

Princeton University Library



32101 076323920

[Faint, illegible text in a rectangular box at the top center of the page.]

خودآموز منطومه

بخش دوم

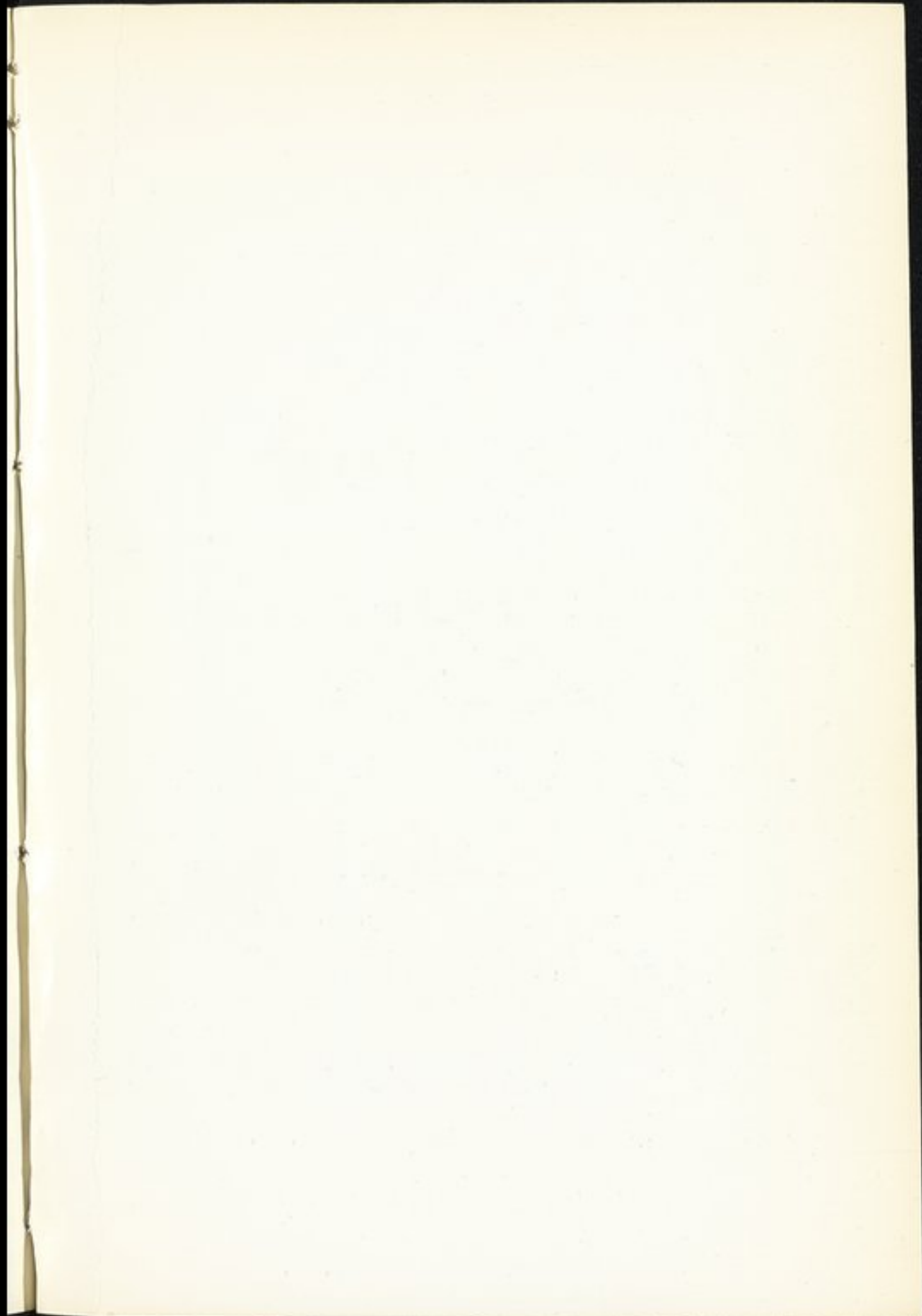
فلسفه برین - الهیات

تألیف

زین الدین (جعفر) زاہدی

دانشیار دانشگاه مشهد

چاپخانه دانشگاه مشهد



Mujāvir Jūrābchī, Zayn al-Dīn Ja'far

Khvud-āmūz-i Manzūmah

خود آموز منظومه

بخش دوم

فلسفه برین



نگارش:



زین الدین (جعفر) زاهدی



دانشیار دانشگاه مشهد

حق طبع محفوظ و مخصوص مؤلف است

چاپخانه دانشگاه مشهد



2473

879

828

1963

بسمه تعالی

v.2

قال الله الحكيم :
ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
وما يذكر الا اولوالالباب

روان چون شد از داش آراسته
جهانی شود پر زهر خواسته
از این روی گفتند مردان راه
که حکمت نشابه بود بر الاء

در این ایام که مردم به تحصیل و تحقیق اشتیاق دارند ، و در توسعه رشته های
کونا کون علوم میکوشند ، و متخصصان و آزمایشکاران فنون طبیعی و تجربی با
ابتکارات و اختراعات علمی و صنعتی راه کمال را می پیمایند ، و کشورهای مرفعی
جهان با یکدیگر رقابتهای علمی و صنعتی دارند ، و هر روز اکتشاف نوین و اختراع
جدید ، و هنر تازه ای را بر اجتماع عرضه میدارند . می توانیم قضاوت کنیم که
افتخار هر ملتی بتفوق علمی و ترقیات صنعتی و پیشرفتهای هنری او است .

مسلمین تا دو قرن پیش دارای اینگونه افتخارات بودند و خلاصه افکار و
آثار علمی ایشان دنیای آن روز را منور نموده و شرق و غرب را بخود متوجه ساخته بود
چنانکه هنوز نام یا تصویر برخی از آنان چون شیخ مفید و طوسی و طبرسی و غزالی و
محمد بن زکریای رازی و شیخ الرئیس زینت بخش طالارهای علمی و آزمایشی بعضی

از دانشگاه‌های آسیا و اروپا و آمریکا است ، دانشمندان با نظر احترام و تجلیل به ایشان مینگرند .

در آنگهنگام که مسلمین دارای افتخارات علمی و فلسفی بودند، اروپائیان گرفتار اوهام و خیالات واهی کلیسا و افکار پوسیده قرون وسطی بوده، دانشمندان نامی خود از قبیل کپرنیک و گالیله را بجرم اکتشافات علمی و تحقیقات فلسفی نیست و نابود میکردند، تا اینکه علوم و معارف اسلامی را مستشرقین به اروپا نقل نمودند ، و بدینوسیله مردم را از ظلمت جهل و غشاوه اوهام و پرده افکار عامیانه و نقشه عوام فریبانه اهل کلیسا نجات دادند، چنانکه کوستاولوبون فرانسوی گوید : مدار علوم ما فقط علوم مسلمانانست و ایشان بودند که اروپا را تربیت نموده و به‌شاهراه تمدن و ترقی رهبری کردند (۱)

جورج سارتون بلژیکی گوید : تائیسر ارسطو نه فقط بوسیله مترجمان و شارحان پیوسته ادامه یافته ، بلکه در این کار فیلسوفان و علمای الهی و دانشمندان اسلامی نیز دخیل بوده‌اند ، چه در هر گامی که برمیداشتند با وی روبرو بوده یا در مقابل عظمت او سر تعظیم فرود می آوردند و با بجنک با وی بر میخواستند ، بزرگ ترین کسانی که در اخبار و آثار ارسطو کار کرده اند، الکندی عرب ، و دو ایرانی الفارابی و ابن سینا و بالاتر از همه ابن رشد از اهالی قرطبه است ، که در جهان لاتینی او را بنام اورئوس میشناسند . (۲)

الفرد گیوم مدیر دانشکده کلمه ، و سرتماس از نولد مستشرق معروف ، و ارنست بار کراستاد علوم سیاسی دانشگاه کمبریج در کتاب میراث اسلام گویند: قبل از اینکه وارد جزئیات شویم باید خوانندگان بدانند تمام دانشمندانی که در عالم اسلام بظهور رسیده اند اصلا عرب نبودند . چون در دوره ای که فرهنگ اسلامی با علی درجه رسید ، بناحیه ای که امروز از قافله تمدن عقب مانده و در مشرق ایران

یعنی خراسان و آن طرف دره سیحون (خوارزم - ترکستان) است انتقال یافت .
محمد بن موسی خوارزمی ستاره شناس و ریاضی دان معروف از اهل خیوه ، و محمد بن
کثیر فرغانی از ماوراء النهر ، و بتانی ، ابوالوفاء ، بیرونی ، ابن سینا ، ایرانی الاصل
بودند ، و نصیرالدین ، غزالی ، خیام در طوس که در مشرق ایرانست بظهور رسیدند
و بعضی از دانشمندان مانند شیخ الرئیس . و خواجه طوسی آثار خود را به دوزبان
(فارسی - عربی) نوشته اند .

در میدان فلسفه و علوم اعراب اسپانیا بیش از اعراب شرق در کشور های
لاتینی نفوذ داشته اند ؛ علوم ریاضی در حقیقت از مشرق با اروپا آمد .

ادلارد از اهل بات که علوم ستاره شناسی و هندسه عربی را تحصیل میکرد در
نیمه اول سده دوازدهم مسافرتی بمصر ؛ آسیای صغیر ، اسپانیا نموده است .

در دوره مغشوش پر زحمت حمله‌ی مغول دانشمندان برجسته روشنفکری چون
خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۱۲۷۴ میلادی ۶۷۲ هجری) بظهور رسید و در رصد
خانه مراغه (شهریست در آذربایجان و شمال غربی ایران) بمشاهدات و مطالعاتی پرداخت .
زیجی تنظیم نمود که بنام زیج ایلخانی معروف گردید .

نصیرالدین گذشته از شهرتی که در علم نجوم داشت ، هندسه دان معروفی
بوده است وی بیشتر آثار ریاضی قدیم را در شانزده رساله برشته‌ی تحریر در آورد و
با چهار کتاب دیگر که متعلق بدوره اسلامی است منتشر ساخت . آثار فلسفی .
کلامی . اخلاقی . طب خواجه نیز معروف و مشهور است .

در رصد خانه مراغه آلات نجومی چندی برای تعیین مدار خورشید ، نصف النهار
انقلاب شتوی موجود بود . حلقات نجومی که در مراغه ساخته میشد بی اندازه
مورد تحسین بود ، چنانکه الفونسو هنگام ساختن بهترین حلقات نجومی کنونی
به آن‌ها مراجعه کرد . در میان اشیائی که دانشجویان اروپائی از دارالعلم‌های
اسلامی آورده بودند یکی اسطرلاب بود ، قدیمترین اسطرلابی که در موزه بریتانیا

موجود است توسط دو استاد احمد و محمود پسران ابراهیم اسطیلاب ساز اصفهانی ساخته شده است.

علم طب نیز مانند ریاضیات اصل و اساسش را بمسلمین مدیون است، ولی در اسپانیا بیش از سوره این علم نشر پیدا کرد، در قرن سیزدهم فلسفه ارسطو که از روم شرقی اخذ شده بود رواج یافت. دانشمندان ایران و کشور های شرقی به نوشتن يك سلسله كتب طبى كه بر اساس طب يونان، ولى داراى اصول و مواد جدیدى، و حاوى اكتشافات تازه‌ى بوده پرداختند، در اسپانیا نیز پزشكائى كه در عين حال فیلسوف بودند وجود داشتند، كه از آن جمله عبدالملك بن زهير اندلسى (متوفای ۵۵۷ هجری) و محمد بن احمد بن رشد قرطبی (متوفای ۵۹۵) رامی توان نام برد چون ابن زهير كتاب اليسير را. و ابن رشد شانزده كتاب در مورد ادويه گوناگون را نگاشته اند.

دانشمندان اسلامى كتاب هاى علم فزيك، شيمى، آثار جوى، كياه شناسى زمين شناسى. مكانيك را ترجمه كرده، و در دسترس عموم نهادند، و در علم معدن شناسى. كياه شناسى. حيوان شناسى بى اندازه زحمت كشيده‌ند. و چيز هاى تازه‌اى كشف نموده و بدنيا تسليم كردند، و در مبحث نور نیز اكتشافاتى بعمل آورده از خود عظمت فوق العاده‌اى نشان دادند.

شكى نيست كه عقايد دينى نفوذ بسيار بزرگى در قانون و اخلاق مسلمانان داشته از قبيل احكام شركت. بيع قرض. شهادت و حقوق عارض و معروض ارباب و نوكر چنان كه خداوند مي‌فرمايد: به يكديگر در كارهاى خير كمك كنيد و پيغمبر اسلام فرموده: خداوند بكسى كمك مى نمايد كه به برادرش كمك كرده باشد، هر كس با صلاح كار مسلمان همت نكند مردم مسلمان شمرده نميشود.

بدهكارى كه مى تواند بدهى خود را بپردازد، ولى تاخير مى كند گناه بزرگى را مرتكب شده است.

نتیجه این عقاید اینست که انسان کار درست و نیکور را از وظائف خود بشمارد. فقهای اسلامی در این قبیل موارد بیش از آن چه ما میتوانیم تصور کنیم دقیق و نکته بین هستند، چنانکه گرایه دادن حیوان بارکش را بکسی که حیوانات را ازیت کند، فروختن اجناس را بکسی که از آن‌ها استفاده نامشروع نماید، وکالت دادن مدعی بدشمن مدعی علیه تمایل داشتن به کاری را که در آن بیم خطر و عقوبت می رود ممنوع می دانند.

یکی از فلاسفه اسلامی که آثارش در مغرب بسیار نفوذ داشته، ابو حامد محمد بن محمد طوسی (حجۃ الاسلام غزالی - ۴۵۰ تا ۵۰۵ هجری) است، غزالی در آغاز جوانی به مطالعه علم الهی و فقه شروع نمود آنگاه دانشیار دانشکده نیشابور شد سپس بنظامیه بغداد رفت، ویرا متخصص فقه میخواندند، پس از چندسال تحقیق و جستجو و مجادله در اطراف منطق و فلسفه به مطالعه علوم الهی اسلامی، قواعد فلسفی ارسطویی، عقاید تصوف نو افلاطونی پرداخت و از آن میان، یک صوفی کامل بیرون آمد، کتاب های او در منطق حکمت الهی، علوم طبیعی در قرن دوازدهم میلادی در تولد و (اسپانیا) ترجمه و مشهور گردید. وی دارای صداقت و انصاف و عموم محاسن اخلاقی بوده، چون هنگامیکه رسائل او را در علم الهی مطالعه میکنیم به سختی می توان یافت که وی بکنفر مسلمانست، مگر در دو مورد که راجع به تثلیث صحبت می کند.

اکنون میخواهیم بدانیم از گنج دانش دنیای اسلامی ما غریبها تا چه اندازه بدست آورده و استفاده کرده ایم، مسلم است که مسلمین پس از یونانیها علوم را بدست گرفتند. و نخست بترجمه آثار جالینوس و بقراط پرداختند، سپس خود در نشوونمو و ترقی علوم اهتمام نمودند، چنانکه ابوعلی حسن بن هشتم بصری (۴۳۰ هجری) و کمال الدین ابوالحسن محمد بن حسن فارسی (۴۸۵ هجری) اقلیدس و بطلیموس را تحت الشعاع خویش قرار دادند.

جرارد ایتالیائی در ۱۱۷۵ برای پیدا کردن کتاب ستاره شناسی بطلمیوس با اسپانیا رفت، طولی نکشید که برجسته ترین مترجم عربی کشت، و در حدود هشتاد کتاب را ترجمه نمود، و در های گنج علم و دانش اسلام و عرب را بروی اروپائیان گشود، بعضی از کتابهایی که وی از ابن سینا، و رازی، و فارابی و ثابت بن قره و دیگران ترجمه کرده، هنوز باقی است. برنگار نیز کتاب های ابن زهیر، و الکندی، و برخی از رسائل ابن سینا را ترجمه نموده است.

خلاصه با این وسیله علوم شرق مانند باران رحمت بر خاک خشک اروپا بارید و آنرا حاصلخیز ساخت، کم کم اروپائیان با علوم شرق آشنا شده کتابهایی در جراحی امراض زنانه ناخوشیهای چشم نوشتند.

اکنون نظری بگذشته میافکنیم و می بینیم که علوم طبیعی و طب ملل اسلامی تابش آفتاب یونان را منعکس ساخته، و هنگامی که روز یونان به پایان رسید علوم اسلام مانند ماه تابانی تاریک ترین شب های اروپای قرون وسطی را منور ساخت و چون علوم جدید ظاهر گشت آن ماه بی رنگ شد، ولی همان ماه بود که ما را در شب های تاریک ظلمانی هدایت کرد. تا باینجا رسانید، و میتوانیم بگوئیم که هنوز هم تابش آن با ما است.

از همان قرن اول هجری که مسلمانان بفتوحات شگفت انگیزی موفق شدند توجه خود را باین نکته معطوف داشتند که برای رهبری افکار ملل عقب مانده بیک پیشرفتهای علمی نیاز مندند، و این توجه ایشان را بر این داشت که به دنبال علوم و فنون مختلفی رفته، و پس از اندک زمانی توانستند افکار و آثار فلسفی ریاضی، طبی، نجومی، تاریخی، جغرافیائی یونانی و ایرانی و هندی را ترجمه نموده و در هر رشته متخصصان و دانشمندان داشته باشند و آثار ارجمند فقها و فلاسفه اسلامی چنان بجهان روشنی بخشید که هنوز آثار علمی و اخلاقی ایشان مورد استفاده دانشمندان و فلاسفه بزرگ هر قوم و ملتی است.

متأسفانه در دو قرن اخیر علوم فلسفی دینی و معارف عقلی قرآنی رو بنقصان و انحطاط نهاده، و این مایه افتخار خاور میانه از میان جامعه بتدریج کوچ کرده است زیرا بواسطه اهمال و تن پروری مدعیانی چند که خود را درسلک علماء و دانشمندان پنداشته، و نیروی خویش را در راه خود خواهی و هواپرستی مصروف داشته، و از مدارج کمال نفسی و ترقیات روحی غفلت نموده، از طریق حق و حقیقت دور افتاده از صراط مستقیم منحرف گشته. از تامل در آیات قرآنی و تدبر در روایات مذهبی، و تحقیق در کلمات حکما و فلاسفه اسلامی بی بهره مانده. راه تکامل دانشجویان دینی و جوینده کان حق، و پویندگان طریق راست کرده، و ایشان را بظاهر آیات و روایاتی چند سرگرم ساخته، و همت خود را در عوام فریبی بکار برده اند.

از اینجاست که می بینیم در اثر سستی ایمان دسته دسته افراد جوان و کهن سال از جاده شریعت، و طریق اطاعت سر باز زده، و بمسلک های کونا کون روی آورده و مانند طبیعی مذهببان و مادی مسلکان سرگرم شهوت رانی و هواپرستی و فسق و فجور شده و بفساد های اخلاقی مبتلا گشته اند.

ولی تا هنگامیکه فقهای عظام و حکمای کرام با سعی و کوشش بتحصیل و تحقیق و تدريس علوم عقلی قرآنی. و نقلی روائی و ترویج احکام دینی اسلامی اشتغال داشتند، و چون ستارگان درخشانی بر آسمان فضیلت و تقوی و علم جلوه گری مینمودند، روز بروز اسلام پیشرفت تازه، و طرفداران بیشتر و افتخار برجسته تری را حائز میگردد؛ چنانکه در پیشگفتار بخش نخستین گفتیم: هزاران دانشمند خبیر، و محقق بصیر، چون شیخ صدوق و سید مرتضی و خواجه طوسی، و محقق، و علامه حلی، و قطب الدین رازی و شهید ثانی، و محقق کرکی، و سبزواری و خوانساری در علوم نقلی و عقلی، استدلالی تبهر داشته، و آثار نفیسی از خود بیادگار گذاشته و مردم زمان خویش را روشن و بدین مبین اسلام دعوت کردند، و اشکالات و اشتباهات ناروا و بی جای معاندین را با شمشیر زبان و قلم قلع و قمع نمودند، و مانند

هلاکو خان و شاه خدا بنده هارا بدین اسلام و مذهب شیعه در آوردند و عقیده و جان و ناموس و مال مسلمانان را از دست برد بیگانگان نگهداری کردند ، و بارنج و مشقت فراوانی آبروی اسلام و مسلمین را صیانت و آداب ملی ایرانیان را حراست نمودند . و در راه استقلال کشور و پیشرفت علم و دانش هیچ گونه مضایقه نداشتند . بلکه برای ترویج حق و حقیقت . و بیان فضائل خاندان عصمت و طهارت از بذل محجه دریغ نکردند ، تا توانستند دانشمندان بزرگی چون سید سند صدرالدین و سید الحکما میر داماد ، و شیخ بهاءالدین ، و صدر المتالهین ، و فیض کاشانی ، و فیاض لاهیجانی ، و میرزای قمی ، و شیخ انصاری ، و میرزای شیرازی . و حکیم سبزواری و میرزای جلوه ، و آخوند کاشی و آیه الله بروجردی را بجامعه تحویل دهند و جهان بشریت را بنور علم و تحقیق روشن نمایند ، جزاهم الله عن الاسلام والمسلمین خیر الجزاء و حشرهم مع الائمة النقباء النجباء

باری در مقدمه چاپ دوم جلد اول که در تاریخ غره ربیع الاول هزار و سیصد و هشتاد و سه تعداد هزار و پانصد جلد آن در چاپخانه دانشگاه مشهد بطبع رسید ، از حضرت احدیت توفیق خواسته بودم که بتوانم بخش دوم کتاب را در فلسفه برین (الهیات) و بخش سوم آن در فلسفه برین (طبیعیات) را در دسترس طالبان دانش و تحقیق . و جویندگان بینش و توفیق قرار دهم

اکنون بملطف کردگار منان و پروردگار مهربان جلد دوم کتاب را به دانشمندان گرامی . و دانشجویان عزیز تقدیم میدارم و از همگان دعای خیر را مسئلت می نمایم ، امید وارم حضرت واجباً لوجود ، و پدید آورنده غیب و شهود ، این عمل ناچیز را بملطف و عنایت بی پایان خویش بپذیرد ، و موجب رضایت حضرت بقیة الله ارواحنا له الفداء و ذخیره یوم الجزاء حقیر قرار دهد و این فقیر سراپا تقصیر را ببخشاید ، و با محمد آل طاهرینش محشور فرماید

بتاریخ بیستم شهر جمادی الاولی هزار و سیصد و هشتاد و پنج برابر ۴۴۶۲۵

زین الدین جعفر زاهدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستین

[یا واهب العقل لك المحامد الی جنابك انتهى المقاصد]

ای بخشانیده خرد، مر نوراست نیکوئیهاوستایشها، و غرض هر جنبنده ای رسیدن بدرگاه تو میباشد سپاس و ستایش حکیمی را سزاست که بما نیروی خرد و قدرت اندیشه ارزانی داشت، تا بتوانیم با سرار آفرینش و چگونگی نیایش وی آشنا شویم، و از عنایات ربانی برخوردار گردیم.

هبه (جود) عبارتست از بخشیدن چیزی که شایسته و با ارزش باشد بدون این که عوض یا غرضی بنفع بخشانیده در نظر گرفته شود، چنانکه شیخ الرئیس در نمط ششم اشارات گوید: الجود هوا فادة ما ینبغی لالعوض و لعل من یهب لیستفیض معاملاً ولیس بجواد.

عقل در اصطلاح فلاسفه و عرفا به دو معنا اطلاق میشود،

۱ - عقل کلی که فلاسفه آنرا صادر اول، و عرفا آنرا فیض مقدس و حقیقت محمدیه نامند، و آن همان موجود منبسط و رحمت واسعة است که به صدور آن جمیع ممکنات صادر شده است، و چون با آنکه بسیط است دارای جمیع کمالات امکانی و فعلیات وجودی هر ممکنی میباشد آنرا به منزله صورت (۱) عالم طبیعی

۱ - در فریده هفتم از مقصد اول این کتاب ثابت شده که جوهر مجرد را باعتبار اینکه دارای فعلیت میباشد میتوان صورت نامید، چنانکه محقق سبزواری گوید:

صورته فعهه شئیسته

فما به للشیئی فعلیته

و فصل محصل (۱) آن دانسته اند زیرا تمام کمالات از وی بممکنات باذن خدای تعالی میرسد. چنانکه حکیم رومی گوید:

بود نور پاک او بی هیچ رب	آنچه اول شد برون از جیب غیب
گشت عرش و کرسی لوح و قلم	بعد از آن چون نور مطلق زد علم
یک علم ذریت است و آدم است	یک علم از نور پاکش عالم است
جود او چون اصل موجودات بود	ذات او چون معطی هر ذات بود
بسر همه ذرات پید او نهان	واجب آمد طاعتش در دو جهان

۲ - عقل جزئی که فلاسفه آن را قوه عاقله و از مراتب نفس ناطقه می‌شمارند و انسان بواسطه ممارست این نیرو در حکمت علمی و عملی میتواند خود را ببلندترین مقام انسانیت برساند، و چون حکیم سبزواری در مقام ستایش حق تعالی است نسبت به موهبت‌های واصله‌ی بوی پس این معنا با مقام سزاوار تر میباشد زیرا پس از نعمت وجود نیروی عقل از تمام نعمتها شریفتر و عزیزتر است.

چنانکه رسول اکرم و پیغمبر معظم صلی الله علیه و اله و سلم میفرماید: ما قسم الله للعباد شیئاً افضل من العقل، فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل، الحدیث (۲) حمد ستایشی است با زبان در مقابل زیباییهای اختیاری محمود، خواه آن زیباییها از قبیل نعمت رسانیدن بدیگران باشد، و خواه از کمالات ممدوح بود.

ما اقسام حمد را در آغاز بخش نخستین بیان نمودیم

حکیم سبزواری در این بیت بدو مطلب توجه و اشاره نموده است:

۱ - براءت استهلال عبارتست از بکار بردن لغات و کلماتی در خطبه کتاب

۱ - در بخش نخستین ص ۷۰ گفتیم: فصل به منطقی (مفهومی - ملفوظی) و حقیقی توزیع میگردد، و از حیث سنجیدن با مافوق و مادونش بر سه بخش است.

۱ - فصل را نسبت به جنسی که برتر از آنست مقسم نامند، چه آنرا تقسیم مینماید.

۲ - فصل را نسبت بنوعی که جزو آنست مقوم خوانند، چه قوام ماهیت بآست.

۳ - فصل را نسبت بخصی جدا شده از جنس محصل دانند، چون علت وجود آنست.

۲ - اصول کافی حدیث اول از کتاب عقل و جهل،

که با مطالب آن مناسب باشد، مانند لفظ عقل که اشاره بعلم معقول است .
 ۲ - در مصراع اول اشاره نمود که حق تعالی مبدء المبادی و اول الاوائل است چون وی آفریدگار عقل که صادر اول است میباشد، و در مصراع دوم اشاره نمود باینکه باز گشت موجودات بسوی او است پس حضرتش غایب الغایات و آخر الاواخر نیز میباشد چنانکه میفرماید: انالله و انالیه راجعون (۱).

[یامن هواختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره]

ای هویدائیکه از شدت نورانیت پنهانی، و با همه آشکارائی از دیدگان پنهانی، پوشیده ماندن موجودات بیکی از سه جهت میباشد:

۱- موجود بقدری بزرگ و شدید باشد که قوه در آن که نتواند حقیقت آن را درک کند مانند ذات واجب الوجود .

۲ - موجود به اندازهی کوچک باشد که قوه در آن که نتواند آن را در یابد مانند نور حسی که موجش کمتر از حد لازم باشد .

۳- قوه در آن که بقدری ضعیف باشد که اشیاء محسوس نزدیک را هم نتواند بشناسد .
 حضرت آفریدگار از شدت نورانیت و کثرت عظمت از دیده ظاهر بینان پنهان بوده، ولی در قلب محققان و دل مومنان بنور ایمان نمایان و آشکار است، چنانکه امیر مؤمنان فرموده: انی لم اعبد رباً لم اره و چنانکه گوید:

عین پیدائی است و بس پنهان سر پنهانی است و بس پیدا

نگارا در توحیراتم زبس پیدا و پنهانی که با صد ها هزاران پرده چون خورشید رخشانی چون مصنف در بیت اول بعالم غیب مطلق و ذات غیب الغیوب، و بدو اسم مبارک یا اول و یا آخر اشاره کرد. در این بیت عالم لاهوت و ذات الوهیت، و در اسم شریف یا ظاهر و یا باطن را بطور صراحت بیان نمود، و مصراع دوم را بمنزله استدلال برای مصراع اول نهاد چه میتوان گفت: ذات کردگار بواسطه شدت

ظهورش پنهان و نهانست ،

دانشمند متخلص با سرار و ملقب بسرکار از تمام اسماء الحسنی این چهار اسم را اختیار نمود؛ و زبان را بذکر این اسامی مزین ساخت ، چه این چهار را امهات الاسماء المقدسه خوانند .

[بنور وجهه استنار کل شیئی و عند نور وجهه سواه فیئی]

بفروغ وجود او هر ماهیتی روشن میگردد و تمام موجودات سایه و ظل آن فروغند .
وجود حقیقتی که منشأ آثار است ، دارای سه مرحله میباشد :

۱ - وجود حق حقیقتی وجودیست اصیل و پدید آورنده جمیع ممکنات و

بی نیاز از همه گان ، چنانکه میفرماید : وهو القاهر فوق عباده (۱) یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی (۲) و در تفسیر آن گوید :

زیر نشین علمت کائنات ما بتو قائم چه تو قائم بذات

۲ - وجود منبسط همان صادر اول است که در عین وحدت و بساطت

شامل جمیع موجودات امکانی میباشد چنانکه حکیم رومی تشبیه نموده گوید :

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود اندر میان خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان چون که بر گیری تودیوار از میان

او جهان کامل است و مفرد است نسخه کل الوجود او را بدست

۳ - وجود خاص عبارتست مراتب و درجات وجود منبسط ، مانند وجود ناصر

این درخت ، آن سنگ پس تمام موجودات دائره امکان که مرکب از وجود خاص و ماهیت اعتباری هستند نسبت بوجود حقیقتی ظل و فیئی میباشند ، چون وجودات خاصه مراتب وجود منبسط ، و آن با تمام درجات و مراتب سایه و ظل واجب الوجود است ، چنانکه میفرماید : الم تر کیف مدالظل ولو شاء لجعله ساکنا (۳) و صاحب مثنوی و خواجه شیرازی گویند :

۱ - سوره انعام آیه (۱۸) ۲ - سوره فاطر آیه (۱۵) ۳ - سوره فرقان آیه (۴۵)

کیف مدالظل نقش اولیاست کو دلیل نورخورشید سما است
 این همه عکس می ورنک مخالف که نمود يك شعاع رخ ساقی است که در جام افتاد
 جلوه می کرد رخس روزازل زیر نقاب عکسی از پرتو آن بر رخ او هام افتاد
 مراد از وجه در این بیت وجود منبسط (حقیقت محمدی) میباشد چه وجه
 هر چیزی همان مظهریت آنست، و وجود منبسط بزرگتر مظهر ذات حقتعالی
 است چنانکه میفرماید: کل شیئی هالک الا وجهه (۱)، فاینما تولوا، فثم وجه الله (۲).
 بر هر چه بنگرم تو پدیدار بودای ای نا نموده رخ توجه بسیار بوده ای
 این همه آثار روشن این همه خلق بدیع کور چشمی کوبینند کرد کار خویش را.
 [ثم علی النبی هادی الأمة واله العز صلوة جمعة]
 پس از ستایش خدا، بر پیامبر راهنما و خاندان و خویشاوندان تابنده وی فراوان درود باد.
 هدایت در لغت به معنای راهنمایی یا رسانیدن بمطلوبست، و در اصطلاح
 بر دو گونه است:

۱- هدایت تکوینی موهبتی است از کردگار جهان که شامل تمام موجودات
 امکانی گردیده، و هر یک را بقدر استعداد شخصی بهره مند نموده، و هر چه در
 سیر تکامل لازم دارند در دسترشان قرار داده است. بطوریکه اگر این سرمایه
 نفیس را از دست ندهند، بمقامات عالیه خواهند رسید، چنانکه میفرماید: و من
 یهد الله فما له من مضل، البس الله بعزیز ذی انتقام (۳). سعدی گوید:

کردی تو هر چه شرط خداوندی تو بود مادر خور تو هیچ نکردیم ربنا

۲- هدایت تشریحی موهبتی است از حقتعالی که بواسطه ارسال رسل و
 انزال کتب بشر را در سیر دینی، و اجتماعی، و اخلاقی راهنمایی مینماید چنانکه
 میفرماید: هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو-

۱ - سوره قصص (۸۸) ۲ - سوره بقره آیه (۱۱۵)

۳ - سوره زمر آیه (۳۷)

کرم المشر کون (۱) والله لایهدی القوم الظالمین (۲) و بهدی من یشاء الی صراط مستقیم (۳). هر یک از این دو هدایت ممکن است عام یا خاص باشد، و توضیح آن خواهد آمد.

پس پیغمبر اکرم و خاندان کرامی وی موجودات را بهر دو نوع هدایت میفرمایند، چون از جهت نورانیت ذاتی و صادر اول بودن هدایت تکوینی را عهده دارند، و از حیث ظاهر و بیان احکام هدایت نشری را کفالت مینمایند و علت غائی رسالت همین است چنانکه حکیم رومی گوید:

مرحبا یا مجتبی یا مرتضی	ان تعب جاء القضا ضاق الفنا
انت مولی القوم من لای شئی	قدردی کلا لئن لسم یمنتیه
هین که اسرا بیل وقتند اولیا	مرده رازیشان حیانت و نما
جانهای مرده اندر کورتن	بر جهدزا و از شان اندر کفن
کوید این آواز آواها جداست	زنده کردن کار آواز خداست
[و بعد فالعبد الایم الهادی	لا زال مهدیا الی الرشاد]

سپس بنده نیازمند آرمزش هادی سبزواری که پیوسته برای راست و سعادت هدایت شود حکیم عصر و فیلسوف دهر، عالم ربانی عارف صمدانی، حاجی ملا هادی بن حاجی محمد مهدی بن حاجی محمد صادق سبزواری ملقب بسرکار و متخلص باسرار بنظم آورنده این اشعار است که خدایش بیامر زاد و پروردگارش رحمت کناد

[یقول هاؤم اقر و اکتابیه منظومه لستم جهل شافیه]

میکوید: بگیری کتاب مرا و بخوانید، چون منظومه من امر از روحانی و جهل را شفا میدهد چون بیشتر اوقات مردم سرگرم خود خواهی و خود پرستی های پنهانی، و ریاستمداری ربائی، و عوام فریبی های، اندلیسی، و عجب و تکبر های ابلیسی بوده اند، به تحقیقات عقلی، و دقت در جملات نقلی نپرداخته، و حقیقت معانی و اسرار ربانی را نیافته، بلکه مانع از پیشرفت دیگران گردیده و مردم را در حیرت و سرگردانی

متوقف نموده، چه نمی خواستند بمطالب حقه آشنا شوند، لذا به امراض کونا کون جهل و حسد و ریا و عجب و تکبر مبتلا گشته، و بوسیله ریا و تدلیس عوام فریبی نموده، و بر مردم ریاست می کردند، چنانکه فیاض لاهیجی در گوهر مراد گوید: بیشتر منسوبان بعلم در زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود افنای عمر خود در خواندن کتب و یافتن مسائل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب سلیقه‌ی رادر يك دو صحبت مستوفی تحصیل آن ممکنست محرومند، و در این مقام فرقی میان ایشان و سایر عوام نیست، و سببش آن بود که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند، و فائده آنرا در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی منحصر دانند، و نهایت کوشش این طبقه آنست که شهرت و مسلمیت را وجهی همت سازند، و اصلاً بغرض بالاتر از این نپردازند، و بسیار از متعینان و ارباب عمام باشند که دنیا را از طمطراق و زرق و شید و اسباب عوام فریبی و مقتدائی پر کرده باشند، ولی در معرفت الهی بر تقلید محض اعتماد کرده با کودکان و پیرزنان را متساوی پیمایند، و مشاهده این شیوه بسا که از کیا را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده، و باعث نومیدی و یاس کلی از سعادت حقیقی گردیده باشد.

حکیم سبزواری در این حال گوید: کتاب من که از آیات و روایات اعتقادی و اخلاقی اقتباس شده میتواند جهل شما را شفا بخشد.

[نظمتمها فی الحکمة التي سمت فی الذکر بالخیر الكثير سمیت]
 این کتابرا بنظم آوردم در فن حکمتی که عالی رتبه و در قرآن بخیر کثیر نامیده شده است
 در آغاز این بخش نوشتیم: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً (۱)
 و مراد از حکمت (۲) در آیه مبارکه یا ایمانست چنانکه میفرماید: و المؤمنون

۱ - سوره بقره آیه (۲۶۹) ۲ - بچند عبارت حکمت را تعریف نموده اند:

الف: حکمت عبارتست از علم بحقایق موجودات خارجی بقدر طاقت بشری
 ب: حکمت عبارتست از وسعت فکر بشری تا جائیکه ذهن وی تمام موجودات را دریابد، و بجهان آفرینش شبیه شود چنانکه گوید: الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی .
 ج: حکمت عبارتست از تشابه وصفی انسان بکردگار جهان، یعنی متخلق باخلاق الهی گردد، و در ظل عنایت حق حیات ابدی یابد چنانکه هیدجی گوید:

کل آ من بالله و ملائکته و کتبه و رسله (۱) قد افلح المؤمنون (۲) چون بواسطه حکمت متعالیه علم یقینی (ایمان) بوجود صانع و صفات و افعال (۳) وی، و مبادی عالیه، و حقیقت نفس ناطقه، و بقاء آن پس از مرگ طبیعی و مراتب نفس مطمئنه از قبیل نبوت، ولایت و حالات وی مانند رضا، تسلیم، توکل، و حقیقت وحی و الهام، و برزخ و معاد حاصل میگردد، پس این علم خیر کثیری است که بلطف بی پایان پروردگار مهربان باشخاص مستعد داده میشود.

و یا مراد از حکمت آگاهی بتمام حقایق موجودات است، و این خود بسیار با ارزش میباشد، زیرا هر موجود امکانی مرکب از وجود ماهیت است و علم بآنها عبارتست از پیدایش ماهیت آنها در قوهی دراکه بشر، پس بنا بر اتحاد عقل و عاقل و معقول، انسان تمام موجودات را در خود خواهد یافت، چنانکه گویند: الحکمة صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهياً للعالم العینی، و البته هیچ خیری بیشتر و بیشتر و بهتر از این نخواهد بود، چنانکه شیخ الرئیس در نمط هشتم اشارات گوید: و کمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جليلة الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصصه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحق الاول بالجواهر

جهانی شود پر زهر خواسته
که حکمت تشابه بود بر الیه
وی آینهی جمال شاهی
از خود بطلب هر آنچه خواهی

روان چون شد از دانش آراسته
از این روی گفتند مردان راه
ای نسخهی نامه الهی
بیرون ز تو نیست هر چه هستی

د: حکمت عبارتست از حرکت نفس انسانی بسوی کمالات علمی و عملی که میتواند آنرا دریابد، یعنی حقایق اشیاء را دریافته، و بآنها اذعان نموده، و در اعمالش میانه روی (بین افراط و تفریط) را اختیار کند.

۱ - سوره بقره آیه (۲۸۵) ۲ - سوره مؤمنون آیه (۱) تا ۱۱

۳ - افعال حق تعالی بر سه گونه است:

الف: ابداع عبارتست از ایجاد چیزی بدون ماده و مدت و نقشه مانند ابداع عقل چنانکه حضرت امیر مؤمنان فرموده: الحمد لله الذي ابدع الخلق على غير مثال امثله، و لا مقدار احدا عليه و جلال الدين رومی گوید:

مبدع آمد حق و مبدع آن بود
که بر آرد فرع بی اصل و سند

ب: اختراع عبارتست از ساختن چیزی بدون مدت و نقشه، مانند اختراع انسان، درخت، سنگ.
ج: صنع عبارتست از ساختن چیزی را از ماده با مدت و نقشه مانند خلقت پسر از نطفه بصورت پدرش در زمان معین.

العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية، ثم بعد ذلك لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل.

پس این علم از جهت موضوع و نتیجه و فائده و استحکام ادله و سایر جهات از جمیع علوم اوسع و اشرف می باشد «۱» زیرا سایر علوم بوی نیاز مندند، ولی آن بهیچ علمی نیاز ندارد.

[لافت برسم بمداد النور فی صفحات من خدود الحور]

سزاوار و شایسته است که این منظومه را با قلم نور بر کونه و چهر حور نگارند

- ۱ - در اصول فن مناظره نگاشته ایم: علم اصول عقاید از علم بفروع و سایر فنون شریفتر است بده دلیل.
- ۱ - موضوع علم عقاید ذات و صفات آفریدگار است، و موضوع علم فقه افعال مکلفین، پس موضوع علم اصول بچند رتبه بر موضوع علم فروع تقدم دارد.
- ۲ - تمام علوم دینی بعلم عقاید نیاز مندند، زیرا تا بدلیل عقلی اثبات صانع، و توحید و نبوت عامه و خاصه صورت نگیرد نمیتوان قرآن را برای تفسیر و سنت را برای حدیث، اصول و اجماع را برای فقه اثبات نمود، ولی علم عقاید بهیچ علمی نیازمند نیست، پس اصول اشرف از فروع است.
- ۳ - علم توحید قابل نسخ و تغییر نیست، ولی علم باحکام چه در یک دین یا در چند دین قابل نسخ و تغییر است و هر ثابتی اشرف است از متزلزل پس علم توحید اشرف است از علم احکام.
- ۴ - علم عقاید میتواند بنهایی موجب نجات شود، بخلاف علم فروع که تا عمل از باب امتثال شارع مقدس و خالص برای خدا نباشد، نجات بخش نخواهد بود.
- ۵ - ادله علم اصول مفید یقین میباشد، و بیشتر دلیلهای علم فروع افاده ظن مینمایند، و هر علمی که دلیلش یقینی باشد اشرف است از علمی که دلیلش ظنی است، پس علم اصول اشرف است از علم فروع.
- ۶ - دانشمندان بوسیله تلاوت آیات توحید از قبیل شهد الله انه لا اله الا هو، الله نور السموات والارض، الله لا اله الا هو الحی القيوم ایمان شان قویتر و بحق تعالی مقربتر میشود، نه بتلاوت آیات بیع و نکاح و طلاق و حیض و ماهارمه مکرر از باب امتثال و توجه باتقان آنها
- ۷ - ضد علم عقاید کفر و بدعت است که از جمیع معاصی زشت تر میباشد، ولی ضد علم فروع این زشتی و رسوائی را ندارد، و بحکم تعرف الاشياء باضدادها ثابت میشود علم اصول اشرف است از علم فروع
- ۸ - آیات توحید و نبوت و معاد در قرآن بیشتر یادآوری شده، و هر چیزیکه در کلام حکیم بیشتر ذکر شود اهمیتش بیشتر میباشد، پس علم اصول اشرف است.
- ۹ - مناظره و بحث انبیاء با معاندین در اصول عقاید بوده است، و هرگز از ایشان بموافقیت در فروع تنها اکتفا نکرده اند، و هر چه را حکیم بیشتر توجه کند اشرف است، پس علم عقاید اشرف از فروع است.
- ۱۰ - خدایتعالی اولوالعلم و راسخون فی الحکمة را از جمیع طبقات اعز و اشرف قرار داده، و ایشان کسانی هستند که بر یگانگی حق و نبوت حضرت رسالت اقرار نموده اند، نه تنها بفروع و احکام عالم باشند پس علم عقاید در نظر خدایتعالی از علم بفروع اشرف و اعز است.

