، راجع می شود به خطرات اوهام یا تخیل آنچه کلام از آن موجود می گردد. و شکی در آن نیست که باری تعالی از آنها و از سایر آنچه عوام به او می بندند مبرا است.

و اما حکمت او ایجاد موجودات است بر احکم و اتقن وجهی، به حیثیتی که مترتب می گردد بر آن منافع و مندفع می گردد از آن مضار، زیرا که حکمت بر دو امر اطلاق می شود:

یکی علم تصویری به تحقق ماهیت اشیاء و تصدیق به آن به یقین محض محقق، و دیگر فعل محکم، به این نحو که بر نظامی مشتمل باشد که جامع هر چیزی که در کمال آن مرتبه محتاج الیه است مشتمل باشد.

و شکی نیست که باری تعالی عالم به همه اشیاء است، علی ما هی علیه، به علمی که اشرف همه علوم است، زیرا که علمش به نظام وجود مبدأ نظام کلی است، چنانکه مذکور شد. و علمی که مبدأ وجود است اشرف است از علمی که مستفاد از وجود است.

و همچنین شکی در آن نیست که افعالش در غایت احکام و نهایت اتقان است، زیرا که هر چه در عالم موجود است مخلوق او است، و همه را بعد از آفریدن به هر چه صلاح هر یک بود هدایت نمود، و آنچه برای آنها ضروری بود و آنچه ضروری نبود، بلکه از زینت و فضیلت بود، همه را عطا فرمود: مثل تقویس حاجبین و تغییر اخصص قدمین، و غیر اینها از لطایفی که از حصر بیرون است. پس به هر چیز قوه ای عطا نمود که به آن کمالات موجوده خود را حفظ نماید، و قوه ای دیگر عطا فرمود که به آن کمالات مفقوده را حاصل نماید، به این نحو که در هر یک عشقی و شوقی قرار داد که به آن عشق کمال حاصله را حفظ می کند و به آن شوق کمال. ممکنه در حق خود را تحصیل می نماید.

و عشق شعور به کمال است. و شوق مرکب است از دو چیز: از لذتی از حیثیت ادراک مشتاق الیه که اثر وصول است، و از المی از حیثیت ادراک فقدان حقیقت آن که حصولش عین وصول است. پس هر که ادراکش اتم است عشق و شوقش او فر خواهد بود. و بالجمله ملاک امر در نیل هر مطلوبی عشق است.

و چنانکه ذات هر چیزی به آن چیز لایقتر است، و خیر امور در نزد او همان است، و

ثبوت هر چیزی برای او فرع ثبوت آن است برای نفس خود، همچنین عشق به ذاتش مبدأ عشق سایر اشیائی است که لایق او و مختار در نزد او است. و اگر ما را عشق به ذوات خود نمی‌بود التذادی برای ما در هیچ چیز نبود. پس شعور هر کس به ذات خودش اصل سعادت او است، زیرا که مبدأ شعور به هر خیری همان است، چنانکه معلوم شد.

پس حکمت باری تعالی در ایجاد موجودات که بر احکم و اصلح وجوه واقع است به عشقی که در جمیع اشیاء ساری است انتظام یافته است.

و اما جود باری تعالی فیضان جود است از او بر هر چیزی که قابل وجود باشد بدون منعی و بخلی و تعویضی، خواه آن چیز از قبیل جوهر عینی باشد و خواه از قبیل ثنا و مدح و دعا و آوازه نیک.

و جواد حقیقی آن کس است که عطایش برای تحصیل اولویتی که به خودش راجع گردد نباشد و الا آن عطا جود نخواهد بود، بلکه معامله و استعاضه خواهد بود. و چنین کسی عادم کمالی خواهد بود که به این عمل نقص خود را منجبر گرداند و در حد ذات خود از کمال مطلق قاصر باشد. و در کسی که کمال بی نقص و تمام بی قصور و فعل بی قوه باشد البته فعلش از ذاتش منبعت می‌گردد و کرمش از حاق حقیقتش ناشی می‌شود بدون آنکه معلل به غیر و مستند به ما سوی باشد. پس جود حقیقی خواهد بود.

و چون این مقدمه معلوم است که هر مختاری که قصد اختیار یکی از دو طرف فعلی نماید که هر دو طرف آن نسبت به ذات و قدرت او متساوی باشند ناچار به مرجّحی محتاج خواهد بود که یک طرف را در نزد او راجح گرداند. پس ترجیح بر اراده مقدم خواهد بود و فاعلیتش به ذات بذاته نخواهد بود، بلکه به واسطه غیری خواهد بود، پس در صفت کمال به غیری محتاج خواهد بود. پس غنی مطلق نخواهد بود.

زیرا که غنی مطلق آن کس است که فعلش از آن برتر باشد که به اراده زائده بر ذات موقوف باشد، زیرا که از این لازم می‌آید که چیزی از چیزها اشرف از ذاتش باشد که آن چیز داعی و باعث بر آن شود که مرتکب آن فعل گردد بعد از آنکه ذاتش چنین نبود. پس ذاتش غنی مطلق نباشد.

پس حق اول چنانکه به اعتبار وجوب وجود غنی در ذات است همچنین غنی در فعل نیز هست، پس غنی مطلق او است. و هر چه غیر او است به اعتبار امکانش فقیر و محتاج به

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 658

او است، چنانکه در کلام مجید وارد شده است که: **وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَ اَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ** (محمد، 38).

فصل هفتم در ذکر آنکه باری تعالی مبهج به ذات خود است

و نظیر این معنی که در حقّ ما به لذّت و غبطه و فرح و سرور تعبیر می‌شود در آن حضرت نیز به جمال و کمال ذات خودش حاصل است به نحوی که کسی آن را وصف نمی‌تواند نمود. و ابتهاج و لذّت ملائکه به مطالعه جمال حضرت ربوبیت بیشتر از ابتهاج ایشان است به کمال خود ایشان. و بیان آن موقوف به تمهید چند قاعده است:

قاعده اول: معرفت معنی لذّت و الم است. و لذّت عبارت از ادراک ملائم است، و الم عبارت از ادراک منافر. و نه این است که هر یک از این دو معنی صفتی باشد تابع ادراک ملائم یا منافر، بلکه ادراک اسم عامی است که منقسم می‌گردد به لذّت و الم و چیزی که هیچ یک از این دو نباشد.