علوم رسمی را با مرکب بر صفحه کاغذ نویسند، و گفتار بزرگان را با قلم زرین بر ورق آهو نقش کنند، ولی این منظومه را بواسطه شرافت موضوع و نتیجه، و محکمی مسائل و دلائل آن شایسته است با قلم نور برجین فرشتگان و ملکات عالیه نگارند.

[ابحارها مشحونه من درر بستانها موشح بالزهر]

دریاهای این منظومه پراز درو کوهرها، و باغهای بانفراج آن آکنده از گل و شکوفهها است

چون در این کتاب از وجود مطلق بحث میشود، پس دارای مطالب فراوانی از امور ماوراء الطبیعه، و مسائل عقلی بسیاری موافق با آیات و روایات از جواهر و اعراض طبیعت در آن گنجانیده شده، لذا اگر بدیده انصاف بنگری خواهی یافت:

بهر موجی هزاران در شهسوار برون ریزد ز نقل و نص اخبار
هزاران موج ریزد هر دم از وی نکردد قطره ای هرگز کم از وی
وجود علم از این دریای ژرف است غلاف دراو از صوت و حرف است
[سمیت هذا غرر الفرائد او دعت فیها عقد العقاید]

این کتاب را غرر الفرائد نامیدم. و در آن عقیدتهای زیبایی را بصورت نظم و دیبچه نهادم
غرر جمع اگر بمعنای حیوان پیشانی سفید و نمایان، و فرائد جمع فریده و آن رشته مروارید و گوهر گرانبهایی است که فصول کتاب را بآن تمثیل نموده و عقاید را بگردن بند زیبایی که بگردن صاحبش بسته باشند تشبیه کرده و کتاب را غرر الفرائد نامیده است.

مجمع اقوال و آراء است این هست هر بابش یکی در نمین
[فها انا الخائض فی المقصود بعون ربی واجب الوجود]

پس آگاه باش که اینک بیازی پروردگارم حضرت واجب الوجود در مقصود وارد میشود
در آغاز هر کاری باید اسباب و لوازم آنرا فراهم نمود، پس بر آن همت گماشت تا آن کار شروع شود، و پس از آن باید توجه داشت که اگر انسان راهنمایی نداشته باشد، به اتمام کار موفق نمیگردد، و چون عمل انجام یافت باید دانست که اگر فیض و الهام کردگار نبور آن عمل نا تمام میماند، زیرا تهیه اسباب و لوازم، و راهنمایی

به اتمام واحکام کار، و بقای انسان تا پایان عمل بلطف و عنایت او است. پس در هر حال باید از حضرتش استمداد و یاری طلبید.

[ازمة الامور طراً بیده والکل مستمدة من مدده]

سر رشته و زمام تمام کارها در قبضه قدرت بی نهایت او است؛ و همه از وی یاری میطلبند. مرحله اول از مراحل نامبرده «آغاز، میانه، انجام» را توفیق و مایه اندیشه، و مرحله دوم را هدایت و روش اندیشه، و مرحله سوم را الهام و دریافت نتیجه نامند، باید دانست راهنمایی که بتواند انسان را در هر مرحله و زمان و مکانی بهر کاری یاری کند جز ذات کردگار نیست، زیرا تمام نیروهای ظاهری و باطنی، و نعمتهای عمومی و خصوصی بدون واسطه یا با میانجی از حضرتش بوجودات میرسد.

[ان کتابنا علی مقاصد و کل مقصد علی فرائد]

همانا کتاب ما مشتمل بر چند مقصد، و هر مقصدی شامل چند فریده میباشد.

پیشینیان قبل از شروع بتعلیم هشت چیز را بعنوان رؤس ثمانیه و بنام مقدمه یادداشت مینمودند، تا طالبان علم با بصیرت بیشتری بآموختن آن علم گرویده و فایده بهتری دریابند. آن امور باضافه تعریف و موضوع علم که از مبادی آنست از این قرارند.

- ۱ - تعریف علم: حکمت، علم بموجودات خارجی بقدر طاقت بشری است. (۱)
- ۲ - موضوع علم: موضوع فلسفه برین وجود مطلق است که منشأ آثار میباشد.
- ۳ - نتیجه علم: بواسطه تحصیل حکمت انسان بتمام موجودات آشنا شده و خود جهانی آراسته، و انسانی کامل میگردد.

- ۴ - معلم علم: حکمت و فلسفه را پروردگار جهان بانسان عنایت فرموده چنانکه میفرماید: و علم الادم اسماء کلها (۲) والرحمن خلق الانسان علمه الیابان (۳) پس اول کسیکه در جهان بوده بفطرت خویش فلسفه را میدانسته

۱ - قال صدر المتالین فی الاسفار: الحکمة صناعة نظریة یتفاد بها ما علیه الوجود، و علیه الواجب من حیث اکتساب النظریات واقتناء الملكات، لیستکمل النفس و یتصور عالمها عقولاً و مظاهراً للعالم الوجود، فیتعد بذلك السعادة القصوی، وذلك بحسب الطاقة البشرية.

۲ - سوره بقره آیه (۳۱) ۳ - سوره رحمان آیه (۷۱ و ۷۲)

- ۵ - رتبه علم : حکمت را باید پس از ادبیات و منطق، و مقداری ریاضیات و علوم دینی آموخت، و گرنه حقیقت را نیافته، و دچار تقلید می‌گردد.
- ۶ - منفعت علم : منفعت حکمت اینست که عوارض و آثار موجودات را شناخته و از آنها بهره مند گردد، و در سایر علوم بصیرت یابد.
- ۷ - عنوان علم : حکمت عبارتست از دانائی و فهم بمعنای عقل بالفعل و درک کلیات.
- ۸ - این علم از چه علمی است؟ حکمت از علوم اصالی عقلی است که بنظری و عملی بخش می‌گردد (۴).
- ۹ - ابواب علم : این کتاب دارای هفت مقصد، و هر مقصدی چند فریبده دارد.
- مقصد اول در امور عامه (فلسفه برین - ماوراء طبیعت)
- مقصد دوم در جواهر و اعراض (مقولات عشر - قاطیغوریاس)
- مقصد سوم در الهیات (اثبات صانع، و صفات و افعال وی)
- مقصد چهارم در طبیعات (عنصریات فلکیات، احوال نفس و انواع آن)
- مقصد پنجم در نبوات و منامات و معجزات و کرامات، اخبار از مغیبات
- مقصد ششم در اثبات معاد و بیان کیفیت و انواع آن
- مقصد هفتم در علم اخلاق (ایمان، توبه، تقوی، صدق، انابه، محاسبه، مراقبه، اخلاص، توکل، رضا، تسلیم)
- ۱۰ - انحاء تعلیم، (تقسیم، تحلیل، تحدید) که در بخش نخستین بیان کردیم
- [فالمقصد الاول فیما هو عم اولیه کانت فی الوجود و العدم]
- پس مقصد اول در امور عامه است. و فریده نخستین آن در وجود و عدم میباشد
- فلاسفه بچند بیان امور عامه را تعریف نموده اند:
- ۱ - امور عامه مفاهیمی هستند که شامل تمام یا اکثر موجودات باشند، مانند وجود که مشتمل بر همه، و امکان که شامل بیشتر موجودات است.
- ۴ حکمت عملی عبارتست از بی بردن بچیزهایی که در تصرف قدرت و توانائی بشر باشد، مانند تدبیرات، سیاسات، صناعات، عبادات، حکمت نظری عبارتست از آشنائی بچیزهایی که قدرت بشر در آنها تأثیر ندارد مانند آشنا شدن بزمین، معدن، ستاره و غیر اینها.

۲ - امور عامه مفاهیمی میباشند که بتنهائی یا بامقابلشان شامل جمیع موجودات کردند، مانند مفهوم وجود، یا مفهوم واجب و امکان که هر يك از ایندو با دیگری شامل تمام موجودات میشوند.

۳ - صدرالمتهالین در اسفار گوید: امور عامه عبارتست از معانی و نعوت کلی که بوجود صرف عارض شود، بدون اینکه بریاضی یا طبیعی بودن، با بتعینات دیگری تخصیص پذیرفته باشد.

امور عامه در الهیات بمنزله سمع الکیان در طبیعت میباشد، چون در علم طبیعی که موضوعش جسم مطلق است اگر از عوارض و احکام مطلق جسم خواه فلکی باشد و خواه عنصری بسیط، یا عنصری مرکب بحث شود آنرا باعتبار اینکه نخستین درسی است که بگوش دانشجو میرسد سماع طبیعی گویند، و امور عامه در الهیات همین رتبه و مقام را دارد، زیرا پیش از هر رشته ای مورد بحث و بازرسی قرار میگیرد. این کتاب دارای هفت مقصد، و هر مقصدی مشتمل بر چند فریده، و هر فریده‌ای شامل چند غرر میباشد، و مقصد اول دارای هفت فریده است:

فریده اول در وجود و عدم، و آن دارای هفده غرر میباشد.

فریده دوم در وجوب و امکان و آن شامل شش غرر است.

فریده سوم در قدم و حدوث و آن مشتمل بر پنج غرر میباشد.

فریده چهارم در قوت و فعل، و آن خود یک غرر بیش نباشد.

فریده پنجم در ماهیت و لواحق آن و دارای ده غرر است.

فریده ششم در وحدت و کثرت و آن شامل چهار غرر میباشد.

فریده هفتم در علت و معلول و آن مشتمل بر ده غرر است.

گفتار در بداهت وجود

[معرف الوجود شرح الاسمی و لیس بالحد ولا بالاسم]
 معرف وجود بطر شرح اسمی است، و نمیتواند وجود تعریف حدی یا رسمی داشته باشد.

شیخ الرئیس در نجات گوید: ممکن نیست وجود را تعریف نمود مگر بتعریف شرح اسمی (۱) چون وجود مبدء اول (پدید نخستین) هر شرح و تعریفی میباشد، پس چیزی شارح و معرف آن نمیشود بلکه صورت آن بدون واسطه دیگری در نفس پدیدار میگردد.

خواجه طوسی در اساس الاقتباس گوید: اشیائی که بین باشند احتیاج بتعریف ندارند و هر چه بین نباشند اگر آزماده و صورت مرکب باشد، میتوان آنرا بحد ذاتی تعریف نمود، و هر آنچه بسیط بود و اعراض ذاتی و غیر ذاتی آن بین باشد، آنرا برسم میتوان اکتساب کرد، و هر آنچه دارای ضدی یا شبیهی بود بمثالی بر آن وقوف حاصل آید

[مفهوم من اعرف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء]

مفهوم آن از بدیهی ترین چیز هاست. و حقیقت آن در نهایت پنهانی میباشد

بدانکه وجه دارای، حقیقتی و مفهومی است، کنه حقیقت آن در غایت خفاء و مفهوم آن در نهایت ظهور و آشکارائی، و از تعریف حدی و رسمی بی نیاز میباشد^{۲۱} چون مفهوم وجود دارای ماده صورت یا جنس و فصل نیست، تعریف حدی را نشاید، و چون ماهیتی جز مفهوم هستی و لازم آن را ندارد، نمیتوان بتعریف رسمی آنرا اکتساب نمود،

۱ - در بخش نخستین ص ۸۱ گفتیم: معرف بر سه گونه است:

الف: تعریف بذاتیات (مقومات ذهنی = جنس و فصل) مانند حد تام، حد ناقص، مقدمه البرهان، نتیجه البرهان، کامل البرهان.

ب: تعریف بعرضیات (عرض عام و عرض خاص، یا جنس و عرض خاص) مانند رسم نام، رسم ناقص ج: تعریف شرح اسمی آنستکه تنها نام مطلوب را شرح دهد، چنانکه گوئی: کاهو گیاهی است. چون مفهوم وجود (هستی = بود) بدیهی است. پس بتعریف نیازی ندارد و هر جمله و عبارتی که برای تعریف آن بیاورد از قبیل ثابت العین، والذی یمکن ان یخبر عنه، والذی یمکن ان یکون فاعلا و متفعلا معرفات شرح اسمی (لفظی) هستند که دربارسی آنرا پاسخ برش نخستین گویند.

۲ - صدر المتها لین در مشاعر گوید: الوجود اجلی الاشیاء حضوراً و کشفاً و ماهیة و اخفاها صوراً و اکتناها، و مفهومه اغنی الاشیاء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً، و اعماها شمولاً، و هویتها اخص الخواص تعیناً و تشخصاً، اذ به یشخص کل متشخص، و یحصل کل متحصل و یتعین کل متعین و متخصص، و هو متشخص بذاته و متعین بنفسه.

حقیقت وجود در هیچ قوه در ا که ای نگنجد^۱ زیرا اگر ادراك شود لازمه است که قوهی در ا که بر آن احاطه نماید، و این محالست چون مدرک و قوهی در ا که وی وجود خاص مقید محدودیست، و هیچ خاص مقید محدودی نتواند، وجود مطلق عام نامحدود را احاطه کند زیرا مستلزم احاطه جزء بر کل است و بطلان آن روشن تر میباشد از الکل اعظم من الجزء که بدیهی اولی شمرده می شود، پس هیچ مدرکی نتواند حقیقت وجود را درک کند.

حکیم سبزواری در این بیت به دو رای مخالف اشاره کرده است چه برخی گویند: وجود بدیهی است، یعنی مفهومیست، و گروهی گویند: تعریف و شناسائی وجود محالست، یعنی حقیقت آن.

خلاصه کلام اینست که حقیقت وجود منشاء آثار خارجی و کنه آن برای بشر مجهول ابدیست و مفهوم وجود متحصّل ذهنی و بدیهی اولی میباشد،

(گفتار در اصالت وجود)

[ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل]

همانا وجود اصل در تحقق و خلقت میباشد؛ و دلیل مخالفان ما معیوب و ناتمام است

هر گاه انسان جهان هستی را مطالعه کند یک سلسله موجودات کونا کونی از قبیل حیوان، درخت، فلز، سنگ و غیر این هارا میباید، که تمام آنها در یک چیز (وجود) با یکدیگر شریک و انبازند، و در چیز دیگری (ماهیت) باهم اختلاف دارند، و بهمین مناسبت هر یک دارای نام مخصوصی میباشند.

۱- هر گاه حقیقت وجود در ذهن حاصل شود با دارای آثار است، پس وجود ذهنی نبود چون وجود ذهنی آنستکه دارای آثار مطلوبه نباشد و با دارای آثار نیست پس از آن حقیقت وجودیکه دارای آثار مطلوبه است نخواهد بود. و نیز هر حقیقتی که در ذهن حاصل شود باید ماهیتش محفوظ باشد و تنها وجودش با خارجی مبدل گردد، ولی وجود جز حقیقت خودش ماهیتی یا وجودی زائد بر ذاتش ندارد، پس محالست که با حفظ تمام حقیقتش در قوه در ا که کسی حاصل گردد.

بنا بر این هر موجود ممکن از وجود و ماهیت «۱» مرکب میباشد، که وجود همان مابۀ الاشتراك و جهت اتحاد آنها، و قابل حمل بر همه است، چنانکه کوئی: انسان هست، آهن هست، سنگ هست، و ماهیت همان مابۀ الاختلاف و جهت افتراق و امتیاز موجودات است که در جواب ماهو واقع می شود و آن را کلی طبیعی نیز گویند.

هیچ يك از فلاسفه و دانشمندان نگویند: که هر دو «وجود و ماهیت» اصیل و واقعیت دارند (۲) بلکه معتقدند که در خارج یک چیز بیشتر نیست و آن در ذهن بوجود و ماهیت تحلیل میشود، زیرا اگر هر دو اصیل باشند لازم آید که هر چیزی دو چیز مابین «جمع نشدنی» باشد! و نیز لازم آید که هستی و تحقق ماهیت بخودش بود نه بوجود، و نیز لازم آید که صادر اول مرکب حقیقی باشد نه اعتباری «۳» با آن که از واحد بسیط «واجب الوجود» محالست مرکب حقیقی صادر گردد، چنانکه گویند: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، و چون هر یک از این لوازم محال است، پس هر دو «وجود و ماهیت» اصیل نیستند. محققان از مشائیان و فلاسفه متالیهین گویند: وجود اصل در تحقق اشیاء

۱- ماهیت در دو معنا بکار برده میشود، و هر يك مبدا اشتقاقی دارد: ماهیت بمعنای اخص آنست که از ماهو مشتق گردیده و در جواب ماهو واقع میشود، چنانکه گویند: التعریف للماهية و بالماهية ماهیت بمعنای اخص امریست که در مقابل وجود بوده، و بر آن اطلاق نمیشود.

ماهیت بمعنای اعم که از مابۀ هو اخذ شده، و با کلمه حقیقت مرادف بوده عبارتست از چیزی که شیئیت شیئی بآنست، و ماهیت بمعنای اعم بر واجب الوجود، و بر وجود مطلق، و بر ماهیت بمعنای اخص اطلاق میگردد: چنانکه حکیم سبزواری گوید:

والحق ماهیته ایته
اذمقتنی العروض معلولته

۲- برخی از غیر اهل تحصیل (شیخ احمد احسانی) گوید: وجود مصدر خیر و حسنات، و ماهیت مصدر شر و سیئات است، و چون افعال سیئه نیز صادر و اصیل میباشند، پس مصدر آنها سزاوار تر است باصالت میگوئیم: هر شری عدم است، و هر عدمی علتش عدم العله میباشد پس بشر عدم العله است چنانکه حکیم سبزواری گوید: والش اعدام و کم قدضل من بقول بالیزدان ثم الاهر من

۳- صادر اول با آنکه بسیط است دارای شش جهت (۱- وجود ۲- وجوب غیری ۳- تعقل مبدا ۴- ماهیت ۵- امکان ۶- تعقل ذات خودش) میباشد و از این نظر آنرا مرکب اعتباری خوانند

است، و ماهیت آن‌ها امری اعتباری، و مفهومی است که حد و اندازه گیری وجودی آن‌ها را حکایت می‌نماید.

شهاب الدین سهروردی و برخی از متکلمان گویند: ماهیت اصل در تحقق اشیاء، وجود امریست اعتباری که بر ماهیت عارض میشود (۱) و در خارج جز ماهیت چیزی نمیباشد، چون وجود به معنای ظهور و بروز ماهیت است ولی علامه هیدجی در این باب گوید:

۱ - برخی از ادله اثبات اصالت ماهیت را بیان نموده و جواب می‌گوئیم
اول - هر گاه وجود در خارج حاصل و موجود بود، لازمست که ذات وجودی داشته باشد، و آن وجود نیز چون موجود است باید ذات وجود دیگری را دارا بود، و آن ذات نیز وجود سوم و چهارمی داشته باشد، و این خود تسلسل تعاقبی تربی اجتماعی، و محالست.

می‌گوئیم: وجود در خارج بذات خودش موجود است نه بوجود دیگری تا تسلسل لازم آید، چون سایر موجودات دارای ذات و وجودند، ولی ذات و حقیقت وجود چیزی نیست مگر نفس وجود چنانکه شیرینی و چربی هر غذایی بقند و روغن است، ولی شیرینی قند و چربی روغن بخودشان میباشد، لذا محققان گفته‌اند: کل ما بالمرض لابد ان ينتهي الي ما بالذات.

دوم - چنانکه تحقق وجود در خارج بخودش بود، و تحقق سایر موجودات بوجود باشد، پس حمل وجود بر تمام موضوعات یک معنا نخواهد بود؛ با آنکه مسلم و برهن است که وجود مشترك معنوی میباشد، و بر تمام موضوعات یک معنا اطلاق میشود، و بنا بر اشتراك معنوی وجود در این قضیه (وجود موجود است) باید بگوئیم: وجود چیز است که دارای وجود است، و چون مستلزم تسلسل و محالست، پس باید بگوئیم: وجود در خارج موجود نیست.

می‌گوئیم: مفهوم وجود بر حقیقت وجود و بر ماهیت موجوده حمل میشود، زیرا گاهی بمعنای ثبوت الشیئی لنفسه (مفاد کان نامه) و هنگامی بمعنای ثبوت الشیئی لشیئی (مفاد کان ناقصه) میباشد و منشاء این اختلاف خصوصیت افراد است چنانکه در پاسخ نخستین بشتیم.

شیخ الرئیس در تعلیقات گوید: هر گاه بررسی آیا وجود موجود است؟

پاسخ اینست: وجود موجود است، چون وجود عین موجودیت میباشد.

سوم - اگر وجود در خارج صفت موجودی برای ماهیت بود، پس باید مو صوف (ماهیت) پیش از صفت موجود باشد، تا بتواند آنرا قبول کند، و این مستلزم تقدم وجود بر خودش بوده و محال میباشد. می‌گوئیم: صفت بودن وجود برای ماهیت مقتضی آن نیست که ماهیت پیش از وجود موجود باشد زیرا نسبت میان وجود و ماهیت اتحاد است نه ارتباط و انصاف ماهیت بوجود در خارج، و عروض وجود بر ماهیت تنها در ذهن است، چون مفهوم وجود از عوارض ذهنی میباشد. چنانکه در گفتار آینده حکیم سبزواری گوید: ان الوجود عارض المیهة مصورا واتحدا هویة

بدان هست بوداست و کوهر نمود
 اگر چند فرموده شیخ شهاب
 ولی زای این مرد بسیار دان
 چنین آید از گفته او بدست
 به هست دگر میرساند نیماز
 [لانه منبع کمال شرف
 و الفرق بین نحوی ال کون یفی]
 چورنگیست کوهر بر خسار بود
 که کوهر چه آبت و هستی سراب
 نباشد پسندیده نبرد مهسان
 اگر هستی هست باشد به هست
 پس آنگاه این رشته کرد دراز

زیرا وجود سر چشمه هر خیر و شرفی میباشد. و فرق میان وجود خارجی و ذهنی کافی است.
 حکیم سبزواری شش دلیل برای اثبات اصالت وجود آورده است.

۱ - حقیقت وجود منبع هر خیر و شرفی است، و هیچ مفهوم اعتباری منبع

خیر و شرف نیست، پس حقیقت وجود مفهوم اعتباری نیست «۱»

برخی از متکلمان خیر محض بودن وجود را با آنکه بدیهی است انکار نموده گوید:
 ممکن است بعضی از موجودات شر باشند و چنانچه تمام موجودات را خیر
 بدانیم، اصل آنها وجود است نه ماهیت اول کلام و مصادره بر مطلوب می باشد

۱ - علامه سنائی در جلد سوم حکمت بوعلی صفحه (۴۶) گوید: لفظ وجود و مشتقاتش در قرآن به
 معنای یافتن آمده نه بمعنای هستی و آیا ایجاد بمعنی الشیئی است، مانند جعل الشیئی وضع الشیئی
 فعل الشیئی. احضار الشیئی، ابداع الشیئی. یا بمعنای ایجاد وجود است؟

و ایشان خود در ورق بعد خطبه شریفه علویه را نقل نموده اند: الحمد لله الذی لامن شیئی کان
 و لامن شیئی خلق ما کان. له قدرة بان بها من الاشیاء، و بان الاشیاء منه تا آخر.

میگوئیم: شاید علامه آیه مبارکه ((الم یجدک یتیما فاری)) را ندیده اند که حق تعالی میفرماید:
 مگر پروردگار تو را در زمان بی پدری دنیا نیاورد و پس از آن تو را جاه و جای نداد، و آیا وجدان
 حق تعالی بمعنای گمشده پیدا کردن است؟! یا بمعنای ایجاد و خلق نمودن است؟

و شاید در گفتار اهل لغت و اشتقاق این ماده توجه نکرده باشند که فیروز آبادی در قاموس
 گوید: و وجد من عدم فهو موجود، و لا یقال وجد الله، و انما یقال او جده الله تعالی. و طریحی در
 مجمع البحرین گوید: و الوجود ضد العدم: و بعد اقوال متکلمان را در اصل وجود و ماهیت نقل
 مینماید: و صاحب صراح اللغة گوید: وجود هستی و یافتن است. یقال: وجد یجد بالکسر و الضم
 وجدان کم شده یافتن، جده توانگر شدن، وجدان خشم گرفتن بر کسی، وجد الشیئی عن
 عدم فهو موجود. و مصدر کون و تکوین و تکون بهمین معانی استعمال شده است.

میگوئیم : ایجاد شرور یا بواسطه عجز و یا بخل و یا جهل فاعل میباشد و چون کردگار جهان عاجز و بخیل و جاهل نیست ، پس شر ایجاد نکرده است «شکل اول» و اصل هر موجودی از حیث اینکه موجود است منسوب بجاعل و خیر محض است ، و هیچ ماهیتی بخودی خود منسوب بجاعل و خیر محض نیست . پس اصل هیچ موجودی ماهیت نیست «شکل دوم».

۲ - هر ماهیتی میتواند دو گونه وجود (خارجی ، ذهنی) داشته باشد : وجود خارجی آن است که منشاء آثار مطلوبه باشد . چنانکه آب تشنگی را مینشاند و آتش ایجاد حرارت میکند . وجود ذهنی آن است که آثار مطلوبه از آن ظاهر نشود ، مانند تصور آب که نه رفع عطش میکند ، و نه رطوبت دارد .

همین فرقی که میان دو وجود ذهنی و خارجی ثابت است ، برای اصیل بودن حقیقت وجود ، و اعتباری بودن ماهیت (۱) کافیتست ، چنان که در استدلال آن گوئیم : هیچ ماهیت ذهنی منشاء آثار نیست ، و هر چیزی که در تحقق اصیل بود منشاء آثار است . پس هیچ ماهیت ذهنی در تحقق اصیل نیست (۲)

۱ - اگر گفته شود : ماهیت موجودات در ذهن نیاید ، بلکه تنها صورت اشیاء در ذهن پدیدار گردد ، و از این جهت آثار خارجی آنها یافت نشود ؛ و ممکنست آثار ماهیت بواسطه اختلاف مکان آن دگرگون گردد .

میگوئیم : صورت و شیخ موجودات غیر حقیقت آنها است ؛ و هیچ علم بصورت موجودات علم بحقیقت آنها نیست ؛ پس هیچ گاه علم بموجودات نخواهید داشت .

و نیز میگوئیم : حقیقت مکان چیست ؟ و چنانچه بگوئید مکان وجود است ؛ پس اختلاف آثار بواسطه وجود میباشد ؛ و اگر بگوئید مکان عدم موهوم است ، لازم آید که عدم موثر در اصیل باشد ، و هر گاه بگوئید حقیقت مکان ماهیت است ، و آن باقرار شما بدون اثر و قابل انقلاب میباشد و ضمیمه نمودن دو چیز قابل انقلاب در امر حقیقی موثر نخواهد بود .

۲ - علامه سمنانی در جلد دوم حکمت بوعلی صفحه ۳۶۷ گوید : فرق در عدم ترتیب آثار در ذهنی و ترتیب آثار در خارجی برای آنست که در خارج همانا علت فاعلی او را آورده ، علاوه بر علم با و در ذهن نفس او را فقط تعقل کرده اید ؛ و حضور و ظهور عقلی صرف با حضور خارجی او دو نحو است ، یکی موثر و دیگری بلا اثر ، پس استدلال بفرق بین وجود خارجی و ذهنی بر اصالت وجود

[كذا لزوم السبق في العلمية مع عدم التشكيك في الماهية]

همچنین است لزوم پیش گرفتن علت بر معلول ؛ با آنکه تشکیک در ماهیت راه ندارد

۳ - هر گاه وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد تشکیک (تقدم و تاخر)

در ماهیت لازم آید ، ولی بنا بر تحقیق تشکیک در ماهیت راه ندارد ، پس وجود

اعتباری و ماهیت اصیل نیست .

توضیح : هر چیزی که علت چیز دیگری بود لازمست که بر معلولش تقدم

ذاتی داشته باشد . مثلاً چرخیدن کلید که علت کشودن قفل است ، باید از حیث

رتبه پیش از باز شدن قفل باشد ، خواه آن که از نظر زمان مقارن یکدیگر

باشند ، یا پیش از معلول بوجود آید ، با آنکه تشکیک در ماهیت راه ندارد ،

چون هر گاه علت و معلول از یک جنس باشند مانند روشن شدن چراغ از فتیله‌ی

یا پدید آمدن عقل دوم از عقل اول لازم آید که ماهیت نور فتیله مقدم بر ماهیت

نور چراغ و ماهیت عقل اول مقدم بر ماهیت عقل دوم باشد و این خود بدیهی البطلانست (۱)

مقلوب بر مستدل است ، و دلیل بر اصالت ماهیت است ؛ پس قول سبزواری ؛ والفرق بین نحوی الكون یفی

وافی بمرام نیست ، بلکه ضد مراد است .

میگوئیم : از این عبارت ؛ علت فاعلی او را آورده چه معنایی اراده کرده اید؟ اگر ایجاد ماهیت

است ؛ ما نیز آنرا پذیرفته و اعتراف نموده ، و آنرا حقیقت وجود و اصالت وجود ، و جعل وجود

بالذات نامیده‌ایم ، و چنانچه اعتراف کنید که حضور عقلی و حضور خارجی ماهیات بر دو گونه‌اند مؤثر و بلا اثر .

میگوئیم : ما به الامتیاز دو حضور چیست؟ و هر گاه جعل و ایجاد و انتصاب را مابه الامتیاز بدانید ،

میگوئیم حقیقت جعل و ایجاد عبارتست از اثر نمودن فاعل و علت نامه در معلول ؛ یعنی از نیستی

بهستی آوردن آن ؛ و چنانچه ماهیت را اصیل بدانید باید بگوئید پیش از جعل و پس از آن چه

فرقی حاصل میشود ؛ و اگر بگوئید ماهیت اصیل است و فرقی حاصل نمیشود ، لازم آید که واجب

الوجود و بی نیاز از غیر باشد .

۱ - اگر گفته شود ؛ تشکیک در ماهیت جائز است ؛ و صدق ماهیت بر افراد متفاوت میباشد ؛ ولی

تفاوت از جهت افراد است نه از جهت نوع و جنس .

میگوئیم ؛ سبب تفاوت و اختلاف چیست؟ اگر بگوئید وجود است مطلوب ثابت میشود ؛ خواه آن

که وجود را فصل و ممنوع بدانید ؛ یا خاصه و مشخص بشمارید ؛ و چنانچه گوئید سبب تفاوت ماهیت

است ؛ پس غیرت و بیگانگی لازم آید ؛ نه تشکیک ؛ چون فرض نمودید که ماهیات ذاتا مختلف

و متفاوتند ، و ضمیمه نمودن ذات متباینی را ببعض افراد نوع مستلزم تباین ذاتی در جزئیات میگردد

نه موجب تشکیک در ماهیت !!

چون گروهی از فلاسفه که گویند: وجود امریست اعتباری و تشکیک در ماهیت راه ندارد، باشکال دچار شدند. شهاب الدین سهروردی در مقام دفع اشکال بر آمده و تشکیک در ماهیت را روا میدانند!!!

[کون المراتب فی الاشتداد انواعاً استنباط المراد]

روشن است که بنا بر اصالت ماهیت هر یک از درجات اشتداد متحرک باید نوع خاصی باشند
 ۴ - اگر وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد لازم آید پیدایش انواع لایتناهی بالفعل میان درجه اول و درجه آخر (مبدء - منتهی) یک ماهیت از نظر شدت وضعف، ولی پیدایش انواع لایتناهی بالفعل میان مبدء و منتهی محالست پس اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت محالست. بخلاف آن که حقیقت وجود اصیل باشد، چون در این حال تمام مراتب شدید و ضعیف صورت اتصالی بالفعل و کثرت لایتناهی بالقوه خواهند داشت. چنانکه متصلات قارالذات (۱) نیز قابل قسمت با اجزاء لایتناهی میباشند.

ایضاح: چنانکه در بخش سوم کتاب (طبیعات) جسم قابل قسمت است با اجزاء لایتناهی. بنا بر اصالت وجود، حرکت در کیف که امریست متصل غیر قارالذات نیز قابل قسمت است با اجزاء لایتناهی، مثلاً یک خرما که در اول نموسفید رنگ و بی مزه است، ممکنست تدریجاً از سفیدی میل بزردی نموده و پس از آن بسرخ رفته، و سپس رنگ سیاهی گرفته، و از بی مزه‌ای آهسته آهسته بسوی شیرینی حرکت نماید، تا بنهایت کمال خویش برسد. تمام این مراتب را وجود جمع آوری نموده و بصورت یک موجود (از غوره تا خرمای خشکیده) نمودار مینماید، ولی بنا بر اصالت ماهیت هر یک از درجات لایتناهی نامبرده ماهیت
 ۱ - متصلات قارالذات ممتدانی را گویند که اجزاء آنها در وجود با یکدیگر جمع شوند، مانند اجسام، سطوح، خطوط؛

متصلات غیر قارالذات ممتدانی را گویند که اجزاء آنها در وجود با یکدیگر جمع نشوند؛ مانند زمان، حرکت؛ چون تا یک جزئی فاسی نشود جزء دیگرش بوجود نخواهد آمد.

خاصی و مابین با دیگران خواهد بود (۱) زیرا فصل منطقی هر يك غير از فصل دیگری میباشد، ولی این خود محالست چون مستلزم آنستکه میان مبده و منتهای موجود سلسله واحدی درجات مختلف بینهایتی بالفعل موجود باشد.

[کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشیاء]

چگونه حقیقت وجود اصیل نباشد، با آنکه هر ماهیتی بواسطه وجود از حدتسوی خارج میگردد
 ۵- اگر وجود امر اعتباری باشد هرگز ماهیت دارای تحقق نمیشود، ولی ماهیت دارای تحقق شده و بسرحد هستی رسیده است، پس وجود امر اعتباری نیست.
 شرح: تمام فلاسفه اتفاق دارند که مفهوم وجود مقتضی وجود و مفهوم امتناع مقتضی عدم، و مفهوم ماهیت و امکان لا اقتضاء محض میباشد، یعنی هر گاه ممکن و ماهیتی دارای مرجح و علت وجود بود موجود میگردد و گرنه بحال عدم ازلی خویش خواهد ماند (۲) بنا بر این چنانچه وجود اصیل نباشد، پس چه چیزی

۱- اگر گفته شود: اختلاف شدت و ضعف؛ و تقدم و تاخر موجب تكثر ماهیت نمیشود؛ بلکه مستلزم تشکیك در ماهیت میباشد و مانع آنرا پیروی از شیخ اشراق میپذیریم.
 میگوئیم: هر ماهیتی از حیث ذاتش نیست مگر خودش؛ و این مراتب کثیره نمیتواند ماهیت واحدی باشد، بلکه آنها درجات متفاوتی هستند که مثلاً در وجود يك خرما یافت میگردد؛ و پیروی نمودن از شیخ در مطالب معقول که شما خود بر ایشان اشکالاتی دارید تا چه رسد به دیگران تا معقول است.

۲- اگر گفته شود: ماهیت پیش از جعل معدوم بوده؛ و پس از جعل و ابداع در ظرف تحقق دارای واقعیت گردیده است؛ و اگر کسی گوید: واقعیت و تحقق عین وجود میباشد؛ و ماهیت غیر تحقق و موجودیت بالغیر است مصادره بر مطلوب نموده است.

میگوئیم: حقیقت جعل و ابداع چیست؟ ظرف تحقق کدام است؟ هر گاه بگوئید: جعل عبارت است از ماهیت را ماهیت نمودن؛ پس آن تحصیل حاصل و محالست؛ چنانکه شیخ الرئیس گوید: ما جعل الله له شئاً بل اوجدها. و چنانچه بگوئید: جعل بازگشت از واقعیت و تحقق دادن به ماهیت پس مطلوب (وجود مجعول بالذات و اصل اشیاء است) ثابت میشود و نیز میگوئیم: جناب عالی وجود و ماهیت را مظاروف؛ و خارج و ذن را ظرف پنداشته اید؛ و اگر گفتار دانشمندان سخن محققان را توجه نمائید آگاه میگردید که تحقق ماهیت نفس واقعیت خارجی و ذهنی آنهاست؛ نه مظاروف آنها؛ چنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات گوید: فالوجود الذی هو موجودیه الجسم؛ لا کحال البیاض والجسم فی کونه ایضاً؛ اذ لا یکفی فی البیاض والجسم.

مرحج و موجب حمل موجود بر ماهیت خواهد بود (۱) زیرا ضمیمه نمودن وجود اعتباری (معدوم) به ماهیت معدوم موجب صحت حمل موجود بر آن نخواهد گردید. هر گاه گفته شود: ماهیت از حیث ذاتش لا اقتضاء است ولی پس از انتصاب (اضافه اشراقیه) بجاعل (کرد کار جهان) سزاوار حمل موجود میگردد. میگوئیم: این گفتار خالی از تحقیق و تأمل است، چون هر گاه بگوید

و صدر المتالین در مشاعر گوید: ان المراد بالخارج والذهنی فی قولنا: هذا موجود فی الخارج و ذاك موجود فی الذهن. لیسامن قبیل الظروف والامکنه؛ بل المعنی بكون الشئی فی الخارج ان له وجوداً یشترک علیه آثاره واحكامه؛ و بكونه فی الذهن انه بخلاف ذلك؛ فلو لم یکن للوجود حقیقه الا مجرد تحصیل الماهیة، لم یکن ح فرق بین الخارج والذهن؛ اذ الماهیة قد تكون متصلة ذهنا و لیست بموجودة فی الخارج.

۱ - علامه سمنانی در جلد سوم حکمت بوعلی صفحه (۳۹) گوید: بنا بر اصالت ماهیت موجودیت ماهیت بذاتها بلا ضمیمه بعد از جعل است؛ پس موجود بالذات دیگری در میان نیست؛ و وجود اعتباری هم اگر فردی از مقوله نسبت دارد که منظم بماهیت مجعوله است؛ باز وجود است نه موجود؛ و اعتباری بودنش باین معنا است که اثر مبدی و مبدی اثر و مجعول نیست؛ و قائل باصالت ماهیت محتاج نیست که موجود را بر وجود صادق داند؛ بلکه محتاج نیست علاوه بر صحت انتزاع مفهوم وجود از ماهیت مجعوله فردی علاوه بر حصی که عبارت از اضافه مفهوم وجود است باین ماهیت و آن ماهیت قائل شود؛ لکن مانعی نیست که فرد نسبی داشته باشد.

میگوئیم: موجودات خارجی فرد وجود حقیقی و منشاء آثار میباشند. و باین سبب ماهیات مجعول و موجود میشوند، و گر نه چه چیزی مرحج و مصحح حمل موجود بر ماهیت میباشد؟! چون ماهیت بخودی خود مبدی اثر و اثر مبدی نیست؛ و مفهوم وجود را از غیر وجود حقیقی نمیتوان انتزاع نمود چنانکه هر مفهومی را باید از مصداق خودش انتزاع کرد؛ و گر نه باید بگوئید: مفهوم حیوان را از جماد و مفهوم نور را از ظلمت انتزاع مینمائیم؛ و هیچ خرد مندی باین گونه سخنان راضی نباشد تا چهرسد به دانشمندی بزرگوار؛ بلکه چون ماهیت مشتق از ماهو هو بوده؛ و برای سؤال از هر مرتبه ای از مراتب وجود بکار برده میشود؛ امری اعتباری و مفهومی انتزاعی یش نباشد؛ چنانکه شما نیز میگوئید: التعریف للماهیة وبالماهیة؛ یعنی شناسائی هر مرتبه ای از مراتب وجود خارجی بمفهوم انتزاعی از همان مرتبه است.

و صدر المتالین در مشاعر صفحه (۳۵) گوید: وجود ممکن عین ماهیة خارجاً و متحد بها نحو من-الاتحاد؛ و ذلك لانه لما ثبت و تحقق مما بیننا ان الوجود الحقیقی الذی هو مبدی الاثار و منشاء الاحكام، و به یكون الماهیة موجودة، و به یطرده العدم عنها امر عینی؛ فلو لم یکن وجود کل ماهیة عینها و متحد بها فلا یخلو اما.

پس از انتساب بجاعل تغییر نموده، پس موجب تغییر را وجود مینمائیم. اگر چه خصم از این نام مانند زکام از مشک حذر داشته باشد. و اگر گوید پس از انتساب تفاوتی نکند ولی سزاوار حمل موجود میگردد پس مستلزم انقلاب و محالست، و چنانچه گوید پس از انتساب تفاوت نکند و سزاوار حمل موجود هم نباشد، پس خلاف فرض سخن گفته است (۱).