و قاعده دوم: معرفت آن است که ملائم هر قوه‌ای فعل همان قوه است به نحوی که مقتضای طبع آن باشد بدون آفتی و عایقی. پس مقتضای قوه غضبیه غلبه و انتقام است و لذّتش به همان است و مقتضای شهوت ذوق است و مقتضای خیال وهم و امید است و لذّت هر یک به همان است و همچنین سایر قوی.

و قاعده سوم: معرفت آن است که قوای باطنه عاقل کامل بر قوای ظاهره اش غلبه دارد، و لذّت قوای حسّیه در نظر او در پیش لذّت قوای عقلیه و وهمیه حقیر و ناچیز می‌نماید. و از این است که اگر ساقط الهمه دل مرده که قوای باطنه اش خمود داشته باشد مخیر گردد در میان حلوا و هریسه یا استیلاء بر اعداء و ادراک اسباب ریاست، حلوا و هریسه را اختیار می‌نماید. و اگر صاحب عقل بلندهمتّی مخیر گردد لذّت طعام را در جنب لذّت ریاست و غلبه بر اعداء حقیر می‌شمارد.

و قاعده چهارم: معرفت آن است که هر قوه‌ای جز آن نیست که از برای او همان لذّت آن چیزی است که آن قوت قوت بر آن است هرگاه موافق او باشد، یعنی از برای هر قوتی است لذّت خاصّ خودش نه لذّت قوت دیگر و لیکن لذّت قوی متفاوت می‌گردد به حسب تفاوت ادراک و تفاوت قوی و تفاوت معنی مدرک. پس به هر قدر که قوه فی نفسه اقوی و در

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 659

جنس خود اشرف باشد لذّتش اقوی خواهد بود. چنانکه لذّت طعام به اندازه قوه شهوت طعام است و لذّت جماع همچنین. و لذّت عقلیات در جنس اشرف از لذّت حسّیات است حتّی آنکه عاقل آن را بر این اختیار می‌کند. و همچنین اگر ادراک شدیدتر باشد لذّت اتمّ خواهد بود، چنانکه لذّت نظر بر وجه جمیل هرگاه نزدیک و در موضع روشن باشد تمامتر از لذّت ادراکی است که از دور باشد، چونکه ادراک شیء از نزدیک شدیدتر است. و همچنین لذّت ادراک مدرکی که تمامتر باشد بیشتر خواهد بود. و همچنین الم به اعتبار هر یک از این مراتب ثلاث مختلف می‌شود.

قاعده پنجم: که بمثابه نتیجه مقدمات ماضیه است معرفت آن است که زیادتى قوت و شرف لذت عقلیه بر لذت حسیه به سبب آن است که لذات قوای حسیه در آلات جسدانیه است، و هرگاه مدرکاتش قوی گردد آلتش فاسد می شود. چنانکه لذت بصر در ضوء است و المَش در ظلمت، و ضوء قوی چشم را فاسد می گرداند، چنانکه صوت قوی سمع را [فاسد می گرداند] و آن را از ادراک خفی که بعد از آن واقع شود منع می کند. و مدرکات عقلیه جلیه عقل را قوی می گرداند و بر نور آن می افزاید. و چگونه چنین نباشد؟ و حال آنکه قوه عقلیه قائم به نفس خود است و تغیر و استحاله را در آن راهی نیست و قوه حسیه در جسم مستحیل است. و اقرب موجودات ارضیه به مبدأ اول که مناسبتش به آن شدیدتر از دیگران است قوه عقلیه انسان است چنانکه خواهد آمد.

و اما ادراک عقل، به چند وجه مفارق ادراک حس است، زیرا که ادراکش به همان نحو است که مدرک در نفس الامر به همان نحو است بدون آنکه مقرون به امر غریبی گردد و حاق جوهر شیء و لب ذات آن را درک می نماید. و قوه حسیه خلاف واقع را درک می کند و ادراکش در حالتی صورت می گیرد که مدرک آمیخته به غیر باشد، چنانکه احساس به لون حاصل نمی شود مگر با احساس به طول و عرض و وضع و این و امور غریبه دیگر که از حقیقت لون خارج اند. و عقل اشیا را مجرد از امور غریبه می گرداند.

و دیگر آنکه ادراک حس متفاوت می شود، مثل آنکه یک چیز در حال قرب بزرگ دیده می شود و در حال بعد کوچک، و هر قدر که دورتر می شود کوچکتر به نظر می آید تا آنکه به جایی می رسد که مرئی نمی شود و هر قدر که نزدیکتر می آید بزرگتر می نماید تا به حدی که نصف کره عالم را فرو می گیرد و دیگر مرئی نمی شود. و ادراک عقل با مدرک

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 660

۲۸۳

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 660

مطابق است و تفاوت را در آن راهی نیست.

و دیگر آنکه حس در ادراک غلط بسیار می کند، چنانکه شمس را به قدر اترجه ای می بیند، و حال آنکه مقدار جرم آن یکصد و شصت برابر جرم زمین است. و اما عقلی که قوانین عقلیه منطقیه را مراعات نماید و از معاصی و ادناس مطهر باشد و وهم و وسواس مزاحم او نباشد از غلط و خطا معصوم خواهد بود.

283 حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.



و اما از حیثیت مدرک: مدرکات حس اجسام و اعراض مادیه‌اند و مدرکات عقل ماهیات کلیه ازلیه و ذوات نوریه عقلیه‌ای است که تغیر را در آن راهی نیست، و ذات حق اول است که هر کمال و جمال و بهائی که در عالم است صادر از او است. پس لذت حسیه را به لذت عقلیه قیاس نمی‌توان نمود.

### فک عقده

گاهی می‌شود که مدرکی که موجب لذت وافر است حضور بهم می‌رساند و انسان را شعور به آن لذت حاصل نمی‌شود، به سبب آنکه از آن غافل است یا مشغول به غیر آن است، مثل متفکری که از الحان طیبیه غافل باشد، یا به سبب آنکه مبتلاست به مرضی که مزاج و طبع او را تغییر داده است، مانند کسی که به مرض بولیموس مبتلا باشد و از اکل طعام لذت نیابد به آنکه جمیع اعضایش به غذا محتاج است. و سببش آن است که در معده و آلات هضمش آفتی هست که او را از شهوت طعام منع می‌کند.

و گاهی می‌شود که عروض آفت، مکروه در نزد طبع اصلی را لذیذ می‌گرداند، مانند کسی که از خوردن گل لذت می‌برد. و بسا باشد که این حالت به سبب طول الفت و مؤانست به چیزی حاصل شود، مثل آنکه از اکل چیزی ترش لذت یابد. و گاهی عدم ادراک لذت به اعتبار ضعف قوه مدرکه می‌باشد، چنانکه ضعیف البصر به اندک روشنی متأذی می‌گردد و اگر چه موافق و لذیذ باشد نسبت به طبع سلیم.

و به آنچه مذکور شد مندفع می‌گردد سؤالی که در این مقام وارد آورده‌اند، و آن سؤال این است که: اگر عقلیات الذّه از حسیّات باشد باید که لذت ما به علوم و الم ما به جهل زیادت از لذت ما به حسیّات و الم ما به فقد آنها باشد و حال آنکه چنین نیست.

و وجه دفعش: آن است که سبب آن خروج نفس است از مقتضای طبع اصلی به واسطه عادات ردیه و آفات عارضه و حصول الفت به محسوسات و اشتغال نفس به مقتضای

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 661

شهوات و معادات با خصوم، زیرا که این عوارض نازله در نفس به منزله خدرند که عارض عضوی از اعضا می‌شود، و بسا باشد که آتش به عضو خدر برسد و شخص احساس به احراق آن ننماید. و چون خدر زایل شود آن را احساس نماید. و چون نفس از بدن به موت مفارقت نماید ادراک آنچه برای او حاصل است از الم جهل خواهد نمود اگر جاهل و بدخلق باشد، و لذت علم را ادراک خواهد کرد اگر عالم و نیک خلق باشد.

و از تمهید این قوانین می‌توان فهمید که واجب تعالی اجلّ متهجین است به ذات خودش، زیرا که او ادراک می‌کند ذات خودش را علی ما هو علیه من الجمال و البهاء، و آنکه او است مبدأ هر جمال و زینت و حسن و نظام. پس از

آن حیثیت که مدرک است اجلّ و اعلا و اشدّ قوّه از هر چیز است، و از آن حیثیت که مدرک است احسن و ارفع و ابهی از هر چیز است. فهو إذن أقوى مدرک لأجلّ مدرک بأتمّ إدراک بما هو علیه من الغبطه و الکمال.

و کسی که نظر کند به سرور و ابتهاج انسانی به نفس خودش در آن حال که مستشعر باشد به کمالش در استیلاء به علم بر کلّ مردم و استیلاء به غلبه و ملک بر ناحیه‌ای از زمین با صحّت بدن و جمال صورت و انقیاد خلائق، خواهد یافت خود را به سبب این دو استیلا در غایت لذّت، و حال آنکه یکی از آن دو مستفاض از غیر است و دیگری مستعار و در معرض زوال. و آن یک راجع است به معرفت اموری که حصولش حصول ذهنی است نه عینی و این یک استیلا است بر بعضی از نواحی ارض که نسبت به اجسام عالم هیچ قدر ندارد، چه جای نسبت به جواهر عقلیه و ملائکه روحانیه. پس قیاس لذّت باری تعالی به لذّت ما مثل قیاس کمال او است به کمال ما در مثل آن حالت.

و یکی از علماء گفته است که: اگر برای باری تعالی به ادراک جمال ذاتش لذّتی نمی‌بود مگر به همان قدر که ما را حاصل می‌گردد از عرفان به او در حالتی که ملتفت به آن جناب می‌شویم و از غیر او قطع نظر می‌کنیم و به عظمت و جمال و جلال او شاعر می‌گردیم و حصول کلّ را بر احسن نظام از او مشاهده می‌کنیم و انقیاد همه را بر سبیل تسخیر جبلی و طاعت طباعی می‌بینیم و دوام آن را از لا و ابدا بدون امکان تغیر ملاحظه می‌نماییم، هرآینه با لذّتی نمی‌توانست سنجید، چه جای آنکه ادراک او ذات خودش را به هیچ وجه شباهت به ادراک ما او را ندارد، زیرا که ما از ذات و صفات او ادراک نمی‌توانیم نمود مگر اندکی و امور مجملی.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 662

و بدان که معنی عشق نیز ابتهاج است به تصوّر حضور ذاتی، و معنی شوق استدعای اکمال این تصوّر و حرکت به سوی تتمیم این ابتهاج است، زیرا که مراتب حضور صورت متفاوت است. چنانکه تمثّل خیالی مرتبه ضعیف از حضور است، و تمثّل حسی از آن اقوی است، و شهود اشراقی اتمّ ادراکات است. و هر مشتاق به مرغوبی البتّه چیزی از آن را یافته است و چیزی از آن از او فوت شده است.

و در اینجا سرّی عظیم برای ارباب ذوق و عرفان هست، و اشاره به لمعه‌ای از آن این است که هر مشتاقی از آن حیثیت که مشتاق است از جمله مشتاق الیه است، چنانکه تشنه، اوّل، تصوّر سیرابی را می‌کند و آن سیرابی به وجه ضعیف او را حاصل می‌شود، و همان حصول او را بر طلب بر وجه اتمّ می‌دارد، پس همان سیراب است که هم مشتاق است و هم مشتاق الیه. پس هر صاحب‌طلبی طلب نمی‌کند مگر آنچه را که تمام حقیقت و کمال ذاتش بوده باشد، فافهم ذلک إن كنت من أهله. و بالجمله همیشه قصوری با شوق مصاحب است.

أما عشق، پس گاهی از آمیختگی به چیزی دیگر مبراً و مقدّس است: پس اوّل تعالی عاشق لذاته و معشوق لذاته است، خواه او را عاشقی باشد و خواه نباشد، لیکن او معشوق لذاته است هم از خود و هم از غیر خود، یعنی از

جمع موجودات که به او محتاجند، زیرا که موجودی نیست که او را عشق غریزی و شوق طبیعی به خیر مطلق و نور محض که از هر شرّ و ظلمت و نقص و آفت مبراً باشد نبوده باشد.