[لولم یؤصل وحدة ما حصلت از غیره مثار کثرة امت]

اگر وجود اصیل نباشد وحدت واتحاد حاصل نمیشود. چون بر ماهیت غبار کثرت نشسته است

۶ - هر گاه وجود اصیل نباشد بین موجودات اتحادی حاصل نمیکردد، و

جزئاً امنیها او زائداً علیها عارضاً لها و کلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل، و وجود الصفة بعد وجود الموصوف فيكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها، و يكون الوجود متقدماً علی نفسه و کلاهما ممتنعان، و يلزم ايضاً تکرار نحو وجود شیئی واحد من جهة واحدة، او التسلسل فی المراتب المجتمعة من افراد الوجود، و هذا التسلسل مع استحالته بالبراهین، و استلزامه لاستحضار مالا يتناهی بین حاصرین ای الوجود و الماهية يستلزم المدعى بالخلف، و هو كون الوجود عین الماهية فی الخارج؛ لان قيام جميع الوجودات بحيث لا یبذل منها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غیر عارض؛ و الا لم یکن المفروض جمعاً بل بعضها من الجميع فلذا ثبت كون وجود کل ممکن عین ماهيته فی العین فلا یخلوا ما ان یكون بینهما مغایرة فی المعنی و المفهوم، او لا یكون، و الثاني باطل، و الا لکان الانسان مثلاً و الوجود لفظین مترادفین و لم یکن لقولنا الانسان موجود فائدة، و لکان مفاد قولنا الانسان موجود و الانسان انسان واحد، و لما امکن تصور احد هما مع الغفلة عن الاخر؛ الی غیر ذلك من اللوازم الباطله.

۵ - علامه سمنانی در جلد سوم حکمت بوعلی صفحه گوید: وجود حقیقی قابل جعل نیست و اگر او را مصداقی در اعیان باشد لازم آید واجب بالذات باشد نه بالغیر؛ و قائل باصالت وجود؛ وجود را ممکن و مجعول میدانند.

میگوئیم: چه خوب بود علامه فرق بین وجود حقیقی علت؛ و وجود حقیقی معلول و واجب بالذات بضرورت ازلی، و واجب بضرورت ذاتی (ضروریه مطلقه) را بواسطه تقدم و تاخر؛ و تمام و نقصان، و شدت و ضعف یعنی غنا و حاجت رامیدانست؛ تا سخن قائلین باصالت وجود را بدون تصور تکذیب نمیکرد چنانکه رئیس الفلاسفة المتعالیه الاسلامیه گوید: فواجب الوجود یكون مقدماً علی الكل غیر معلول لشیئی؛ و تماماً لاشد منه فی قوة الوجود؛ و لانقصان فيه بوجه من الوجوه؛ و غنیاً لاتعلق له بشیئی من الموجودات. از وجوده واجب بالضرورة الازلیة من غیر تقيید بمادام الذات؛ و لا اشتراط بمادام الوصف؛ و الوجودات الا مکانیه مقتضات الذوات؛ متعلقات الهویات. اذا قطع النظر عن جاعلها؛ فهی بذلك الاعتبار؛ اذا الفعل یقوم بالفاعل کما ان ماهية النوع المركب یقوم بفصله؛ فمعنی كون الوجود واجبا ان ذاته بذاته موجود من غیر حاجة الی فاعل یفعله و لا فاعل یقبله. و معنی كون الوجود موجوداً انه اذا حصل اما بذاته او بفاعله لم یفتقر فی کونه متحققاً الی وجود آخر یحصل له بخلاف غیر الوجود (ماهیت) لافتقاره فی کونه موجوداً الی اعتبار الوجود و انضمامه.

هر گاه محمولی بر موضوعی بطور صحیح حمل شود، میان آندو اتحادی حاصل میگردد، چون ملاک صحت حمل باتفاق همه فلاسفه اتحاد است.

پس اگر وجود اصیل نباشد حمل هیچ محمولی بر موضوعش بطور صحیح نخواهد بود، ولی حمل بطور صحیح حاصل است پس وجود اصیل میباشد.

بیان: همه فلاسفه (چه کسانی که وجود را اصیل میدانند؛ و چه آنانی که ماهیت را اصیل پندارند) گویند: ماهیات جهان هستی با یکدیگر مختلف (۱) و مصحح جهات کثرت و غیریت موجودات میباشد، پس هرگز ماهیات بخودی خود با یکدیگر متحد و مربوط نشوند، بلکه تنها وجود است که ملاک وحدت و مناط اتحاد میان ماهیات مختلف و مصحح حمل (۲) ذاتیات و صفات بر ذات میباشد اگر گفته شود ملاک صحت حمل در قضایای حمیله اتحاد و تحقق موضوع و محمول است؛ و تغایر مفهومی و اتحاد تحقق آندو مستلزم اصالت وجود نیست؛ بلکه ادعای اصالت وجود مصادره است.

میگوئیم: مفاهیم و ماهیات متکثر و متباین هستند؛ حتی نزد کسانی که

۱ - جهت اختلاف ماهیت بر سه گونه است:

الف: اختلاف بتمام ذات در بسائط؛ مانند اختلاف اجناس عالیه (مقولات عشر) و عقول

ب: اختلاف بتمام ذاتیات در مرکبات، مانند اختلاف یک بشر و سه شیرینی و شماره پنج

ج: اختلاف بیعض ذاتیات (فصل) در مرکبات، مانند اختلاف انسان و اسب.

پس تمام ماهیات جهان یاد تمام ذات و یاد بعضی از ذاتیات با یکدیگر مختلفند، و قابل حمل بر یکدیگر نمیباشند. فلولم یوصل الوجود لم تحصل الوحده، و اذا لم تحصل الوحده لم یحصل الاتحاد الذی هو المناط فی الحمل الشایع الصناعی، فلولم یوصل الوجود لم یحصل الاتحاد فلا یصح الحمل الشایع الصناعی.

۲ - حمل بر دو گونه است.

الف: حمل اولی ذاتی عبارتست از حمل چیزی بر خودش و ملاک آن اتحاد بحسب مفهوم و مصداق میباشد چنانکه گوئی: انسان انسانست، انسان حیوانست، انسان ناطق است. انسان حیوان ناطق است.

ب: حمل ثانوی عرضی (شایع صنایع) عبارتست از نسبت دادن کلی بفرده یا صفت بموصوف یا عرض بمعرض، پس حمل همیشه بدو طرف (موضوع و محمول) نیازمند است، که آندو از جهتی با یکدیگر تغایر و از حیث دیگری اتحاد دارند. چون اگر در تمام جهات متحد باشند، نسبت برقرار نشود، و چنانچه از همه حیث باهم مختلف باشند اتحاد حاصل نگردد و حمل صحیح نباشد، مانند انسان نویسنده است؛ که موضوع و محمول از حیث مفهوم با یکدیگر مختلف و از جهت مصداق متحد میباشد.

ماهیت را اصیل پندارند، و ما تحقق را جز وجود چیزی نمیدانیم؛ اگر چه شما از نام وی گریزان باشید؛ پس آنچه یکی سبب اتحاد و موضوع و محمول است وجود میباشد.

[ما وحد الحق ولا کلمته] [الما الوحده دارت معه]

توحید ذات حقتعالی و صفات و افعال وی حاصل نشود، مگر بآنچه وحدت با آن در گردش است برهان توحید ذاتی: اگر ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری بدانید، اثبات توحید ذات کرد کار بسیار دشوار گردد؛ زیرا بنا بر اصالت وجود برهان توحید اینست: اگر فرض کنید دو واجب الوجود موجود میباشد؛ باید اندو از مابه الاشتراك (واجب الوجود) و مابه الامتیاز (تشخص هر يك) مرکب باشند؛ و هر مرکب محتاج باجزاء و قابل انحلال و زوال میباشد؛ پس اگر فرض کنید دو واجب الوجود موجودند؛ باید آن دو را محتاج و قابل زوال بدانید؛ ولی هیچ واجب الوجودی محتاج و قابل زوال نیست؛ پس دو واجب الوجود موجود نیست.

ولی بنا بر اصالت ماهیت نمیتوان جواب گفت از شبهه ابن کمونه (۱) که گوید «ممکن است دو واجب الوجود فرض کنیم که از هیچ جهت با یکدیگر شرکت نداشته باشند، چون بنا بر فرض اصالت ماهیت ذات آن دو ماهیت است و ماهیات با یکدیگر متخالف میباشد، پس ترکیب در ذات واجب لازم نیاید، چنانکه اجناس عالیه اعراض بسیط و با یکدیگر متخالفند.

اگر گفته شود: این استدلال یاد آور است و با جدل، چون تمامیت مسئله توحید بواسطه نفی ترکیب توقف دارد بر اصالت وجود، و اثبات اصالت وجود هم توقف

۱ - سعدین منصور بن سعد بن حسن بن هبة الله بن کمونه بغدادی از فلاسفه قرن هفتم هجری است؛ برخی ویرا یهودی و گروهی او را مسلمان میدانند؛ چون در آغاز و انجام کتب خویش نام حضرت رسالت و ائمه اطهار را با تعظیم تمام مذکور داشته، وی دارای تالیفاتی از قبیل التقاط از آثار الباقیه بیرونی؛ و از شمسیه کاتبی؛ و از قانون مسعودی بیرونی؛ و از الهیة عروضی و از نقد المحصل رازی؛ ۶ - تقریب المعجبه ۷ - تنقیح الابحاث عن الملل الثلاث ۸ - التنقیحات در منطق ۹ - شرح الاصول و الجمل بر اشارات ابن سینا ۱۰ - شرح صحائف سهروردی؛ ۱۱ - لباب المنطق و خلاصه الحکمة ۱۲ - الامعة الجو بنیة فی الحکمة العلمیة و العملیة؛ ۱۳ - المطالب المهمة فی الحکمة ۱۴ - المنطق و الطبعی مع الحکمة الجدیده میباشد؛ و اما وفات ابن کمونه بنا بقولی در سال ۶۹۰ و بنا بر نقل فوطی معاصرش بسال ۶۸۳ در حله واقع گردید.

دارد بر مسئله توحید، و نیز این مسئله الزام مینماید کسانی را که قائل باصالت ماهیت بوده و خواسته باشند بنفی ترکیب اثبات توحید نمایند.

میگوئیم: این استدلال مستلزم دور نیست، چون اثبات مسئله توحید بواسطه نفی ترکیب توقف دارد بر اصالت وجود، و اصالت وجود پیش از این با شش دلیل محکم ثابت گردید، و اکنون بحث از لواحق اصالت وجود است، و نیز میگوئیم: جنابعالی که باصالت ماهیت معتقدید، هر ماهیتی را با ماهیت دیگر مختلف میدانید پس جعل و ابداع موجودات را چگونه تصویر نموده؛ و اختصاص بعضی را ببعض دیگر بچه طریق میندازید؟!

برهان توحید صفاتی: اگر ماهیات را اصیل بدانیم عقل نمیتواند حکم کند که حیات، و جوب، غنا، از صفات حقیقی محض؛ و علم؛ اراده، قدرت؛ از صفات حقیقی اضافی؛ و ستاریت؛ قهاریت؛ رزاقیت از صفات اضافی محض دارای يك مصداق و در يك ذات موجودند، زیرا وجود را اعتباری و ماهیات را با یکدیگر مختلف شمرده ایم، ولی عقل میتواند در قضایای حملیه بوحدت مصداقی ذات و صفات حکم نماید، پس ماهیت اصیل و وجود اعتباری نخواهد بود. (۱)

اگر گفته شود: این استدلال با آنکه دور است مصادره بر مطلوب هم میباشد، چون همه صفات عین تحقق ذات میباشد.

میگوئیم: پیش از این گفتیم تحقق ممکنات بوجودی است که از حقتعالی افاضه گردیده، پس در ذات واجب الوجود بطریق اولی تحقق عین وجود حضرتش میباشد، چون ذات واجب الوجود بسیط و دارای تمام کمالات بطور لایتنهایی است

۱ - صدر المتالین در مشاعر صفحه (۴۵) گوید: وانی قد كنت فی سالف الزمان شدید الذب عن تاصل الماهیات و اعتباریة الوجود؛ حتی هدانی ربی و ارانی برهانه؛ فانكشف لی غایة الانكشاف ان الامر فیهما علی عکس ما تصوروه و قرروه؛ فالحمد لله الذی اخرجنی عن ظلمات الوهم بنور الفهم؛ و ازاح عن قلبی سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة؛ و ثبتنی علی القول الثابت فی الحیوة الدنیا و الآخرة، فالوجودات حقایق متاسله؛ و الماهیات هی الاعیان الثابتة التي ماشمت رائحة الوجود اصلا؛ و لیس الوجودات الاشعة و اضواء انور الحقیقی الوجود القیومی جلت کبریائه، الا ان لكل منها نوعا ذاتیه و معانیاً عقلیه هی العساة بالماهیات

بخلاف ماهیت ممکن که محدود و ناقص و عین فقر و نیازمندی است
 برهان توحید افعالی: اگر ماهیت اصیل بود باید مخلوق اول و مجموع
 بالذات از حقه تعالی ماهیات متکثره متخالفه باشد، چون موجود مجرد غیر از
 موجود مادی است، و آسمان غیر زمین، و انسان غیر اسب و آب غیر آتش میباشد
 ولی بحکم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ماهیات متکثر متخالف مجموع و مخلوق
 بالذات نیستند (۱) چنانکه حقه تعالی خود اشاره میفرماید: اینما تولوا فتم وجه الله (۲)
 و ما امرنا الا واحده (۳) پس ماهیت اصیل نمیشود، بخلاف آنکه وجود را اصیل
 بدانیم، چون وجود عین وحدت و موافق با آنست، و متخالفات در آن مجتمع، و
 متکثرات و متمایزات در آن مشترك میباشد، و آنست جهت نورانیت الهی که
 تمام ماهیات ظلمانی را روشن نموده، و همانست کلمه کن وجودی و مشیت

۱ - علامه سمنانی در جلد سوم حکمت بوعلی صفحه (۴۰) گوید: موجود بالعرض بودن ماهیت
 و موجود بالذات بودن وجود بر تقدیر صحت اطلاق موجود بر وجود متضمن صادره و دور است، زیرا
 موقوف بر اصالت وجود است، تا ماهیت موجود بالعرض وجود موجود بالذات باشد؛ و تقریر دور این
 است که چون مفهوم وجود از عرضیات نسبی است ممکن نیست جعل مصداق حقیقی برای مفهوم وجود؛
 زیرا مصداق مفهوم نسبی از افراد نسبت است؛ نه از اعیان؛ پس جعل مصداق اعیانی برای مفهوم موقوف
 بر امکان چنین مصداقی است، و اثبات امکان چنین مصداق و وقوعش بجعل که اول بحث و صادره است
 دور است؛ و اگر وجود حقیقی بلامفهوم باشد باز جعلش موقوف بر امکان او است که بجعلش نمیتوان
 اثبات شود مگر بدور.

میگوئیم: پس از آنکه صحت اطلاق مشتق بر مبدء اشتقاق چه آنکه ذات را در مشتق لحاظ کنبد
 و یا مشتق را بسیط شمارید، پذیرفته شد و قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد مقبول آمد، و تشکیک
 در ماهیت راه ندارد یعنی ماهیات بخودی خود متکثر و متخالف بوده؛ و بحکم لیست الماهیه من حیث
 عی الاهی، یعنی ماهیت بحسب ذات خودش لاقتضاء محض (لا موجوده ولا معدومه) میباشد ثابت گردید
 موجود بالذات بودن وجود؛ و موجود بالعرض بودن ماهیت صادره بر مطلوب نیست؛ چون ضرورت
 ذاتی هر وجودی موجود است؛ ولی ماهیت با مکان ذاتی قابل وجود است.

بلکه دوریکه حضرت تعالی تقریر نمودید اگر بفهمیم یا قابل فهم باشد صادره بر مطلوب میباشد
 و چون موجود بالذات بودن وجود را بواسطه اصالت وجود؛ و اصالت وجود را بشت دلیل مذکور
 اثبات نمودیم پس دور لازم نیامده و نخواهد آمد و کاش این دور را فهمیده بودیم.

۲ - سوره بقره آیه (۱۱۵) ۳ - سوره قمر آیه (۵۰)

و رحمت ربانی که همه ماهیات را از وادی عدم بسر حد وجود کشانیده است .

گفتار در اشترک وجود

[يعطى اشترک که صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم]
 صلاحیت داشتن وجود برای تقسیم و هم چنین متحد بودن معنای عدم اشترک وجود را ثابت مینماید
 یکی از مسائل مهم فلسفی بحث اشترک وجود است ، زیرا باین واسطه توحید
 ذات و صفات و افعال کردگار که اساس و نتیجه فلسفه ، و بحث از پیدایش جهان
 است اثبات میشود؛ و بسبب آن شبهه این کمونه را میتوان دفع کرد ، و حقیقت
 موجود را که آیا امریست واحد (رای تصوفه) یا کثیر است متفاضل (عقیده فیلوئیان) یا
 کثیر است متباین گفتار (مشائیان) آشکار ساخت ، و حقیقت وجود را از ان کشف نمود
 هر گاه از حیث وضع و معنای لغوی در لفظ وجود بحث شود ، باینطور
 که آیا لفظ وجود در لغت عرب برای یک مفهوم مشترک بین تمام مصداق وضع
 شده ، یا برای هر یک از معانی وضع جدا گانه ای دارد ، این بحث مربوط به لغت و مباحث
 الفاظ بوده ، و سزاوار کتب عقلی و مسائل کلامی و فلسفی نیست
 و چنانچه از جهت معنادر اشترک وجود بحث شود ، مربوط به فلسفه میباشد ،
 چنانکه گوئی : آیا مقصود از وجود معنای واحد و مصداق فاردی است یا معانی
 متعددی دارد ؟ چه آنکه واضع و وضع لغوی در جهان باشد یا نباشد .
 در بیان حقیقت وجود و مصداق آن چهار احتمال ذکر نموده اند :

۱ - وجود عین حقیقت ماهیت و فرد آنست ، یعنی در جهان چیزی جز
 ماهیت یافت نمیشود ، این گفتار کسانی است که وجود را اعتباری و ماهیت را اصیل
 پنداشته گویند : هر ماهیتی دو اسم دارد ، اسم خاص مانند انسان ، اسب ، کبوتر
 و اسم عام مانند وجود ، چنانکه هر یک از طلا ، نقره ، چشم ، چشمه اسم خاصی
 دارند ، و اسم عام مشترکی (عین) در زبان عربی برای آنها نیز میباشد

(این گفتار مناسب اشتراکی لفظی لغوی است)

۲ - وجود جزء ماهیت است ، این گفتار با هر يك از اصالت وجود و ماهیت و اشتراك معنوی و لفظی لغوی وجود سازش دارد ، چون معنای واحد میتواند جزء ماهیات متعددی باشد مانند حیوان که جزء انسان ، و اسب و گوسفند بوده ، و شاید موسوم بوجود مصادیق متبائنی داشته باشد که هر یک از آنها جزء ماهیتی گردد .

۳ - برخی از متکلمان چون ابوالحسن اشعری (۱) و ابوالحسن بصری (۲) وجود را مشترک لفظی پنداشته گمان کرده اند ؛ وجود نه عین ماهیت و نه جزء آنست بلکه در هر ماهیتی معنائیست مخصوص بآن ، بطوریکه وجود انسان با وجود اسب کوناگون بوده و لفظ وجود برای هر معنائی (واجب ، جوهر ؛ عرض) وضع جدا گانه ای دارد ، مانند لفظ مهر در فارسی ، و عین و عجز در عربی ، و شاید یک

۱ - ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر بصری الولادة بغدادی المسکن شافعی الفروع معروف بابن ابی بشر ؛ بنه واسطه نسبت به ابوموسی اشعری میرسد و از شاگردان ناپدری خود ابوعلی جانی بوده ؛ و زیاده بر سی سال بمذهب استاد خود (اعتزال) و به عدل و خلق قرآن و عقاید دیگر معتزله اعتقاد داشته ، تا در آخر روز جمعه در مسجد جامع بصره روی کرسی باواز بلند گفت : من فلان بن فلان بخلفت قرآن ؛ و فاعل فعل شربودن خودم ؛ و عدم امکان رؤیت خدایتعالی معتقد بودم ؛ و اکنون توبه کرده و به رد معتزله معتقد میباشم ؛ پس فضائح و معایب ایشان را بیان نمود ؛ از تالیفات او است ایضاح البرهان فی الرد علی اهل الزیغ و الطغیان ؛ التبیین علی اصول الدین ؛ الشرح والتفصیل فی الرد علی اهل الافک و التخیل . اللهم ؛ الموجز . الابانة فی اصول الدیانه . مقالات الاسلامیین باری وی پیش از این ندیم متوفای ۳۸۵ هجری فوت نموده و سال آن مطبوع نیست چون از ۳۲۴ تا ۳۳۳ نقل نموده اند ؛ و او را در بغداد مخفیانه بخاک سپردند ؛ زیرا حنبلی ها ویرانکفیر کرده بودند و احتمال میرفت قبر وی را بش کنند .

۲ - ابوالحسن محمد بن علی بصری الاصل بغدادی المنشاء والمدفن معتزلی المذهب ؛ طیب اللاتب از پیشوایان اطباء و متکلمان اسلامی قرن پنجم هجری ، و مخصوصا در علم کلام در غایت شهرت و مجلس درس وی در بغداد مرجع افاضل بوده ، مشار الیه تالیفات نفیسی دارد که مورد استفاده اکابر متکلمان بوده از قبیل تصفح الادلة دو جلد در اصول دین ؛ شرح اصول خمسة شیخ ابو محمد عبدالوهاب با هلی غرر الادلة ؛ کتاب فی الامامة . المعتمد فی اصول الفقه ؛ و آن کتاب بزرگی است که فخر رازی محصول خود را از آن اخذ نموده است ؛ باری ابوالحسن در سال ۴۳۶ در بغداد وفات یافت و در مقبره شوئزیه بخاک رفت .

مفهوم راز آنها انتزاع نمود .

۴ - وجود دارای معنای واحد و مصداق فارذی است، که شامل تمام ماهیات و زائد بر آنها می باشد . چه هر ماهیتی بواسطه آن منشاء آثار می گردد؛ این گفتار مناسب با اصالت وجود می باشد ؛ و ممکنست با قول بجزئیت وجود و ماهیت جمع شود .

دانشمندان وجود را مشترك معنوی دانسته و چند دلیل برای آن آورده اند :

۱ - مفهوم وجود صلاحیت دارد که مقسم واقع شود برای واجب الوجود، جوهر ، عرض ، و هر قسمی در جمیع اقسامش بیک معنا حمل میشود ، مثلاً انسان را میتوان به کوتاه و بلند و زشت و زیبا تقسیم نمائیم ، و معنای انسانیت (حیوان ناطق) در هر یک از چهار گروه همانست که در گروه دیگر یافت میشود ، اگر چه ممکنست تفاوت های خارجی داشته باشند .

۲ - مفهوم عدم بیک معنا دارد (چون در اعدام تمایزی نیست) و آن نقیض مفهوم وجود است ، و هر نقیض واحدی واحد است (و اگر نه رفع نقیضان لازم آید) پس مفهوم وجود واحد است .

بیان : مفاهیم بر سه گونه اند : وجود (هستی - بود) عدم (نیستی - نبود) ماهیت (نمود) و چون نیستی نقیض هستی است و بیک معنا بیشتر ندارد ، و اگر نه لازم آید که اعدام از یکدیگر متمایز باشند ، پس بناچار هستی بیک معنا بیشتر نخواهد داشت ، و اگر نه در بعضی موارد رفع هستی و نیستی لازم آید و این خود محال است

[وانه لیس اعتقاده ارتفع اذا التعین اعتقاده امتنع]

و دلیل بر اشترک وجود اینست که اگر اعتقاد به تمیین وجود ممنوع شود . اعتقاد بوجود مطلق مرتفع نمیگردد

۳ - اگر مفهوم وجود مشترك معنوی نباشد لازم آید که مثلاً علم به وجود علت برای معلول موجودی مرتفع گردد بواسطه ارتفاع علم بواجب بودن آن ، ولی علم به وجود علت بواسطه ارتفاع علم بواجب بودن آن مرتفع نمیگردد ، زیرا معلول بدون علت موجود نمیشود پس مفهوم وجود مشترك معنوی می باشد ،

توضیح: هر گاه موجودات جهان را تحت بررسی قرار داده و آنها را نیازمند بعلت موجوده بیابیم، و آن علت را واجب الوجود بالذات بشناسیم؛ و پس از آن در واجب بودن وی شک و تردید حاصل شود؛ علم بواجب بودن او مرتفع میگردد؛ ولی علم بوجود علت باقی میماند، یا چنانکه هر گاه عمارتی را از دور دیده و گمان کنیم که از سنگ تراشیده شده، و چون نزدیک رسیده وقت نمائیم می بینیم از سمت ساخته شده، خصوصیت علت مادی (سنگ) از اعتقاد زائل شده، ولی اصل وجود آنرا معتقدیم؛ و نظیر این اگر انسانی را دیده و او را دانشمند تصور نمائیم و پس از مکالمه و پرا بی سواد شناسیم، اعتقاد دانشمند بودن وی زائل گردیده ولی اصل وجود او را اعتقاد داریم، پس میدانیم مفهوم وجود مشترک معنوی است

[وان کلاية الجليل و خصمنا قد قال بالتعطيل]

و همانا هر يك از موجودات جهان نشانه و علامت گرد کارند، و مخالف بتعطیل قائل شده است
 ۴- هر يك از موجودات مجرد و مادی جهان معلول و ممکن الوجودند، و هر معلول و ممکن الوجودی نشانه و دلیل بر واجب الوجود است پس، هر يك از موجودات جهان نشانه و دلیل بر واجب الوجود میباشد.

ایضاح: هر يك از موجودات افاقی و انفسی جهان ممکن الوجود و مرکب از وجود و ماهیت است، چه بواسطه وجود بر موجد و مؤثر حقیقی خود و بسبب ماهیت بر آثار گوناگون جهان دلالت مینماید؛ زیرا ماهیات عبارتند از مفاهیم مختلف متباین، و مفاهیم مختلف متباین نمیتوانند علامت و نشانه واحد بسیط باشند، چون شاید نازیبائی نشانه حور؛ و تاریکی علامت نور، و ظل آیت حرور باشد پس موجودات از جهت وجودی خود که سایه و ظل وجود حقه حقیقیه اند بر هستی و قدرت حق تعالی گواهند، چنانکه خود در کتاب مجید میفرماید: سنریهم آیا تنافی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (۱) و حضرت امیر مؤمنان فرموده:

ما را بابت شیئاً الا و قد را بابت الله قبله و بعده و فيه و معه . (۱)

۵ - اگر مفهوم وجود مشترك معنوی نباشد لازم آید که محمول این قضیه «الله موجود» یا تقيض مفهوم وجود باشد، و یا از آن هیچ معنائی درك نشود ولی هیچ يك از این دو تالی درست نیست، چون تالی اول مستلزم نبود كرد كار (تعطیل در صانع جهان تعالی الله عن ذلك علواً كبيراً) است، و تالی دوم مستلزم عدم قوه در آنکه بشری و تعطیل در عرفان میباشد. و این نیز بدیهی البطلانست (۲) پس در این قضیه همان مفهوم بدیهی عام درك شده و مفهوم مشترك وجود معنوی میباشد. اگر چه بعضی از مصادر بقش از حیث نیرو و شماره و زمان بطور نامتناهی بالاتر از نامتناهی است (۳)

۱ - چون کتاب تدوینی الهی با کتاب تکوینی آفاقی و انفسی از حیث وجود کتبی و لفظی و ذهنی و خارجی موافق و برابر است لذا میگوئیم: اگر مفهوم وجود مشترك معنوی بین موجودات نبود موجودات بر ذات واجب الوجود دلالت نمی نمودند، ولی بحکم عقل و آیه شریفه و روایت ماثوره موجودات بر حق تعالی دلالت مینمایند، چنانکه میفرماید: البعرة تدل علی البعیر و اثر الاقدام علی المعیر فالسما ذات ابراج و الارض ذات ارتجاج لا یدلان علی الخیر البصیر پس مفهوم وجود مشترك معنوی میباشد.

۲ - تبصره: سه استدلال گذشته بر وحدت و اشتراك مفهومی وجود دلالت مینمودند، ولی در این دلیل با اشتراك مفهوم وجود و حقایق خارجی هر دو استدلال شده، چه آنها از نظر حقیقت وجود نیز مشترك بوده و نشانه و علامت ذات ذوالجلال میباشد، چنانکه عارف ربانی ملا عبدالرحمن جامی گوید:

همه اسماء مظاهر زانند همه اشیاء مظاهر اسماء نام او کنج نعامه لاهوت کنج پنهان غیب از پیدای
۳ - مصداق وجود از حیث مراتب بر چهار گونه اند:

الف - مصداقی که دارای عدد (شماره - محدودیت) و مدت (زمان) و درجات شدت و ضعف باشد چنانکه کوئی: این چهار کل پنج روز است باز شده و شش روز دیگر دوام دارد؛ و هر يك از دیگری خوش رنگ تر و خوش بو تر است.

ب: مصداقی که شماره ندارد؛ ولی دارای مدت و شدت و ضعف میباشد مانند نفس ناطقه انسانی که بعقیده فلاسفه از نظر شماره پایان ناپذیر است، ولی در زمان و با شدت و ضعف وجودی یافت میشود.

ج: مصداقی که شماره و زمان ندارد؛ ولی دارای شدت و ضعف است؛ مانند عقول که از بامداد ازل تا شامگاه ابد بدون شماره موجود بوده و خواهند بود (چه عقول طولیه و عرضیه بضمیمه یکدیگر از حیز شماره خارج و فوق زمان میباشند) ولی هر يك از افراد طولی یا طبقات عرضی با فردی با طبقه دیگر از حیث شدت و ضعف مخالف هم هستند.

د: مصداقی که مسخر هیچ يك از زمان و مکان و شماره و مراتب شدت و ضعف مسترلی نبوده؛ بلکه از حیث عدد و مدت و شدت فوق مالا پنهانی بمالا پنهانی است؛ مانند وجود حقه حقیقی ربوبی جل جلاله.

و سایر مصادیق آن محدود و محتاج و معلول و سایه و نشانه‌وی میباشند، چنانکه میفرماید: یا ایها الناس انتم الفقراء واللّه هو الغنی (۱) و عن الوجوه للحمی القیوم (۲) و هو القاهر فوق عباده (۳)

چنانکه گفتیم گروهی از ظاهر بیان چون ابوالحسن اشعری، ابوالحسن بصری، و محمد صالح مازندرانی (۴) اشترک معنوی را انکار نموده گویند: اگر وجود مشترک معنوی باشد لازم آید که بین حق تعالی (علت) و مخلوقات (معلول) مشابهت و سنخیت برقرار بود، ولی واجب و ممکن سنخ یکدیگر و شبه هم نیستند پس مفهوم وجود مشترک معنوی نمیباشد.

میگوئیم: هر گاه گفته شود: اللّه موجود، اللّه عالم، اللّه خالق چه معنایی را اراده مینمائید؟ اگر بگوئید همان معانی لغوی عرفی اراده شده است با تفاوت شدت و ضعف، و کمال و نقصان بین واجب و ممکن مطلوب (اشترک معنوی) ثابت میشود، و چنانچه بگوئید: در این قضایا غیر از معانی لغوی اراده میشود، پس باید آن معانی را بیان کنید، تا دیگران هم استفاده کنند، و هر گاه بگوئید: هیچ معنایی

- ۱- سوره فاطر آیه (۱۵) ۱- سوره طه آیه (۱۱۱) ۳- سوره انعام آیه (۶۱)
- ۴- شیخ محمد صالح بن میرزا فضل الله مازندرانی در کربلای معلی سال ۱۲۹۷ (بالخلف الصالح قولوا مرحبا تولد یافته پس از دوران صباوت ادبیات را از آخوند ملاعباس اخفش، و ملا علی سیبویه، و سطح فقه و اصول را از والد ماجدش؛ و خارج را از محضر مرحوم حاجی میرزا حسین بن حاجی میرزا خلیل و آیه الله محمد کاظم خراسانی استفاده نموده، و در سال ۱۳۲۴ هجری برای معالجه چشم بایران آمده و پس از مداوا در بار فروش رحل اقامت افکنده؛ و بتدریس و امامت و خطابه اشتغال داشته، تألیفات وی عبارتند از:
- ۱- رساله فی الکلی الطبیہ- ۲- رساله فی حل نظم منطق السبزواری ۳- بوارق الافهام فی شرح شوارق الهمام ۴- الید والبیضاء فی الوجود الذهنی ۵- الدین القویم فی ربط المحارث بالتقدیم ۶- بناء المهذوم فی إعادة المهدوم ۷- رساله فی فارسی در عقاید ۸- حکمت بوعلی بفارسی در سه جلد ۹- سبائك الذهب فی شرح الکفایر ۱۰- سبیکته الذهب فی تنظیم کتایب الاسول ۱۱- العمل الصالح دوره فقه بفارسی ۱۲- سیمای ایمان فقه فارسی استدلالی؛ و چند کتاب و رساله و حاشیه دیگر در ادبیات و فقه و اصول و کلام و منطق، وی اکنون در سمنان شرف حضور دارد و مردم آن سامان از جنابش استفاده مینمایند؛ باری چون معظمه اساتید معقول را خدمت نکرده؛ و نصیب ایشان از آن همان مقدار لازم در اصول بوده؛ لذا کتاب حکمت بوعلی که از تألیفات ایشانست خالی از خلل نیست؛ راجع باین مسئله بجلد سوم آن صفحه (۱۲۱) رجوع نمائید.

اراده و درک نشده است، پس عقل خود را در معرفت الله، و در فهم معانی ادعیه و از کار عاطل و باطل نموده آید!!۴.

و هر گاه سنخیتی مانند سنخیت شخص و سایه آن یا نویسنده و نوشته وی یا متکلم و سخنانش میان علت و معلول برقرار نباشد، لازم آید که از هر چیزی همه چیز، یا تمام اشیاء از یک چیز پدیدار شود، و این خود باطل و بر خلاف وجدانست (۱) از خدایتعالی خواهانیم گفتار ظاهر بینان را بتوانیم درک نمائیم!

[مابه اید الادعاء] ان جعله قافية ابطاء

از چیزهاییکه مقصود را تایید مینماید اینستکه قافیه نهادن لفظ وجود را ابطاء شمرده اند

۶- هر گاه لفظ وجود مشترك لفظی (دارای معانی متعددی) باشد، قافیه نهادن آن در ابیات از محسنات بوده، و ابطاء (غلط) نخواهد بود، ولی قافیه نهادن آن در ابیات با اتفاق تمام دانشمندان ابطاء است، پس لفظ وجود مشترك لفظی نبوده، بلکه مشترك معنوی (دارای یک معنای عام) میباشد (۲) چون هر گاه یک کلمه در آخر دو بیت بیک معنا نباشد، بلکه مانند لفظ عین در عربی و مهر در فارسی دارای معانی متعددی بود، آوردن آنرا از محسنات لفظی شمرده و تجنیس نامند، ولی نهادن یک کلمه را در آخر دو بیت بیک معنا خلاف فصاحت شمرده ابطاء خوانند.

۱۲- خواجه طوسی در تجرید الکلام گوید: و تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود؛ واتحاد مفهوم نقیضه؛ و قبول الفسمة بعطی الشریکه؛ و فاضل فوشچی پس از بیان اشکالاتی ورد آنها گوید: کل ذلك بملاحظة لفظ الوجود؛ و شموله لتلك المعانی المتعدده التي وضع لفظ الوجود بازائها و نحن نجد من انفسنا هنا الجزم والحصص العقلي، وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها، واذ اثبت كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات في غير الماهية والا اتحد الماهيات.

۱- محقق لاهیجی در شوارق گوید: واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين ان اشترک الوجود معنا بين جميع الموجودات بدیهی جداً؛ وهذه الوجوه تنبيهات عليه، فان بعض البدیهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه؛ سيما بالنسبة الى بعض الاذهان؛ و نقل فی المواقف عن بعض القضاة ان هذه القضية ای كون الوجود مشتركاً معنا ضرورية؛ اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشریكة فی الكون فی الاعیان ما ليس بين الموجود والمعدوم؛ ولا يمنع الا المعاند؛ و من زعم انه غير مشترك فقد اغترف بانه مشترك من حيث لا بدی؛ اذ لولا انه تصور مفروماً واحداً يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان فی كل وجود وجود انه غير مشترك و اذا لم يكن الدعوى عامة لم يكن اثباتها بدلیل عام.

(گفتار در زیادی وجود بر ماهیت)

[ان الوجود عارض المہیة تصوراً و اتحاداً ہویة]

دانشمندان از فلاسفه چه معتقدان باصالت وجود؛ و چه پیروان اصالت ماهیت گویند:

حقیقت وجود و ماهیت در خارج، و خالص ذهن عین یکدیگرند، یعنی همان چیزیکه مصداق وجود است مصداق ماهیت نیز میباشد ولی با عملیات ذهنی میتوان موجود را بوجود و ماهیت تحلیل و تجزیه نمود، و با قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی ماهیت را تصور کرد، و پیش از این گفتیم وجود مشترک معنویست، و یک مفهوم بیش ندارد، پس اگر وجود عین ماهیت باشد باید تمام ماهیات یک مفهوم و معنا داشته باشند، ولی ماهیات معانی متعددی دارند، پس وجود عین ماهیت نیست و چون در اینحال نمیتوان وجود را بحمل اولی ذاتی بر ماهیت حمل نمود پس وجود را باید زائد بر ماهیت و عارض بر آن دانست، و گرنه آنچنانکه وجود بر ماهیت موجودات در خارج یک مصداق بیشتر ندارد، باید در ذهن نیز بهمین حالت باشد. ابوالحسن اشعری که منکر حسن و قبح و مسقالات عقلی است گوید: مفهوم وجود در ذهن و خارج عین مفهوم ماهیت است، یعنی آنچه از لفظ وجود فهمیده میشود همان معنا از لفظ ماهیت درک میگردد.

میگوئیم: مفهوم وجود بمعنای بود، و مفهوم عدم بمعنای نبود، و مفهوم ماهیت بمعنای نمود میباشد، لذا میتوانیم ماهیت را تصور نموده و پس از آن وجود یا عدم را بر آن حمل نمائیم، و اگر ماهیت بمعنای وجود بود نمیتوانستیم نقیض آنرا بروی حمل کنیم، و نقیض بودن وجود و عدم بدیهی است.

[لصحة السلب علی الكون فقط و لاقتصار حمله الی الوسط]

بواسطه صحت سلب وجود از ماهیت؛ و بدلیل نیاز مند بودن حمل وجود بر ماهیت بمیانجی

زیادی وجود بر ماهیت را بچهار دلیل اثبات مینمایند:

۱- صحت سلب چنانستکه گوئی: سلب وجود از ماهیت رواست، و سلب هیچ ماهیتی یا اجزاء آن از وی روا نیست، پس وجود ماهیت یا جزء آن نیست.
بیان: صحت سلب عبارتست از امکان سلب نمودن محمولی را از موضوع چنانکه گوئی: هیچ ماهیتی وجود نیست، ولی نشاید که ماهیت یا ذاتیات آنرا از خودش سلب کنید؛ چه نگویی: هیچ انسانی انسان نیست، یا هیچ حیوان نیست؛ پس وجود نه عین ماهیت و نه جزء آنست.

۲- حمل وجود بر ماهیت بدلیل وحد وسط نیازمند است؛ و هیچ حمل ماهیتی یا ذاتیاتش بر آن بدلیل محتاج نیست؛ پس وجود نه ماهیت و نه ذاتی آنست.
توضیح: ذاتی هر چیزی بواسطه علت ذات موجود میشود؛ و اثبات آن بدلیل و برهان احتیاج ندارد، پس هر گاه ذات یا ذاتیات ماهیت را بخواهیم بر خودش حمل نمائیم، برهان و دلیل نیازی نداریم، چنانکه گوئیم انسان انسانست، انسان حیوان ناطق است، ولی چنانچه خواسته باشیم وجود را بر ماهیتی حمل کنیم بحد وسط (انکه پس از لفظ لان، فان در عربی و پس از لفظ چون، زیرا در فارسی) نیازمندیم، چنانکه گوئیم: العقل موجود لانه اول مخلوق صدر عن الواحد القديم، و انه عالم بذاته فانه جوهر مجرد، و مانند: انسان ضاحك است چون متعجب است؛ و در خانه است زیرا صدایش را شنیدم، پس وجود عین ماهیت یا جزء آن نیست

[و لانفكاك منه في التعقل و لاتحاد الكل و التسلسل]

و چون وجود از ماهیت در ذهن جدا میشود، و گرنه اتحاد تمام ماهیات یا تسلسل لازم میآید

۳- ذهن میتواند هر يك از مفهوم وجود و ماهیت را جدا گانه لحاظ نماید و هر گاه دو مفهوم عین یکدیگر باشند ذهن نمیتواند هر يك از آن دو را جدا گانه لحاظ کند، پس مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت نیست.

ایضاح: میتوانیم ماهیت خط، سطح، انسان را تصور نمائیم، یعنی از هر نوع موجودی معنایی درك کنیم؛ با انکه از وجود ذهنی و خارجی آنها غافل باشیم،

چون ماهیت را بلحاظ ذات خودش قصد نموده ایم ، و هیچ مقصودی مغفول نیست ؛ پس هیچ ماهیتی وجود نیست .

اشکال : تصور ماهیت از وجود ذهنی منفک نمیگردد؛ چون تصور هر ماهیتی همان وجود ذهنی آنست ؛ پس چگونه میتوانید ماهیتی را تصور نموده‌و از وجود ذهنی آن غافل باشید !؟

جواب : اگر چه تصور ماهیت همان وجود ذهنی آنست ، ولی تعقل و توجه به وجود ذهنی چیزست ؛ و وجود ماهیت در ذهن بدون توجه بآن چیز دیگری میباشد پس ممکنست ماهیت در ذهن موجود باشد ، و ذهن از وجود ذهنی آن غافل بود ، چون تصور ماهیت همان علم بآنست ؛ و تصور وجود ذهنی آن علم بعلم آنست ، و علم بچیزی مستلزم علم بعلم آن نیست .