و تالی عشق اوّل تعالی است، عشق آن گروه که مبتهج اند به او و به ذوات خود، نه از آن حیثیت که ذوات ایشان است، بلکه از آن حیثیت که به او مبتهج اند. و آن گروه ملائکه عقلیه اند که می شناسند انفس خود را به اوّل تعالی و پیوسته به مطالعه آن جمال اشتغال دارند، چنانکه مذکور خواهد شد. پس لذّت ایشان نیز به ذات اوّل تعالی است، اما از لذّت اوّل پست تر است. و اما لذّت ایشان با نفس خود از آن حیثیت است که آنها را عبید و خدم آن بارگاه و مسخرّ قدرت او می بینند، زیرا که هر که به ملکی از ملوک عاشق باشد پس اقبال به خدمت او، فرح او به حشم و قوم و پدر و نسب ملک راجع می شود به فرح به آن ملک.

و بعد از آن دو مرتبه در ابتهاج، مرتبه آن گروه از عشاق مشتاق است که پیوسته در طلب ربّ العالمین در حرکت اند و در مشاهده عظمت اوّل الاوّلین در وجدند، و او است که آسیای ایشان را در گردش درآورده است، و: **بِسْمِ اللّٰهِ** **مَجْرَاهَا وَ مَرْسَاهَا** (هود، 41). و آن

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 663

مرتبه نفوسی است که در عالم افلاکند، پس ایشان از آن حیثیت که مشتاق اند واجد چیزی و فاقد چیزی خواهند بود، زیرا که به غایت قصوی از وصالی که در حقّ ایشان ممکن است نرسیده اند، و از آن حیثیت که نفوسند نوعی از فقدان و هجران لازم ایشان است. پس ایشان واجدند در عین حرمان و واصل اند در حین فرقان. پس لا محاله نوع دهشت و حیرتی ایشان را فرو گرفته است که از آن متأذی می گردند تأذی لذیذ، زیرا که آن از جانب ارحم الرّاحمین است. و این دو جهت در ایشان به ازاء رجا و خوف است در انسان عالم صالح.

و بعد از این مراتب، مرتبه نفوس انسانیّه است که در حیات دنیوی به غبطه عظمی رسیده باشند و به درستی که اشرف احوال ایشان آن است که عاشق و مشتاق باشند، پس شوق ایشان را بر طلب و سیر سریع به جانب حقّ می دارد. پس اگر آن حرکت به مطلوب رسانید طلب باطل و بهجت کامل می گردد. و این است فنائی که در نزد صوفیّه به ولایت مسمی است، پس به مرتبه مقربین سابقین فایز گردیده خواهند بود، زیرا که برای انسان راهی به اکتساب سعادت حقیقیّه هست به این طریق که اوّل قوه عقلیه خود را از مرتبه قوه به سر حدّ فعلیت می رساند تا همه وجود به ترتیب و هیئت و نقشی که در واقع است در آن منتقش گردد. پس اوّل را با آنچه تالی او است از ملائکه مقربین و آنچه بعد از آنهاست از موجودات درک نماید. و بسا باشد که در این نشأه که اشتغال به بدن دارد اندک لذتی را به اعتبار اطلاع بر این امور احساس نماید. پس چون از این بدن مفارقت نماید به موت یا به حصول ملکه خلع بدن ملحق می گردد به ملاّ اعلی و رفیق میشود با ملائکه، و در آنجاست لجه وصول، و این است معنی سعادت در حقّ انسان.

و تالی این نفوس انسانیّه‌اند، نفوس حیوانیه، خواه از نوع انسان باشند و خواه از انواع دیگر، و این نفوس حیوانیه طالب کمالات و همیه و خیرات خیالیّه‌اند، و به دو صنف منقسم می‌گردند: صنفی سعید و صنفی دیگر شقی.

و صنف سعید، نفوس بشریه‌ای است که حقّ اوّل را تصوّر نموده‌اند به تصوّر مثالی، و وسایط فیض وجود باری در نظر ایشان متمثل‌اند به امثله مأخوذه از جسمانیات، و افعال باطنیه مقربّه و نیات صالحه را مانند نظایر آنها از افعالی که از خدم سلاطین و ملوک صادر می‌گردد تصوّر نموده‌اند، و غایات حقیقیّه را مثل غایات حسیه پنداشته‌اند. پس گویا ایشان حکایت حقّ اوّل را عبادت می‌کنند نه او را. و از این جهت عبادات و حرکات ایشان امثله

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 664

عبادات اهل حقّ و اشباح نسک عارفین و سلوک ایشان سبیل حقّ را با قلب صافی و نیت خالص و مودّت پنهانی گردیده است.

و صنف شقی، نفوسی‌اند که در عالم طبیعت فرو رفته‌اند و به زیر انداخته‌اند سرهای خود را به جهت به روی افتادن ایشان بر شهوات و لذات حسیه و تقلبات حیوانیه. و این گروه نعمتهای خدا را کفران نموده‌اند، و قوای شهویّه و غضبیه را در غیر ما خلقت لأجله صرف کرده‌اند و گمراه و زیانکار شده‌اند. و با این شقاوت فاحشه، از عشق و شوقی به طلب خیر اقصی و حقّ اعلی که به حسب طبیعت و غریزت بر آن مفطور شده‌اند خالی نیستند، و اگر چه به سبب اکتساب سیئات و اقتراف خطیئات از فطرتی که فطر الله الناس علیها است بیرون رفته‌اند، و از احادیث نبویه است علیه و آله السلام که: «کلّ مولود یولد علی الفطره فابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه»<sup>۲۸۴</sup> تتمیم: تدبّر در امور موجوده، چه مبدعات و چه کاینات و چه عالیات و چه سافلات، اقتضا می‌کند که برای هر موجودی کمالی مخصوص و عشقی عقلی یا طبیعی یا حیوانی به آن کمال بوده باشد، و در صورتی که از آن کمال مفارق باشد به شوقی طبیعی یا آزادی آن را طلب نماید. و آن رحمتی است از حقّ اوّل که بر سبیل عنایت به همه عطا فرموده است.

وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّیْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (بقره، 148). پس کاینات فاسدات و سابقات بادیات در اغتراف از این بحر بی‌پایان و استضاءه از این نور درخشان یکسانند. و نعم ما قیلت: «صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدُورَانِهَا وَ الْأَرْضُ بِرُجْجَانِهَا وَ الْمَاءُ بِسِيلَانِهِ وَ الْمَطَرُ بِهَظْلَانِهِ وَ قَدْ تَصَلَّى لَهُ وَ لَا تَشْعُرُ، وَ لَذَكَرَ اللَّهُ أَكْبَرَ»<sup>۲۸۵</sup>.

و هذا من رحيق الشوق سكر

فذلك من عميم اللطف شكر

284 (1) عباس قمی، سفینه البحار، ج 23، ص 375.

285 (2) فارابی، الفصوص، ص 90.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 665

### فصل هشتم در ذکر محبت باری تعالی به خلق و کیفیت آن

بدان که شواهد نقلیه از آیات و اخبار برای اثبات این مدعا از حصر بیرون است. از آن جمله در کلام مجید وارد شده است که: **يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ** (مانده، 59)، و ایضا فرموده است که: **يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** (بقره، 222)، و ایضا فرموده است که: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بَنِيَّانَ مَرْصُوصًا**، (صف، 4). و از جناب ختمی مآب علیه و آله السلام مروی است که: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ»، و در جای دیگر غفران را مرتب بر محبت فرموده است که: **إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ** (آل عمران، 31)، تا آخر.

و از احادیث قدسیه است که: «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه. فاذا أحبته»،<sup>286</sup> الحدیث. و در حدیث دیگر وارد شده است که: «إِنَّ اللَّهَ لِيُحِبَّ الْعَبْدَ حَتَّى يَبْلُغَ مِنْ حَبِّهِ لَه أَنْ يَقُولَ لَهُ اْعْمَلْ مَا شِئْتَ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكَ».

و آنچه به لفظ محبت در احادیث مرویه به طریق اهل بیت صلوات الله عليهم اجمعین وارد شده است که از حصر بیرون است. و برای شاهد بر این مدعا همین قدر کافی است که جناب مقدس نبوی صلی الله علیه و آله به حبیب الله مسمی گردیده است.

و پیش از این معلوم گردید که محبت بنده به باری تعالی بر سبیل حقیقت است و چنان نیست که بر سبیل مجاز بر امثال اوامر و اجتناب نواهی اطلاق شده باشد، چنانکه جمعی از متکلمین که زمخشری از ایشان است فهمیده‌اند. زیرا که مبین شد که محبت و آنچه مرادف آن است عبارت است از ابتهاج به چیزی موافق، خواه موافقتش عقلی باشد یا حسّی و خواه حقیقی باشد یا مظنون، و مبین شد که باری تعالی از هر جمیل اجمل است، پس همچنین دوستی حق تعالی بندگان را بر حقیقت خواهد بود، نه آنکه مجاز باشد از ایصال ثواب به ازاء طاعات چنانکه آن طایفه گمان کرده‌اند، بلکه بالاتر از این است.

<sup>286</sup> (3). آسمان با چرخش خود و زمین با لرزش خود و آب با روش خود و باران با ریزش خود به نماز ایستاده‌اند و گاه به نمازند و خود نمی‌دانند، و هرآینه یاد خدا از هر یادی بزرگتر است.

یکی از فراوانی مهر به  
سیاس است

و دیگری از جام شیفتگی  
سرخوش است.

<sup>287</sup> (1). صدوق، التوحید، ص 400.

این قدر هست که اطلاق اسامی بر باری تعالی و بر دیگران به یک معنی و در یک درجه نیست حتی آنکه اسم وجود که اعمّ همه اشیاء است شامل واجب و ممکن بر یک نهج نیست، بلکه وجودات ما سوی الله اطلاق و اشباح وجود حقّند که از آن حکایت می‌کنند. و با

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 666

این حال اطلاق وجود بر غیر حقّ تعالی مجاز لغوی نیست، بلکه مجاز عرفانی است در نزد اهل الله. و همچنین در سایر اسامی مانند علم و اراده و قدرت و غیر آنها و خالق و خلق در صدق معانی آنها مشابه نیستند. و واضح لغات وضع اسامی را اوّل برای خلق نموده است، زیرا که آنها به عقول و افهام اسبقاند و از آنجا نقل به خالق شده است. و محبت در حقّ خلق با نقص و شین قرین است و در حقّ خالق از قصورات و نقایص و کدورات امکانیه مبراست.

و اما برهان عقلی بر وجود محبت در باری تعالی آن است که پیش از این اشاره شد که هر که دوست دارد ذاتی را که متصف به عظمت و کبریا و قدرت وجود و لطف و کرم باشد البته دوست خواهد داشت هر چیزی از آثار و لوازم ذاتیه او را که بدون مشارکت غیر از او منبعث گردد. و اگر برای آن آثار و لوازم جهتی دیگر ورای آنکه آثار و لوازم آن شیء است بوده باشد ممکن است که محبت بر سبیل استقلال به آن جهت تعلق گیرد. اما اگر برای آنها جهتی دیگر سوای آنکه تابع آن چیزند نباشد مانند حقایق ممکنات قیاس به حقّ اوّل تعالی ممکن نیست تعلق ابتهاج به آنها مگر از جهت ابتهاج به حق تعالی، بلکه ابتهاج به لوازم حق اوّل تعالی و آثار او بعینه ابتهاج به ذات او تعالی است.

و کسی که عالمی را دوست می‌دارد البته تصنیف او را نیز دوست خواهد داشت از آن جهت که تصنیف او است. پس می‌گوییم که چون جمیع عالم بحقائقها و هیئتها صورت تصنیف الله است بدون حیثیتی دیگر چنانکه اشاره به آن نمودیم، و پیش از این محبت باری تعالی به ذات خودش که مستجمع اوصاف کمال و نعوت جمال است به ثبوت رسیده است، پس ثبوت محبت باری به لوازم و آثار خودش که موجودات عالم بوده باشد معلوم می‌گردد، و از آنجا که وجود فی نفسه ممکن با آنکه اثری از آثار قدرت خداست این دو یک چیز است بدون هیچ اختلاف، زیرا که وجودات مخلوقات بعینها روابط فیض حقّ و تجلیات آن حضرتاند، پس وجود هر ممکنی جهتی از جهات کمال حقّ وجود او است و بس. پس ابتهاج باری به جمیع افعال و آثارش منطوی در ابتهاج به ذات خودش خواهد بود چنانکه علم به آنها منطوی در علم به ذات است.

پس می‌گوییم که طبقات وجود خلایق در قرب و بعد به مبدأ اعلی از روی شرف و خست و کمال و نقص متفاوتند. و سزاوارترین خلق به محبت اشرف ممکنات و اقرب به او است در سلسله بدو و عود در اوّل و آخر، و تالی او است در تعلق محبت کسی که در نسبت تالی اشرف و در درجه وجود مقارن او باشد. و همچنین بتدریج از أحبّ فالأحبّ نزول نموده، تا آنکه منتهی می‌گردد به اخس موجودات و انجس عاصیات که در سلسله احیاء

ابلیس است و در زمره اموات هیولی است. و این دو از جمیع ابدان و اشباح ناقص تر و از همه نفوس و ارواح عاصی تراند.