۴ - اگر وجود عین ماهیت باشد باید تمام ماهیات یک معنا داشته باشند (چون وجود یک معنا بیش ندارد) و هر گاه چند لفظ یک معنا داشته باشند ؛ هر یک از آنها بحمل اولی ذاتی بر دیگری صدق میمایند . پس اگر وجود عین ماهیت بود ، باید بر هر ماهیتی بحمل اولی ذاتی صدق نماید ، ولی وجود بر هر ماهیتی به حمل اولی ذاتی صادق نیست ، پس وجود عین ماهیت نمیباشد (۱)

۱ - محقق لاهیجی در شوارق گوید : این برهان تمام نمیشود مگر بابطال رأی صوفیه ؛ چه ایشان گویند : در جهان خارج موجودی نیست مگر یک ذاتی که هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد ؛ بلکه تمام موجودات صفات و مراتب شئون آن حقیقت اند ؛ و آن خالی از شوائب عدم و خواص امکانست میگوئیم : اولاً بحث در اشتراك وجود و زیادتی آن بر ماهیت از حیث مفهوم است ، و بیان صوفیه از جهت حقیقت وجود میباشد ، و گفتار ما راجع بآن در غرر ششم بتفصیل خواهد آمد ؛ پس درستی این استدلال بر ابطال رأی صوفیان توقف ندارد ؛ و ثانیاً محققان صوفیه و مجاهدان سیر و سلوک گویند : وجود منبسط امکانی (معلول اول) که شعاع و فروغ وجود حقه حقیقیه است ، تمام ماهیات ظلمانی را منور نموده ، و هر ماهیتی مرتبه‌ای از درجات شدت و ضعف او میباشد ، حافظ گوید :

این همه عکس می‌ورنگ مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
پیش بی حد آنچه محدود است لاست
کل وجه غیر وجه الله فناست . [مثنوی]

و چون ایشان بوجود حقه حقیقیه ، (حق تعالی) و بوجود منبسط (حقیقت محمدیه) و بماهیات متفاوته (اعیان ثابت) که بخودی خود هیچ بوی وجود در انشیده اند معترف میباشند ، پس زیادی وجود بر ماهیت بر خلاف اعتقاد آنان نباشد .

و نیز چنانچه وجود جزء خارجی ماهیت باشد مستلزم تسلسل است، چون چیزیکه وجود جزء آن بود باید موجود باشد، و آن نیز دارای ذات و وجودی بود و ذات آن نیز بذات و وجود دیگری تحلیل میگردد، تا بدرجه ای که اجزاء آن از شماره و حصر خارج شوند، و تسلسل ترتبی اجتماعی (۱) محال است پس محالست که وجود جزء خارجی ماهیت باشد.

و هر گاه وجود جزء ذهنی ماهیت باشد، بنا بر اصالت ماهیات در مرکبات خارجی نیز مستلزم تسلسل است، زیرا هر جزء ذهنی (جنس و فصل) از جزء خارجی انتزاع میشود؛ پس هر گاه جزء ذهنی ماهیتی لایتنهای باشد، ترکیب خارجی آن نیز از اجزاء لایتنهای و پایان ناپذیری خواهد بود.

شرح: مرکبات خارجی را با اجزاء خارجی و ذهنی میتوان تجزیه و تحلیل نمود، و اجزاء عقلی را از اجزاء خارجی باید انتزاع کرد، چنانکه جنس را از ماده (هیولی) و فصل را از صورت اجسام انتزاع مینمایند، و در بساطت خارجی (عقول، نفوس، اعراض) عقل میتواند برای آنها جنس و فصل تصور کند، چنانکه کوئی: السواد لون قابض لنور البصر، چه لون را جنس و قبض نور بصر را فصل نامند. پس هر گاه وجود جزء خارجی ماهیتی بود باید جزء دیگری هم داشته باشد تا از اضمام آندو مرکب تشکیل گردد، و آن جزء نیز باید موجود بود زیرا تقوم موجود بمعدوم محالست؛ و بنا بر این آن جزء نیز دارای ذات و وجود است؛ و آن ذات نیز باید موجود باشد، و آن موجود هم ذات و وجودی داشته باشد؛ و این

۲- تسلسل عبارتست از پشت سر هم آمدن افرادی و آن بر شش گونه است:

- ۱- تسلسل در اموریکه حد و اندازه ای برای آنها تصور نشود مانند اعداد (تسلسل لایقی)
- ۲- تسلسل در امور اعتباری غیر واقعی، مانند تقسیم و ترکیب نمودن جسم را در ذهن با اجزاء پایان ناپذیر.
- ۳- تسلسل در امور اجتماعی ترتبی مانند اجتماع علل و معلولات مترتب بر یکدیگر در یک زمان و مکان.
- ۴- تسلسل در امور اجتماعی غیر ترتبی مانند فراهم آمدن میوه درختان و ریگهای بیابان که ترتب علت و معلولی بر یکدیگر ندارند.

۵- تسلسل در امور ترتبی غیر اجتماعی مانند حرکت زمین و سایر سیارات.

- ۶- تسلسل در امور غیر ترتبی غیر اجتماعی مانند افسراد، جمادات، نباتات، حیوانات، و از این انواع ششگانه تنها بخش سوم آن در نزد حکیم باطل و محالست، ولی متکلمان تمام انواع را باطل پنداشته اند

خود مستلزم تسلسل و موجب امتناع از تعقل کنه ماهیت می باشد، ولی چون ما میتوانیم بیشتر ماهیات را با تمام ذاتیات اولیه و ثانویه آنها تعقل کنیم پس وجود جزء خارجی ماهیت نمی باشد.

و چنانچه وجود جزء عقلی ماهیت باشد، باید در مقام واقع و تجوهر ذات (بحسب نفس الامر) مانند سایر اجزاء ماهیت امری مشخص و ممتاز بود، زیرا بنا بر اصالت ماهیت همین امتیاز ملاک تقدم اجزاء بر ماهیت می باشد، و هر یک از آن اجزاء نیز ماهیتی مستقل و دارای اجزائی باید باشد، و این خود مستلزم تسلسل است و بنا بر اصالت وجود که اجزاء ذهنی ماهیت اموری اعتباری و غیر مشخص و در وجود خارجی متحد می باشند، چون اجزاء عقلی از اجزاء خارجی انتزاع میشوند، و تفاوت آنها باعتبار لا بشرط (اجزاء ذهنی) و بشرط لا (اجزاء خارجی) است پس اگر اجزاء ذهنی لایتناهی باشند مستلزم تسلسل اجتماعی ترتبی خارج خواهد بود لزوم تسلسل در هر کدات خارجی محال بودن آنرا در همه جا اثبات مینماید.

[والفرد كالمطلق منه والحصص زيد علیها مطلقا وما وخص]

فرد وجود چه آنکه عام باشد یا خاص، چون مطلق مفهوم عام و حصه های آن زائد بر ماهیت است چون هر یک از مفهوم و حقیقت وجود بر دو گونه است، پس لفظ وجود بچهار معنا اطلاق میشود.

۱- مطلق وجود عبارتست از مفهوم عام بدیهی که بدون هیچ قیدی تصور شود مانند مفهوم هستی (بود) حکیم سبزواری این معنارا وجود مطلق نامیده است.

۲- حصص وجود عبارتست از مفهوم جزئی مقیدی که قیدش با آن پدید آید بطوریکه قید داخل در مفهوم حصه ولی مضاف الیه خارج از آن باشد، مانند وجود انسان، بودن درخت، هستی سنگ

۳- فرد عام عبارتست از مجموع حقیقت های خارجی که همگی و تمامی ممکنات را فرا گرفته، و دارای مراتبی می باشد، و آنرا وجود منبسط، و صادر اول و فیض مقدس نامند، و اهل ذوق حقیقت وجود را باعتبار منشأیت آثار و بی نظیر

بودن وجود مطلق؛ و باعتبار توسعه و شمولش فرد عام گویند، چنانکه اشراقیان هر يك از ارباب انواع را باعتبار عموم و شمولش کلی خوانند.

۴ - فرد خاص وجود عبارتست از هر يك موجود خارجی که آن خود مرتبه‌ی از درجات وجود منبسط، و محدود بحدودی میباشد، مانند وجود ناصر، این درخت، آن کتاب، و حدود اعتباری (حیوان، نبات، جماد) مبین درجات حیوانیت، و نامیت و جسمیت آنست؛

اشعریان گویند: هر يك از مفهوم عام وجود و حصه‌های خاص آن؛ و فرد حقیقی منشاء آثار عین ماهیت میباشد؛ یعنی هیچ تغایر و بیگانگی میان مفهوم عام و خاص و افراد وجود با مفهوم ماهیت نباشد؛ پس در جهان جز ماهیت چیزی موجود نیست؛ و گاهی از آن بماهیت و گاهی بوجود تعبیر مینمایند.

میگوئیم: اشاعره و پیروان ایشان از یافتن حقائق دور مانده، و منکر مستقلات عقلی میباشند، و گرنه بدیهی است هر يك از مفاهیم وجودات نامبرده از مفهوم ماهیت جدا و بیگانه اند، (۱) و مفهوم عام و حصه‌های آن زائد و عارض بر

۱ - قال صدر المتالین فی المشاعر صحیفه (۳۵) وجود کل ممکن عین ماهیته خارجاً، و متحد بها نحواً من الاتحاد؛ و ذلك لانه لما ثبت و تحقق معايناً ان الوجود الحقیقی الذی هو مبدا الآثار، و منشاء الاحکام و به یکون الماهیته موجوده، و به یطرد العدم عنها، امر عینی، فلولم یکن وجود کل ماهیته عینها و متحداً بها فلا یخلو اما ان یکون جزئاً منها او زائد اعلیها عارضاً لها، و کلاهما باطلان، لان وجود الجزء قبل وجود الكل، و وجود الصفة بعد وجود الموصوف، فیکون الماهیته حاصله الوجود قبل نفسها، و یکون الوجود متقدماً علی نفسه، و کلاهما ممتنعان، و یلزم الیضا تکرر نحو وجود شیئی واحد من جهة واحده؛ او التسلسل فی المراتب المجتمعه من افراد الوجود، و هذا التسلسل مع استحالته بالبراهین و استلزامة لانحصار مالا یشاهی بین حاصرین، ای الوجود و الماهیته یستلزم المدعی بالخلف، و هو کون الوجود عین الماهیته فی الخارج، لان قیام جمیع الوجودات بحيث لا یثد عنها وجود عارض یستلزم وجوداً لها غیر عارض، والا لم یکن المعروض جمعاً بل بعضاً من الجمیع، فاذا ثبت کون وجود کل ممکن عین ماهیته فی العین، فلا یخلو ما ان یکون بینهما مغایرة فی المعنی و المفهوم؛ اولاً یکون، والثانی باطل و الالکان الانسان مثلاً و الوجود لفظین مترادفین، ولم یکن لقولنا: الانسان موجود فائدة، ولکنان مفاد قولنا الانسان موجود و قولنا: الانسان انسان واحداً ولما امکن تصور احد هما مع الففله عن الاخر؛ و بطلان کل من هذه التوالی مستلزم لبطلان المقدم؛ فتعین الشق الاول، و هو کون کل منهما غیر الاخر بحسب المعنی عند التحلیل الذهنی مع اتحادهما ذاتاً و هویة.

ماهیت و افراد وجود مییابد، و همان وجود منبسط؛ ذاتی فرد خاص خارجی بوده؛
 و در خارج با ماهیت متحد گردیده است؛ و مفهوم عام وجود؛ ذاتی حصص مفهومی
 مییابد؛ و هر یک از مفهوم عام و حصه های آن بحمل عرضی بر وجود حقیقی بسط
 (بدون جنس و فصل) حمل میشود.

حتمالی صرف وجود و محض انیت است

[والحق ماهية انيته از مقتضی المروض معلولینه]

کرد کار جهان را جز وجود ماهیتی نیست؛ زیرا اگر وجودش عارض بر ماهیتش بود معلول مییابد
 حکیم ابو نصر فارابی گوید: لفظ حق بر چند معنا اطلاق میشود.

- ۱ - گفتار مطابق با واقع خارجی حق است، اگر واقع با آن مطابق باشد؛
- ۲ - موجودی که در مقابل موجود بالقوه اکنون حاصل و متحقق است
- ۳ - موجودی که در مقابل اشیاء بی دوام ثابت و با دوام باشد حق است. (۱)
- ۴ - موجودی که مرك و فنا و بطلان در آن راه نداشته باشد حق نامیده میشود

۱ - قال صدر المتألین فی المشاعر صحیفه (۵۵) اعلم ان للوجودات مراتب ثلاث :

الاولی الوجود الذی لا یتعلق بغيره ، و لا یقید بقید مخصوص ، و هو الحرى بان یكون مبدا کل
 الثانية الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفس ، و الطبايع والاجرام ؛ و المواد .
 الثالثة الوجود المنبسط الذی شموله و انبساطه على هیاكل الاعیان و الماهیات لیس كشمول الطبايع
 الكلية و الماهیات العقلية ، بل على وجه يعرفه العارفون و یسمونه بالنفس الرحمانی اقتباساً من قوله
 تعالى : و رحمتی وسعت کل شیئ ، و هو الصادر الاول فی الممكنات عن العلة الاولى بالحقیقة ،
 و یسمونه بالحق المخلوق به ، و هو اصل وجود العالم ؛ و حیوته ؛ و نوره الساری فی جمیع ما -
 فی السموات و الارضین فی کل بحسبه ، حتی انه یكون فی العقل عقلاً و فی النفس نفساً ؛ و فی -
 الطبع طبعاً ، و فی الجسم جسماً ، و فی الجوهر جوهرأ ؛ و فی العرض عرضاً ؛ و نسبته الیه -
 تعالى كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبث على اجرام السموات و الارض الى الشمس ؛ و هو غیر -
 الوجود الاتبانی الرابطی الذی كسائر المفهومات الكلية و المعقولات العقلية التی لا یتعلق بها جعل و لا
 تأثیر ؛ و لها ایضاً كالمعقولات المتصلة وجود ؛ لكن وجودها نفس حصولها فی الذهن ؛ و كذلك
 الحكم فی مفهوم العدم و الاشیئی و اللا ممکن و اللا معمول بل فرق عندنا بین هذه المفهومات و غیرها فی كونها لیست
 الاحکایات لامور الا ان بعضها عنوان لحقیقة موجوده ؛ و بعضها عنوان لامر باطل بالذات .

حضرت باریتعالی را بهر يك از این معانی میتوان حق نامید؛ چه آنکه وی مخبر عنه است در این گفتار: الله موجود؛ وعین موجودیت بالفعل که هیچ گونه انتظار و نقصی ندارد؛ و موجودیت دائمی سرمدی که مرك و فنا در ذات اقدسش راه نمییابد؛ چون حیات و قدرت حضرتش ذاتی؛ و حیات و قدرت ممکنات غیری و بواسطه وی میباشد (۱) چنانکه گوید:

وما الروح والجثمان الاوديعه ولا بدیوماً ان ترد الودایع
زیر نشین علمت کائنات ما بتو قائم چه تو قائم بذات

ذات کرد کارا نیت محض، وهستی خالص، و نور صرف، و وجود بحت، و عین وحدت حقه حقیقیه، وهویت شخصیه ایست که ما به هوهوی ذاتش چیزی جز وجود قیومی حقیقی نباشد، زیرا هر گاه وجودش را مانند وجود ممکنات عارض بر ذاتش تصور نمائید، لازم آید که وجود وی نیز معلول بود، چون هر عارضی معلول و معلل میباشد؛ چنانکه گویند: ذاتی آنستکه معلل نباشد؛ و عرضی آنستکه بعلت نیاز مند بود، پس هر گاه وجود حقتعالی عارضی باشد یا باید معلول معروضش، و یا معلول غیر باشد؛ و بناچار باید علت پیش از معلول موجود بود و آن مستلزم دور یا احتیاج میباشد.

[فسابق مع لاحق قدا تحد اولم فصل سلسله الكون لحد]

بس علت سابق با معلول لاحق چگونه متحد میشوند، و با سلسله موجودات پایان ناپذیر میگرد

۲ - فیض کاشانی در کلمات مکتونه گوید: شك نیست که هر چه غیر هستی است در هست شدن و هست بودن محتاج است بهستی؛ و هستی بخود هست است؛ نه بهستی دیگر؛ و هر چه محتاج است نه حق است؛ پس حق عین هستی باشد که بخود هست است؛ و همه چیزها باو هستند. چون نور که بنفس خود روشن است نه بروشنائی دیگر؛ و روشنائی همه چیزها بدو است. پس همه چیزها بحق محتاجند و بحق از همه چیزها غنی است، والله الغنی و اتم الفقراء

گویم سخن نفز که مغز سخن است هستی است که هم هستی وهم هست کن است
واز اینجا ظاهر میشود سر معیت حق با اشیا؛ چه هیچ چیز بی هستی نمیتواند بود؛ و از اینجا نیز ظاهر میشود که هستی واجب الوجود است؛ و قائم بذات خود و متعین بذات خود، چه اگر ممکن بودی یا قائم بغیر محتاج بودی بغیر؛ و غیر هستی کائناً ماکان محتاج است؛ پس تقدم شیئی بر نفس لازم آمدی پس هر چه جز هستی است قائم است بهستی؛ و هستی قائم نیست به هیچ چیز؛ پس هستی است که عین حق است؛

چون هر علتی از حیث وجود و رتبه و شرف بر معلولش تقدم دارد پس اگر وجود حقتعالی در عروض ؛ معلول معروض (ذات حق) خود بود ؛ لازم آید که متقدم (علت) و متاخر (معلول) بایکدیگر متحد و هم‌عنان باشند ؛ و این خود مستلزم دور (تقدم الشیئی علی نفسه) و محال میباشد (۱)

و چنانچه عروض وجود معلول دیگری بود ، در این هنگام حال آن موجود دیگر را استفسار نموده گوئیم : وجود آن نیز بنا بر آنکه عارض باشد معلول خواهد بود ؛ و علت آن یا معروضش و یا وجود خارجی دیگری میباشد ؛ و همینطور پرسش را تکرار میکنیم ؛ و این خود مستلزم تسلسل ترتیبی اجتماعی و باطل است ؛ و نیز میگوئیم : اگر آن وجود خارجی دیگر ممکن الوجود و بهین واجب نیاز مند بود دور لازم میآید ؛ و هر گاه آنرا واجب دیگری فرض نمائید تسلسل لازم خواهد آمد زیرا بحث در وجود واجب الوجود است ؛ و همان سخنان تکرار میگردد (۲)

۱- برای تعریف دور و اقسام آن بصفحه (۸۱) بخش نخستین این کتاب رجوع کنید .
قال شیخ الرئيس فی الاشارات : واجب الوجود المتعین وانکان تعینه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غیره . وان لم یکن تعینه لذلك بل الامر آخر فهو معلول ، لانه انکان واجب الوجود لازما لتعینه کان الوجود لازما لماهیة غیره او صفته و ذلك محال ، وانکان عارضا فهو اولی بان یكون لعله ؛ وان کان ما یتعین به عارضا لذلك فهو لعله ، فان کان ذلك و ما یتعین به ماهیة واحدة فتلك العلة لخصوصیة مالذاته یجب وجوده وهذا محال ، وانکان عروضه بعد تعین اول سابق فکلامنا فی ذلك و باقی الاقسام محال
۲- قال الهیجی : اعلم ان الوجود الحقیقی قد یؤخذ بشرط لا تعین . وقد یؤخذ بشرط التعین ، وقد یؤخذ بشرط التعین ، والاول وجود الواجب تعالی ، و الثانی امره ؛ والثالث وجود الممكن ، و یعبر عن الاول بالوجود الحق . وعن الثانی بالوجود المطلق ؛ وعن الثالث بالوجود المقید ، وقد یعبر عن الاول بالوجود المطلق والمراد سلب جمیع التقیدات حتی التقید بالاملاق ، و یعبر عن الثانی ایضا بالوجود المطلق ؛ والمراد التقید بالاطلاق ؛ چنانکه عارف ربانی مولی عبدالرحمن جامی گوید :

نشانی دادند اندر خرابات	که التوحید اسقاط الاضافات
جهان مرآت حسن شاهد ماست	فشاهد وجهه فی کل ذرات
سلوک را عشق از خود رها نیست	نه قطع منزل و طی مقامات
سعادت خواهی از عادت گذر کن	که ترک عادتست اصل سعادات
الا کل شیئی ما خلا الله باطل	و کل نعیم لا محالة زائل
و کل افلاس سوف تدخل بینهم	دو بهیة تصغر منها الانامل

(گفتار در وحدت و کثرت حقیقت وجود)

[الفهلویون الوجود عندهم حقیقة ذات تشکیک نعم]

حقیقت وجود نزد پهلویان یک واقعیتی است دارای تفاوت که شامل میشود

در مسئله اشترک وجود گفتیم: مفهوم وجود معناییست واحد؛ و در تمام جواب های هل بسیط و قضایای حملیه بیک نوع حمل میشود.

آنگون بگفتار فلاسفه و دانشمندان راجع بحقیقت وجود میپردازیم

حکمای ایران باستان گویند: وجود در خارج بیک حقیقت بیشتر نیست ولی این حقیقت که سر تاسر جهان هستی را فرا گرفته؛ از حیث شدت و ضعف و کمال و نقصان دارای مراتب متفاوت و قابل تشکیک میباشد (۱)

[مراتباً غنی و فقراً تختلف کما انور حیثها تقوی و ضعف]

مراتب کونا کونی را از حیث بینبازی و نیازمندی، مانند نور هنگامیکه شدید و ضعیف مبرکورد

اشراقیان حقیقت وجود را بواسطه اینکه چون نور حسی بذات خویش پیدا و دیگران را هویدا مینماید، نور حقیقی نامیده و دارای مراتب متفاوت و درجات متفاضلی میدانند، زیرا ماهیت سموات ارواح (عقول؛ نفوس) و اراضی اشباح (صور مجرد و مادی) را بفروغ خود منور ساخته است چنانکه در کتاب مجید میفرماید: الله نور السموات والارض (۲) و آن مراتب اختلاف نوعی نداشته؛ بلکه تفاوت آنها

۱ - قال صدر المتالین فی الاسفار: الثابت بالبرهان والمعتمد بالکشف والعیان ان الحق موجود مع العالم و مع کل جزء من اجزاء العالم. و کذا الحال فی نسبة کل علة مقتضیة بالقیاس الی معلولها فالمعلول لاجل نفسه وامکانه غیر موجود مع العلة فی مرتبة ذاتها التکاملية، و لکن العلة موجودة مع المعلول فی مرتبة وجود المعلول من غیر مزایلة عن وجودها التکاملی، ومن امعن النظر فی تحقیق هذه المسئلة اوتی خیراً کثیراً، والدلیل علی ما ذکرنا قوله سبحانه فی سورة الحديد هو معکم اینما کتم، و قوله: و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله، و قوله: اینما تولو اقم وجه الله و غیر ذلك من الآیات القرآنیة - و الاحادیث النبویة. ۲ - سورة نور آیه (۳۵)

بشدت وضعف مییاشد؛ چون بر هر يك از درجات تعریف نور (ظاهر بذاته و مظهر لغيره) صادق است. یعنی ضعف امر است عدمی، و ضعیف مرکب از نور و ظلمت نیست، چنانکه حرکت آهسته از حرکت و سکون ترکیب نشده، بلکه یک نوع امتداد است بصورت خاص، (۱) و همچنانکه نور حسی دارای مراتب بسیطی است که هر يك از آنها باعتبار قوایل و عوارض دارای عرض عرض میباشند (۲) چنانکه مولوی گوید:

همچو آن يك نور خورشید سما صد بود اندر میان خانه ها
 ليك يك باشد همه انوارشان چونکه بر گیری تود بواراز میان

۱ - شیخ الرئیس در مباحثات گوید: حقیقت وجود در ذات ماهیات اختلاف نوعی ندارد، بلکه اگر اختلافی داشته باشد تفاوت شدت و ضعف (تشکیک) میباشد؛ و همانا اختلاف موجودات بواسطه ماهیات آنهاست، پس اجزاء جهان اختلاف نوعی در حقیقت وجود ندارند؛ زیرا اختلاف انسان و اسب بسبب ماهیت آنها میباشد.

۲ - حقیقت قابل تشکیک از شش جهت ممکنست دارای تفاوت باشد

۱ - آنکه بواسطه اولویت (سزاواری) و خلاف آن متفاوت بود؛ مانند وجود علت که اولی و سزاوارتر است از وجود معلول (این تفاوت از مقوله اضافه است)

۲ - آنکه بسبب تقدم و تاخر زمانی متفاوت باشد؛ مانند پدر که پیش از پسر موجود میگردد (مقوله مئی)

۳ - آنکه بجهت زیادی و کمی مقدار تفاوت کند مثل: سطح ایران از تهران بزرگتر است (مقوله کم متصل)

۴ - آنکه تفاوتش از حیث عدد بود؛ مانند عدد صد که بیشتر از هشتاد میباشد (مقوله کم منفصل).

۵ - آنکه بواسطه شدت و ضعف تفاوت نماید، مانند سفیدی عاج که شدیدتر از انبساط انسانست (مقوله کیف)

۶ - آنکه بسبب تمام و نقصان متفاوت بود. مانند کتابیکه دارای مباحث الهی و ریاضی و طبیعی باشد، کاملتر است از آنکه تنها طبیعیات یا ریاضیات را داشته باشد.

پس حقیقت وجود نیز دارای مراتب متفاوت و کثرت طولی است که آنها ناشی از غنا و فقر، و شدت و ضعف، و تقدم و تاخر میباشد؛ چنانکه پس از وجود غنی بالذات (واجب الوجودیکه اول الاوائل و لا یتناهی است از حیث شدت و مدت و مدت) وجود منبسط (مشیت - عقل اول) شدیدترین مراحل وجود بوده، و از تمام ممکنات بی نیاز و از حیث شرف و رتبه بر همه مقدم میباشد؛ و پس از آن هر يك از عقل دوم و سوم تا بر سیم بعالم طبیعت و هیولای اولی از مرتبه بعدی شریفتر و شدیدتر میباشد ولی شدت و تقدم مقوم مرتبه شدید مقدم نبوده؛ و ضعف و تاخر ضرری بحقیقت ذات متاخر ندارد؛ و گرنه لازم آید که وجود مرکب از مقوم و مقوم (جنس و فصل) بوده، و یا قابل انقلاب باشد، و تمام مراتب وجود نسبت بمفهوم عدم مانند نورهای درخشنده و روشنی های با صفائی نسبت بتاریکی و ظلمت محض میباشد چون جمیع درجات در يك مفهوم بسیط (هستی) یا یکدیگر مشترکند؛ نه آنکه از هستی ویستی ترکیب شده یا اختلاف ذاتی باهم داشته باشند؛ بلکه کثرت طولی آنها از نظر شدت و ضعف، کمال و نقص است.

پس تمام درجات وجود به یک حقیقت بسیط (هستی) با یکدیگر مشترک کننده آنکه از هستی و نیستی ترکیب شده، یا اختلاف ذاتی باهم داشته باشند؛ بلکه کثرت طولی آنها از نظر شدت و ضعف، کمال و نقص؛ تقدم و تأخر، غنا و فقر تشکیک نامیده میشود و آن خود مؤکد وحدت وجود و کثرت ماهیت است، زیرا این وحدت از قبیل وحدتهای مشهور (۱) نیست.

[و عند مشائیه حقایق تبانی و هولدی زاهق]

و ترد مشائیان وجود حقیقت‌های گوناگونی است؛ و این گفتار نزد ما ناپسند میباشد.

پیروان ارسطو عقیدت حکمای ایران باستان (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) را نپسندیده گویند؛ وجود در خارج عبارتست از حقیقت‌های گوناگونی که بتمام ذات با یکدیگر تباین و بیگانگی دارند؛ و امتیاز آنها بجز ذات (فصل) نیست نامستلزم ترکیب بود؛ و وجود مطلق را جنس و ما به الاشتراك و اختلاف مراتب رافصل و ما به الامتیاز آن بدانید، و بعوارض خارجی نیز نباشد، تا لازم آید که حقیقت وجود را نوع؛ و آن عوارض را مصنفات و مشخصات آن بشمارید؛ بلکه وجود مطلق عرضی آن حقایق بمعنای خارج محمول میباشد و نمیتوان وجود مطلق را مفهوم بضیمه ذات خارجی دانست. (۲)

- ۴ - صدر المتالین در مفاتیح الغیب گوید چون واجب الوجود جزء و شریک و نظیر ضد و ند و مانند ندارد پس وحدت حقیقی از قبیل وحدتهای ده گانه مشهور نیست؛ و آنها عبارتند از:
- ۱ - وحدت شخصی آنستکه مثل نوعی داشته و ثانی پذیر باشد؛ مانند ناصر
 - ۲ - وحدت نوعی آنستکه مثل جنسی داشته و بر کثیرین صادق باشد؛ مثل انسان
 - ۳ - وحدت جنسی آنستکه قدر مشترك انواع مختلفه را حکایت نماید؛ مانند حیوان
 - ۴ - وحدت اتصالی آنستکه در جوهر قسمت پذیر بصورت پیوسته پدید آید، مثل صورت جسمیه
 - ۵ - وحدت اجتماعی آنستکه از گرد آمدن چند چیز اعتبار شود، مانند شماره ده
 - ۶ - وحدت عرضی همان شماره یک است که بر معدود عارض میگردد؛ مثل شماره یک
 - ۷ - وحدت موضوعی آنستکه دو عرض در یک موضوع یافت شوند؛ مانند سفیدی و شیرینی قند
 - ۸ - وحدت محمولی آنستکه دو موضوع یک محمول داشته باشند؛ مانند: ابرج و منوچهر دیرند
 - ۹ - وحدت تشبیهی آنستکه دو چیز مشابه یکدیگر باشند، چنانکه گویی؛ وجود چون نور است
 - ۱۰ - وحدت برابری آنستکه دو جسم در شماره یا وزن و حجم باهم برابر باشند، مانند: این دو سیب یک طعم یا یک وزن دارند.
- ۵ - پرسش آیا حقیقت وجود میتواند مانند واحد جنسی که عین کثیر نوعی است؛ یا واحد نوعی

[لان معنی واحد ا لا ینتزع] مماله نوحد مالم يقع [

زیرا تا اتحادی بین حقایق گوناگون نباشد معنای واحدی از آنها انتزاع نمیشود.

بچهار روش پیروان ارسطو (مشائیان) را پاسخ میگوئیم :

۱- نشاید یک مفهوم را از چند حقیقت بیگانه انتزاع نمود؛ زیرا اگر یک مفهوم از چند بیگانه که هیچ اتحادی ندارند انتزاع شود؛ لازم آید که یک چیز با حفظ وحدت چند چیز و کثیر باشد، ولی یک مفهوم چند چیز نخواهد بود؛ پس یک مفهوم از چند چیز بیگانه که هیچ اتحادی نداشته باشند انتزاع نمیشود. (۱)

که عین کثیر فردی است بوده باشد؛ و بر هر یک از افراد مندرج در خود حمل شود؟ پاسخ: حقیقت وجود نمیتواند مانند واحد جنسی و نوعی باشد؛ زیرا واحد جنسی عین (تمام ذات) افراد نوع نیست؛ بلکه جزء آنها است؛ و در طریق جواب ماهوی آنها واقع میشود؛ مانند حیوان که جزو انسان و اسب و کوسفند است، نه تمام حقیقت آنها، بخلاف حقیقت وجود که تمام معنای وحدت و تشخیص و حقیقت افرادش میباشد؛ بخلاف نوعی که مفهومی است کلی و فقط در ذهن یافت میشود. پرسش: آیا نوع بر افرادش حمل نمیشود؟ با آنکه حمل کاشف از اتحاد موضوع و محمول است پاسخ: چرا نوع بر افرادش حمل میکرده، ولی موضوع قضیه در واقع همان جهت اشتراکی افراد است؛ و جهت امتیاز آنها مانند وضع؛ کیفیت؛ کم؛ زمان؛ مکان، و نسبت آنها اموری عرضی و خارج از ذات میباشد ۱- اگر گفته شود: ممکنست مفهوم وجود را از دو حقیقت مختلف واجب و ممکن انتزاع نمود؛ چون امتیاز آندو با استقلال ذاتی؛ و تحقق غیری است؛ و در مقام تعقل از این دو جهت چشم پوشی نموده و مفهوم وجود را انتزاع مینمائیم؛ بدون اینکه ترکیبی در واجب و ممکن لازم آید؛ و اگر گوئید: انتزاع مفهوم واحد از دو حقیقت مختلف محال است؛ بتعدد مفهوم قائل میشویم؛ چون مفاهیم را از حقایق خارجی باید کشف نمود؛ بلکه میگوئیم: در دار تحقق دو حقیقت موجود است؛ چنانکه ذوق مثال بین نیز همین است؛ و آن دو حقیقت نور و غیر نور است؛ پس اگر حقتعالی تمام حقیقت اشیاء بود؛ لازم آید که ذاتش مرکب خارجی باشد؛ و چون محذور ترکیب خارجی شدیدتر است از ترکیبی که در ذهن از انکار این گفتار: حقتعالی تمام حقیقت اشیاء است لازم آید؛ یعنی مرجع سلب اشیاء از ذات حقتعالی سلب نفائس و ترکیب خارجی است؛ پس ترکیب ذهنی محذوری ندارد.

میگوئیم: ترکیب و بساطت امریست واقعی و باعتبار معتبر تغییر نمیکند؛ تا شعا بتواند هنگام انتزاع مفهوم از بعضی اجزاء معنا چشم پوشی یا بآن توجه نماید و معتقدان بوحدت وجود ماهیت را اعتباری دانسته و آنرا جز حد و مرتبه وجودات خاصه چیزهای شمرده گویند؛ ما به الاتفاق وجودات خاصه حقیقت وجود؛ و ما به الاتفاق نیز همان حقیقت است؛ مانند مراتب نور و عدد؛ پس دو حقیقت در خارج نباشد تا ترکیب لازم آید؛ و نیز میگوئیم: شما از قضیه (الله موجود است) چه می فهمید؟ اگر همان معنایی که از تعقل موجودات می فهمید؛ پس وجود یک معنا و مفهوم بیشتر ندارد؛ و اگر مفهوم دیگری را اراده کنید از آن بخدا یتعالی پناه میبریم؛ و ما گفتار اهل ذوق و معنای صحیح و فاسد آنرا بزودی تحقیق خواهیم نمود.

۲ - هر گاه مفهوم وجود مطلق از افراد کونا کونی انتزاع شود، و بهر یک از آنها حمل گردد، یا در هنگام صدق بر انسان مثلاً بر خصوصیت وی نیز دلالت مینماید پس بر خصوصیات افراد دیگر دلالت نکند، و یا بر خصوصیات اسب دلالت میکند پس بر خصوصیات انسان، درخت، سنگ دلالت ندارد، و یا خصوصیات اجتماعی افراد را حکایت مینماید، پس باید دانست که عنوان اجتماعی امریست اعتباری و آنرا عقل از هیئت افراد خارجی انتزاع نموده و چیزی جز افراد در خارج وجود ندارد، و بر فرض اینکه عنوان اجتماعی موجود خارجی بود، باز لازم آید که مفهوم واحد «عنوان اجتماعی» عین کثیر «افراد» باشد چون اجتماع همان افرادند با هیئت مخصوص، پس باید ملاک صدق همان مسابله الاشتراك بسین جمیع افراد (وجود) که هیچ گونه تکثری ندارد بوده باشد، و یا تمام خصوصیات افراد را اسقاط مینمائید، پس محمول را بر قدر مشترك افراد بطور حقیقت حمل مینکنید و گرنه حمل مجازی خواهد بود.

۳ - چنانکه يك ماهیت (وجود) از دو حقیقت بیگانه انتزاع شود، لازم آید که ذات ماهیت غیر حقیقت بود، با آنکه نسبت اند و عموم و خصوص من وجه است و در بسیاری از موارد ماهیت همان حقیقت میباشد، که باعتبار پدید آمدن در ذهن آنرا ماهیت، و بواسطه پیدایش آن در خارج آنرا حقیقت نامند، پس يك ماهیت از دو یا چند حقیقت بیگانه انتزاع نشود، بلکه تنها این دلیل برای رد مشائیان کافی است، زیرا مفهوم وجود نسبت بحقیقت افرادش مانند ماهیت انتزاعی میباشد و آنرا ذاتی باب برهان گویند، چون از جهت اشتراك (هستی - منشاء آثار) موجودات انتزاع میشود و بر آنها حمل میگردد، چه اگر از جهت امتیاز انتزاع شده بود؛ قابل حمل بر تمام آنها نبود.

۴ - صدر المتالین در اسفار و مبده و معاد و شواهد الربوبیه گوید: بدیهی و فطری هر عاقلی است که مفهوم واحدی را از حقایق مختلفه‌ای که هیچ گونه اتحادی

نداشته باشند نمیتوان انتزاع نمود.

[کان من ذوق التاله اقتنص من قال ما کان له سوی المحصن]

کوبا از مذاق عرفان استفاده نموده کسب کرده کویده: وجود ممکن جز حسیهای مفهومی افرادی ندارد گروهی از متکلمان و مقلدان گویند: در خارج جز وجود پروردگار وجودی نیست، و موجودات امکانی ماهیاتی هستند که بتمام ذات با یکدیگر بیگانه و متمایز بوده، و هیچ گونه اتحادی باهم ندارند، و اطلاق موجود بر آنها باعتبار اتساعی است که بمبدء متعال دارند، چنانکه شیر فروش و خرما فروش و آفتاب نشین را بلبن و تمر و شمس نسبت داده گویند: لابن، نامر، شمس، پس وجود دارای یک فرد (ذات کردگار) بیش نیست، و هیچ گونه تکثری را نمیپذیرد، خواه آنکه افرادش را متخالف بالذات پندارند، چنانکه مشائیان گویند؛ و خواه افراد را مختلف بر تبه تصور نمائید؛ چنانکه محققان دانند، بلکه وجود ممکن جز مفهوم و حسیهای آن چیزی نیست، و آن حسیهای ذهنی در عوارض و لوازم متفق و متمائل یکدیگرند، مانند سفیدی این برف و آن برف در خارج، ولی افراد خارجی یا بتمام ذات با یکدیگر مخالفند؛ مانند اجناس عالیله نزد مشائیان، و یا بمراتب و درجات باهم مختلفند؛ مانند مراتب نور نزد اشراقیان (۱).

۱- در بیان توحید ذات کردگار چند گفتار ما رسیده است:

- ۱- مشائیان و ظاهر بینان گویند: هر یک از وجود موجود دارای افراد متعدد گوناگونی هستند که یک فرد از آن مخصوص واجب الوجود میباشد؛ و چون عوام باین توحید عقیدت دارند آنرا توحید عامی نامند
- ۲- کوتاه نظران و نابخردان صوفیه گویند: وجود و موجود یک مصداق حقیقی بیش ندارد؛ و همان مصداق است که باطوار مختلفه و شئون متکثره جلوه گری مینماید؛ چنانکه گاهی بسورت آسمان؛ و گاهی بشکل ریسمان، و زمانی بهیشت دریا و هنگامی بماهیت صحرا پدیدار میشود؛ و آن خود جز این مجالی و مظاهر حقیقی ندارد، و کثرت اینها بوحدهت وی شرری نمیرساند؛ چون این کثرات اموری اعتباری و عارضی بیش نیستند.
- ۳- بزرگان صوفیه گویند: وجود حقیقی است واجب و مجرد از مجالی و مظاهر؛ و موجود در تمام مراتب؛ و مرتبهی مجرد را بشرط لاین و عین غنا دانند، و مراتب مجالی و مظاهر را لا بشرط و عین فقر خوانند، و نیازمندی مراتب وجود بوجود مجرد را مانع از وجوب شمارند، زیرا بذات خویش نیاز منداست نه بغير؛ و چون اهل اصطلاح و خواص باین معتقدند؛ اینرا توحید خاصی گویند

میگوئیم: با این گفتار نمیتوان موافقت کرد، زیرا هر گاه ماهیت ممکنات را اعتباری و منتزع از حقیقت عالی نامند؛ ناچار باید ذات کردگار را منشاء انتزاع ماهیات بیگانه شمارند چون در خارج وجودی جز ذات الهی ندانند؛ و این خود محال و باطل است، و چنانچه ماهیت را اصیل پندارند؛ و در جهان هستی بدو سنخ موجودیکه هر يك از آن دو مستقل بوده، نهایت یکی از آن دو بدیگری منسوب بود اعتراف کنند (۱)

۴ - اهل ذوق و تحقیق گویند: وجود حقیقی است واحد، که بهیچ گونه کثرت نوعی و فردی نمیپذیرد؛ ولی موجود دارای کثرت ذاتی نوعی و عرضی افرادی میباشد؛ و صدق موجود بر آنها بواسطه انتساب بوجود است نه بسبب وجودات خاص امکانی؛ چنانکه بواسطه اضافه برخی از مردم را کوئی حداد؛ نماز؛ بقال؛ این گفتار را کسرومی از قبیل محقق دوانی؛ محقق داماد، صدر المتالین در جوابی پذیرفتند؛ و اینرا توجید خاص الخاصی خوانند.

۵ - عرفاء شامخین و صدر المتالین گویند: هر يك از وجود و موجود در عین کثرت واحد میباشد چون هر يك از موجودات را میتوانیم با اضافه جدا گانه بواجب الوجود نسبت دهیم؛ و آثار وی را در هر موجودی بیابیم.

حکیم سبزواری در حاشیه اسفار برای، تمثیل این باب گوید: هر گاه انسانی برابر آینه های متعددی باشند؛ پس در هر آینه انسانی و انسانی مشاهده میشود؛ ولی هر يك از آنسو در عین کثرت يك حقیقت بیشتر نیستند زیرا؛ عکس هر چیزی باعتبار عکس و آلت لحاظ آن بودن يك چیز بیش نباشد اگر چه باعتبار ذات خودش کثیر و ملحوظ، و حاجب و مانع عکس میباشد، پس چنانچه موجودات را امور مستقله و کثیر پنداری، بحقیقت آنها پی نبرده و نادانی؛ و اگر با اضافه اشراقیه آنها را بحقیقت عالی نسبت داده و بدانی آنها مانند شوره زاری جلوه کنندند اند که جاهل از دور آنرا آب مینماید؛ بحقیقت وجودی برده؛ و آنها را جز اشراقات نور مطلق و تجلیات جمال حق نخواهی دانست؛ زیرا فقر و نیازمندی ذاتی آنها است؛ پس وجود حقیقت واحدی است دارای مراتب متفاوت بشدت و ضعف و نفس و کمال؛ و این تفاوت افراد ضرری بوحده حقیقی آن ندارد، چون مابه التفاوت و مافیه التفاوت آنها وجود است؛ بلکه وحدت حقیقی را ناکید مینماید؛ زیرا هر چه دائره وجودان آن حقیقت وسیعتر گردد فقدان و نقص از آن دور تر میگردد؛ لذا این کثرت را نورانی و کثرت ماهیات را ظلمانی نامیده اند؛ چنانکه فرصت الدوله شیرازی گوید:

این همه کثرت موهوم که آید بنظر
از سماوات و زمین و جهت زبر و زیر
هم ز اجسام و ز اشکال و هیولی و صور
نوع و جنس و عرض و خاصه و فصل و جوهر

چون سراپی است که پنداشته آتش ظمان

از فیاض علی الاطلاق خواهانیم که حقیقت اشیاء را بفضل و کرم بی پایانش بما ارائه فرماید؛ چنانکه صادر اول و اشرف ممکنات از داد اراداد گرفتار می نمود؛ ربانی الاشیاء کماهی.

۱ - قال صدر المتالین فی المشاعر: وما قبل من ان موجودیه الاشیاء بانسا بهالی الواجب الوجود فکللام

این خود شرك است چون، هر يك از منسوب و منسوب اليه بايد پيش از نسبت موجود بوده، و بدیگری نیازمند نباشد، با آنکه معتقدان باصالت ماهیت دیگران را تخطئه کرده و زندقه می‌شمارند؟! .

[والحصه الكلی مقید ایجی تقید جزء و قید خارجی]

بهره‌های مفهومی همان مفهوم کلی است که مقید گردیده بطوریکه تقید جزء و قید خارج از آنست حصه‌های ذهنی همان مفهوم کلی است که بواسطه اضافه شدن بماهیات گوناگون مقید گردیده، بطوریکه تقید (اضافه) داخل در حصه‌ها و قید (مضاف‌الیه) خارج از آنست، چنانکه گوئی: انسان موجود است، اسب، درخت... موجود است تبصره: اضافه (تقید) که داخل در حصه می‌باشد امر بست اعتباری، و هیچ‌گونه تکثری در مضاف الیه ایجاد نمی‌کند، چون واقعیت ذاتی ندارد.

جلال‌الدین دوانی گمان کرده که متکلمان این گفتار را از اهل ذوق و محققان علم الهی چون شیخ اشراقی فرا گرفته‌اند (۱) با آنکه بیشتر اهل ذوق و عرفان وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری دانسته‌گویند: در جهان هستی یک حقیقت بیش نیست، چون نشاید در ذات تحقق دو حقیقت اصیل باشد، و آن بحکم منشأیت آثار وجود است، پس هر یک از مضاف الیه (ذات کرد کار - غنی بالذات) و مضاف (وجودات خاصه - افراد ممکنات) و اضافه اشراقیه (فعل پرورد کار - وجود منبسط)

لا تحصیل فيه ، لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للأولاد حيث يتصفوا بها لاجل انسابهم الي شخص واحد ، و ذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين ؛ و انصافها بالوجود ليس الأنفس وجودها ، قال بهنميار في التحصيل : انا اذا قلنا كذا موجود فانما نعتي امرين احد هما انه ذو وجود كما يقال ان زيدا مضاف ، وهذا كلام مجازی ، و الثاني انه بالحقیقة ان الموجود هو الوجود ، كما ان المضاف بالحقیقة هو الاضافة .

۲ - حکیم سبزواری این عقیدت را باطل شمرده و در مقام تاویل بر آمده گوید: اهل ذوق و متکلمان از وحدت مفهوم وجود باید حقیقت وجود را ' و از حصص ذهنی تجلیات گوناگون خارجی را که هیچ‌گونه تکثری در متجلی ایجاد نمی‌کند مگر بمجرد نسبت و اضافه باید اراده کرده باشند ' یعنی آنچنانکه حصه نفس مفهوم عام است با اضافه خصوصیت و قید ' همانطور معنون آن (حصه حقیقت وجود) نیست مگر ظل وجود حقیقی ، و نفس وجود منبسط یا اضافه اشراقی و تجلی ذاتی ، چنانکه مولوی رومی گوید پيش بی حد آنچه محدود است لاست کل وجه غیر وجه الله فستاست

وجود خالص میباشند، چه وجودات امکانی متعلق بذات ذوالجلال، و دال بر آنند بلکه از خود واقعیتهای نداشته، و صرف نیاز و تعلق بذات لایتنهایی نور محض و حقیقت مطلق میباشند، چنانکه میفرماید: یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی (۱) پس تعلق بغير جزء ذات ممکن، وبالذات جزء صفات واجب تعالی میباشند.

(گفتار در وجود ذهنی)

[للشیئی غیر الکوّن فی الاعیان کون بنفسه لدى الازهان]

هر چیز بخودی خود غیر از وجود خارجی دارای وجود ذهنی نیز میباشد

هر موجودی دارای چهار وجود است؛ که دو نوع آن مربوط به مباحث الفاظ «لفظی - کتبی» و دو قسم دیگرش «عینی و ذهنی» راجع بحقایق و معانی میباشد. وجود عینی «خارجی» وجودیست که ماهیت بواسطه آن در خارج یافت میشود و منشاء آثار میگردد.

وجود ذهنی «تصور - پدیده درونی» وجودیست که ماهیت نتواند بسبب آن منشاء آثار باشد. آنچنانکه در خارج ماهیت موجوده مشاهده مییابد، در ذهن بشر نیز تصور میگردد چنانکه انسان، درخت؛ سنگ را تصور مینماید، یعنی بشر میتواند بقوه خلاقه همان ماهیت خارجی را در ذهن خود ایجاد نماید؛ پس نفس ماهیت موجودات خارجی در ذهن پدید میآید؛ نه صورت و نقش و شج آن (۲)

۱ - سورة فاطر آیه (۱۵)

۲ - قال صدر المتألهین فی المجلد الاول من الاسفار : و ما ینبهک علی ما نحن بصدده کون الاشیاء الوهمیة الغیر الواقعه فی الاعیان سببا للتحریکات و التأثيرات الخارجیه ؛ و ان لم یترسب علیها آثارها المخصوصة المطلوبة ؛ اولاً لئلا یخیل ان تخیلک المشتهی لطیف کیف یحدث فی بدنک شیئاً و تخیلک للمحسوسه یوجب لك انفعالا و قشعریره ، ولولم یکن بصورة بیت ترید بنائه نحو من الثبوت ، لما کان سبباً لتحریک اصنائک ؛ وقد حکى عن بعض حدائق الاطباء (محمد بن زکریا الرازی) معالجه بعض الملوك حیث اصابه فالج لا ینجع فیہ العلاج الجسمانی ؛ دفعه بمجردات تدبیرات نفسانیة و امور تصوریة ؛ بائنة للاشتعال الحراره الغریزیه حتی دفعت الماده . (بجہار مقالہ عروضی رجوع کنید)

[للحکم ایجا با علی المعدوم ولا تنزاع الشیئی ذی العموم]

چون بر موضوع معدوم بطور ایجاب حکم میشود، و مفهوم عام کلی از افرادش انتزاع می‌کردد دانشمندان گویند: ماهیات متصوره همان ماهیات خارجییه اند؛ با این تفاوت که وجود خارجی آنها بوجود ذهنی تبدیل یافته، و قائم بذهن میباشند؛ مانند قیام معلول بعلت، یعنی ذهن علت وجوده و خلاق پدیده های درونی است؛ چون هر گاه انسان غافل شود آن پدیده معدوم می‌کردد، حکمای الهی برای اثبات این مطلب چهار دلیل آورده اند:

۱ - این گفتار، اجتماع نقیضان محالست، قضیه ایست موجه؛ و هر قضیه موجه ای باید موضوعش موجود باشد؛ چنانکه گویند: ثبوت الشیئی لشیئی فرع لثبوت المثبت له، پس این گفتار باید موضوعش موجود بود؛ و چون در خارج محالست پس بناچار باید در ذهن موجود باشد؛ و هم چنین درای زببق وارد است کوه عقیق خوش رنگ است؛ اجتماع نقیضان غیر اجتماع ضدانست، اجتماع مثلاًن محالست

۲ - بعضی از مفاهیم انتزاعی معنائی کلی و عام میباشند؛ و هر مفهوم انتزاعی باید در ذهن موجود باشد؛ و گرنه مفهوم نباشد؛ پس بعضی از معانی کلی و عام در ذهن موجود میباشند (۱)

توضیح: انسان میتواند از مشاهده افراد جزئی معنائی کلی و عام مانند درخت خانه، سنگ، را بدون خصوصیات و امتیازات افراد تصور نماید، و هر تصویری اشاره عقلی است؛ پس انسان میتواند معنای کلی عام را اشاره عقلی نماید، چون اشاره بمعدوم مطلق روانباشد، و هیچ معنای کلی عامی در خارج وجود ندارد؛ پس انسان میتواند بوجود ذهنی خود اشاره عقلی کند.

[صرف الحقیقة الذی ما کثرا من دون منضماته العقل بری]

خالس هر حقیقی را که هیچ گونه تکثر و کثرتی ندارد، بدون ضمائم خارجی عقل درک میکند

۱ - قال فی المواقف: ان من المفهومات ما هو کلی، ای متصف بالکلیة الی هی صفة ثبوتیه، فلا بدان یکون الموصوف بها موجوداً و اذلیست فی الخارج لان کل موجود فی الخارج فهو مشخص؛ فیکون فی الذهن.

۳ - ماهیت محض و مفهوم صرف هر حقیقتی باسقاط جمیع اضافات و اغیارش يك معنا بیش نیست؛ و هر معنائی باید موجود باشد، و کره آنرا معناگوئیم پس مفهوم صرف هر حقیقتی باید موجود باشد؛ و چون مثلاً عرض (سفیدی) باسقاط جمیع اضافات و غرائب از قبیل موضوع (برف عاج؛ پنبه) و لواحق آن (زمان؛ مکان، جهت) در خارج یافت نشود (۱)، زیرا بحکم الشیئی مالم بتشخص لم يوجد، هر چه در خارج پدید آید، با صفت جزئیت، و نعمت کثرت؛ و هیئت اختلاط پدیدار میگردد؛ پس در مقام عالی ذهن با وصف کلیت موجود میباشد (۲)

[والذات فی انحاء الوجودات حفظ جمع المقابلین منه قد لخط]

و ماهیت در هر يك از انواع وجود محفوظ میباشد؛ و از آن اجتماع متقابلان لازم میاید

۴ - خواجه طوسی در تجرید گوید: الوجود ینقسم الی الخارج والذهنی والابطلت الحقیقیه (۳) یعنی اگر ماهیت وجود ذهنی نداشته باشد قضایای حقیقیه

۱ - قضیه باعتبار ظرف موضوعش بر سه گونه است:

الف: خارجی قضیه ایستکه حکم محمولی در آن بر افراد موضوع خارجی تعلق گرفته باشد، مانند: درختان بستان میوه دارند.

ب: ذهنیه قضیه ایستکه حکم محمولی آن بر افراد موجود در ذهن حمل شود، مانند: کلی عقلی مرکب است از کلی طبیعی و منطقی.

ج: حقیقیه قضیه ایستکه موضوع آن در ظرف وجودش بطور تحقیق یا تقدیر موجود باشد، مانند: هر جسمی قابل ابعاد است.

۲ - قال شارح المقاصد: ان الکللی مفهوم؛ و کل مفهوم ثابت ضروره تمیزه عندالعقل؛ فالکللی ثابت و لیس فی العارج؛ لان کل ماهو فی الخارج فهو مشخص؛ فیکون فی الذهن.

۳ - جلال الدین دوائی بر این دلیل اعتراض نموده گوید: بنا بر تقدیر انحصار وجود بخارجی کذب و بطلان حقیقیه لازم نیاید؛ زیرا معنای حقیقیه اینست که هر گاه موضوع در ظرف خودش موجود شود؛ حکم را بر آن حمل نمائیم؛ و نیز گوید: معنای گفتار حکیم طوسی «والابطلت الحقیقیه» اینستکه اگر وجود ذهنی باشد قضیه حقیقیه محقق نشود؛ ولی اعتبار آن در ردیف قضایای خارجی بی مورد است. میگوئیم: هنگام حکم نمودن در قضایای حقیقیه با افراد خارجی نظر نداریم؛ بلکه بر موضوعی که در ظرف وجودش موجود شود حکم مینمائیم، و چون فرض اینستکه آن موضوع (بیضائی، عقلاً) هنوز در خارج تحقق نیافته؛ پس بناچار باید در مقام ذهن موجود باشد.

و نیز میگوئیم: قضایای حقیقیه در جمیع علوم هم ردیف قضایای خارجی اعتبار شده، و فائدهی، آن از خارجی بیشتر است، زیرا حکم قضایای حقیقیه دائمی و همیشگی میباشد.

باطل خواهند بود ولی قضایای حقیقه (۱) باطل نیستند؛ پس ماهیت وجود ذهنی دارد و تقریر آن چنین است: برخی از قضایای موجب حقیقه (بیضائی مرغی است آتشخوار اجتماع نقیضان محالست) موضوع خارجی ندارند، و هر قضیه موجبیه یک موضوع خارجی نداشته باشد بحکم لایندفی الموجه من وجود الموضوع ولو ذهنی؛ باید موضوع ذهنی داشته باشد و گرنه حکم نمودن بر آنها کذب و باطل میباشد؛ پس برخی از قضایای موجبیه حقیقه موضوع ذهنی دارند نه خارجی؛ پس ذات و ذاتیات هر ماهیتی میتواند بدون زیادتی و نقصان در ذهن یافت شود؛ چنانکه گویند: الذانی لایختلف ولا یتخلف (۷) تبصره: دایل اول و چهارم از روش لزوم موضوع در قضایای موجبیه تشکیل یافته، و از تصدیقات میباشد، ولی دلیل دوم و سوم از راه کلیت و وحدت پیش آمده و از تصورات است، پس ایراد محقق لاهیجی در شوارق باینطور «دلیل دوم همان برهان اول است که بعبارت دیگری بیان شده» نازوا میباشد.

[فجوهر مع عرض کیف اجتماع ام کیف تحت کیف کل قد وقع]
 پس چگونه جوهر و عرض جمع میشوند؛ با چگونه تمام اجناس عالیه در مقوله کیف مندرج میگرددند.
 از بیانات گذشته روشن گردید که هر ماهیتی بخودی خود در ذهن پدیدار میگردد، در این هنگام اشکال معروف «جوهر و عرض چگونه با هم جمع میشوند»

- ۱ - قضیه باعتبار ظرف موضوعش بر سه گونه است :
 الف : خارجی قضیه ایستکه حکم معمولی در آن بر افراد موضوع خارجی تعلق گرفته باشد ، مانند : درختان بستان میوه دارند .
 ب : ذهنیه قضیه ایستکه حکم معمولی آن بر افراد موجود در ذهن حمل شود ، مانند کلی عقلی مرکب است از کلی طبیعی و منطقی .
 ج : حقیقیه قضیه ایستکه موضوع آن در ظرف وجودش بطور تحقیق یا تقدیر موجود باشد مانند : هر جسمی قابل ابعاد است . هر خیانتکاری بی آبرو است .
- ۲ - قال محقق الطوسی فی شرح الاشارات والقدماء قد ذکر والذاتی ثلاث خاصیات : احدیها : انه لا یمكن ان یتصور الشئی الا اذا تصور ماهو ذاتی له اولاً ، و ثانیها : ان الشئی لایحتاج فی انصافه بما هو ذاتی له الی علة مغایرة لذاته ؛ فان السواد هولون لذاته لالشئی آخر یجعله لونا ، فان ما جعله سواداً جعله اولاً لونا ، وثالثها : ان الذانی یمنع رفعه عما هو ذاتی له وجوداً وتوهماً ، وهذا الخاصیات انما یوجد للذاتی عند اخطاره بالبال مع الشئی الذی هو ذاتی له .

پیش آمده گوئی: فلاسفه علم (وجود ذهنی) را عرض و صفت نفسانی دانند، و چون جوهر در هر جا یافت شود موجودیست مستقل و مستغنی از موضوع و عرض موجودیست محتاج و نیازمند بموضوع، پس چگونه ممکنست جوهر با حفظ حیثیت خودش بر ذهن عارض شده و معلوم انسان گردد، یا چگونه میتوان تمام معلومات و ذاتیات آنها را تحت مقوله کیف که یکی از اجناس عالیه است گنجانید؟ با آنکه میدانیم اجناس عالیه متقابل یکدیگر و از لحاظی غیر قابل اجتماع میباشد، و گرنه لازم آید که یک چیز در مرتبه واحده تحت دو مقوله بوره، و دارای دو جنس مابین باشد، چنانکه هر گاه انسان، یا درخت، یا سطح، یا ایستادن، یا شیرینی را تصور کنید، لازم میآید که صورت علمی (جوهر، کم، وضع، کیف محسوس) کیف نفسانی نیز بوده باشد، این اشکال عقلها را حیران و فهم را سرگردان نموده، بطوریکه هر یک از دانشمندان بر خلاف دیگری برای فرار از آن بیانی کرده اند.

[فانکرالذهنی قوم مطلقاً بعض قیاماً من حصول فرقا]

پس گروهی بطور کلی وجود ذهنی را انکار نموده: و برخی دیگر وجود موجود ذهنی را فرق داده اند فخر رازی و گروهی از متکلمان برای رهائی از اشکال وجود ذهنی را بکلی انکار نموده، و علم را از مقوله اضافه شمرده گویند: العلم هو حصول - الصورة من الشیئی عند العقل، یعنی برای ذهن صفت و صورتی یافت نشده، بلکه میان عالم و معلوم نسبتی برقرار گردیده که آنرا علم و انکشاف (رفع حجاب) نامند (۱)

۱ - قال صدر المتألهین فی الاسفار صحیفه (۲۷۵) و من العرشیات الواردة ان کل فاعل یفعل فعل لغایة و حکمة لولم یکن لما یترتب علی فعله من الغایة والغرض نحو من الثبوت لم یفعل ذلك الفاعل فعلاً لاجله؛ ولو کان له تحقق فی الخارج عینی؛ لزم تحصیل الحاصل؛ فلا بدوان یكون له نحو من التقرر لا یترتب علیه آثاره المخصوصة به؛ المطلوبه منه؛ وهو المعنی بالوجود الذهنی؛ و بعض النفوس قد یتربص فی القوة والشرف الی حیث یقوی تصوراته وجوداً و ظهوراً حتی یقوی وجودها مقام الوجود العینی فیرى السمریض و یمرض الاشرار؛ و یقلب عنصراً الی عنصر آخر؛ حتی یجعل غیر النار ناراً؛ او یحرك اجساماً عجزت عن تحریکها نفوس ابناء النوع؛ کل، ذاك باهتزاز علوی؛ و تا باید ملکوتی؛ و طرب معنوی؛ کما قال علیه السلام: قلعت باب خبیر یقوة ربانیة؛ لابقوة جسدانیة؛ و صاحب سلسله الذهب گوید

قوت و فعل حق از اوزده سر کنده بی خویشتن در از خبیر

میگوئیم : اضافه و نسبت بین دو چیز موجود یافت میشود، چنانکه گویند: الاضافة هي النسبة المكرره بين شيئين ؛ و چون میتوانیم چیزهای غیر موجودی را تصور کنیم؛ پس هیچ تصور چیزهای غیر موجودی اضافه و نسبت نیست، و نیز میگوئیم: در مورد علم نفس ناطقه بذات خودش عالم و معلوم یک چیز است، و هر اضافی نسبت میان دو چیز موجود است؛ پس علم نفس ناطقه بذات خودش از مقوله اضافه نیست؛ وقواعد عقلی تخصیص پذیر نیستند.

فاضل قوشچی در شرح تجرید گوید: علم و معلوم در ظرف ذهن دو موجود جدا کانه اند؛ چنانکه هرگاه جوهری را تصور نمائیم دو چیز یافت میشود (۱)
 ۱ - ماهیتی پدید میآید که کلی و جوهر و غیر قائم بذهن است؛ بلکه پیدایش آن در ذهن مانند حصول جسم در زمان و مکان میباشد.

۲ - موجودی یافت میشود که جزئی و کیف نفسانی، و عرض قائم بذهن است و باعتبار اینکه در ذهن یافت شده، و ذهن هم خارجی است؛ و هر چه در خارجی یافت شود خارجی میباشد، آنرا خارجی نامیده و در تمثال آن گوید:

هرگاه جسمی را در ظرف سربست بلوری قرار دهید، دو چیز حاصل میگردد:
 ۱ - جسم موجود در ظرف که استقلال ذاتی و صورت مخصوصی دارد.

۲ - صورت آن جسم در دیوارهای ظرف بلوری که قائم ببلورو بدون استقلال میباشد.
 مشار الیه بجدائی علم و معلوم قائل شده و باین بیان از اشکال مشهور اجتماع

خود چه خیبر که خیبر کردون پیش آن دست و پنجه است زبون

۱ - قال صدر المتألهين في الأسفار : قد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ؛ ووجودها للنفس العاقل شيئي واحد ؛ و كذا المحسوس بما هو محسوس ووجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس اي النفس شيئي واحد بلا اختلاف جهة ؛ و هذا يستلزم اتحاد المعقول بالعاقل والمحسوس بالحاس لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه و ان قطع النظر عن قرينة وليس الحال في المعقول والمحسوس ؛ والعاقل والحاس كذلك وان النفس مادة لمدر كائنها ؛ والمدركات صور لها ، والمادة والصورة تركيبها اتحادي . وان الصورة المعقولة لا يكون بالفعل الا يكون الشئ عاقلا ، فلا بد ان يكون لها العاقل ، وحيث ان المتضايقين متكافئان في الوجود ، فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول حتى يكون في مرتبة نفس المعقول ذاته ؛ والالزم انفكاك المعقولة بالفعل عن العاقل بالفعل ،

متقابلان، (اتحاد علم و معلوم) فرار نموده است.

میگوئیم: اولاً هنگام دریافت معلوم مادر ذهن خود دو موجود مستقل ممتاز از یکدیگر نمی یابیم، پس چنانکه فاضل دو موجود مستقل را اداره کرده باشد برخلاف وجدان ادعا نموده است، چون يك پدیده درونی بیش نیست که آنرا به اعتباری علم و انکشاف و کیف نفسانی، و باعتبار دیگری آنرا معلوم بالذات و جوهر یا مقوله دیگری مینامیم، و اگر فاضل از دو موجود جداگانه همین تکرر اعتباری را اراده نموده باشد، باید دانست تکرر اعتباری، مصحح آن نیست که یک چیز در دو مقوله مندرج شود؛ و ثانیاً ماهیتی که در ذهن پدید آید، و غیر قائم بذهن باشد، بحکم الشیئی مالم یتشخص لم یوجد، جزئی خواهد بود، و بحکم الجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسباً معرف و معرف نتواند بود، و ثالثاً ذهن وقوه در آن که جسم نیست تا مکان جوهر کلی واقع شود، و گر نه لازم آید که تصور آسمان و زمین و دریا و صحرا محال باشد. بلکه نفس ناطقه بر تصور خویش قادر نباشد.

[وقیل بالا شباح اشیاء انطبعت و قیل بالا نفس وهی انقلبت]

گفته شده صورت موجودات در ذهن می آید. و گویند اشیاء قلب یکیف شده در ذهن یافت میشوند
گروهی از فلاسفه و سید میر شریف جرجانی (۱) صورتهای ذهنی را بعکس و

۱ - سید علی بن محمد بن علی حسینی ملقب بشریف الدین و مشهور بسید شریف و میر سید شریف استرآبادی الاصل ' جرجانی المولد ' و حنفی المذهب ؛ شیرازی المدفن از شاگردان قطب الدین رازی، و معاصر محقق سعد الدین نقتازانی؛ و استاد محقق جلال الدین دوانی بوده، و در شیراز بعد شاه شجاع بن مظفر در بیست سالگی انواع علوم متداوله را تدریس مینموده، تألیفات نفیسی از قبیل شرح مواقف عسدی، و شرح مفتاح العلوم سکاکی، و شرح مختصر الاصول عسدی، و شرح کافیه ابن حاجب بیاری؛ و حاشیه بر ادب البحث و بر حکمة العین، و بر شرح شمسیه قطب الدین رازی؛ و بر شرح کافیه رضی استرآبادی، و بر شرح معطالع رازی، و بر تفسیر کشف زمخشری، و بر مطول نقتازانی، و تعریفات العلوم؛ و چهارده کتاب دیگر دارد؛ و پسری چون شمس الدین دانشمند و شیعی مذهب داشته که در حال رحلت پدر از وی خواستار وصیتی گردید؛ و سید گفت: بابابحال خود باش و شمس الدین گفتار پدر را بنظم آورده گوید:

مرا سید شریف آن بحر زخار	که رحمت بر روان پاک او باد
وصیت کرد و گفت ارز آنکه خواهی	که باشد در قیامت جان تو باشد
چنان مستغرق احوال خود باش	که از حال کسی نباید ترا یاد

ذهن را باینه تشبیه نموده گویند: آدمی را قوامیست دراکه که دروی منتقش گردد صور اشیاء چنانکه در آینه، بنابراین صورتهای ذهنی که موجودات خارجی را حکایت مینماید، عرض و کیف نفسانی میباشد، پس لازم نیست که یک چیز هم جوهر وهم عرض بوده؛ یا در تحت دو مقوله مندرج شود چون پیدایش جوهر مثلاً فرع پیدایش ماهیت درخت یا انسان در ذهن میباشد، نه فرع پیدایش صورت آن، پس آنچه در ذهن حاصل شود تنها علم و کیف نفسانی میباشد (۱)

میگوئیم: اولاً با چهار دلیل اثبات نمودیم که ماهیت موجودات در ذهن حاصل نمیکرد، نه چیزیکه از حیث ذات با آنها مخالف، و در بعضی عوارض موافق آنها باشد و ثانیاً اگر وجود ذهنی موجودات مخالف ذات آنها بود: لازم آید که هر علمی جهل مرکب باشد، زیرا علم عبارتست از انکشاف حقایق خارجی هما نظوریکه هستند، پس چنانچه ذات حقایق را نیابیم، حقیقت آنها را درک نکرده، و تنها به بعضی از اعراض آنها آشنا شده ایم، و ثالثاً هر گاه حقیقت موجودات در ذهن یافت

گویند سید شریف در اواخر عمر از علوم ظاهر منصرف گشته؛ و بدایره سیر و سلوک قدم گذاشته؛ و بخواجه علاءالدین عطار نقشبندی و سایر مشایخ طریقت دست ارادت داده؛ و در سلك مشایخ طریقت درآمده؛ و بمقام محو و فنا رسیده چنانکه گوید:

در خواب شدن ز روی اصاف خطاست	بی خوابی شب جان مرا کرچه بکاست
عذر قدمش بسالها نتوان خواست	ترسم که خیالش قدمی رنجه کند
در تاریخ وفات مشارالیه اختلاف است چون از ۸۱۶ تا ۸۲۵ نقل شده، و در ماده آن گفته اند:	
سلطان جهان شریف ملت	استاد بشر حیات عالم
از هشتصد و شانزده بهجرت	اندر ششم ربیع ثانی
فرمود بدار خلد رحلت	زین دار فنا بجهارشنبه

۱ - قال شارح المواقف: لاشبهة فی ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها؛ و مصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما، و هذا الوجود بسمی وجود اعینياً وخارجياً واصیلاً، و هذا مما لا نزاع فيه، و انما النزاع فی ان النار هل لها سوی هذا الوجود وجود آخر لا یشرب علیها آثار و الاحكام اولاً؛ و هذا الوجود الاخر بسمی وجوداً ظلیاً و ذهنياً و غیر اصیل، و علی هذا یکون الموجود فی الذهن نفس الماهیة التي توصف بالوجود الخارجی و الاختلاف بینهما بالوجود دون الماهیة، و لهذا قال بعض الفضلاء: الاشیاء فی الخارج اعیان؛ و فی الذهن صور؛ فقد تحقق محل النزاع بحیث لامرئیه فیه؛ و یوافقہ الکلام المثبت و النافی کما ستطلع؛ فلا عبرة بما قبل من ان تحریره عسیر جداً.

نشود؛ نمیتوان بر آنها حکم نمائیم، زیرا حکم نمودن بر چیزی مستلزم وجود آنست و حصول صورت آن برای حکم کافی نیست.

سید صدرالدین دشتکی (۱) گوید: ماهیت موجودات در ذهن میآید نه شبح آنها، ولی پس از آنکه وجود خارجی آنها بوجود ذهنی تبدیل شود، ماهیت آنها نیز بکیف نفسانی منقلب میگردد؛ و اشکالات از میان میرود، زیرا وجود خارجی و ذهنی در حقیقت بایکدیگر اختلاف دارند، پس هر گاه وجود خارجی ماهیتی به وجود ذهنی مبدل گردد، ماهیت آن که یا جوهر، یا کم؛ یا مقوله دیگری بوده بکیف نفسانی مبدل میشود؛ چون موجودیت ماهیت در مرتبه پیش از خودش و دارای اختلاف بوده و با قطع نظر از وجود ماهیتی نیست، و اگر در مقام انکار بر آمده کوئی این گفتار همان قول بشیح است، میگوئیم: چون هیچ ماهیتی بخودی خود حقیقت معینی ندارد، پس هر گاه در خارج یافت شود دارای حقیقت و منشاء آثار و عین معلوم خارجی خواهد بود، و چنانچه در ذهن پدید آید کیف نفسانی میباشد.

اگر کوئی: هر گاه بین موجود خارجی و ذهنی قدر مشترک باشد این انقلاب ممکن است؛ ولی وجود خارجی و ذهنی قدر مشترک ندارند پس این انقلاب ممکن نیست میگوئیم: چنانچه صورت با صفتی بصورت یا صفت دیگری منقلب شود بماده نیازمند است، ولی انقلاب حقیقتی بحقیقت دیگر بماده محتاج نیست؛ با آنکه عقل میتواند ماده مشترک را نیز برای انقلاب ذاتی تصور نماید پایان.

۲ - ابوالمعالی سید محمد بن ابراهیم حسینی ملقب بصدر الحکماء و صدر الحقیقه و معروف بسید سند و صدرالدین کبیر دشتکی از اکابر حکمای اسلامی در قرن نهم و پندرهم امیر غیاث الدین منصور بوده، وی در علوم ادبی و عقلی بد طولانی داشته، دو حاشیه بر شرح تجرید الکلام، و بر کشاف زمخشری، و مطول تفتازانی، و شرح مطالع؛ و شرح شمسیه؛ و تیسیر الاصول، و مختصر الاصول تعلیقاتی نگاشته، در صبح جمعه دوازدهم رمضان ۹۰۳ هجری بدست تر کمنها مقتول و در بقعه مدرسه منصوریه مدفون گردید.

امیر غیاث الدین منصور بن صدر الدین دشتکی ملقب بعقل حادبعشر و استادالبشر؛ از اجداد سید علیخان کبیر؛ و صاحب مدرسه منصوریه شیراز است؛ گویند: در چهارده سالگی داعیه مناظره باعلامه دوائی داشته؛ در بیست سالگی از ضبط علوم فارغ گردیده؛ و در سال ۹۳۶ بصدارت عظمی شاه طهماسب رسیده؛ و در ۹۴۸ در شیراز وفات یافتند و در کنار والد ماجدش در بقعه منصوریه دفن شده است.

ما میگوئیم: این بیان سزاوار معتقدان باصالت وجود است؛ زیرا وجود مقول بتشکیک و دارای عرض عریض میباشد؛ ولی سیدصدرالدین را نشاید این گونه استدلال نماید، چون ایشان باصالت ماهیت معتقدند، و ماهیت تشکیک پذیر نیست؛ چنانکه معظم له نیز اعتراف نموده گوید: انقلاب ذاتی ماهیتی بماهیت دیگر ماده مشترک لازم ندارد، بلکه عقل امر مبهمی را تصور مینماید.

[وقیل بالتشبيه و المسامحة تسمية بالكيف عنهم مفصحة]

و گفته شده: بطور تشبیه و مجاز کوئی علم را کیف نامیده؛ و از فلاسفه روایت کرده اند

محقق دوانی گوید: وجود ذهنی و علم از مقوله کیف نیست (۱) بلکه آنرا از باب تشبیه و مسامحه کیف نامیده اند، چون در حقیقت علم با معلوم متحد بوده و از مقوله خارجی آن میباشد؛ پس اگر معلوم خارجی جوهر بوده بآن نیز جوهر است، و چنانچه از مقوله کم باشد؛ علم بآن نیز کم خواهد بود، و هر گاه مقوله دیگری بود؛ علم بآن نیز از همان مقوله باید باشد (۲) لذا اطلاق لفظ کیف بر صورتهای ذهنی جواهر یا

۱ - در بیان حقیقت علم حصولی چند گفتار یافت میشود:

۱ - مشهور فلاسفه علم را از مقوله کیف دانسته؛ و در تعریف آن گویند: العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل.

۲ - فخرالدین رازی علم را از مقوله اضافه شمرده در تعریف آن آورده: العلم هو حصول الصورة من الشئ عند العقل.

۳ - گروهی علم را از مقوله فعل (ان بفعل) پنداشته در تعریف آن گفته اند: العلم خلافة النفس سورة في الذهن مضافاً للموجود العینی.

۴ - برخی علم را از مقوله انفعال (ان ینفعل) قلم داد نموده و در تعریف آن آورده اند: العلم قبول النفس تلك الصورة، مانند قبول نمودن ماشین عکاسی.

۵ - فرفوربوس علم را از مقوله جوهر و مراتب نفس ناطقه خوانده؛ و با اتحاد عقل و عاقل و معقول قائل شده گوید: معلوم ذهنی (بالذات) و معلوم خارجی (بالعرض) يك ماهیت میباشد؛ و گرنه کاشف آن نخواهد بود؛ و معلوم بالذات (وجود ذهنی) که در قوه دراکه بشر یافت میشود؛ خود یکی از مراتب و شئون نفس (علم - عالمیت) میباشد، و بآن اتحاد وجودی و جوهری دارد.

۶ - برخی بر این نظریه سه اشکال نموده گویند: اگر وجود ذهنی همان مقوله خارجی باشد؛ لازم آید که بتصور حرارت و برودت و راستی و کجی ذهن گرم و سرد و راست و کج شود؛ و این خود محال و مستلزم جمع نقیضانست، و اگر مقوله خارجی در ذهن آید، لازمست که کوههای بزرگ و معادن آن، و بیابانهای پهناور و درختان آن، و دریاها و پر کوه و جانوران آن در قوه خیال یا در عقل حاصل گردد،

سایر مقولات از باب مجاز کوئی میباید، چون پدیده های ذهنی را بکیفیات حقیقی خارجی تشبیه نموده اند، و در جواب اشکال مشهور «چگونه یک چیز هم جوهر و هم عرض باشد؟!»، گوید: عرض از عرض مشتق شده، و عروض یک نوع وجودیست که ذات هیچ ماهیتی نمیباشد، پس مفهوم عرض بر مقولات عرضیه؛ و جوهر ذهنی صدق مینماید مانند صدق عرض عام بر معروضاتش، و منافاتی ندارد که یک چیز عرضی خارجی و جوهر ذهنی باشد (۱) باین معنا که چون بر ذهن عارض گردیده عرضی خارجی است، ولی اگر در خارج موجود شود مستقل و بی نیاز از موضوع خواهد بود.

[بحمل ذات صورة مقولة وحدثها مع عاقل مقوله]

بحمل اولی ذاتی صورت ذهنی را بنام مقوله خارجی نامند؛ و با اتحاد عقل و عاقل و معقول گفتار است صدر المتألهین شیرازی صورت علمیه هر ممکنی را چه جوهر یا دیگری از مقولات باشد بحمل اولی ذاتی همان مقوله خارجی؛ و بحمل شایع صناعی کیف نفسانی دانسته است، مانند مفهوم جزئی که بحمل اولی ذاتی جزئی و بحمل شایع صناعی کلی میباشد، و لذا در تناقض بعلاوه و حدثهای مشهور و حدث حمل را اعتبار نموده در جلد اول اسفار صحیفه (۲۹۴) گوید: طبایع کلیه عقلیه از حیث آنکه کلی طبیعی و مفهوم اعتباری هستند تحت هیچ مقوله ای مندرج نبوده، و مرهون جزئیت و کلیت و تجرد و تجسم نیستند، ولی از جهت اینکه وجود ذهنی و ملکه نفسانی اند، و نفس ناطقه قدسیه مظهر مقولات کلیه، و مصدر خیالیات

و این بدیهی البطلانست، و اگر موجود ذهنی و خارجی یک مقوله باشد لازم آید که از تعقل معدومات مانند عنقا و بیضائی وجود خارجی یابند؛ چون مقوله آنها در عقل موجود شده است.

خواجه طوسی در تجرید بیاسخ این سه اشکال گوید: وجود ذهنی با وجود خارجی در بسیاری از لوازم مختلف میباشد، یعنی وجود خارجی اصیل و منشاء آثار؛ ولی صورت عقلی غیر اصیل و بلا اثر است، و در رساله ماهیت علم گوید: العلم تصور النفس الناطقه الكلية حقایق الاشياء المجرد عن المواد کیفیة و کمیة، مفردة كانت او مرکبة.

۱ - قال صدر المتألهین فی المظاهر الالهیة: اعلم ان العلم قد يطلق علی المعلوم بالذات الذی هو - الصورة الحاضرة عند المدرك حضوراً حقیقیاً او حکمیاً، فالعلم و المعلوم علی هذا الاطلاق متحدان ذاتاً و مختلفان اعتباراً، وقد يطلق العلم علی نفس حصول شیئی عند القوة المدركة او ارتسامه فیها و هو المعنی الاضافی الا تزاعی الذی یشق منه العالم و المعلوم و امثالهما.

جزئی است، تحت مقوله کیف نفسانی گنجانیده میشوند (۱)

سپس بر خود اشکال نموده؛ و در پاسخ آن گوید: اگر چه جوهر و کم و سایر مقولات در طبیعت نوعی افراد تصور شده، چنانکه در تعریف ذاتی آنها آورده میشود، (۲) چون اگر جنس عالی در طبیعت آنها تصور نشود، و در تعریف آنها نیاید

۱ - قال صدر المتلهین فی مجلد الاول من الاسفار صحیفه (۲۸۷) من استنار قلبه بنور الله، و ذاق شیئا من العلوم الملكوتیین يمكنه ان یذهب الی ما ذهبننا الیه حسبما لوحناک الیه فی صدر المبحث، من ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیة والحسیة اشبه بالفاعل المبدع منها بالمخل القابل، و به یندفع کثیر من الاشکالات الواردة علی الوجود الذهنی، و اما حال النفس بالقیاس الی الصور العقلیه من الانواع المتصلة فهی بمجرد اضافة اشراقیه تحصل لها الی ذوات عقلیه نوریة واقعه فی عالم الابداع.

۲ - چنانچه گوئی: اگر چه طبایع کلی عقلی وجود خارجی ندارند، ولی دارای وجود ذهنی میباشند، چون در عقل بطور کلی یافت میشوند.

میگوئیم: صورت ذهنی، وجود حقیقی نفس ناطقه و وجود تبعی و تطفلی ماهیات خارجی میباشد، و آنچه موجب ترتیب آثار ماهیاتست وجود خاص خارجی آنها است، چنانکه در مرتبه علم ربوبی وجود اعیان ثابت را تابع وجود و اسماء و صفات الهی دانسته اند، زیرا باعتبار وجودات خاصه خارجی آنها معدوم میباشند، پس در مقام شامخ عقل جز مرتبهی اعلاهی نفس ناطقه چیزی نیست، تا بر آن عنوان حیوان، یا درخت، یا سنگ، یا رنگ بحمل شایع صنایع صدق نماید.

چنانچه گوئی: پس هر چیزی دارای دو وجود (خارجی، ذهنی) نخواهد بود؟ میگوئیم: هر موجود خارجی وجود ذهنی تبعی دارد، و ادلهی وجود ذهنی بیش از این را اثبات نمیکند.

چنانچه گوئی: این بیان نسبت بکلیات معقوله است ولی صورتهای جزئی خیالی مصداق مقولات خارجی هستند، و میتوانیم مقولات را بحمل شایع صنایع بر آنها حمل نمائیم، چنانکه گویند: هر طبیعتی دارای افراد ذهنی و خارجی است، و هر فردی مصداق طبیعتی میباشد، در این باب حکیم رومی گوید:

شمس در خارج اگر چه هست فرد

شمس جان کو خارج آمد از اثر

میگوئیم: صورتهای جزئی خیالی نیز وجود طبیعت و فرد ماهیت نیستند، بلکه آن

وجود جزئی خیالی مانند کلی عقلی اشراق نفس و ظهور آنست، چون ادراک نفس نسبت بجزئیات (حسیات خیالیات) ابداع و انشاءو خلاقیت، و نسبت بکلیات (معقولات) اضافه اشراقیه است، زیرا در ادراک ذوات عقلیه مجرده نفس از محسوسات بمتخیلات، و از متخیلات بمعقولات منتقل میشود، و این همان ارتحال از عالم اجسام بعالم مثال و از آن بعالم عقل، و سفر از دنیا با آخرت میباشد، چنانکه در سوره واقعه، آیه (۶۲) میفرماید: ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون، و شیخ محی الدین عربی در این باب گوید: بالوهم یخلق کل انسان فی قوة خیاله مالا وجود له الا فیها.

اشخاص خارجی بطور حقیقت جوهر یا یکی دیگر از مقولات نبوده، و حمل اجناس عالیه بر افراد روا نخواهد بود، با آنکه حمل اجناس عالیه بر افراد خارجی که در حقیقت یکی از مقولات میباشند روا و جایز است، ولی باید دانست که تصور نمودن جنسی در مفهوم نوعی افراد موجب اندراج نوع در تحت آن جنس و مصحح حمل شایع صنایع آن نمیشود، زیرا صدق مفهوم جنسی بر خودش از این مهمتر است، و آن باعث نمیشود که مفهوم جنسی فرد خودش گردد؛ بلکه تنها موجب اندراج نوع در جنس اینستکه مترتب شود بر افراد نوع آناریکه بر جنس مترتب بود؛ چنانکه در تعریف سطح خارجی کوئی: سطح کم متصل قاریست که از دو جهت منقسم میگردد، پس باعتبار کمیت قابل قسمت، و باعتبار اتصال دارای حد مشترک، و باعتبار قرار دارای اجزائی که مجتمع در وجودند میباشند؛ و این آثار تنها در سطح موجود خارجی یافت میشود؛ و بر کلی طبیعی (نوع، ماهیت، طبیعت) سطح این آثار مترتب نمیکردد، ولی مفاهیم این آثار از مفهوم نوع جدا شدنی نیست.