و اگر برای زمخشری و امثالش از متکلمین منکرین میسر گردیده بود آنچه میسر شده است برای عارفینی که کرامت باری تعالی را بر خلق و فرط رحمت او را بر ایشان فهمیده‌اند و محبت خالیه از نقص و قصور او را که فی الحقیقه راجع است به ابتهاج به ذات خودش دانسته‌اند، هرآینه آن را انکار نمی‌کردند. لیکن آن گروه به جهت اشتغال به غیر باری تعالی و آیات او از این معرفت محجوب مانده‌اند، بلکه به جهت آنکه عقول ایشان محبوس در عالم شهادت است از حقّ اولّ چیزی بجز مجرد مفهوم وجود نفهمیده‌اند و به ساحت حریم کشف و شهود راه نیافته‌اند و ندانسته‌اند که قوم در مراتب ذوق و ایمان به اتمّ از محسوس رسیده‌اند و از فرط شوق و وجدان ارواح و نفوس را در باخته‌اند.

و بالجمله چون محبت باری به ما سوی همان محبت به نفس خود است پس مستلزم نقص و قصوری در او نخواهد بود. و آنچه از الفاظ در حبّ باری نسبت به بعضی عباد بر وجهی وارد شده است که از وجه عام اخصّ است راجع می‌گردد به کشف حجاب از قلب آن بنده به نحوی که به قلب مشاهده آن جمال را تواند نمود، و به تمکین باری او را از قرب به خود، و به اراده آن در حقّ آن بنده در ازل به واسطه قوه استعدادی که به فیض اقدس برای او حاصل بوده است.

و محبت باری به بنده ازلی است هرگاه به اراده ازلیه و علم ازلی به وجه نظام خیر اضافه شود. و هرگاه اضافه شود به فعل باری و توفیق دادن بنده و هدایت کردن و سلوک سبیل حقّ را بر او آسان گردانیدن تا آنکه حجاب از قلب او مرتفع گردد حادث است در حدوث اسباب مقتضی آن که مسمی است به فیض مقدس.

و به اولّ اشاره شده است در این قول که: «السّعیّد سعید فی الأزل و الشّقیّ شقیّ لم یزل»<sup>۲۸۸</sup>، و از امیر مؤمنان و امام متقیان علیه و آله صلوات الله الملك المئان منقول است که فرمود: «بدانید به علم یقینی که حقّ تعالی برای بنده‌ای قرار نمی‌دهد زیاده‌تر از آنچه در ذکر حکیم برای او نام برده شده است هر چند حیل‌اش و کیدش قوی و طلبش شدید باشد»<sup>۲۸۹</sup>.

288 (1) صدوق، التوحید، ص 356.

289 (2) صدوق، التوحید، ص 356.

و به دوّم اشاره شده است در قول حقّ تعالی که: **يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** (رعد، 39). پس تقرّب جستن بنده به نوافل سبب صفاء باطن و ارتفاع حجاب از قلبش و وصولش به درجه قرب پروردگار خواهد بود. و همه آنها از لطف باری و محبت آثاریه او است.

و مثالی که مبین فراق است در میان محبتی که حقّ تعالی از آن منزّه است و محبتی که خالی از نقص و قصور است آن است که پادشاهی گاهی بنده‌ای را به خود نزدیک می‌گرداند و او را اذن می‌دهد که در هر وقت که می‌خواهد بر او داخل شود به جهت آنکه آن بنده او را نصرت می‌کند یا آنکه به مشاهده جمالش شاد می‌گردد، یا آنکه در رأی با او مشاورت می‌کند، یا آنکه اسباب طعام و شراب او را مهیا می‌سازد، و می‌توان گفت که پادشاه به این بنده محبت دارد، و این محبتی است که از قصور و نقص محبّ ناشی شده است. و گاهی بنده‌ای را مقربّ می‌گرداند و او را از دخول بر خود منع نمی‌کند، نه به سبب آنکه از آن بنده انتفاعی به ملک عاید می‌گردد، بلکه آن بنده فی نفسه موصوف است به اخلاق مرضیه و خصال حمیده که لایق به او قرب سلطان است و فی نفسه مستحقّ آن است، نه آنکه ملک را غرضی در او و قرب او باشد، چونکه مستغنی است از آن. و چون ملک چنین بنده را به قرب اختصاص دهد و دفع کند حجاب را میانه خود و او می‌گویند که او را دوست داشت. و اگر آن بنده در اکتساب آن خصال حمیده کوشش نماید تا آنکه مرتبه قرب برای او حاصل گردد می‌گویند خود را دوست ملک گردانید.

و این معنی دوم از محبت لایق حقّ اوّل است، نه معنی اوّل، به شرط آنکه چنان نپنداری که تجدد قرب موجب حصول تغییری در واجب می‌گردد، زیرا که قرب حبیب به باری عبارت است از بعد از صفات بهائم و سباع و شیاطین و تخلّق به مکارم اخلاق یعنی به اخلاق الهیه، و آن قرب به معنی و صفت است نه قرب به مکان، و تغیر در آن کس است که قریب نبود و قریب شد.

و بعضی گمان کرده‌اند که تجدد قرب موجب تغیر در عبد و ربّ هر دو است، و این محال است در حقّ باری تعالی، بلکه او در لا یزال به همان نحو است که در ازل الآزال. و این معنی جز بر اصحاب ذوق و حال منکشف نیست.

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 669

فهرستها

## 1. آیات قرآنی

إذا لذهب کلّ إله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض 610

أشداء علی الکفار رحماء بینهم 560



ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير 642

الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و الأرض 643

إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله و يغفر لكم ذنوبكم 665

إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب 569

إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص 665

إننا لموسعون 304

إنى لا أحب الأفلين إنى و جهت وجهى للذى 569

إنى و جهت وجهى للذى فطر السماوات و الأرض حنيفا مسلما و ما أنا من المشركين 568

أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد 602

بسم الله مجريها و مرسيتها 662

ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم 92، 559

ربّ أشرح لى صدرى و يسر لى أمرى و احلل عقدة من لساني 93

ربنا أمتنا اثنتين و أحييتنا اثنتين 543

شهد الله أنه لا إله إلا هو 609، 623

عسى أن يأتينا بالفتح أو أمر من عنده 119

اصل آيه عسى الله أن يأتي بالفتح ...