تبصره: نظریه صدر المتالین بکلی بر خلاف رای محقق دوانی میباشد؛ چون محقق صورت ذهنی را عین مقولات خارجی دانسته؛ و کیف نامیدن آنها را مجاز و مسامحه شمرده است (۱)؛ و صدر المتالین صورت ذهنی مقولات را باعتبار اینکه وصف ذهن (علم) است کیف نفسانی؛ و باعتبار وجودشان در ذهن (معلوم) کیف بواسطه و کیف

۱ - چنانچه کوئی: هرگاه وجود ذهنی و تصور عقلی بخودی خود از مقوله کیف بود باید مفهوم کیف در تعریف آنها مانند سایر مفاهیم در تعریف افرادشان آورده شود، پس مستلزم اجتماع متقابلان خواهد بود، چون مفاهیم مقولات یا تمام معنای افراد و یا جزء معنای آنها است، و چنانچه بواسطه دیگری از مقوله کیف شمرده شوند، پس ناچار باید بیک امر ذاتی منتهی شود، و اگر فرض کنید آن امر ذاتی وجود است، چنانکه صدر المتالین در اسفار و محقق لاهیجی در شوارق گویند؛ پس اشکال مرتفع نخواهد شد، چون وجود نه جوهر است و نه عرض.

میگوئیم: هر یک از مقولات (جوهر؛ کم؛ کیف، وضع) در عقل مفهومی هستند که بوجود ذهنی تحقق یافته اند؛ و این وجود ذهنی وصفی خود ماهیتی دارد که آنرا علم و بخودی خود کیف نفسانی نامند؛ و صورت آن مقولات را باعتبار وجودشان در ذهن معلوم، و بحکم ما وجد فی الخارجی همان مقولات خارجی (جوهر کم کیف وضع) و کیف بواسطه خوانند؛ پس ماهیت علم کیف بالذات و صورت معلوم کیف بالعرض میباشد.

بالعرض دانسته، و آنرا مصداق خارجی مقولات شمرده است، چون معظم له ماهیت هر مقوله‌ای را امری اتزاعی و مفهومی اعتباری بیش ندانسته؛ و اگر چه وجود را نیز جوهر و عرض شمرده، ولی آنرا بالاتر از آنها و موجب ظهور ماهیت و منشاء آثار آن میدانند. حکیم سبزواری گوید: اگر چه صدر المتالیهین بر این عقیدت ثابت و پایرجا است؛ ولی ما نمیتوانیم این رای را بپذیریم؛ چون وجود نفسی صورتهای عقلی همان وجود وصفی ذهنی آنها است؛ زیرا ماهیت هر يك از آن صورتهای از مقوله خارجی میباشد؛ و وجود ذهنی آنها فوق مقولات است که نه جوهر است و نه عرض، و ظهور آن ماهیات بر نفس چیزی نیست مگر همان ماهیت خاص و وجود ذهنی آنها، چون اگر آن ظهور را نسبت مقولی پندارید، لازم آید که علم از مقوله اضافه باشد، و چنانچه آنرا اضافه اشراقی شمارید؛ علم از نور و ظهور خواهد بود.

چنانکه فیض اقدس الهی که تمام تعینات بواسطه ان ظاهر میشود (۱) آن خود در مرتبه‌ی واحدیت نه کیف است و نه دیگری از تعینات و فیض مقدس (وجود منبسط) با آنکه بر تمام جواهر و اعراض انبساط دارد؛ نه جوهر است و نه عرض، پس اشراق نفس ناطقه با آنکه علم است و بر همه ماهیات معلومه انبساط دارد نه جوهر است و نه عرض و ماهیات معلومه نیز کیف نمیباشند؛ بلکه بطور تشبیه و مسامحه ماهیت علم را کیف بالذات؛ و صورتهای معلومه را کیف بالعرض نامیده اند؛ چون علم از سنخ وجود و نور حقیقی است، و بالاتر از جوهر و عرض میباشد.

خلاصه حکیم سبزواری از نظریه صدر المتالیهین و محقق دوانی عقیدتی تشکیل داده؛ باینطور که از هر يك چیزی را اختیار و چیزی را ترك نموده است؛ چنانکه از صدر المتالیهین اینرا: صورت علمی بحمل اولی ذاتی همان مقوله خارجی است؛ و

۱ - شیخ محمود شبستری در کلشن راجع باین باب گوید:

در آن خلوت که هستی بی نشان بود	بگنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از قید دوئی دور	ز گفت و گوی مائی و توئی دور
وجودی مطلق از قید مظاهر	بنور خویشتن بر خویش ظاهر

از محقق دانی اینرا: صورت علمی بطور تشبیه و مسامحه کیف نامیده میشود؛ پذیرفته است؛ ولی از نظریه ملاصدرا اینرا: صورت علمی بحمل شایع صناعی کیف است، و از نظریه ملاجلال اینرا: صورت علمی در حقیقت تحت مقولات (جوهر؛ کم کیف؛ وضع) مندرج است، و از افراد آنها میباشد، ترك نموده است.

فرفوریوس که از حکمای یونان و پیروان ارسطو بوده گوید: علم و معلوم با یکدیگر متحدند؛ مانند اتحاد ماده و صورت؛ در این مطلب از چند جهت باید گفتگو نمود تا ببینیم چه چیز از عاقل و معقول و عقل باهم متحد میشود؛ چون هر یک از نامبردگان دارای وجود و ماهیت میباشد (۱) و مراد از اتحاد علم و عالم و معلوم اینست که وجود عالم و معلوم بالذات در مقام کثرت در وحدت و وجود قرانی بطور لف و رتق با یکدیگر متحدند، یعنی تمام صورتهای معلومه در قوه عاقله نفس مندرج میگردد، و با در مقام وحدت در کثرت و وجود فرقانی بطور نشر و رتق باهم متحد میشوند، یعنی نفس ناطقه اشراق نموده و تمام صورتهای عقلی شعاع و ظل نفس ناطقه اند، چون نفس ناطقه با آنکه واحد است دارای مراتب و تطوراتی میباشد از قبیل طبع، نفس؛ قلب؛ روح، سر؛ خفی، اخفی، چنانکه جامی باین مراتب اشاره نموده گوید:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

و نیز ماهیت معقول بالذات با ماهیت معقول بالعرض یک مفهوم میباشد یعنی آنچه بر معقول بالعرض صادق باشد بر معقول بالذات نیز صادق خواهد بود با این تفاوت که معقول بالذات عارض بر ذهن، و معقول بالعرض موجود خارجی میباشد.

۱ - شش اعتبار از وجود و ماهیت عاقل و معقول بالذات و بالعرض یافت میشود:

۱ - وجود عاقل (نفس ناطقه قدسیه) مانند وجود ایرج.

۲ - ماهیت عاقل (مفهوم حیوان ناطق) مانند ماهیت انسان.

۳ - وجود معقول بالذات (پدیده درونی) مثلا صورت عقلی انسان.

۴ - ماهیت معقول بالذات (کیف نفسانی) که عارض بر ذهن میباشد.

۵ - وجود معقول بالعرض (وجود خارجی معلوم) مانند حقیقت انسان خارجی.

۶ - ماهیت معقول بالعرض (مفهوم اعتباری) مانند طبیعت کلی انسان.

از اقسام ششگانه وجود عاقل و معقول بالذات یا ماهیت معقول بالعرض متحد میگردند.

هشت دلیل برای اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول آورده اند:

۱ - اسکندر در افرودیسی عاقل و معقول را مانند ماده و صورت جسمانی مرکب بر کیب اتحادی پنداشته گوید: نفس ناطقه بواسطه لطافت خود در مقام عقل هیولانی بمنزله ماده صور عقلی بوده، و صورتهای عقلی کمال ثانوی و صورت نفس ناطقه میباشند. میگوئیم: نفس ناطقه مجرد از ماده و دراک محض میباشد، و با معقول بالذات ترکیب نمیشود، چون میتوانیم هر یک از عاقل و معقول را جدا گانه دریابیم.

۲ - صدر المتالیهین در عرشیه صفحه (۱۲۲) گوید: هر صورت ادراکی اگر چه صورت محسوسات باشد مجرد از ماده است، چون وجودش عین محسوسیت آن میباشد؛ پس ممکن نیست که وجود آن غیر از حاس و مباین باوی باشد (۱) و نشاید وجود آن دو را مانند وجود پدر و پسر فرض نمود، چون ذات پدر و پسر از یکدیگر جدا و صفت نسبی بر آنها عارض میگردد، بخلاف این مقام که صورت محسوس عین وجود محسوسیت است نه آنکه عارض از معروض جدا باشد، چه اگر وجود معقول بالفعل را غیر از وجود عاقل، و ارتباط آن دو را بطور حالیت و محلیت

۱ - قال رئیس المتالیهین فی المشاعر: ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع ما يدرکها بیرهان فبايض علينا من عند الله، و هو ان كل صورة ادراكية؛ وليكن عقلية فوجودها فی نفسها ومعقوليتها، و وجودها لعاقلتها شئی واحد، بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لسورة عقلية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل، و الالم يكن هي فاذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان يكون تلك الصور متبائنة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر عرضت لها اضافة المعقولة والعاقلية كما للاب و الابن والملك والمدينة، و ساير الامور المضافة التي عرضتها الاضافة بعد وجود الذات، و الالم يكن وجودها بعينه معقوليتها، و قد فرضناها ذلك هذا خلف، فاذن لزم من ذلك ان الصورة المعقولة فی حد نفسها مع فرض نفردها عما عداها هي معقولة فيكون عاقله ايضاً اذا المعقولة لا يتصور وجودها بدون العاقلية كما هو شان المتناقضين، وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها، ثم الموضوع اولاً ان حينها ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها، و ليس الا الذي فرضناه فظهر وتبين مما ذكر ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله فهو المطلوب، وهذا البرهان جار في ساير الادراكات الوهيمية والخيالية و الحسية، حتى ان الجواهر الحساس منا يتحد مع صورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصور كالسما والارض وغيرهما من الماديات التي ليس وجودها وجود ادراكي فتدبر واحسن اعمال رويتك

تصور نمائید، لازم آید که اعتبار وجود هر یک صرف نظر از دیگری ممکن باشد. و این محالست، و چون در اعتبار وجود عاقل ناچار باید معقول و حال در آنرا تصور نمود، پس عاقل و معقول و عقل با یکدیگر متحد میباشند.

میگوئیم: متضایان باید با هم همراه و برابر (متکافئان) ولی از یکدیگر جدا باشند تا بتوانیم آن دو را بهم نسبت دهیم و دلیلی بر لزوم اتحاد آن دو نداریم، چون همراه بودن دو چیز اثبات اتحاد نمیکنند!!

۳ - آنچنانکه خارج ظرف وجود خارجی نیست، بلکه هر موجود خارجی مرتبه ای از وجود خارج است، ذهن نیز ظرف وجود ذهنی نمیباشد، تا ظرف غیر مظهر بود، بلکه هر وجود ذهنی از مراتب ذهن است، و آن دو یک چیز بیشتر نیستند، پس عقل و عاقل چون عقل و معقول با یکدیگر متحدند.

۴ - معقول بالذات مجرد است، و هر مجردی عاقل بالذات میباشد، پس معقول بالذات عاقل بذات خودش میباشد، و این خود همان اتحاد عقل و عاقل و معقول است.

۵ - ادراك کلیات عبارتست از مشاهده نفس ناطقه از دورانوار عقول عرضیه را چنانکه پیش از این نظریه صدر المتألهین را بیان نمودیم و بدیهی است نزد اهل تحصیل که عقول عرضیه مشهوره مجرد و عالم بذات خود میباشد. پس در عقول عرضیه عقل و عاقل و معقول با یکدیگر متحدند.

۶ - مصداق حقیقی هر مشتقی همان مبدء اشتقاق آنست، و نسبت آن بذات بواسطه اتصاف وی بمبدء میباشد، پس نفس ناطقه با آنکه مقابل و قسیم عقل است، باعتبار اینکه معقول و متصور است عقل نامیده میشود، چنانکه از جهت اینکه میتواند خود را تعقل کند آنرا عقل بالقوه، و از حیث اینکه معقول بالفعل است آنرا عقل بالفعل نامند، پس عقل و عاقل و معقول با هم متحدند.

۷ - نفس ناطقه باعتبار مقام شامخ و باطن ذاتش موجود و مصدر معقولاتست و هیچ موجود و مصدری فاقد موجود و صادر از خودش نیست پس نفس باعتبار مقام شامخ

و باطن ذاتش (عالم) همان صادر از خودش (معلوم) میباشد (۱).

۸ - حکیم سبزواری در حاشیه کتاب از راه نقل آیات و روایات گوید: عاقل بهمان صورت معقولات خود در نشانه دیگر آشکار میگردد، چنانکه حق تعالی میفرماید: كلما تضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیدوقوا العذاب (۲).

وروی الصادق عن آبائه عن علی علیهم السلام قال: المؤمن یتقلب فی خمسة من النور مدخله نور و مخرجه نور، و علمه نور و کلامه نور، و منظره يوم القيمة الی النور (۳).
وفی ثواب الاعمال روی الصدوق عن ابن الولید عن الصغار عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن المیثمی، عن اسماعیل الجعفی، عن ابی عبدالله (ع) قال رسول الله (ص): لا یبغضنا اهل البیت احد الا بعثه الله اجذم.

وایضاً باسناده عن ابی جعفر (ع) قال: یحشر المكذبون بقدره تعالی (۴) من قبورهم قدمسخوا قرده و خنازیر، پس در قیامت هر کس بقدر همت و کرده خویش پاداش می یابد (۵)

۱- ملا عبدالرحمن جامی در سبحة الابرار گوید:

پرده از چشم جهان بین کن باز	بنگر پیش و پس و شیب و فراز
ذات نایافته از هستی بخش	کی تواند که شود هستی بخش
خشک ابری که بود ز آب نهی	ناید از وی صفت آب دهی

۲ - سوره نساء آیه (۵۶) ۳ - خصال صدوق ابواب خمسة ۴ - ملا جلال الدین رومی در این باب گوید:

ای برادر تو خود آن اندیشه ی	ما بقی خود استخوان و ریشه ی
گر بود اندیشه ات کل گلشنی	در بود خاری تو هیمه ی گلشنی
ای دریده پوستین یوسفان	کرک بر خیزی از این خواب کران
کشته گرگان يك بيك خواهی تو	میدراند از غضب اعضای تو
این بخاک اندر شد و کل خاک شد	وان نمک اندر شد کل پاک شد

۵ - قال صدر المتالین فی العرشیه: ان النفوس الانسانیة فی اول تكونها بالفعل صورة کمالیة لماده محسوسه، و ماده روحانیة من شانها ان تقبل صورة عقلیة تتحد بها و تخرج بسببها من القوة الی الفعل، او صورة حیوانیة بهیمیة او سبعیة و تحشر الیها و تقوم بها عند البعث فی نشأة اخری لا فی هذه النشأة والالکان تناسخا لاحشرا و التناسخ ممنوع؛ والحشر الجسمانی واقع، و الانسان فی هذا العالم بین ان ینکون ملکا او شیطانا او بهیمة او سبعا و سبصیر ملکا ان غلب علیه العلم و التقوی، او شیطانا مریدان غلب علیه العکر و الحیلة و الجهل العرکب؛ او بهیمة ان غلبت علیه آثار الشهوة او سبعا ان غلبت علیه آثار الغضب و التهجم، فان الکلب کلب بصورته حیوانیة لا بمادته المخصوصة و کذا سایر حیوانات.

(گفتار در معقول ثانی)

[انکان الاتصاف كالعروض فی عقلك فالمعقول بالثانی صفی]

اگر اتصاف مانند عروض در ذهن حاصل شود؛ پس معقول را بوصف ثانی متصف نما در محاورات منطقیان و فلاسفه کلمه معقول ثانی بسیار دیده میشود، که هر يك با اصطلاح خاصی این کلمه را بکار میبرند، پس بر دانشجوی علوم عقلی لازمست که اصطلاح هر يك را بشناسد و آندورا بیکدیگر مخلوط نمایند.

هر گاه ظرف اتصاف موصوف بصفه، و ظرف عروض عارض (۱) بر معروض هر دو ذهن باشد آنرا اهل هر دو اصطلاح معقول ثانی گویند، چون در رتبه اول تعقل یافت نشود، بلکه پس از تصور معروض بر آن عارض میگردد، مانند وصف نوعیت که بر کلی طبیعی عارض میشود، و ظرف عروض و اتصاف آن ذهن است

[بما عروضه بعقلنا از رسم فی العین او فیه اتصافه رسم]

و نیز معقول ثانی تعریف شده بآنچه عروضش در عقل بود، خواه اتصافش در عقل یا در خارج باشد. و چنانچه ظرف عروض عقل بود، ولی ظرف اتصاف یا عقل و یا خارج باشد، آنرا تنها فلاسفه معقول ثانی نامند؛ چون تا عقل آن معنا را تجزیه و تحلیل نکنند، و معروض را در مرتبه اول تعقل ننمایند؛ و عارض را نمیتواند تصور کند.

۱ - عارض بر سه گونه است: ۱ - عارضی که در خارج مابازاه و منشاء انتزاعی جز ذات معروض نداشته، بلکه همیشه از ذات معروض انتزاع شده و بر آن حمل میشود، مانند کلیت برای انسان که ظرف عروض و اتصاف آن تنها ذهن میباشد و آنرا معقول ثانی منطقی خوانند.

۲ - عارضی که در خارج جز ذات معروض مابازائی نداشته، ولی منشاء انتزاع خارجی دارد، مانند ابوت و بنوت که از نسبت بین مضاف و مضاف الیه انتزاع شده، و بر ذات اب و ابن حمل میگردد و ظرف عروض آن ذهن است ولی ظرف اتصاف خارج میباشد، آنرا معقول ثانی فلسفی دانند.

۳ - عارضی که در خارج مابازاه و منشاء انتزاع جداگانه از ذات معروض داشته باشد، مانند سواد و بیاض که با ذات ضمیمه شده و بر معروض حمل میشود؛ و آنرا بهر دو اصطلاح معقول اول و معمول بضمیمه نامند، و همیشه اتصاف موصوف بآن؛ و عروض آن بر معروض در خارج میباشد.

[فالمنطقی الاول کالمعرف ثانیهما مصطلح للفلسفی]

پس بخش نخستین مانند معرف را منطقیان و بخش دوم را فلاسفه معقول ثانی نامند.
و نیز در تعریف معقول ثانی میگوئیم: هر گاه از نسبت و اسناد عارض بمعروض قضیه ذهنیه حاصل شود، آنرا معقول ثانی منطقی گویند، مانند انسان کلی است، انسان نوع است، حیوان جنس است؛ نوع و جنس و فصل ذاتی میباشند، عرض خاص و عام عرضی هستند، و سایر موضوعات مسائل منطقی چون تمام موضوعات منطقی از معقولات ثانیه اند، پس عروض معرفیت بر حیوان ناطق نسبت به انسان، و اتصاف حیوان ناطق بمعرف بودن، هر دو در عقل یافت میشوند، زیرا در خارج حیوان ناطق جزئی است، و جزئی معرف نخواهد بود، چه آنچه در خارج هست ذات حیوان ناطق است نه وصف معرفیت.

و چنانچه از نسبت و اسناد عارض بمعروض قضیه حقیقیه بوجود آید آنرا معقول ثانی فلسفی خوانند، مانند نسبت پدریت در ناصر پدر است، و پسریت در منصور پسر او است، و همسایگی در ایرج همسایه و دوست داریوش است، بهرام دانشجوی علوم عقلی است.

[فممثل شیئیة او امکان معقول ثانی جا بمعنی ثانی]

پس هر چه مانند شیئیت یا امکان باشد معقول ثانی باصطلاح حکیم میباشد.
محمولی را که مانند شیئیت، امکان، جوهریت، عرضیت باشد معقول ثانی فلسفی بنام و این دو اصطلاح را بیکدیگر مخلوط مکن، چنانچه برخی از ظاهر بینان معقول ثانی را فقط بمعنای اول گرفته و در فهم گفتار علامه طوسی «جوهریت، عرضیت؛ شیئیت و نظائر اینها از معقولات ثانیه اند» عاجز مانده و بخورده گیری پرداخته است تبصرة: اتصاف موجود خاص بمفهوم وجود و شیئیت عامه در خارج، ولی عروض مفهوم وجود و شیئیت بر آن در ذهن است، و گرنه مستلزم تسلسل بوده و شیئیت از امور عامه نخواهد بود، زیرا معروض آن در خارج یا موجود و شیئی است پس مستلزم تسلسل و تحصیل حاصل میباشد، و یا لاموجود و لاشیئی است پس مستلزم اجتماع نقیضان میباشد. و هم چنین اتصاف ماهیت خارجی با امکان و سایر لوازم ماهیت مانند

زوجیت اربعه، و حرارت آتش در خارج است، ولی عروض لوازم بر ماهیت در ذهن مییابد، زیرا امکان عبارتست از سلب ضرورت وجود و عدم؛ پس در خارج مابازائی ندارد؛ و نیز لازم ماهیت اعتباریست، و نیز اگر عروض امکان بر ماهیت در خارج باشد مستلزم تسلسل، یا خلف؛ و یا تهی بودن قضیه از مواد ثلاث خواهد بود و هر يك از این توالی فاسد و باطل است؛ پس عروض امکان بر ماهیت در ذهن مییابد.

(گفتار در وجود مطلق و مقید)

[ان الوجود مع مفهوم العدم کلام من اطلاق و تقید قسم]

هر يك از مفهوم و حقیقت وجود و مفهوم عدم بمطلق و مقید بخش میگردد.

هر يك از وجود و عدم را بدو حالت میتوانیم تصور نماییم:

۱- گاهی وجود را بدون هیچ قیدی لحاظ نموده و محمول قرار میدهیم، و آن ملحوظ را مفهوم وجود مطلق گویند، چون محمول پیش از حمل بهیچ قیدی حتی بموضوع هم مقید نشده، بلکه پس از حمل تقید آن ظاهر میگردد، و این مفهوم در جواب سؤال هل بسیط گفته میشود، چنانکه کوئی: انسان موجود است و رفع این مفهوم را عدم بسیط نامند؛ مانند: انسان موجود نیست.

۲- و هنگامی وجود را بقیدی مقید نموده، و بر موضوع حمل مینمائیم، و آن متصور را مفهوم وجود مقید خوانند، بطوریکه تقید و اضافه جزء مفهوم وجود محمولی شده، ولی قید و مضاف الیه خارج از مفهوم مییابد، و این مفهوم در پاسخ پرسش هل مر کبه آورده میشود، مانند انسان کاتب است، گاو شیر دهنده است؛ درخت میوه دار است، و سلب این مفهوم را عدم مقید شمارند، مثل انسان کاتب نیست.

آنچنانکه مفهوم وجود هنگامی مطلق و قابل حمل بر تمام موضوعات بود؛ و زمانی مقید و حصه هائی از مفهوم مطلق وجود و بر موجودات خاصی قابل حمل بوده، حقیقت وجود نیز در اصطلاح اهل ذوق بر دو گونه است:

۱ - وجود مطلق آنستکه بهیچ حدی محدود نبوده، و آن همان حیثیت اباء از عدم و حقیقت منشاء آثار، جامع جمیع وجودات خاصه بطور اعلا و ابسط میباشد، چنانکه حکیم رومی گوید:

ما عدمهائیم و هستیها نما حق وجود مطلق و هستی ما

۲ - وجود مقید آنستکه محدود بحدود خاصی بود، و آن مرتبه‌ای از مراتب وجود مطلق و سایه و ظل او است، و گاهی آنرا وجود خاص، و فرد خاص، مینامند مانند وجود خارجی ناصر، این درخت؛ آن سنگ

(گفتار در احکام سلبی وجود)

[ایس الوجود جوهر آ و لا عرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض]

وجود باعتبار ذات خودش نه جوهر است و نه عرض، بلکه بواسطه ماهیت جوهر و عرض میگردد.

در بیان احکام سلبی چهار گانه حقیقت وجود میگوئیم آنها عبارتند از:

۱ - حقیقت وجود باعتبار ذات خودش نه جوهر است (۱) و نه عرض؛ زیرا وجود ماهیت نیست، و هر يك از جوهر و عرض ماهیت اند، چنانکه گوئی جوهر ماهیتی است که هر گاه در خارج یافت شود محتاج بموضوع نباشد، و عرض ماهیتی است که هر گاه در خارج یافت شود نیازمند بموضوع باشد، پس وجود جوهر یا عرض نیست.

آری مفهوم وجود از معقولات ثانیه و عرض بمعنای خارج محمول نه محمول بضمیمه میباشد؛ و نیز وجود نیازی بموضوع ندارد؛ بلکه هر موضوعی محتاج و متقوم بوجود است، و وجودات خاصه ماقتد وجود حقیقی عام باعتبار ذات خودشان نه جوهرند و نه عرض، ولی بتبعیت ماهیات جوهر و عرض میباشد، بلکه سایر احکام

۱ - لفظ جوهر بر سه معنا اطلاق میشود:

- ۱ - جوهر موجودیست قائم بذات خودش، وجود باین معنا جوهر میباشد چون قائم بخودش است.
- ۲ - جوهر موجودیست که نیازمند بموضوع نباشد، وجود باین معنا نیز جوهر است؛ بنابراین اصل وجود.
- ۳ - جوهر ماهیتی است که هر گاه در خارج یافت شود محتاج بموضوع نباشد، باین معنا وجود جوهر نیست.

ماهیت را بالعرض خواهند داشت، چنانکه گوئی: وجود انسان وجود است جوهری، و وجود بیاض وجود عرضی است، زیرا در خارج با هم متحد بوده و هیچ گونه انفکاک نمی‌دارند؛ پس حکم هر یک بدیگری سرایت نموده؛ و محکوم بحکم آن می‌گردد چنانکه گوید: وجود انسان مباین با وجود درخت است؛ چون ماهیت آن دو با یکدیگر تباین دارند، با آنکه وجود یک حقیقت بیش نیست. چنانکه گوید:

رق الزجاج و رقت الخمر	فتشایها فتشا کل الامر
فکانما خمر و لا قدح	فکانما قدح و لا خمر
[لا شیئی ضده و لا ما مائله]	و لیس جزء و کذا لاجزئه]

هیچ چیزی ضد وجود یا نظیر و مانند آن نیست، و وجود جزء نداشته و جزء چیزی نمیباشد.

۲ - حقیقت وجود ضدوند ندارد؛ زیرا از نظر فلسفی دو ضد حقیقی باید با هم در تحت یک جنس موجود باشند، چنانکه گویند: الضدان امران وجودیان یتعاقبان علی موضوع واحدینهما غایة التباعد و الخلاف؛ و یکونان داخلین تحت جنس قریب، یعنی تقابل تضاد بچهار شرط محقق می‌گردد: ۱ - هر دو ضد وجودی باشند؛

۲ - هر یک پس از دیگری بطور تعاقب بر موضوعی عارض گردند،

۳ - با یکدیگر مخالفت و جدائی شدیدی داشته باشند،

۴ - هر دو در یک جنس قریب مندرج باشند، مانند سفیدی و سیاهی که جنس قریب آنها رنگ، و موضوع آنها پارچه مثلا، و پیدایش هر یک در آن موضوع پس از دیگری است؛ و آن دو با یکدیگر جدائی و بیگانگی شدیدی دارند، چنانکه از تعریف آن دو آشکار می‌گردد.

ولی وجود وجودی نیست بلکه نفس وجود است؛ و جنس و موضوع ندارد چون بسیط و قائم بنفس است، زیرا غیر وجود یا عدم است و یا ماهیت؛ و بدیهی است که عدم نیستی محض، و ماهیت امری اعتباری میباشد، و بواسطه وجود تحقق پذیرفته؛ و در خارج یا در ذهن حاصل می‌گردد؛ پس میان آن دو جدائی و بیگانگی نباشد.

۳ - حقیقت وجود مثل و مانند ندارد، زیرا دو فرد مانند هم باید در یک

ماهیت نوعی یا جنسی اشتراك داشته باشند، و چون وجود ماهیت اشتراکی ندارد؛ پس وجود مانند و نظیر ندارد؛ بلکه حقیقت وجود ثانی پذیر نیست، تا چه رسد بصدوند و مثل و مانند، چون هر چه را ثانی آن فرض کنید خود آن خواهد بود.

۴ - حقیقت وجود جزء چیزی نیست، چون محالست وجود با چیز دیگری در حقیقت ترکیب شود بطوریکه چیز سومی پدید آید؛ زیرا در ترکیب حقیقی لازمست که بعضی از اجزاء آن در بعضی دیگر حلول کند، بلکه برخی از آنها از برخی دیگر متأثر و منفعل گردد، چنانکه در ترکیب و امتزاج جسمانی مشاهده میشود، ولی حقیقت وجود نه در چیزی حلول نموده، و نه از چیزی منفعل میگردد، چون در جهان هستی چیزی جز حقیقت وجود یافت نمیشود، و نیز چیزی جزء وجود نیست، یعنی وجود هیچ يك از اجزاء خارجی (ماده، صورت) یا ذهنی (جنس، فصل) یا مقداری (زیادتی و نقصان جسمی) را ندارد؛ چون پیش از این ثابت گردید، وجود جنس و فصل ندارد، و هر چیزیکه جنس و فصل نداشته باشد ماده و صورت نخواهد داشت؛ پس وجود ماده و صورت نخواهد داشت، و هر چیزیکه ماده و صورت نداشته باشد اجزاء مقداری ندارد؛ پس وجود اجزاء مقداری ندارد، بلکه وجود هویتی است بسیط که بیساطت خود تمام موجودات را شامل میگردد؛ چنانکه گویند: بسیط الحقیقة کل الاشياء.

[از قلب المقسم مقوماً او القوام من نقيض لزماً]

زیرا فصل مقسم بمقوم انقلاب مییابد، یا قوام و تقوم ماهیت از نقيض آن لازم میآید

هر گاه حقیقت وجود از جنس و فصل مرکب باشد، پس جنس آن یا وجود است و یا غیر وجود (ماهیت، عدم) و اگر فرض کنید جنس آن وجود است؛ پس لازم آید که فصل مقوم (۱) وجود همان فصل مقسم جنس بوده باشد، زیرا چنانکه ثابت

۱ - فصل از حیث سنجیدن با مافوق و مادونش بر سه بخش مییابد:

- ۱ - هر گاه فصل را نسبت بنوعیکه جزء آنست سنجید آنرا مقوم (علت قوام) و ممیز نوعی خوانند؛ مانند ناطق نسبت بانسان؛ و قابلیت ابعاد ثلاثه نسبت بجسم.
- ۲ - چنانچه فصل را بجنسی که برتر از آنست نسبت دهیم آنرا مقسم جنس نامند؛ مانند قابلیت ابعاد نسبت بجوهر که آنرا جسمانی و مجرد تقسیم مینماید.

شده است پیدایش نوع بواسطه عروض فصل مقوم بر جنس و تحصیل جنس بفصل میباشد، چون اگر چه جنس در مقوم و قوام ذاتش محتاج بفصل بعدی نیست، ولی در تحصیل و وجود بآن نیازمند است؛ چه محالست بدون فصل محقق و موجود گردد، پس اگر جنس وجود و وجود باشد و بواسطه فصل مقسم که بر آن عارض گردد نیز وجود حاصل شود؛ لازم میآید که فصل مقسم جنس همان فصل مقوم نوع باشد، چون فرض نمودید که هر یک از جنس و نوع وجود میباشد، و بهمین بیان میگوئیم: وجود نوع مر کبی برای افراد خود نیست، زیرا نسبت مشخصات بنوع همان نسبت فصل مقسم است بجنس، یعنی مشخصات ممیز افراد و مقسم نوع است نه مقوم آن؛ با آنکه اگر وجود را نوع بدانید لازم آید که مشخصات را مقوم نوع بشمارید!؟

و چنانچه فرض کنید جنس آن غیر وجود (ماهیت، عدم) است لازم آید که هویت وجود از چیزی که نقیض آنست تالیف و ترکیب گردیده باشد، و این نیز محالست؛ پس حقیقت وجود از چیزی مر کب نیست.

(گفتار در کثرت وجود بواسطه ماهیات)

[بکثرة الموضوع قد تکثرا و کونه مشککا قد ظهرا]

بواسطه تکثر ماهیات وجود متکثر میگردد؛ و مشکک بودن وجود پیش از این آشکار گردید.

پیش از این گفتیم: فلاسفه ایران باستان وجود را بک حقیقت قابل تشکیک میدانند؛ که بطور تفاوت بر افرادش صدق مینمایند، و کثرت آن خواه نوعی؛ یا مرتبه ای بود بواسطه کثرت موضوعات (۱) میباشد و گرفته هر چیزی بخود خود

۳ - اگر فصل را نسبت بخصه جدا شده از جنس بسنجیم آنرا محصل (علت وجود - شریک العله) گویند، مانند نفس ناطقه نسبت بافراد انسان؛ و داشتن ابعاد ثلاثه نسبت باجسام.

۱ - موضوع در مقابل مهمل؛ و در مقابل محمول؛ و بمعنای ثابت شده (اصل موضوعی) و بمعنای محل عرض استعمال میگردد، مانند: زید و دین و محمد رسول الله؛ و جسم در حد ذاتش پیوسته است؛ و دیوار رنگ آمیزی میشود.

نه تکرار میپذیرد، و نه لباس دوئیت میپوشد؛ چنانکه گویند: الشیئی بنفسه لایتثنی ولا یتکرر، پس بواسطه ماهیات برای وجود دو گونه کثرت تصور میشود:

- ۱ - کثرت ظلمانی (نوعی) مانند وجود یا انسان یا اسب یا درخت یا سنگ میباشد.
- ۲ - کثرت نورانی (مرتبهای) مانند وجود یا مقدم یا مؤخر، یا شدید یا ضعیف یا ناقص کامل است، و کثرت نورانی را کثرت حقیقی نباید شمرد؛ چون بیش از هر چیز وحدت وجود را استوار نموده، و بساطت آنرا اثبات مینماید، زیرا وجود در این مراتب دارای تمام فعلیات بوده و هر نقص و فقدانی را از خود دور میسازد؛ چون تفاوت مراتب بواسطه قوایل و عوارض میباشد چنانکه مولوی رومی گوید:

همچو آن بک نور خورشید سما صد بود اندر میان خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان چونکه برگیری تودیوار از میان

[المیزاما بتمام الذات او بعضها اوجاء بمنضات]

- امتیاز دو چیز یا بتمام ذات آندو است؛ و یا بعض ذاتیات و یا بواسطه عوارض و ضمائم خارجی میباشد مشائیان (پیروان ارسطو) گویند: سه طریق دو چیز را از یکدیگر میتوان تمیز داد
- ۱ - بتمام ذات مانند امتیاز اجناس عالییه و انواع آنها مثل کم متصل و منفصل از هم
 - ۲ - ببعضی از ذاتیات؛ مانند امتیاز انسان از اسب و کبوتر بواسطه فصل هر بگ.
 - ۳ - بواسطه عوارض و مشخصات، مانند امتیاز ابرج و داریوش بواسطه زمان و مکان و نسبت ایشان بیکدیگر

[بالنقص و الکمال فی الماهیه ایضاً یجوز عند الاشرافیه]

- نزد اشرافیان امتیاز بواسطه نقص و کمال دو چیز از یکدیگر نیز رواست اشرافیان (پیروان افلاطون) دو چیز را بواسطه نقص و کمال آندو از یکدیگر تمیز میدهند، و این خود روش چهارمی است که مشائیان بآن پی برده اند، زیرا امتیاز آندو بتمام ذات نیست، چون دو ماهیت جدا گانه ندارند و بعض ذاتیات نیست، زیرا شاید بسیط بوند و فصل نداشته باشند، و بعوارض خارجی نیست چون اگر امتیاز دو چیز بعوارض خارجی بود باید مفهوم کلی آندو متواطی باشد؛ و این خود خلاف فرض است بلکه

امتیاز بتمام ذات بسیط آندو میباشد؛ باینطور که ماهیت بسیط آنها قابل تشکیک و دارای تفاوت بکمال و نقص بوده؛ مانند دو خط که حقیقت آنها امتداد طولی و تفاوت آندو نیز بکمال و نقصان در امتداد طولی میباشد، و چنانکه دانستی وجود نیز قابل تشکیک و دارای مراتب متفاوتی است و خواه طوسی درتجربید گوید: و بشکثر الموجود بتکثر الموضوعات؛ و يقال بالتشکیک علی عوارضها.

[کل المفاهیم علی السواء فی نفی تشکیک علی الانحاء]

هریک از مفاهیم و ماهیات حتی مفهوم وجود در نفی جمیع انواع تشکیک از آنها یکسانند. تنها حقیقت وجود دارای تفاوت و قابل تشکیک است (۱) زیرا هیچ یک از مفاهیم و ماهیات حتی مفهوم وجود از حیث مفهوم بودن نه از جهت عنوان و حکایت نمودن از حقیقت وجود، هیچ یک از انواع تشکیک را از قبیل ازلت و آخریت و اولویت و خلاف آن، و اشدیت و اضعفیت و از بدیت و انقضیت و اکثریت و اقلیت را نمیپذیرند

(گفتار در اینکه معدوم چیزی نیست)

[ما لیس موجوداً یکون لیساً قد ساوف الشئی لدیننا الیسا]

هرچه موجود نباشد نیست محض و نفی صرف است و نیز موجود و شئی همراه و برابر وجودند در طی سخنان گذشته گفتیم: مفاهیم بر سه گونه اند: وجود (هستی - بود) عدم (نیستی - نبود) ماهیت (حد ذاتی موجودات - نمود) در معنای وجود و نفی نزاعی نیست؛ ولی در ماهیت و معدوم اختلاف نموده اند:

متکلمان معتزلی گویند: ماهیت ممکن در حال عدم ثابت بوده و موجود نمیباشد،

۱ - قال شیخ الاشراف فی کتاب المطارحات: ان المقدر التام والناقص مازاد احدهما علی الآخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار، فانه عرضی ایضاً لما یقسمه، فالتفاوت فی المقادیر بنفس المقدار، و لیس الزائد خارجاً عن المقدر بل ما زاد به هو کما ساوی به فی الحقیقة، فلیس الاقتران بین الخطین المتفاوتین بالطول والنقص الا بکمالیة الخط و نقصه، و کذا بین السواد التام والناقص، فانهما اشترکا فی السوادیه؛ و ما اختلفا فی امر خارج عن السوادیه فصلاً کان او غیره فان التفاوت فی نفس السوادیه و مما ینبیه علی ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهیه مع تقدم بعضها علی بعض بالذات لایما هو خارج عن نفسها.

فلاسفه در مقام انکار ایشان بر آمده گویند: هر چیز موجود نباشد نیست محض و سلب مطلق خواهد بود؛ و هر چیزیکه شیئی بر آن صادق بود موجود میباشد؛ چون شیئیت و وجود نزد حکما با یکدیگر برابر و همراهند.

[و جعل المعتزلی الثبوت عم من الوجود و من النفی السدم]

و متکلم معتزلی ثبوت را اعم از وجود، و عدم را اعم از نفی قرار داده است.

بیشتر متکلمان معتزلی حالتی را میان وجود و عدم تصور نموده‌اند، و ثبوت و تقرر

را اعم از وجود و مساوق با شیئیت دانسته گویند: تقرر بر دو گونه است:

۱- تقرر ماهیت در حد ذات خودش و آنرا ثبوت نامند.

۲- تقرر ماهیت بطوریکه آثار بر آن مترتب شود؛ و آنرا وجود خوانند.

پس ممکن الوجود معدوم بدون صفت وجود در خارج دارای ثبات و تقرر میباشد،

ولی ممتنع الوجود معدوم در خارج منفی نیست محض است پس نفی را در خارج معنائی

مقابل ثبوت و احض از عدم شمرده اند؛ با آنکه فطرت سلیم، این بیان را انکار مینماید:

فخر رازی گوید: معدوم را شیئی خارجی و ثابت و متقرر شمردن فرع اعتقاد

بزیادتی وجود بر ماهیت است، چون قائل باتحاد وجود و ماهیت را شاید معدوم را

ثابت و متقرر شمارد، پس اشاعره نمیتوانند معدوم را ثابت و متقرر بدانند.

[فی النفی و الثبوت ینفی وسطاً و قولهم بالحال کان شططاً]

بین نفی و ثبوت گویند واسطه‌ای نیست؛ ولی بازور کوفی بین وجود و عدم حال را واسطه نهاده‌اند.

برخی از معتزلان مانند ابوهاشم (۱) و پیروان وی بین موجود و معدوم واسطه‌ای

فرض نموده و از روش علمی در صراط مستقیم تجاوز کرده آنرا حال و ثابت نامیده‌اند؛

ولی میان ثابت و منفی واسطه‌ای فرض نکرده؛ و آنرا متقابل یکدیگر شمرده‌اند.

میگوئیم: اگر ممکن الوجود معدوم خارجی ثابت باشد باید تحت تأثیر قدرت واجب

۱- ابوهاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب معتزلی (زیست کننده ۲۴۷ - ۳۲۱ هجری) از اکابر

متکلمان و سرسلسله گروه بهشمیه بوده؛ و در مذهب اعتزال طریق مخصوصی را پیموده، و با بیشتر متکلمان

حتی پدرش (ابو علی جبائی) در باره عقاید دینی اختلافاتی داشته، اختراعات و نظریات وی در کتب

کلامی و روایات الجنات مسطور است.

تعالی نباشد؛ زیرا تأثیر قدرت یا در ذات ممکن است و آنرا ازلی فرضی نمودید، و با در وجود آنست، و وجود را لا موجود و لا معدوم پنداشتید، و یا در انصاف ذات بوجود است و انصاف در خارج وجود ندارد، و گرنه باید انصاف خود ثابت باشد. پس باید متصف بشوت بود؛ و آن انصاف نیز ثابت و متصف بشوت باشد و این مستلزم تسلسل و محال خواهد بود؛ چنانکه خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد گوید: و کیف يتحقق الشیئیه بدونہ مع اثبات القدرة و مع انتفاء الانصاف.

[بصفة الموجود لا موجودة كانت و لا معدومة محدودة]

در تعریف واسطه گویند: حال معنائیست که بصف موجود بوده و خود نه موجود و نه معدوم باشد. ابوهاشم معتزلی و امام الحرمین (۱) و قاضی ابوبکر باقلانی (۲) اشعری گویند: حال واسطه بین وجود و عدم است؛ زیرا صفتی (۳) است برای موجود (شیئی - ماهیت) و خود نه موجود است و نه معدوم؛ مانند عالمیت؛ قدرت، ابوت بنوت، و مراد بصف چیز است که به تبعیت غیر مخبر عنه و معلوم میگردد نه بخودی خود، بخلاف ذات که آن چیزی است بخودی خود و موجود یا معدوم، و موجود عبارتست از ذاتی که دارای صفت وجود باشد.

۱ - ابوالمعالی عبد الملك بن عبدالله بن يوسف جوینی ملقب به ضیاء الدین و امام الحرمین استاد حجة الاسلام غزالی و رئیس نظامیه نیشابور بوده؛ امور تدریس و خطابه و امامت و مذاکرات دینی؛ و مناظرات مذهبی بوی تفویض شده؛ و اشکالات مشکل دهریها و طبیعی مذهبیان را پاسخ متین و متقن داده؛ و تالیفات نفیسی (الارشاد فی اصول الدین، مغیث الخلق فی اختیار الحق، الشامل در اصول دین؛ المفیده النظامیه) داشته، و از حافظ ابونعمان اجازه گرفته؛ و در شب چهارشنبه ۲۵ ع ۴۷۸ هجری در گذشته؛ و در نیشابور بخاک سپرده شده است.

۲ - قاضی ابوبکر محمد بن طیب بن محمد بن جعفر اشعری بسال ۳۳۸ در بصره تولد یافته؛ و ریاست علمی در عصر عضدالدوله بوی منتهی گشته؛ وی با صاحب بن عباد مراوده داشته؛ و صاحب در شأن او گفته؛ قاضی ابوبکر باقلانی در بانیست غرق کننده، وی در جدل و مناظره معروف بوده؛ و باشیخ مفید رضوان الله علیه مباحثاتی داشته، و در بیشتر آنها مغلوب گردیده؛ تالیفاتی از قبیل التمهید و اعجاز القرآن، و کشف اسرار باطنیه، و ملل و نحل، و الاختصار بیاد کار گذاشته، و در ۴۰۳ هجری بیغداد در گذشته است.

۳ - صفت در فلسفه و کلام بر دو گونه است:

۱ - صفت معنائیست قائم بغیر خواه آنکه در خارج اصیل باشد یا انتزاعی، و در مقابل آن ذات معنائیست قائم بنفس خود، ۲ - صفت معنائیست انتزاعی و قائم بغیر مانند عالمیت؛ قدرت و سایر اضافات، و در مقابل ذات معنائیست غیر انتزاعی چه قائم بنفس یا قائم بغیر باشد.

نجم الدین کاتبی قزوینی (۱) بر تعریف حال اشکال نموده گوید: این تعریف بنا بر مذهب معتزلان درست نیست، زیرا ایشان جوهریت را حال دانند، و آن برای ذات جوهر در هنگام وجود و عدم حاصل است.

شارح مقاصد (۲) در پاسخ وی گوید: این اعتراض بر ابوهاشم معتزلی وارد است که معدوم را ثابت و متصف باحوال در حال عدم داند، نه بر کسانی که معدوم را ثابت ندانند، یا ثابت دانسته ولی متصف باحوال نشمارند؛ و نیز ممکنست حال صفت ماهیت معدوم در هنگام وجودش باشد، نه در تمام حالات.

[نفی ثبوت معهما مرادفة و شبهات خصمنا مزيفة]

نفی و ثبوت باوجود و عدم مرادف میباشند، و ادله و شبهات معتقدان بواسطه مرود است آنچه آنکه بین منفی و ثابت واسطه ای نیست (۳) میان موجود و معدوم نیز

۱ - ابوالحسن یا ابوالمعالی علی بن عمر بن علی ملقب به نجم الدین و موصوف بعلامه و معروف بدبیران و کاتبی قزوینی؛ از شاگردان خواجه نصیر الدین طوسی، و اکابر حکمای الهی، و دانشمندان ریاضی و استاد قلب الدین شیرازی، و علامه حلی بوده، و در کار زیج مراغه بحسب پیشنهاد خواجه و امر هلاکو خان دخالت داشته، و مصنفات نفیسی مانند حکمة العین، عین القواعد، جامع الدقائق و شمسیه از خود یادگار گذاشته و در سال ۶۷۵ هجری وفات یافته است.

۲ - مسعود بن عمر بن عبد الله خراسانی ملقب بسعد الدین، و معروف بملا سعد، و موصوف به محقق نقتازای بسال ۷۱۲ در قفقازان دو منزلی سرخس نزدیکی نسا تولد یافته؛ و باتیمور لنگ معاصر بوده و تألیفات شریفی از قبیل تهذیب المنطق و الکلام، شرح شمسیه کاتبی، و شرح عقاید نسفی، و شرح مختصر الاصول حاجبی، و شرح تلخیص المفتاح قزوینی و شرح نهج البلاغه، و متن و شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین داشته، میر سید شریف جرجانی با آن امتیاز علمی خویش ویرا احترام مینموده باری وی بسال ۷۹۲ در گذشته و در سرخس بخاک رفته؛ و سید شریف جرجانی در مرثیه اش گفته است:

عقل در پرسیدم از تاریخ سال رحلتش گفت تاریخش یکی کم طیب الله نراه اشکال کاتبی را شارح مقاصد جواب گفته چنانکه در شوارق موجود است؛ و حکیم سبزواری اشتباهاً بشارح مواقف نسبت داده است.

۱ - قال سید الشریف الجرجانی موافقاً للناشی عن الدین ایچی صاحب المواقف: و بطلان الحال بالمعنی الذی عرفت ضروری، لما عرفت من ان الموجود ماله تحقق، و المعدوم ما لیس كذلك، و لا واسطه بین النفی و الاثبات ضرورة و اتفاقاً، فان اريد نفي ذلك ای نفي انه لا واسطه بین النفی و الاثبات؛ و قصد اثبات الواسطه بینهما فهو سفسطه، و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة؛ و المعدوم بما لا تحقق اصالة فيتصور هناك واسطه بینهما هي ما يتحقق تبعاً لم یکن النفی و الاثبات فی المنازعة متوجهین الی معنى واحد فيكون النزاع لفظياً.

واسطه‌ای (حال) وجود ندارد چون در لغت و عرف اهل زبان و در اصطلاح اهل عقل وجود و ثبوت، و نفی و عدم مرادف هستند، پس میان وجود و عدم واسطه‌ای نباشد.

برخی از متکلمان معتزلی برای اثبات واسطه (حال) دلایل سائی آورده‌اند:

۱ - معدوم مخبر عنه میشود، و هر مخبر عنه‌ی شیئی و در ظرف خود ثابت است، پس معدوم شیئی و ثابت است.

میگوئیم: معدوم مطلق مخبر عنه نمیشود، و هر معدوم مقید خارجی که موجود ذهنی باشد مخبر عنه میشود، پس معدوم مطلق موجود ذهنی و شیئی و ثابت نمیباشد.

۲ - وجود موجود نیست و گرنه مانند سایر موجودات وجودش زائد بر ذاتش خواهد بود، و آن مستلزم تسلسل و محالست، و نیز معدوم نباشد، و گرنه بنقیض خودش متصف شده است.

میگوئیم: اولاً وجود بخودی خود موجود است نه بوجود زائد بر ذاتش، و ثانیاً وجود معدوم است یعنی ذات دارای وجود نیست، و بنقیض خودش متصف نگردیده، چون نقیض وجود عدم و لا وجود است، نه معدوم و لا موجود. و ثالثاً چه میگوئید در وجود واجب تعالی آیا موجود است یا معدوم؟ و رابعاً اگر وجود حال باشد، و حال صفت ماهیت موجود باشد لازم آید که ماهیت پیش از وجود موجود باشد، و این نیز مستلزم تسلسل است، مگر آنکه بگوئید: ماهیت بهمین وجود موجود میگردد، یا وجود را امری انتزاعی پندارید، و انصاف چیزی بصفه انتزاعی مستلزم تقدم وجودی موصوف بر صفت نباشد، بلکه تقدم ذاتی آن کافی است مانند تقدم ماهیت بر امکان.

۳ - کلی طبیعی که دارای افراد خارجی است موجود نیست و گرنه باید جزئی و مشخص باشد، و معدوم نیست و گرنه جزء افراد خارجی نباشد.

میگوئیم: کلی طبیعی در ذهن بوصف کلیت موجود است و از تشخص امتناع ندارد، زیرا آن همان ماهیت لای بشرط مقسمی است که در تمام اقسام (مطلقه، مجرد، مخلوطه) وجود دارد چنانکه گویند: ماهیت لای بشرط با هر شرط جمع میشود، و نیز میگوئیم:

کلی طبیعی در خارج معدوم است و چون مفهومی بیش نباشد جزء خارجی افراذ نیست .
 ۴ - جنس ماهیات حقیقی عرضی مانند رنگ برای سیاهی معدوم نیست و گر نه
 تقوم موجود بمعدوم لازم آید ، و موجود نیست و گر نه مستلزم قیام عرض بعرض
 میباشد ، چون تر کیب حقیقی عبارتست از قیام بعضی از اجزاء بر بعضی دیگر .
 میگوئیم : امراض در خارج بسیط میباشدند ، و بمقوم خارجی نیاز ندارند تا مستلزم
 تقوم موجود بمعدوم باشد ، و نیز میگوئیم قیام عرض بعرض جائز است مانند قیام سرعت
 بحر کت ، و شدت بشرینی چنانکه خواجه طوسی در تجرید الکلام گوید : و الوجود
 لا یرد علیه القسمة ، و الکی ثابت ذهنأ ، و یجوز قیام العرض بالعرض ،

(گفتار در ممتاز نبودن و علت نشدن اعدام)

[لامیز فی الاعدام من حیث العدم و هو لها اذا بوهم ترسم]
 اعدام از حیث اینکه نیستی محض اند امتیازی ندارند ، و باعتبار اضافه شدن امتیاز ذهنی دارند
 بنا بر اصالت وجود امتیاز موجودات در سلسله طولیه بواسطه غنا و فقر ، و تقدم
 و تاخر ، و کمال و نقص و شدت و ضعف است ، و در سلسله عرضیه بواسطه لواحق و
 عوارض میباشد ، و بنا بر اصالت ماهیت وجودات خاصه باعتبار اضافه شدن بماهیات در
 ذهن و خارج از یکدیگر متمایزند ولی اعدام بخود خود از یکدیگر امتیازی ندارند ،
 و گر نه لازم آید که در هر چیزی اعدام پایان ناپذیری باشد ، بلکه قوه و اهمه بواسطه
 اضافه نمودن اعدام بمملکات آنها از یکدیگر متمایز و جدا تصور مینماید چنانکه نبودن
 ناصر از ، نبودن منصور ، و ناشناس بودن پرویز از ناشناسی پریشو امتیاز دارند .

[كذلك فی الاعدام لا علیة و ان بها فاهو فتقر بیهة]

همچنین در اعدام سببیت وعلیتی نیست ، و اگر گویند : عدم علت است پس بطور مجاز و تقریبی است
 تمام آثار و تاثیرات از وجود است ، و عدم هیچ گونه تاثیری ندارد ، پس هر گاه
 عدم را علت و سبب چیزی شمارند و گویند : عدم علت است معلول است ، و نبودن

ابر علت نیامدن باران است گفتاری مجازی و تقریبی (خلاف حقیقت) میباشد، زیرا درحقیقت خواسته اند بگویند: علت معلول وجود نیافته پس معلول موجود نگردیده، و نسبت وعلیت بین ذات علت و معلول حاصل نشده است، و این گفتار نظیر اینست که احکام قضایای موجه را بر قضایای سالبه بواسطه شباهتی که بموجبات دارند حمل نموده گوئی: سالبه حملیه. سالبه شرطیه، متصله، سالبه شرطیه منفصله، سالبه محصله، سالبه معدوله،

(گفتار در بازگشت نکردن معدوم با تشخیصاتش)

[إعادة المعدوم مما امتنعاً و بعضهم فيه ضرورة ادعاء]

برکردادن معدوم با همه تشخیصاتش ممنوع است، و برخی این مطلب را ضروری شمرده اند در جواز اعاده معدوم اختلاف شده، و بیشتر متکلمان اعاده معدوم را جایز و روا پنداشته، ولی اهل تحقیق و فلاسفه و گروهی از متکلمان بر گشت دادن معدوم را محال دانسته گویند: لاتکرار فی تجلیه تعالی، و فی کل ان له شان جدید، لیس کمثله شیئی، و شیخ الرئیس محال بودن آنرا ضروری شمرده (۱) و فخر رازی در اینجاری شیخ الرئیس را پسندیده است، با آنکه در بیشتر مسائل بنا دارد بر شیخ اشکال و اعتراض نماید

۱- حکمای متاله جمله‌ی «وان الله لا يتجلى في صورة مرتين» را سه گونه تفسیر نموده‌اند:

۱- هیچ يك از مراتب وجود منبسط (فیض مقدس) مکرر نمیشود، چون وجودات اشیاء عبارتند از تجلیات نور ازل و مبدع اول و شئون ذاتی وی در ماهیات گوناگون؛ پس هیچ مرتبه آن معدوم نمیشود، تا بازگشت آنرا اعاده گوئیم، زیرا فرض کردیم که در موطن خویش تحقق یافته است.

جهان از جهان آفرین سایه است همین سایه بر مایه ها مایه است

۲- وجود منبسط بانعام مراتبش يك افاضه فیض اقدس و فروغ نور الانوار است پس تکرر و تعدد پذیر نیست این همه عکس می و نقش مخالف که نمود يك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

۳- تمام موجودات عالم از آسمان و زمین و غیب و شهود، مانند اجزاء بدن بیکدیگر مربوط و يك چیز میباشند؛ و بصانع متعال دلالت دارند؛ چنانکه وحدت عالم را دلیل بروحدت صانع شمرده‌اند؛ پس هیچگاه تکرر نمی پذیرد، و فی کل شیئی له آیه تدل علی انه واحد

بر وحدت خود گواهی میخواست خدا سی مثل بیافرید و بی مانندت

[فانه علی جوازها حتم فی الشخص تجویز تسلل العدم]
 زیرا بنا بر جواز اعاده معدوم لازم می آید در وجود شخص واحدی عدم را داشته باشد.
 کسانی که محال بودن بازگشت دادن معدوم را نظری و استدلالی میدانند، چند
 دلیل جهت آن بیان نموده اند:

۱- هر گاه اعاده معدوم جائز باشد در خلال وجود یک شخص باید عدم را داشته
 باشد، ولی در خلال وجود یک شخص عدم نمیتواند راه داشته باشد، چون تخلل عدم
 عبارتست از تقدم زمانی چیزی بر خودش، و آن مانند تقدم ذاتی چیزی بر خودش محال
 و بدیهی البطلانست، پس اعاده معدوم جائز نباشد.

[و جازان بوجد ما یمانله مستانفا و سلب میز بیطلاله]
 و نیز باید روا باشد که مانند برگشت داده شده ابتدا ایجاد شود، و امتیاز نداشتن آنند و آنرا ابطال مینماید
 ۲- اگر اعاده معدوم جائز باشد، باید روا بود که نیز مثل و مانند معدوم
 معاد از هر جهت ابتداء ایجاد شود. چون آنند در ماهیت و جمیع عوارض آن اشترک
 دارند ولی مثل و مانند معاد از هر جهت ایجاد نمیشود، زیرا امتیاز نداشتن آنند و از
 یکدیگر ایجاد شدن مثل معدوم را ابطال مینماید، پس اعاده معدوم جائز نباشد. چون
 هیچ یک از دیگری سزاوارتر برای داشتن اسم معاد نیست (۱) تا دیگری برای داشتن
 نام مبتداء ترجیح داشته باشد، بلکه یا باید هر دو را معاد، و یا هر دو را مبتداء نام نهاد
 [و العود عاد عین الابداء و لیس بالغالی انتهاء]

و برگشت دادن معدوم همان ایجاد ابتدائی میگردد، و برگرداندن آنها متناهی نخواهند بود
 ۳- چنانچه اعاده معدوم جائز بوده باشد معاد عین مبتداء باشد، زیرا فرض این
 است که هویت و هستی معاد همان هویت مبتداء است، و زمان هر موجودی نیز از مشخصات

۱- اگر کوئی: چنانچه ماهیت را بدون وجود دارای ثبوت و تقرر بدانید، میتوانید معاد و مبتداء را
 از یکدیگر امتیاز دهید زیرا ماهیت در زمان اول موجود و در زمان دوم معدوم ولی دارای ثبوت و تقرر بعد
 از وجود بوده؛ و در زمان سوم اعاده شده؛ ولی مبتداء تنها در زمان سوم پدید آمده است و در زمان دوم
 ثبوت و تقرر بعد از عدم داشته است.

میگوئیم: اولاً ماهیت بدون وجود دارای ثبوت و تقرر نیست، و ثانیاً وجود ماهیت بنا بر فرض شما نیز
 متعدد گردیده، و وحدت و تعدد شخص بوحث و تعدد وجود آنست نه بوحث و تعدد ماهیت وی.

آنست، و اگر زمان اول را معدوم شمارید بنا بر جواز اعاده معدوم میتوانید آنرا بر گشت دهید، و هر گاه زمان اول را بازگشت دهید میتوانید معاد را مبتدا بخوانید، چون در زمان اول موجود بوده است، پس اعاده معدوم مستلزم انقلاب، و خلاف فرض، و اجتماع متقابلان میباشد، و هر يك از این لوازم محالست.

۴ - اگر اعاده معدوم جائز باشد، عدد اعاده لایتنهای خواهد کردید، زیرا اعاده اول و دوم، و سوم و چهارم با هم فرقی نداشته، و بمرتبگی معینی توقف نخواهد داشت، چون هر حالتی را در اعاده اول فرض کنید همان حالت در اعاده های دیگر یافت میشود اعاده معدوم از سه طریق مستلزم تسلسل میباشد:

الف: هر گاه شخص معدومی اعاده شود باید تمام علل وجودی آن از قبیل شرط و معدوم مقتضی و علت علت و شرط شرط و معدوم معدوم مقتضی مقتضی و جمیع استعدادات آن تا برسد بعلمت العلل در سلسله طولیه و عرضیه اعاده شوند، ولی علل وجود چیزی و ادوار فلکی و اوضاع کویبیه اعاده نمیشوند، پس اعاده معدوم محالست.

ب: چنانچه اعاده معدوم ممکن باشد، اعاده زمان نیز ممکن خواهد بود، و اگر زمان اعاده شود مستلزم تسلسل است، زیرا میان زمان معاد و زمان مبتداء فرقی نیست، مگر بآنکه معاد را زمان لاحق و مبتداء را زمان سابق مینامیم، پس برای هر زمانی نیز باید زمانی فرض نموده و اعاده کنید، و این خود محالست.

ج: اگر کسی گوید: سابقیت زمان بنفس خودش میباشد، میگوئیم: پس بر زمان سابق معاد صادق نیست، چون سابقیت ذاتی آنست، و ذاتی تخلف پذیر نیست و لاحق بودن آن مستلزم انقلابست.

[ما ضر ان الجسم غب ما فنی هو المعاد فی المعاد قولنا]

بازگشتن جسم پس از فانی شدنش در روز جزا و پاداش، زمانی بگفتار گذشته ما ندارد.

در فریده سوم از مقصد ششم خواهد آمد ادله و براهینی که دلالت مینمایند بر بازگشت نمودن بدن انسان در روز قیامت جهت کیفر و پاداش پس از فانی شدنش در عالم طبیعت، چنانکه تمام ادیان و مذاهب حقه بر این مطلب اعتراف دارند، و این

بازگشت با گفتار ما منافاتی ندارد، زیرا حشر جسمانی اعاده معدوم نیست بلکه بدنیکه صورت انسانی آن مبدل بصورت خاك شده در مرتبه دهم همان صورت اولی را بخود میگیرد، بطوریکه هر کس او را ببیند گوید همانست، و اینرا در اصطلاح خلع و لبس صورت گویند نه اعاده معدوم، بعلاوه آنکه اعراض لازم زمانی و مکانی آن قابل بازگشت نیستند.

[و امتناعها لامر لازم ومعنی الامکان خلاف الجازم]

و امتناع اعاده بواسطه امر لازمی است، و معنای امکان بر خلاف اعتقاد جازم میباشد. متکلمان که اعاده معدوم را جائز دانسته در اثبات آن گویند: اگر اعاده معدوم ممتنع باشد یا بواسطه ماهیت معدوم و لازم آنست، پس باید از اول یافت نشود، و یا برای عارض ماهیت است، پس چون عارض بر طرف گردد امتناع زائل میشود، میگوئیم: امتناع اعاده بواسطه عرض لازم ماهیت معدوم (زمان - هویت - موجود شدن پس از عدم) است، نه بسبب ماهیت معدوم زیرا هر گاه اعاده معدوم جائز باشد، باید زمان آنها اعاده شود، و چنانچه زمان سابق اعاده شود و سابقیت زمان را ذاتی بدانید، لازم میآید که اعاده عین ابتداء باشد، و اگر زمان اعاده شود، و سابقیت آنرا عرضی شمارید تسلسل لازم آید، چون برای هر زمانی زمان سابقی تصور مینمائید. و نیز متکلمان در اثبات اعاده معدوم گویند: هر گاه دلیلی بر وجوب یا امتناع چیزی نداشته باشیم باید آنرا ممکن بدانیم، چنانکه حکماء گویند: كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فی بقعة الامكان مالم یندك عنه قائم البرهان.

میگوئیم: اعاده معدوم از چیزهاییست که دلیل بر امتناع آن داریم، و تمسك متکلمان ظاهر بین باین گفتار فلاسفه بی جا و ناروا میباشد، چون آن قاعده هنگامی جاریست که دلیلی بر وجوب و امتناع موضوع آن نباشد، بعلاوه معنای کلمات فلاسفه اینست: هر چیزیکه دلیل بر وجوب و امتناع آن نداشتید انکار نکنید، یعنی آنرا در مرتبه احتمال عقلی نگاه دارید، نه آنکه گفته باشند لازمست بامکان ذاتی آن معتقد شوید، چنانچه مثلا پیش از اثبات صانع که دلیلی بر وجوب و امتناع آن ندارید، باید آنرا بطور احتمال (امکان عام عقلی) بپذیرید.

(کفتار در دفع شبهه معدوم مطلق)

[لعقلنا اقتدار ان تصوراً
عدمه و غیره و بخبراً]
فوه عاقله میتواند عدم خود را و عدم سایر موجودات را تصور نماید و اخبار کند .
در این باب از احکام وجود و عدم باعتبار حصول آندو در ذهن بحث میشود .
چون نفس ناطقه از عالم ملکوت (۱) و قدرتست میتواند وجود و عدم خود و سایر
موجودات خارجیه را تصور کند ، و هر ماهیتی را بوجود و عدم متصف نماید ، یعنی
مفهوم وجود و عدم را بر آنها حمل کند .

[عن نفی مطلق بلا اخبار
وبامتناع عن شریک الباری]
از عدم محض و نفی مطلق بمخبر عنه نبودن آندو ، و نیز میتواند اخبار کند از امتناع شریک الباری
و نیز نفس ناطقه میتواند اخبار کند از نفی مطلق و عدم محض چنانکه گویند :
العدم لا یخبر عنه ، و لایمکن ان یکون فاعلاً و منفعلاً ، و نیز میتواند اخبار کند از
امتناع شریک الباری ، چنانکه گوئی : شریک الباری ممتنع الوجود است ، با آنکه
هر چه دروهم و عقل تصور شود آنرا ممکن و موجود باید شمرد .

[و ثابت فی الذهن و اللاتبات
فیه عن الشیئی بلا تهافت]
و نیز فوه عاقله میتواند بدون تهافت اخبار کند از هر ماهیتی باینکه ثابت یا ناثبات است در ذهن
و نفس ناطقه نیز میتواند از هر ماهیتی اخبار کند بطور منفصله حقیقی چنانکه
گوئی : هر ماهیتی یا ثابت است در ذهن و یا ناثبات میباشد ، ولی با این حکم : موضوعی که
نا ثابت بر آن حمل میشود باید در ذهن موجود باشد هیچ تهافت و تناقضی لازم نمیآید ،

۱ - ملکوت به معنا اطلاق میشود :

الف : ملکوت مطلق آنستکه در مقابل عالم ملک و شهادت و محسوس اطلاق میشود ، و آن مطلق
عالم غیب است ، چنانکه حق تعالی میفرماید : و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض .
ب : ملکوت اعلى آنستکه در مقابل اجسام اطلاق میگردد ، مانند نفوس سماویه و انسانیه حیوانیه و نباتیه
ج : ملکوت اسفل آنستکه در خیال منفصل و عالم مثال موجود گردد ، مانند عوارض نفسانی و جسمانی مجرد

چون بواسطه اختلاف مفهوم و مصداق یا اختلاف حمل تناقض رفع میگردد .
 [فما بحمل الاولي شريك حق عد بحمل شایع مما خلق]
 زیرا آنچه بحمل اولی شريك الباری است ، بحمل شایع صنایع موجود و ممکن شمرده میشود
 هر مفهومی که در ذهن تصور شود ، دو محمول مخالف را بواسطه دو حمل مختلف
 میتوان بر آن حمل نمود ، مانند اینکه مفهوم شريك الباری بحمل اولی ذاتی شريك
 الباری و ممنوع الوجود است ، ولی بحمل شایع صنایع باعتبار اینکه در ذهن پدید آمده
 موجود و ممکن میباشد ، چنانکه مفهوم جزئی نیز بحمل اولی جزئی است ، ولی بحمل
 شایع صنایع کلی میباشد . چون بر هر جزئی صدق مینماید و شرکت پذیر است .
 تبصره : هیچ مفهومی در حد ذات خودش انقلاب پذیر نیست ، و تنها وجود آنرا
 آشکار و منشاء آثار مینماید . پس بحکم «الماهية من حيث هي ليست الاهی» مفهوم محال
 و شريك الباری و معدوم مطلق بحمل اولی ذاتی چیزی جز همان مفاهیم نیست ، چنانکه
 گویند : ثبوت الشیئی لنفسه ضروری ، و سلبه عن نفسه محال ولی بحمل شایع صنایع
 موجود و محکوم علیه و مخبر عنه میباشد .

[و عد ما قس انه ذاتا عدم لکن ثبوت حیث بالذهن ارتسم]
 و عدم را از حیث ذاتش عدم بدان ، ولی چون در ذهن تصور شود موجود میباشد
 یکی از فروع این مسئله و از مصادیق این قاعده اینست : مفهوم عدم از حیث
 ذاتش همان نیستی محض و نبود خالص است ، ولی چون در ذهن پدید آید و موضوع
 قضیه ذهنی گردد موجود و ثابت میباشد ، پس بحمل اولی عدم و نیستی و بحمل شایع
 صنایع وجود و ثبوت بر مفهوم عدم حمل میشود .

۱- برخی از غیر محصلین (شاید شیخ احمد احسانی را حکیم سبزواری ملاقات نموده باشد) گویند:
 مفهوم شريك الباری را نمیتوان تصور نمود ، چون فرض محال محالست .
 میگوئیم : این اشتباه از باب اخذ مفهوم بجای مصداق است ، و گرنه میدانید: هر مفهومی که در
 ذهن یا در خارج یافت شود ، باید فرد همان ماهیت و مفهوم باشد ، و از حدود ذاتی خود خارج نمیکردد ،
 بلکه بواسطه وجود خارجی آن ماهیت منشاء آثار میشود ، پس مفهوم شريك الباری و ممنوع
 الوجود بدون انقلاب تصور شده و مفهوم محال بر آنها حمل میگردد ، چنانکه هر گاه مفهوم سفیدی
 در خارج یا در ذهن یافت شود از حد ذاتی خود تجاوز نمیکند .

(گفتار در بیان مناط صدق قضایا)

[الحکم ان فی خارجیة صدق مثل الحقیقیة للعین انطبق]

هر گاه حکم در قضیه خارجی مثل حکم قضیه حقیقی بر عین خارجی منطبق گردد قضیه صادق می باشد. در بیان مناط و ملاک صدق و کذب در قضایا سخنانی یافت میشود :

محققان گویند : گفتار راست (قضیه صادق) آنستکه مطابق با واقع خارجی بود، و گفتار دروغ آنستکه مطابق با واقع خارجی نباشد (۱) و چنانچه واقع خارجی مطابق با اخبار باشد آنرا حق نامند.

نظام معتزلی گوید : صدق آنستکه با اعتقاد گوینده مطابق بود اگر چه اعتقادش نادرست و باطل باشد، و کذب آنستکه برخلاف عقیده اش بود اگر چه عقیده اش قاسد باشد

جاحظ معتزلی گوید : صدق آنستکه هم با واقع و هم با عقیده گوینده مطابق باشد، و کذب آنستکه برخلاف واقع و عقیده گوینده باشد، و چهار حالت دیگر که نه صدق است و نه کذب واسطه میان آن دو شمرده میشود.

[و حقه من نسبة حکمیة طبق لنفس الامر فی الذهنیة]

و چون در قضیه ذهنیه حکم با نفس الامر مطابق بود آن قضیه صادق خواهد بود. قضیه باعتبار ظرف وجود موضوعش بر سه گونه است :

۱ - خارجیة قضیه ایستکه در آن حکم محمولی بر افراد موضوع محقق خارجی تعلق گرفته باشد، مانند : هر کس در میدان مبارزه بود کشته شد، و تمام کوسفندان را سر ما کشت، و همه شهرهای ایران را دیدم.

۱ - حکیم سبزواری گوید : این مسئله را در مباحث عدم یادآوری مینماییم، زیرا نسبت و رابطه میان موضوع و محمول حتی در قضیه خارجیة در خارج معدوم است !!

میگوئیم : نسبت میان موضوع و محمول همان اسناد و حکم است، و هر اسناد و حکمی از سنخ وجود رابط است، پس اضافه و اسناد از سنخ وجود رابط و در خارج موجود است، چنانکه در مقصد دوم (جوهر و اعراض) خواهد آمد، پس سزاوار است که این مسئله در مباحث وجود و امور عامه ذکر شود.

۲ - حقیقیه قضیه ایست که در آن حکم محمولی بر افراد موضوع خارجی چه محقق باشند یا مقدر حمل میشود، مانند: هر جسمی متناهی است، و بقسمتهای بی پایان بخش میگردد، و قابل ابعاد است،

۳ - ذهنیه قضیه ایست که موضوع آن تنها در ذهن موجود باشد، مانند: کلی یا ذاتی است و یا عرضی، ذاتی یا جنس است و یا فصل، و عرضی یا لازم است و یا مفارق. و صدق قضیه خارجی عبارتست از مطابقت بودن نسبت خبر با واقعه محقق در خارج، و صدق قضیه حقیقیه عبارتست از مطابقت نسبت خبر با واقعه خارجی چه محقق باشد، یا مقدر، و صدق قضیه ذهنیه عبارتست از مطابقت خبر با نفس الامر (حد ذات خودش - چه ذهن و چه خارج) چون اکنون موضوع خارجی ندارد تا حکم و نسبت آن را با هم بسنجیم. [بعد ذات الشئی نفس الامر حد و عالم الامر و ذا عقل بعد نفس الامر: بعد ذات الشئی تعریف شده، و عالم امر و عقل کلی نیز شمرده شده است. در تعریف نفس الامر سه گفتار نقل شده است:

۱ - محققان که بگویند: نفس الامر عبارتست از حد و افعی و اندازه ذاتی هر چیزی چون در هر ظرفی که آنچه یافت شود بهمان حد و اندازه خواهد بود مانند اینکه کوئی: انسان حیوانست، و مفهوم کلی بر افرادش صدق مینماید، در مقابل امور فرضی مانند: انسان سنگ است، پرنده است.

۲ - سوفیان گویند: نفس الامر عبارتست از عالم امر چنانکه میفرماید: الا له الخلق و الامر (۱) چون عقول مجرد از سنخ وجود، و کلمه کن تکوینی نوری و عالم امر میباشد، چه آنکه آنها را صرف وجود بسیط بدانید، یا آنکه مرکب از وجود و ماهیت پندارید، زیرا بدون ماده موجود میگردند.

۳ - فلاسفه گویند: نفس الامر (مفارقات از ماده) عبارتست از عقل کلی (عقل فعال) که عقل جزئی هر بسیط و مرکب و کوچک و بزرگی در آن مستطر است چنانکه فرموده لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین (۲) و ما یعزب عن ربك من مثقال ذرة (۳)

۱ - سوره اعراف آیه (۵۴) ۲ - سوره انعام آیه (۵۹) ۳ - سوره یونس آیه (۶۱)

[من خارج اعم از للذهن عم کما من الذهنی من وجه اعم]

نسبت نفس الامراعم مطلق است از خارج و اعم من وجه است از موجود ذهنی . هر گاه نفس الامر را باخارج بسنجیم ، خواهیم یافت نفس الامراعم وخارج اخص مطلق است ، زیرا هر خارجی نفس الامر است ، ولی بعضی از نفس الامر ها خارجی نیستند ، و چنانچه نفس الامر را با ذهن بسنجیم می بینیم که بین آن دو عموم و خصوص من وجه است .

[از فی صواق القضاء یا صدقاً و فی کواذب و حق فرقاً]

زیرا در قضایای صادقه اجتماع دارند ، و در قضایای کاذبه و حق متعال از یکدیگر جدا میشوند . مورد اجتماع نفس الامر و ذهن قضایای صادقه میباشد ، و مورد افتراق آن دو یکی قضایای کاذبه ذهنی است مانند : چهار فرداست و دیگری حقتعالی موجود است میباشد که قضیه ایست نفس الامری و هرگز حقیقت آن در ذهن نیاید ، و اگر خارج و ذهن را با یکدیگر بسنجیم نسبت آن دو نیز عموم و خصوص من وجه میباشد ، چون در قضایای صادقه خارجی اجتماع دارند ، و قضایای کاذبه ذهنی محض اند ، و حقتعالی قادر است خارجی صرف میباشد .

(گفتار در جعل و ابداع)

[للربط و النفسی الوجود انقسم فالجعل للتالیف و البسیط عم]

چون وجود برابط و نفسی منقسم میگردد پس جعل شامل میشود جعل بسیط و مؤلف را چنانکه وجود بر بطلی و نفسی تقسیم میشود ، جعل و ابداع نیز بجعل بسیط و مرکب منقسم میگردد (۱) زیرا جعل بسیط که عبارتست از آفرینش و افاضه نفس

۱ - قال صدر المتألهین فی الاسفار صحیفه ۳۹۷ : الجعل اما بسیط و هو افاضة نفسی الشیئی ؛ و اما مؤلف و هو جعل الشیئی شیئاً و تصییره ایاة فیستدعی طرفین : مجموعاً و مجموعاً الیه ، نظیر ذلك بحسب الكون الذهنی التصور و التصدیق ، فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الابماهیة الشیئی ، ای شیئی كان ، و التصدیق نوع آخر منه یتدعی دائماً طرفین ، و هما موضوع و محمول ، بان یدخل النسبة بینهما فی متعلقه علی التبعیة السرفة ، فان التصور حصول نفس الشیئی فی الذهن ، و اثر التصدیق صیرورة الشیئی شیئاً

هر چیزی بوجود نفسی تعلق میگیرد، و باصطلاح ادیب مفادکان تامه و متعدی بیک مفعول میباشد، (۱) چنانکه میفرماید: جاعل الظلمات والنور (۲)
 وجعل مر کب که عبارتست از آفرینش و قراردادن چیزی را چیز دیگری بوجود
 رابط تعلق میگیرد و باصطلاح ادباء مفادکان ناقصه و متعدی بدو مفعول میباشد مانند:
 انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا (۳).

از اینک انقسام جعل بر مدار انقسام وجود دور میزند هر دانشمند بصیر زیر کی
 میتواند بمجموعیت ذاتی و اصالت وجود آگاه گردد (۴)

فی عرضی قد بدا مفارقا لا غیر بالجمل المؤلف انطقا

جمل مؤلف تنها در عرضی مفارق یافت میشود، و غیر این مورد را شاید جعل مؤلف نامید

چون هیچ ممکنیتی از جعل و افاضه جاعل بی نیاز نیست، یعنی هر ممکنیتی

۱ - قال حکیم السبزواری فی حاشیة الاسفار: الجمل البسيط ما يكون متعلقه الوجود المعمول
 الذي هو مفادکان التامة والمرکب ما يكون متعلقه الوجود الرابط الذي هو مفادکان الناقصه ، فانقسام
 الجمل الى قسمين حسب انقسام الوجود الى قسمين يرشدك الى مجموعيت الوجود
 ۲ - سورة انعام آیه اول ۳ - سورة دهر آیه (۲) ۴ - علامه سمعانی در جلد سوم حکمت بوعلی
 صفحه (۳۹) گوید: وجود قبل الجمل بلا موضوع و اعم از متصل و غیر متصل است: و همانطور
 که بعد از جعل موجود بالذات میشود، بنا بر صحت صدق مشتق بر این مبده حقیقی یعنی بلا ضمیمه ،
 همچنان ماهیت بعد از جعل بلا ضمیمه موجود است، زیرا بلا ضمیمه معمول است، و اگر بگویند:
 وجود نفس ذات وجود است بخلاف ماهیت که در ذاتش وجود و عدم نیست، گوئیم: وجود بعد از جعل
 چنین است، و قبل از جعل سالبه بانتفاء موضوع است و وجود معمول تقدیری مانند ماهیت معموله
 تقدیری است، و مجرد اینک وجود ذاتش بحمل اولی وجود است، و ماهیت چنین نیست در مملک
 موجودیت بالذات تأثیر ندارد، زیرا قبل از جعل اعم از موجود و معدوم است، چنانکه اعم از معمول
 و غیر معمول است، یعنی ممکنست جعل شود، یا جعل نشود، و ماهیت هم چنین است، غایت الامر
 وجود چون معمول شد بدو اعتبار موجود بالذات است، یکی بحمل اولی که مقتضای ذات اوست،
 دیگر بحمل شایع که بلا ضمیمه معمول و موجود بالذات شده، یعنی موجود بالذات حاصل بجعل
 بسط شده نه اینک جاعل او را بجعل مؤلف موجود بالذات کرده باشد، و ماهیت فقط بحمل اولی
 موجود نیست، و بحمل شایع بعد از جعل موجود بذاتها است بدون قیدی، و وجود حقیقی قابل جعل
 نیست، و اگر او را مصداقی در اعیان باشد لازم آید واجب بالذات باشد نه بال غیر، و قائل باصالت
 وجود، وجود را ممکن و معمول میدانند! نگارنده میگوید: خوست دانشمندان در گفتار علامه سمعانی
 توجه بیشتری بفرمایند و متناقضاتی را استفاده کنند.

نسبت بذات و ذاتیات و لوازم ذاتش در ابداع بجاعل نیازمند است ، و جعل مؤلف در ذات اشیاء یا بین آنها و ذاتیاتش و عوارض لازم آنها مانند : انسان انسان شود ، یا حیوان گردد ، یا چهار جفت شود راه ندارد ، زیرا مصحح جعل و ملاک حاجت معلول بعلت امکان آنست ، چون ضرورت و امتناع مناط غنا و بی نیازیت لذا شیخ الرئیس گوید : *ما جعل الله المشمش ممشا و لكن او جده* ، پس جعل مؤلف تنها در عرضیات مفارقه یافت میشود .

[فی کون ماهیه او وجود او صیرورة مجموعلا اقوالا رروا]
در مجموع بودن هر يك از ماهیت با وجود یا صیرورت گفتارهایی حکایت شده است هر يك از دانشمندان اشراقی و مشائی و رواقی در مجموع بالذات بودن ماهیت ، یا وجود ، یا اتصاف گفتارهای کونا کونی دارند ، و برای اثبات مطلب خویش استدلالی نموده اند .

[و عزى الاول للاشراقى وقد مشى المشاء نحو الباقي]
و مجموع بودن ماهیت با شرافیان نسبت داده شده ، و مشائیان بجانب دو گفتار دیگر رفته اند اشراقیان گویند : اثر جاعل اولاً و بالذات نفس ماهیت است ، و از آن لازم می آید جعل موجودیت ماهیت بدون افاضه دیگری از جاعل نه نسبت بوجود و نه برای اتصاف ، زیرا آندو از امور اعتباری عقلی میباشند ، و مصداق آندو نفس ماهیت است ، و پس از صدور ذات از جاعل نیازی بجعل جداگانه برای آنها نیست .

فیاض لاهیجی در شوارق گوید : مراد از معمولیت ماهیت دفع توهم اینست که ماهیات را ثابتات ازلیه بدون جمل و وجود پندارند ، و اثر جاعل را وجود یا اتصاف ماهیت بوجود شمارند ، و چنانچه این توهم مرتفع گردد مضایقه ای نیست که وجود یا اتصاف را معمول بدانیم ، پس از آنکه معلوم شود ماهیتی پیش از جعل نبوده است و بهمین مطلب استاد حکماء و محقق علوم الهی (صدر المتألهین) تصریح نموده ، چه آنکه وجود را معمول بالذات و ماهیت را معمول بالعرض خوانده است .

محققان از مشائیان گویند : وجود معمول بالذات و ماهیت و اتصاف معمول

بالعرض میباشند ، چنانکه خواه طوسی در شرح اشارات گوید : کون الماهیه هو وجودها ، والماهیه لا بتجرد عن الوجود الا فی العقل ، لا بان یکون فی العقل منفکة عن الوجود ، فان الکنون فی العقل ایضا وجود عقلی ، كما ان الکنون فی الخارج وجود خارجي ، بل بان العقل من شأنه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظه الوجود ، وعدم اعتبار الشئی لیس باعتبار عدمه .