فارجع البصر هل ترى من فطور 305

فتبارك الله أحسن الخالقين 340

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 670

فوق كلّ ذى علم عليهم 621

قل أى شىء أكبر شهادة قل الله 594

قل الروح من أمر ربى 530

كلّا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلّا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون 544

كلّ حزب بما لديهم فرحون 96

كلّ شىء هالك إلّا وجهه 583

كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها 543

كما بدأنا أول خلق نعيده 514

لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار 590

لا يحيطون به علما 590

لمن الملك اليوم لله الواحد القهار 583

لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا 609

ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم و لا خمسة إلّا و هو سادسهم 625

من لم يجعل الله له نورا فما له من نور 369

منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم 530

هو معكم أينما كنتم 625

و الله الغنى و أنتم الفقراء 658

و الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما 560

و إن من شىء إلّا يسبح بحمده 653

و أوحى فى كلّ سماء أمرها 322

و جعل منهم القردة و الخنازير 538

و ذلك هو الفوز العظيم 475

و السّماء ذات الرّجع 327

و الشّمس و القمر رأيتهم لى ساجدين 322

و كذلك نرى إبراهيم ملكوت السّماوات و الأرض ليكون من الموقنين 569

و كلّ فى فلک يسبحون 321

و كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها 544

و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كلّ البسط 560

و لقد خلقناكم ثمّ صورناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم 531

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 671

و لكلّ وجهه هو مولّياها فاستبقوا الخيرات 664

و ما تدرى نفس بأى أرض تموت 561

و ما يعلم جنود ربك إلا هو 171

و نحن أقرب إليه من حبل الوريد 589، 625

و يمحوها الله ما يشاء و يثبت و عنده أمّ الكتاب 668

يحبّ التّوابين و يحبّ المتطهّرين 665

يحبّهم و يحبّونه 665

يدبر الأمر من السّماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنه ممّا تعدّون 328

يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا 543

يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسسه نار 558

يوم نطوى السماء كطي السجل 328

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 672

## 2. احاديث شريفه

إذا أحبّ الله عبدا لم يضره ذنب 665

الأرواح جنود مجنّده، فما تعارف منها أئتلف و ما تناكر منها اختلف 520

إنّ الله ليحبّ العبد حتّى يبلغ من حبه له أن يقول له اعمل ما شئت فقد غفرت لك 665

خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام 520

خير الأمور أوسطها 560

السعيد سعيد فى الأزل و الشقى شقى لم يزل 667

الفقر سواد الوجه فى الدارين 583

كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه و ينصرّانه و يمجّسانه 664

كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين 512

لا يزال العبد يتقرّب إلى بالنوافل حتّى أحبه فاذا أحببته 665

لو دلّيتم بالأرض السفلى لهبطتم على الله 589

نحن السّابقون اللّاحقون 512

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 673

## 3. اعلام

آدم اوّل (ابو البشر) 395، 396

ابو البركات بغدادی 201، 231، 283، 510

ابو بكر بن وحشیه 396

ابو سهل مسیحی 15، 453، 454، 455

ابو نصر فارابی 113، 145، 257، 581، 643

اخوان الشیاطین 575، 651

اخوان الصفا 534

ارسطاطالیس - (ارسطو) 236، 559، 606،

611

ارسطو 112، 181، 231، 236، 414، 416،

506، 552

اسپهد اول 533

اسکندر 386

اسلامیین 113

اشاعره 231، 503، 624

اشراقیین 111، 584، 590، 604، 634

اصحاب تناهی 108، 109

اصحاب كهف 238

افلاطون 113، 170، 181، 231، 236، 258،

318، 386، 449، 506، 520، 521،

643, 597, 559

افلاطونیین 112, 236, 261, 507

امام فخر رازی 142, 143, 201, 209, 228,

236, 237, 239, 616

امیر غیاث الدین شیرازی 167

امیر المؤمنین 622, 667

اهل حدیث 502

بطلمیوس 322

بقراط 414, 416

بهمنیار 579, 613<sup>۲۹۰</sup>

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا ؛ ص 673

تناسخیه 533

ثامسطیوس 303

جالینوس 415, 441, 443

حکما 93, 96, 102, 106, 108, 109,

110, 112, 113

حکمای الهیین 130, 267, 590, 611, 653

---

<sup>290</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.

حکمای بابل 396

حکماء طبیعیین 303

حکمای فرس 328، 170

حکمای مصر 328

حکمای یونان قدیم 328

حنابله 502

خفری 232

دوانی 509، 364، 212، 167، 166

دهریه 651، 568

ذیمقراطیس 361، 122، 115، 113، 112

راجه هندی 333

رواقیین 318، 214، 173، 154، 130، 113

زمخشری 667، 665

زوایا 396

سقراط 418

سوفسطائیه 168

مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 674

سید شریف 165

سید فاضل داماد 181

شارح بیرجندی 333

شمس الدین خسرو شاهی 528

شیث 396

شیخ الهی - (شیخ اشراق) 119، 150، 170،

318، 439، 489، 581، 604

شیخ اشراق (شهاب الدین سهروردی) 95،

112، 113، 130، 131، 145، 171، 172،

180، 217، 501، 511، 626، 643،

651

شیخ اشعری 654

شیخ رئیس (ابو علی) 113، 114، 115،

117، 123، 139، 146، 148،

صاحب بن عباد 108

صدر الدین قونوی 643

صوفیه 106

طباعیه 575

طبیعیین 569

عبد الله بن خفیف (شیخ) 379

غزالی 415

فرفور یوس 646



فیثاغورس 181، 449

قاضی میبدی 467

قرشی 355

قطب الدین محمود شیرازی - (علامه) 341،

342، 343، 417، 454، 455، 515.

520

قوشجی 199، 240

کرامیہ 502

متکلمین 102، 106، 112، 122، 92، 242.

258

شہرزوری 590، 643

طوسی (خواجہ نصیر الدین) 123، 192،

194، 201، 239، 296، 314، 317.

332، 343

صدر الدین شیرازی محمد بن ابراہیم

(صدر الدین ملا صدرا) 93

محمد بن زکریای رازی 444

محمد بن عبد الکریم شہرستانی 112

محمد شاہ 333

محمد ولی میرزا قاجار 93

محي الدين ابن عربي 643

مسوّد دنيا 396

مشائين 111، 112، 118، 168، 169، 171،

214، 220، 222، 318

مشايخ اماميه 654

معتزله 99، 108، 416، 643

معلم اول (ارسطو) 113، 257، 261،

303، 318، 417، 489، 501، 597،

607

معلم ثاني - (ابو نصر فارابي) 445، 626،

654

معلم فلاسفه 242

معلم مشائين 568

نظام 108، 112، 134، 281،

نير اعظم 396

هرمس 449

ياجوج و ماجوج 368

يعقوب بن اسحاق كندی 590

يوزاسف 328، 533

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 675

#### 4. كتب

اثولوجيا 552، 567

أسرار النيرين 396

الاسفار 122، 150، 159، 160، 164، 165،

167، 189، 196، 199 (مكرر)

الاشارات 123، 193، 238، 635

اصول 105

اصول هندسه 106، 109

تاريخ الحكماء 392، 396

التجريد 201، 415

التحصيل 579، [] 613

التحفه 317

التذکره 332

التعليقات 114، 618، 621، 625، 628،

637، 652، 653

التعليم الاول 568، 605

التلخيص 123

التلويحات 112، 113، 125، 602

الثمره 322

الحجج العشر 501

الإشراق 113، 170، 511، 520

حكمت علائیه 163

حواشی حکمة العين 165

الحواشی الفخریه 307، 308، 312، 315

دانشنامه علائی 115

رسائل منفردة در تحقیق مزاج 297

سماع طبیعی 608

الشجرة الالهية 590

شرح الاشارات 192، 239، 368، 379، 424

528، 529، 530، 570

شرح التذکره 232

شرح عیون الحکمه 236

شرح القاضی 309، 320

شرح قاضی میبدی 467

شرح القانون 355

شرح القانون (قطب الدین شیرازی) 454

455

شرح القانون (مسیحی) 453

شرح کلیات القانون 187، 341، 417

شرح مقامات العارفين 475

شرح الهداية 122، 131، 140، 144، 146،

149، 150، 168، 189، 199 (مكرر)

شرح هياكل النور 509

الشفاء 116، 139، 163، 181، 211، 214،

227، 228، 229، 239 (مكرر)

قاطيقورياس 137

القانون 369، 414، 417، 451، 454، 487،

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 676

القرآن المجيد (كلام مجيد) 609، 642،

654، 658، 665

كامل 415

كتاب الهى (قرآن) 514، 568، 583، 589،

606، 621

كتاب نفس 608

المباحثات 496، 508، 604

المبدأ و المعاد 501، 509، 510، 511، 542

المحاكمات 282، 369، 370

مرآت الأكوان 93

المطارحات 166، 170، 316، 446، 580.

581

المعتبر 273، 604

الملخص 253

النجاة 239، 384، 434، 487

الهدايه الاثريه 93، 152، 239، 269

هياكل النور 604

مرآت الاكوان تحرير شرح هدايه ملا صدرا، ص: 677

5. منابع مقدمه و متن

1. أجوبه مسائل البيروني، ابن سينا 609

2. الأسفار، صدر الدين شيرازي 27، 28، 144،

149، 150، 152، 154، 155، 157،

158، 160، 164، 168، 170، 178،

181، 190، 192، 195، 196، 199،

205، 211

3. الإشارات، ابن سينا 56، 281، 604

4. اعيان الشيعة، سيد محسن امين عاملي 15

5. تاريخ الحكماء 392، 396

6. تتميم أمل الآمل، عبد النبي فزويني 15

7. التحصيل، بهمنیار 579، 605
8. ترجمه مبدأ و معاد سید احمد اردکانی 64،  
656
9. ترجمه محبوب القلوب، قطب الدین  
اشکوری لاهیجی 15
10. التعليقات، ابن سینا 114، 619، 621،  
625، 628، 637، 639، 652، 653
11. التلویحات، سهروردی 581، 602
12. التوحید، صدوق 665، 667
13. جامع جعفری 15
14. دانشنامه علایی، ابن سینا 115، 163
15. دستور العمل صدر الدین شیرازی 86
16. الذریعة الی تصانیف الشیعة، آقا بزرگ  
تهرانی 15
17. رسائل إخوان الصفا 611
18. سفینه البحار، عباس قمی 664
19. سماع طبیعی، ارسطو 608
20. سه اصل، ملا صدرای شیرازی 22، 30
21. شرح الإشارات، طوسی 30، 194، 424،  
476، 529، 570

22. شرح حکمت الإشراف 627
23. شرح قانون، قطب الدین شیرازی 341،  
454
24. شرح الهدایه، صدر الدین شیرازی 30،  
122، 140، 141، 142، 144، 150،  
154، 169، 183، 185، 186، 189،  
200، 201، 204، 215
25. الشفاء، ابن سینا 256، 260، 270، 281،  
332، 337، 338، 340، 342، 346،  
373، 374، 378، 379، 383، 387،  
390، 392، 399، 401، 402، 452،  
650
26. شواهد، صدر الدین شیرازی 60
27. طبقات اعلام الشیعہ، آقا بزرگ تهرانی 15
28. فرهنگ ایران زمین 85
29. الفصوص، فارابی 654، 664
- مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملا صدرا، ص: 678
30. فوائد الرضویه، شیخ عباس قمی 15
31. فهرست دانشگاه تهران 15
32. فهرست کتابخانه آستان قدس 15



33. فهرست کتابخانه مجلس 15
34. کتابت صدر الدین شیرازی به میر داماد 65،  
77
35. لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا 15
36. المباحثات، ابن سینا 496، 572
37. المباحث المشرقیه، فخر الدین رازی 181،  
605، 381
38. المبدأ و المعاد، صدر الدین شیرازی 502،  
509، 510، 511
39. المطارحات، سهروردی 96، 580، 581
40. المعتمر، ابو البرکات بغدادی 343، 384
41. نامه میر داماد به ملا صدرا 85
42. النجاء، ابن سینا 384، 434
43. نجوم السماء، میرزا محمد علی کشمیری  
15
44. نهج البلاغه 585، 622
45. هیاکل النور، سهروردی 604<sup>291</sup>

---

<sup>291</sup> حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، 1 جلد، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - تهران، چاپ: اول، 1375 ه.ش.