ظاهر بینان از مشائیان گویند : اتصاف ماهیت بوجود ، و صیوررت (ماهیت موجود شدن) مجعول بالذات میباشد ، و شاید مراد آنان اینستکه اثر جعل امریست بسیط ، و عقل میتواند آنرا بصفه و موصوف تجزیه و تحلیل نماید ، و گرنه اتصاف امریست انتزاعی و فرع تحقق صفت و موصوف میباشد .

[بالذات بالعرض من مرکب و من بسیط فی الثلاثة اضرب]

هر یک از جعل وجود و ماهیت و اتصاف را در جعل بسیط و مرکب و بالذات و بالعرض ضرب کن
اقسام جعل - هر یک از جعل ماهیت یا وجود یا اتصاف را ممکنست بسیط یا مرکب تصور نمود ، و هر یک از شش بخش را میتوان بالذات یا بالعرض فرض کرد ، و از دو از ده بخش جعل وجود را بالذات و بسیط ، و بالعرض و مرکب ، و جعل ماهیت و اتصاف را بالعرض بسیط و مرکب صحیح دانسته ، و سایر بخشها را باطل می شماریم ، برای توضیح بیشتر بجدول نظر کنید

گفتار در انواع جعل	جعل وجود	جعل ماهیت	جعل اتصاف
بسیط بالذات	نزد محققان صحیح و نزد دیگران باطل	نزد اشراقیان صحیح و نزد دیگران باطل	نزد ظاهر بینان صحیح و نزد دیگران باطل
بسیط بالعرض	نزد محققان باطل و نزد دیگران صحیح	نزد اشراقیان باطل و نزد دیگران صحیح	نزد ظاهر بینان باطل و نزد دیگران صحیح
مرکب بالذات	نزد تمام باطل	نزد تمام باطل	نزد تمام باطل
مرکب بالعرض	نزد تمام صحیح	نزد تمام صحیح	نزد تمام صحیح

[جمل الوجود عندنا قد ارتضى ماهية مجعولة بالعرض]

نزد ما جعل وجود بسيط وبالذات و جعل ماهيت بالعرض بسيط يا مركب مباشر

صدر المتألهين در اسفار وسائر كتب خویش (١) پنج دلیل برای اثبات مجعولیت وجود بیجان نموده است که محقق سبزواری و دیگران بیرونی از معظم له همان ادله را در تألیفات خود یادآوری کرده اند چنانکه بیان میگردد .

[کذا اتصاف و بذات الجمل جعل تر کیمیا الوجود مع ذین فنل]

هم چنین است اتصاف ، و بدانکه بهمین جعل بسیط وجود با ماهیت و اتصاف نیز جعل تر کیمی دارد

اتصاف که عبارتست از موجود شدن ماهیت و آن امر است اعتباری عقلی ثانیاً و

١- قال صدر المتألهين في المشاعر: ١- لو كانت الماهية بحسب جوهرها معتقداً الى الجاعل لزم كونها منقومة به في حد نفسها و معناها بان يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونها وليس كذلك ٢- وان الماهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتي لا بالحمل الشايح الصناعي فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات ، اذ كل مفهوم مفاير لمفهوم آخر ، ٣- ان كل ماهية فهي لانامي عن كثرة الشخصيات والوجودات ، والتشخص اما كان عين الوجود كما يراه المحققون ، او مساوقه كما يظنه الآخرون ، فلا يمكن ان يكون من لوازم الماهية ، و يكون الوجود متعدداً بالذات و الماهية متعددة بالتبع ، فالمجوعول اولاعلى نعت الكثرة هي انحاء الوجودات المتشخصه بذواتها ، و بتكثرها يتكثر الماهية الواحدة ٤- ان الماهية الموجوده ان كانت نوعاً منحصراً في شخص كالشمس مثلاً فتشخصها ان كان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود ، وهو المطلوب ، وان كان من قبل الماهية يلزم ان يكون قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصه فيلزم الدور او التسلل ، ٥- لو كانت الجاعلية و المجعولية بين الماهيات و كان الوجود امراً اعتبارياً عقلياً يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل ، ولوازم الماهيات امور اعتباريه ، فيلزم ان يكون جواهر العالم و اعراضه كلها امورا اعتباريه الا المجعول الاول انتهى .

قال المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع: ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند العقل متأخر عنها ، فقد انكشف ان السواد بالذات هي الوجودات لا غير ص ٤١٥ ج ١- اسفار قال صدر المتألهين في الاسفار صحيفه (٤١٤) من مجلد الاول : و من الفرائض ايضاً ان اكثر القائلين بالجاعلية و المجعولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك ، و بالفوا في مناقضة هذا الراي مع حكمهم باعتبارية الوجود ، و قولهم صريحا و التزاماً بتقدم ماهية العلة على ماهية المجعول : وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة و المجعول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال و الهولي مثلاً يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من الجوهر المجعول ، و هم يتحاشون عن ذلك ، و سيجئ تحقيق التشكيك على وجه يزول منه و به الشكوك انشاء الله تعالى .

بالعرض مجموع می‌گردد، زیرا مناط حاجت همان امکان اتصاف ماهیت بوجود یا عدم است، و بواسطه جعل بسیط وبالذات وجود، اتصاف بجعل تالیفی بالعرض مجموع میشود؛ و وجود بجعل عرضی تالیفی با ماهیت و اتصاف مجموع می‌گردد، چون هر گاه وجود بجعل ذاتی بسیط مجموع گردد، هر يك از ماهیت و اتصاف بجعل عرضی ترکیبی بواسطه جعل وجود مجموع میشوند.

[ولی علی الذی هو اختیاری ان لازم الماهية اعتباری]

و از مقدمات دلیل من بر آنچه اختیار کرده‌ام اینستکه لازم ماهیت امریست اعتباری لازم ماهیت آنستکه هر کز از ماهیت جدا نشود، و با آن ملازم باشد، مانند زوجیت اربعه، و لازم ماهیت امریست اعتباری، چون با قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی، حتی اگر ماهیت را برهنه از تمام وجودات فرض کنید، لازم ماهیت با آن همراه و ثابت است با آنکه در این فرض ماهیت را تمام دانشندان اعتباری میدانند، پس لازم آن نیز اعتباری میباشد.

[و کل معلول لذیه قد لازم ففی سوی المعلول الاول حتم]

و مقدمه دیگر دلیل من اینستکه هر معلولی با علت خود ملازم است، پس در غیر معلول اول لازم می‌آید چون انفکاک معلول از علت تامه عقلاً محال است پس هر معلولی لازم علت خود میباشد، و چنانچه مجموع بالذات ماهیت بوده نه وجود، لازم آید که جز معلول اول تمام جواهر و اعراض جهان امور اعتباری و انتزاعی باشند، زیرا در این فرض صادر اول ماهیت میباشد، و سایر ممکنات یا معلول آنند و یا معلول معلول وی، و در مقدمه اول گفتیم: معلول ماهیت لازم آن و اعتباری میباشد.

[من قول الاشراف انتزاعيتها و ایضا انساب سنخيتها]

از گفتار اشرافان انتزاعی و اعتباری بودن ممکنات، و نیز لازم می‌آید سلب سنخیت از ماهیات مخلوقه. اگر وجود امری اعتباری عقلی، و جماعلیت و معمولیت از اوصاف ماهیت بود لازم می‌آید که مجموع بالذات از لوازم ماهیت جاعل باشد، و چون لوازم ماهیات امور اعتباری هستند پس لازم آید که تمام اجزاء جهان جز معلول اول امور اعتباری باشند، با آنکه

جوهر و اعراض جهان دارای واقعیت و حقیقت میباشند. (۱)

چون بین علت و معلول سنخیت معتبر است، و حقیقتاً وجود بهت بسیط میباشد، و با ماهیت ممکنات سنخیت ندارد، پس اگر مجموع بالذات را ماهیت فرض کنید لازم میآید که بین علت و معلول سنخیت برقرار نباشد، ولی سنخیت بین آند و معتبر و مسلم است (۲) پس مجموع بالذات ماهیت نخواهد بود.

[کالفنی للشیئی لخواهب الصور حیث انتفاء الماهیه عنه ظهر]

(مانند سایه و صاحب آن) با پروردگار جهان، چون سلب ماهیت از حضرتش آشکار است محقق سبزواری در حاشیه کتاب گوید: بدانکه معنای افاضت آنستکه بخشش از دارای حقیقی بیاید چنانکه از او چیزی نکاهد، و در بازگشت بر او چیزی نیافزاید پس نسبت دادن معلول به علت حقیقیه به نسبت نم ویم نشاید، بلکه نسبت فیئی و شیئی باید چنانکه حکیم نظامی گوید:

ای سایه مثال گاه بنیش در پیش وجودت آفرینش

پس ماهیات غواسق و ظلما تندی، و وجود منبسط معلول و سایه بلند او است.

چنانکه میفرماید: الم تر الی ربک کیف مدالظل (۳) و هو الواحد الاحد الصمد؛

لم یلد ولم یولد پس وجود مجموع بالذات است، چون معلول وجود و خالق ماهیت ماهیت باید باشد، لذا ماهیت صلاحیت مجموعیت ندارد، و اتصاف هم فرع وجود طرفین است.

[مثل انسلاب کونها مرتبطة و ذات مجموع به مشترطه]

و مانند سلب ارتباط ماهیت از جاعل، با آنکه ذات مجموع با ارتباط مشروط است

۱- اگر گفته شود: ما سوای معلول اول، معلول ماهیت خارجی واقعی هستند نه معلول مفهوم ماهیت

من حیث هو، پس لازم امر اعتباری نخواهند بود و در نتیجه اعتباریت آنها لازم نیاید.

میگوئیم: لازم ماهیت آنستکه با قطع نظر از تمام وجودات از ماهیت جدا نشود، و آنکه باعتبار ماهیت واقعی خارجی حاصل میگردد لازم وجود است نه لازم ماهیت و این مغالطه از باب اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات و عدم تامل در قواعد منطق حاصل گردیده است.

۲- اگر گفته شود: هیچ دلیل عقلی صحیح و بسا نقلی موجب یقین بر ثبوت سنخیت بین خالق و مخلوق نداریم. میگوئیم: اگر سنخیت بین فاعل و منفعّل معتبر نباشد لازم آید که

از هر چیزی همه چیز و هر چیزی از همه چیز حاصل گردد با آنکه می بینیم اثر آب رطوبت، و لازم آتش حرارت، و نتیجه احسان محبت، و نمره ظلم خصومت میباشند. ۳- سوره فرقان آیه (۴۵)

هر چیزیکه مجعول بالذات بود باید ذات آن بجاعل مرتبط بلکه عین ارتباط باشد، یعنی بتصور مجعول بالذات ناچار ارتباط بجاعل لحاظ میگردد (۱) و چون ماهیت چنین نیست، زیرا میتوانیم ماهیت را بتمام ذات و ذاتیانش با قطع نظر از جاعل و غفلت از تحقق آن در خارج تصور نمائیم، پس ماهیت مجعول بالذات نمیباشد (۲) صدرالمتهلین گوید: اگر ماهیت مجعول بالذات بود لازم آید که در حد ذات خودش متقوم بجاعل باشد، یعنی جاعل در قوام ذات آن معتبر بود، بطوریکه تصور آن بدون لحاظ جاعل ممکن نباشد، ولی ماهیت چنین نیست، چون میتوانیم ماهیت و ذاتیات و لوازمش را بدون لحاظ جاعل تصور نمائیم (۳)

۱ - قال العلامة الاملى: ان الوجودات الخاصة الامكانه مطلقا حقايقها هي عين الربط بمبديتها، لانها ذوات عرضها الربط حتى تكون هي في نفسها شيئاً و ربطها بعلتها شيئاً آخر عرضها لازماً او مفارقاً بل انما هي متقومات بالربط بالعلة لابعنى ان الربط بمبديتها جزء ذاتها حتى تكون لذواتها جزء آخر غير الربط، لان ذواتها بسيطة لا جزء لها بل بمعنى ان ذواتها البسيطة نفس الربط بالمبدء و عين حقيقته فتكون هي في عالم الموجودية كالمعنى الحرفي في عالم المفهومية، فكما ان المعاني الحرفية غير مستقلة في عالم المفهوم، فكذلك الوجودات الخاصة الامكانية غير مستقلة في عالم الوجود، و بمباراة اوضح سلب الربط عن الوجودات الخاصة عبارة عن سلب ذواتها عنها.

۲ - قال بهنمييار في التحصيل: الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود، و افادة الوجود هي افادة حقيقية لا افادة وجود، فان للوجود حقيقة و ماهية، و كل ماهية مركبة، فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة، لا في حمل تلك الحقيقة عليها، مثل الانسان له سبب في تحققه و تقومه انساناً، و اما في حمل الانسان عليه فلا سبب له، و يشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركباً حتى يصح ان يكون معلولاً، و ايضاً لان الموجود المعلول في ذاته ممكن، فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل، و يعنى بالمعلول ان حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل، فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لامحالة فذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة

۳ - برخی از مشائیان گویند: اخصاف مجعول بالذات است، چون وجود امری اعتباری و مفهومی ذهنی است، و ماهیات بدون جعل در عقل تصور میشوند، پس هیچ يك مجعول بالذات نیستند، بلکه مناط حاجت ممکن بعلمت امکانست، و آن عبارتست از کیفیت نسبت وجود بماهیت، و اخصاف ماهیت بوجود میگوئیم: و خوب و امکان از اوصاف وجود و منتزع از آنند پس شاید پیش از موصوف مجعول باشند. اشراقیان گویند: ماهیت مجعول بالذات، وجود و اخصاف مجعول بالعرض میباشد، زیرا بسبب ماهیت علت مقدم بر معلول و معلول متأخر از آنست و بواسطه دیگری نیاز ندارد.

میگوئیم: تقدم و تاخر از انواع تشكيك است، و هیچ ماهیتی تشكيك پذیر نیست چنانکه گویند: العاهية من حيث هي ليست الا هي، پس تقدم علت بر معلول بواسطه وجود است.

(فریده دوم در وجوب وامکان)

(گفتار در مواد سه گانه)

[ان الوجود رابط و رابطی تمت نفسی فهاک و اضبط]

همانا وجود بارابط و یا رابطی و یا نفسی است، پس این اقسام را درباب و حفظ نما بدانکه چون وجود مطلق با مقید بر موضوعی حمل شود، یا آن موضوع بخودی خود مصداق آن محمولست، یعنی بهیچ حیثیتی زائد بر ذاتش نیازمند نیست، و آنرا وجود نفسی محمولی، وثبوت الشیئی نامند، مانند: الله موجود: الله عالم. و یا در مصداق شدن بحیثیت تعلیلی، یا تقییدی، یا انضمامی، یا انتسابی محتاج است، و آنرا وجود رابط و وثبوت الشیئی للشیئی خوانند، مانند انسان خندانست، دانشمند گرامی است، و یا وجود موضوع برای غیر، یا در غیر حاصل میگردد، و آنرا وجود رابطی دانند، مانند وجود عرض برای موضوعش، یا وجود صورت و هیئت برای محلس، یا نفوس منطبعة در ابدان معین، و چون وجود نفسی بر دو گونه است پس حقیقت وجود دارای چهار بخش است: ۱- وجود فی نفسه لنفسه بنفسه مانند وجود حق تعالی

۲- وجود فی نفسه لنفسه بغيره، مانند وجود جواهر از ممکنات

۳- وجود فی نفسه، و لغيره و بغيره مانند وجود اعراض نه گانه

۴- وجود لافی نفسه، مانند وجود رابط و مفادکان ناقصه

[لانه فی نفسه اولاً و ما فی نفسه اما لنفسه سما]

چون با وجود فی نفسه مستقل میباشد و یا خیر، و آنکه فی نفسه باشد یا لنفسه است زیرا وجود چه مطلق یا مقید بود یا وجود فی نفسه و محمولی است که مفادکان تامه و جواب هل بسیطه میباشد، و یا وجود لافی نفسه و رابط است که مفادکان ناقصه و پاسخ پرسش هل مر کبه میباشد، و آنکه فی نفسه است یا لنفسه میباشد، مانند وجود

جوهر که مستقل و محمولی و مفاد کان نامه و جواب سؤال هل بسیطه واقع میشود
 [او غیره و الحق نحوایسه فی نفسه لنفسه بنفسه]
 و با لغیره است و حقتعالی وجودش فی نفسه و لنفسه و بنفسه میباشد.
 وجود عرض و جودیت فی نفسه و لغیره، زیرا وجودیت محمولی و دارای ماهیت
 نام که در عقل ملحوظ بالذات میباشد، ولی همان وجود در خارج نعمت موضوع، و معنائیت
 که در غیر یافت میشود، و از این جهت آنرا ناعتی و رابطی گویند:
 سید الحکماء محقق داماد و صدر المتالمین وجود اعراض را محمولی و رابطی،
 و آنکه مفادکان ناقصه باشد رابط نامیده اند.

فیاض لاهیجی وجود عرض را مفادکان ناقصه پنداشته است، با آنکه وجود عرض
 محمولی و فی نفسه میباشد چنانکه کوئی: البیاض موجود، بخلاف رابط (مفادکان ناقصه)
 که همیشه ربط بین دو چیز است و هر کز عنوانش تغییر نمیپذیرد.
 وجود حقتعالی وجودیت فی نفسه و مستقل که مفادکان نامه است، و لنفسه که
 معنایش در خود تام و تمام میباشد، و بنفسه که بغیر خودش نیازی ندارد.

تبصرة: قرار دارن وجود عرض را فی نفسه و لغیره و بغیره، و وجود جوهر را فی
 نفسه و لنفسه و بغیره نظر بوجود ممکناتست پس منافات ندارد با آنکه گویند: وجود
 غیر حقتعالی رابط محض و علامت صرف میباشد، چون از خود نفسیت و استقلالی ندارد،
 چنانکه در سوره انبیاء میفرماید: ما هذه التماثل الی انتم لها عا کفون، و ان هم
 الا تمویهات و تماثل، و بانفسها اعدام و باطلیل.

[قدکان ذالجهات فی الازهان و جوب امتناع او امکان]
 همانا وجود دارای جهانی است در ذهن که آنها عبارتند از: جوب و امکان و امتناع
 وجود چه آنکه محمولی باشد یا رابطی یا رابط در ذهن دارای، جهانی میباشد،
 و چنانکه در بخش نخستین گفتیم: کیفیت نسبت موضوع و محمول را در قضایای خارجی
 ماده، و در قضایای ذهنیه و لفظیه جهت قضیه گویند، و آن عبارتست از: جوب (ضرورت)
 امتناع، امکان، که باضافه دوام و فعلیت پنج قسم شمرده میشود.

[و هي غنية عن الحدود ذات تاس فيه بالوجود]

و آن جهات از تعریف بی نیازند ، چون مانند وجود بدیهی میباشند .
چون جهات نامبرده در تصور آشکار و بدیهی میباشند پس نیازی بتعریف ندارند ،
و هر گاه کسی بخواهد آنها را تعریف حقیقی نماید نمیتواند مگر بتعریفاتی که مستلزم
دورباشند چنانکه گوئی : واجب آنستکه از فرض عدمش محال لازم آید ، و ممکن
آنستکه از فرض وجودش و عدمش محال لازم نیاید ، و ممتنع آنستکه ممکن نباشد یا
واجب باشد نبودنش یا غیر این تعریفات ، ولی تعریفات مذکور را برای شرح اسمی
میتوان بیان نمود ، چنانکه وجود را بتعریف حدی و رسمی نشاید معرفی نمود ، ولی
قابل تعریف شرح اسمی میباشند .

گفتار در اعتباری بودن جهات

[وجودها فی العقل بالتعمل للصدق فی المعدوم والتسلسل]

جهات سه گانه تنها در عقل بالتعمل یافت میشوند ، چون بر معدوم صدق مینمایند و در خارج مستلزم تسلسل میباشند
جهات که عبارتند از کیفیت نسبت تنها در عقل بواسطه کاوش های ذهنی پدیدار
میکردد ، و بدو دلیل نمیتواند در خارج مستقلا یافت شود .

۱- هر یک از جهات بر معدوم صدق مینماید و هیچ موجود خارجی بر معدوم
صادق نیست ، پس هیچ یک از جهات وجود خارجی ندارند ، چنانکه گوئی : هر معدوم
ممتنع الوجودی واجب العدم و هر معدوم ممکن الوجودی ممکن الوجود و ممکن العدم
میباشد ، و بدیهی است که معدوم بصفات وجودی خارجی متصف نمیشود .

۲- اگر جهات در خارج موجود باشند باید دارای جهت اشترک با سایر موجودات
و جهت امتیاز از آنها باشند ، و هر چیزیکه دارای جهت اشترک و امتیاز باشد وجودش
غیر ماهیت آنست ، پس باید جهات وجودشان غیر از ماهیتشان باشد و انصاف ماهیت
آنها بوجودشان ناچار باید یکی از جهات نامبرده باشد ، و همچنین در مراتب بعدی

و این خود مستلزم تسلسل است، بخلاف آنکه جهات را موجود ذهنی بدانید چون بانقطاع فکر سلسله اعتبارات قطع می‌گردد.

[ما صح ان لولم تكن محصلة امكانه لاكان لا امکان له]

صحیح نیست اینکه گویند: اگر جهات در خارج نباشند، امکان نیست و هیچ امکان ندارد بلك معنادار. برخی از متکلمان گویند: جهات غیر از امتناع بسه دلیل در خارج موجودند، ۱- چنانچه در خارج موجود نباشند لازم آید امکان ممکن الوجودی که اکنون پیدا نباشد با آنکه هیچ امکان وجودی نداشته باشد بلك معنادار باشد، زیرا امتیازی در اعدام نیست، پس لازم آید که ممکن الوجود معدوم غیر ممکن (ممتنع الوجود) گردد، و این خود محالست.

می‌گوئیم: امکان ممکن الوجود معدوم وصفی عدمی و بمعنای لا اقتضاء است و رفع امکان که بمعنای اقتضای عدم میباشد نقیض آنست، پس دارای بلك معنا نیستند و چنانکه گفتیم باید دانست که اعدام باعتبار مضاف الیه آنها تقرر ذهنی دارند، و از یکدیگر متمایز میباشند.

[وانه رفع النقيضين لزوم والواجب عنه الوجود ينحسم]

و اگر جهات در خارج نباشند، رفع نقیضان، و زوال وجوب از واجب الوجود لازم می‌آید

۲- هر گاه وجوب و امکان عدمی باشند، و لا وجوب و لا امکان هم که نیز عدمی هستند، رفع نقیضان لازم می‌آید چون معنای رفع نقیضان ارتفاع وجود و عدم هر دو از بلك موضوع است، و آن در مقام ظاهر میباشد.

می‌گوئیم: اولاً کوری وصفی است عدمی، و رفع آن (نا کوری) نیز وصفی است عدمی، پس مستلزم ارتفاع نقیضان است و ثانیاً معنای ارتفاع نقیضان در مفردات، صادق بودن آن دو است بر بلك چیز، یعنی مثلاً وجوب و لا وجوب بر بلك چیز صادق نباشد، نه آنکه وجوب و لا وجوب در خارج تحقق نداشته باشند.

۳- اگر وجوب در خارج محقق نباشد لازم آید که وجوب از واجب زائل گردد، زیرا چنانچه وجوب تنها در ذهن تحقق داشته باشد فقط هنگام اعتبار ذهن واجب بود،

و در غیر آن واجب الوجودی نخواهد بود .
 میگوئیم : اولاً امتناع و شیثیت تنها در ذهن وجود دارند با اتفاق تمام دانشمندان ،
 و هنگام اعتبار ذهن بر ممتنع و موجودات صادق میباشند و لذا شیثیت را از اعراض شمرده اند ،
 و ثانیاً اتصاف ذات بصفتی در ظرفی اقتضاء نمیکند که آن صفت همیشه برای آن ثابت
 باشد ، چون ثبوت چیزی برای دیگری فرع مثبت له است نه فرع ثابت و ثالثاً گفتار
 در وجوب ربطی و کیفیت نسبت است نه در وجوب ذات واجب تعالی .

(گفتار در بیان هر يك از اقسام جهات سه گانه)

[و كل واحد لدی الا کیاس بالذات و الغیر و بالقیاس]
 و هر يك از جهات نامبرده نزد زیر کان بر سه بخشند : ذاتی ، و غیری ، و قیاسی
 هر يك از جهات سه گانه ممکنست بالذات ، یا بالغیر ، یا بالقیاس باشند ، پس
 بفرض عقلی نه قسم حاصل میشود ، مانند : واجب بالذات و بالغیر و بالقیاس ، و ممکن
 بالذات و بالغیر و بالقیاس ، و ممتنع بالذات و بالغیر و بالقیاس .
 [الا فی الامکان فغیری سلب فلیس ما بالذات منها ینقلب]
 مگر در امکان که غیری آن مفقود شده است ، چون ذاتی هیچ چیزی منقلب نمیشود .
 از اقسام نه گانه فرضی تنها امکان غیری نایابست ، زیرا هر گاه چیزی ممکن
 بالغیر باشد ، باید در حد ذاتش یا واجب ، و یا ممتنع ، و یا ممکن باشد ، و نشاید که
 هیچ يك نباشد ، پس بنا بر واجب و ممتنع ذاتی بودن مستلزم انقلاب و محال است ،
 و بنا بر امکان ذاتی داشتن اعتبار غیری بودنش لغواست .

[ما بالقیاس كالمضایفین تمت كالمفروض واجبین]
 آنچه بالقیاس باشد از جهات مانند متضایفانست ، و مثل دو واجب فرضی میباشند .
 برای توضیح هر يك از اقسام هشتگانه تعریف و مثالی آورده گویند :
 واجب بالذات آنستکه در وجود هستی خود بدیگری نیازمند نباشد مانند حق تعالی
 واجب بالغیر آنستکه بدیگری نیازمند باشد ، یا دیگر بر اقتضاء نماید ، مانند

وجود معلول که باعتبار وجود علت آن واجب میگردد. واجب بالقیاس آنستکه هر یک از دو موجود وجود دیگری را استدعا نماید مانند دو برادر، یا فوق و تحت. ممکن بالذات چیز است که، بخودی خود معدوم، و بواسطه علت تامه اش موجود گردد. ممکن بالقیاس عبارتست از ضروری نبودن وجود یا عدم چیزی نسبت بدیگری مانند علم ممتنع بالذات آنستکه از فرض وجودش محال لازم آید، مانند اجتماع نفیضان ممتنع بالغیر آنستکه بودن چیزی را مقتضی نبودن دیگری یا نبودنش را مقتضی بودن دیگری بدانیم مانند وجود معلول با نبودن علت تامه آن، یا عدم معلول با تمام بودن علت آن.

ممتنع بالقیاس آنستکه وجود یا عدم چیزی را مستدعی عدم یا وجود دیگری قرار دهیم، مانند اینکه وجود یکی از متضایقان را نسبت بعدم دیگری، یا عدم آنرا نسبت بوجود دیگری بسنجیم.

تبصره: واجب بالقیاس ذاتی بایکدیگر جمع میشوند، ولی واجب بالغیر ذاتی بایکدیگر مابین و غیر قابل اجتماعند، و ممکن بالذات و بالقیاس بایکدیگر، و با واجب بالغیر و بالقیاس جمع میگردند ولی با واجب یا ممتنع ذاتی جمع نمیشوند، و ممتنع ذاتی و قیاسی با یکدیگر و ممتنع قیاسی با امکان ذاتی جمع میشوند. تنبیه: هر گاه دو واجب الوجود فرض کنید، هر یک از آن دو ممکن بالقیاس میباشد، چون میان آن دو علاقه علیت و معلولیت، یا اشتراک در معلولیت تمییز باشد، زیرا اگر یکی یا هر دو را معلول فرض نمائید، البته ممکن و محتاج بعلت خواهد بود، و این خود خلاف فرض واجب بودن آنست.

تکمله: هر گاه برای واجب اجزاء ممکن الوجودی فرض کنید مستلزم آنستکه واجب را ممکن، بلکه نیازمند به ممکن پنداشته، و معلول غیر بدانید، و چنانچه اجزاء را واجب شمارید، لازم آید که واحد بسیط را مرکب و غنی بالذات را محتاج پندارید، یا علاقه بین اجزاء کل را انکار کنید، چون رابطه علیت و معلولیت را انکار کرده اید.

(گفتار در امکان و لواحق آن)

[عروض امکان بتحلیل وقع وهو مع الغیری من ذین اجتماع] امکان بتحلیل عقلی بر ماهیت عارض میشود، و آن با وجوب و امتناع غیری جمع میگردد چون مباحث عمومی جهات بیابان رسید، اکنون بمباحث خصوصی هر یک میپردازیم صفت امکان در عقل بر ماهیت بتعمل عقلی با قطع نظر از اعتبار وجود و عدم و علت آن دو عارض میگردد، ولی انصاف ممکن با امکان رواست در خارج وهم در ذهن باشد، بنابراین امکان از معقولات ثانیه، و معروض آن از معقولات اولیه میباشد، ولی پس از اعتبار وجود یا عدم، هر ممکنی دو ضرورت وجود یا عدم دارد:

۱ - ضرورت وجود یا عدم از ناحیه فاعل و علت تامه،

۲ - ضرورت بشرط محمولی و از ناحیه فعلیت معلول و عدم آن.

چنانکه گفتیم: امکان ذاتی یا هر یک از وجوب یا امتناع غیری میتواند جمع شود چون لاقتضاء ذاتی با اقتضاء غیری ممکن است اجتماع کنند، ولی وجوب ذاتی یا امتناع ذاتی را شاید که با وجوب یا امتناع غیری اجتماع نمایند، زیرا اقتضاء ذاتی با اقتضاء غیری قابل اجتماع نیستند.

[وقدیرا دمنه فی استعمال العم و الاخص و استقبالی]

و گاهی در استعمال و گفتگو از لفظ امکان، عام و گاهی خاص، و زمانی استقبالی اراده میشود. انواع امکان: در اصطلاح منطق و فلسفه لفظ امکان بسیار بکار برده میشود، ولی گاهی از آن امکان عام اراده میکنند، و آن عبارتست از سلب ضرورت از جانب مخالف چنانکه کوئی: ممکنست انسان فضا یا دریا را تصرف کند، یعنی تصرف دریا و فضا برای انسان محال نیست. و اینرا امکان عام گویند، چون عوام از لفظ امکان تنها این معنا را درک و اراده مینمایند.

و هنگامی امکان خاص اراده میکنند، و آن عبارتست از سلب ضرورت از جانب

موافق و مخالف هر دو چنانکه کوئی: داریوش ممکنست وزیر شود، یعنی هیچ يك از وزارت و عدم آن برای داریوش ضروری نیست. و چون این معناراهل اصطلاح میشناسند آنرا امکان خاص و خاصی نامیده اند.

و زمانی امکان اخص اراده مینمایند، و آن عبارتست از سلب ضرورت ذاتی، و وصفی، و وقتی چه از طرف ایجاب، یا از جانب نفی، و چون این قضیه از شش ضرورت تهی، و بحقیقت امکان سزاوارتر است آنرا امکان اخص نامیده اند (۱) چنانکه کوئی: انسان ممکنست نویسنده باشد.

و هنگامی امکان استقبالی اراده میکنند، و آن عبارتست از نبودن تمام ضرورتها حتی ضرورت بشرط محمول، و چون این معنا نسبت بزمان گذشته و حاضر متصور نیست، زیرا تمام حالات موضوع در زمان گذشته و حاضر ضروری بوده، چنانکه گویند: الشیئی ما لم یجب لم یوجد، لذا این امکان را نسبت بزمان آینده در نظر ما سنجیده، و آنرا امکان استقبالی خوانند (۲) ولی در نظر جاعل و خالق متعال تمام موجودات تا روز قیامت ظاهر و معین است، و در آنجا ماضی و حال و استقبال یکسانست.

[قد لازم الامکان للماهیه و حاجة الممكن اولیه]

همانا امکان و ماهیت ملازم یکدیگرند، و نیازمندی ممکن بعلت و مؤثر بدیهی است.

احکام و لواحق امکان: امکان که عبارتست از لاقتضاء محض همیشه با ماهیت ملازم میباشد، چون شیئیت ماهیت همان لاقتضاء صرف است، زیرا هر گاه ماهیت را بخودی خود تصور نمائی میدانی نسبت وجود و عدم برای آن یکسانست، و بذات خود هیچ يك را اقتضاء نمینماید، پس اقتضاء وجود و عدم از جانب علت برای ماهیت حاصل میگردد.

۱ - قال الشيخ فی منطق الاشارات: قد يقال ممکن و يفهم منه معنى ثالث فکانه اخصر من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ' و لافی وقت کالکسوف ' ولا فی حال کالتغیر للمتحرک بل يكون کالکتابه للانسان اتھی کلامه.

۲ - قال محقق الطوسی فی شرح الاشارات: واما الاستقبالی فقد نظر فی عدم تعین احد طرفیه اهو كذلك فی نفس الامر، ام بالقیاس الینا ' والجمهور یظنونه كذلك فی نفس الامر، والتحقق باباه لاستناد الحرارة فی انفسها الی هلل یجب بها، ومنتنع دونها، وانشاء تلك العلل الی جاعل اول یجب لذاته اتھی

نیازمندی ممکن بمؤثر از قضایای اولیه، و بدیهی میباشد و چنانچه کسی در این مطلب تردیدی داشته باشد، بواسطه پنهانی موضوع و محمول خواهد بود، زیرا پس از تصور ممکن و مؤثر علم بنیازمندی حاصل مینماید، و بدلیل و برهان خارجی حاجت ندارد، چه تردیدی برای او نخواهد ماند (۱).

برخی از معتقدان به بخت و اتفاق بداهت این قضیه را انکار نموده گویند: موجودات جهان از اجرام کوچک و ذرات نشکافتنی پایان ناپذیری که در اصل طبیعت موافق و در شکل مخالف هم بوده و همیشه در جنبشند فراهم آمده است (۲)

۱ - اگر بگویند: هر ممکنی یا موجود است و یا معدوم، پس ضرورت بشرط محمول وجود یا عدم را دارد، پس لاقتضاء نخواهد بود، و نیز علت تامه هر ممکنی یا موجود است و یا معدوم، پس درحالت اول آنرا واجب، و درحالت دوم ویرا ممتنع خوانند.
میگوئیم: هر ممکنی بخودی خود با ماهیت ملازم و لاقتضاء محض است، ولی بواسطه وجود علت تامه اقتضاء وجود، و بسبب عدم آن اقتضاء عدم مینماید، و این اقتضاء غیر است نه ذاتی، چون هر گاه علت تامه اش آنرا بوجود آورد ضرورت بشرط محمول از جانب غیر خواهد داشت، و گرنه بواسطه عدم علت ضرورت عدم دارد.

۲ - قال الشيخ في الشفا: قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس و شيعته على حاجة الممكن الى المؤثر، و جعلوا كون العالم بالبخت و الاتفاق، و انكروا ان يكون له صانع اصلا، و راوا ان مبادئ الكل اجرام صفار لا يتجزى لصفرها و صلابتها، و انها غير متناهية بالعدد و مبنوثة في خلاء غير متناه، و ان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل، و باشكالها تختلف، و انها دائمة الحركة في الخلاء، فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة و يكون منه عالم، و ان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد، لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات و النباتات كائنة لا بحسب الاتفاق، و فرقة اخرى منهم كانوا ذقلس و من يجري مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق، و لكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقات بالاتفاق، و بالجملة فهو لاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب، و الكون بلا علة، و يتمسكون في ذلك بأمثلة جزئية مثل ان من يحفر بشراً للماء او للبناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالماً بكونه فيها، و لم يكن حافراً لاجله، فتعثره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاء، و كذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها: فوقعه في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب، و الشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات، و قد يكون بالعرض، و العلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل، و يكون الفاعل قد تصورها، و تصورها قد حملها على الفعل، و اما العلة الغائية التي هي المرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية ايضاً ليكون الفعل قد نادى اليها بالذات، و الى المرضية بالعرض و كل ما يقال من الامثلة الجزئية فهو ككلام لا محالة.

در پاسخ آنان میگوئیم: انکار این قضیه مستلزم جواز ترجیح بلا مرجح، (بیداش
ممکن بدون علت) میباشد، و این گفتار با اتفاق تمام محققان و دانشمندان حقیقت طلب
باطل و نارواست پس ممکن بعلت نیازمند میباشد.

[و اثر الجعل وجود ارتباط و صفة التأثير فی العقل فقط]

و اثر جعل اینستکه وجود ماهیت را بجعل ارتباط دهد، و صفت تأثیر تنها در عقل میباشد.

فخر الدین رازی در بدیهی بودن حاجت ممکن بمؤثر خدشه نموده، و شبهاتی
در رد گفتار فلاسفه بیان کرده است:

۱ - نیازمندی ممکن با درماهیت آنست و با در وجود که مؤثر با آن ممکن ماهیت
با وجود دهد، و هر يك از این دو مستلزم سبب الشیئی عن نفسه میباشد، و با نیازمندی وی
در اتصاف است، و آن امریست عدمی و متعلق جعل نباشد.

میگوئیم: بیرهائی که در صفحه (۱۰۷) گذشت جعل تالیفی صحیح نیست، و جعل
بسیط تعلق میگیرد بوجود، و اثر آن اینستکه وجودات خاص امکانی را که عبارتند
از حیثیت طرد عدم ایجاد نماید، و ایجاد ممکن همان ارتباط بجاعل و تعلق بخالق میباشد
۲ - هر گاه ممکن بمؤثر نیازمند باشد، صفت مؤثریت نیز ممکن است که
بمؤثر و مؤثریت دیگری نیازمند خواهد بود، و این خود مستلزم تسلسل میباشد.

میگوئیم: صفت مؤثریت امریست عقلی و اعتباریست ذهنی، و چون از معقولات
ثانویست هرگز وجود خارجی ندارد، تا بمؤثریت دیگری نیازمند بود، و قلعه فرعیه
با این بیان منافاتی ندارد، زیرا ثبوت صفتی برای موصوفی در خارج مقتضی آن نیست
که مبدء آن صفت نیز در خارج موجود باشد، بلکه مطلق وجود مبدء در حمل کفایت مینماید.

[لا یفرق الحدوث والبقاء ان لم یکن للمکن اقتضاء]

در نیازمندی ممکن فرقی نیست میان حدوث و بقاء آن، زیرا ممکن لا اقتضاء محض است

بدیهی است که ممکن در حدوث و بقاء خود بمؤثر نیازمند است، چون تا علت
تامه اش حاصل نگردد یافت نمیشود، و با فقدان علت مبقیه فانی میگردد، زیرا ممکن
بذات خودش لا اقتضاء محض بوده است پس در اصل وجود، و بقاء آن در حال دوم و

سوم بمؤثر نیازمند میباشد ، چه مناط حاجت که امکانست لازم ماهیت ممکن است ، بلکه وجود ممکن در هر ظرفی که باشد ، چه در آن ، یا در زمان ، یا در هر نسبت بحدوث یا بقاء عین فقر و نیاز مندیست ، بطوریکه قوامش بعلت ، وهستی آن بمؤثرش میباشد ، چنانکه اگر از وجود علت قطع نظر نمائید ، ممکن چیزی نخواهد بود ، نه آنکه ممکن ذاتی مستقل داشته ، و بعلت و مؤثر نیازمند باشد (۱) .

برخی از ظاهر بینان پندارند : ممکن تنها از حیث حدوث محتاج بمؤثر است نه از جهت بقاء ، چنانکه گویند : لوجاز علی الصانع العدم ، لعاضر عدمه وجود العالم . میگوئیم : اگر معنای ممکن را درک کرده بودند میدانستند : ممکن بخودی خود هیچ اقتضائی ندارد ، و در هر آن ولحظه ای بفیض جداگانه ی از علت نیازمند است (۲)

[و انما فاض اتصال کون شیئی و مثل المجموع للشیئی کفئی]
و همانا جاعل ییوستگی هستی ممکن را افاضه مینماید ، و نسبت مجموع بجاعل مانند سایه و صاحب آنست گروهی از متکلمان گویند : اگر ممکن در حال بقاء بمؤثر نیازمند باشد ، یا باید نسبت بوجود حاصل شده محتاج بود ، و آن مستلزم تحصیل حاصل است ، و یا نسبت بوجود جدید نیازمند میباشد ، و این خلاف فرض است ، پس ممکن در حال بقاء محتاج بمؤثر نیست ، مانند بنا که در حال بقاء محتاج به بناء نباشد (۳)

۱ - قال امیر المؤمنین علیه السلام : داخل فی الاشیاء لا بالممازجة ، خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة ، وایضا لیس فی الاشیاء بوالج ، ولا عنها بخارج ، و ایضاً مع کل لشیئی لا بمقارفة ، و غیر کل شیئی لا بمزایلة ، و ایضاً داخل فی الاشیاء لا کدخول شیئی فی شیئی و خارج عن الاشیاء لا کخروج شیئی عن شیئی و ایضاً توحیده تمییزه عن خلقه ، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة .

۲ - قال المحقق الشریف : ان انصاف الممكن بالوجود فی زمان حدوثه کما لم یکن مقتضی ذاته لاستواء نسبة ذاته الی طرفی وجوده وعدمه ، كذلك انضمام ذلك الوجود الیه ، و بقاء انصافه فی الزمان الثانی لیس مقتضی ذاته . لان استواء نسبه الی طرفیه امر لازم له فی حد ذاته ، فلو فرض انقطاع نور الوجود من الصانع تعالی علی العالم فی ان ، لم یبق موجوداً و بعینک علی تغفل ذلك اعتبارک بما استثناء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه ، و ما تمسکوا به من مثال البناء فهو مهذوم بان الکلام فی العلة الموجد و لیس البناء موجداً للبناء فی الحقیقة بل انسا هو بحركة یدیه مثلاً علة لحرکات الالات ، و تلك علة معدة لارضاع مخصوصة بین الاخشاب و اللنبات .

۳ - هیچ بنائی علت موجدہ عمارت نیست ، بلکه جنبش دست وی علت انتقال و اجتماع آهن

میگوئیم: ممکن در حال بقاء محتاج بمؤثر است، چنانکه میفرماید: ونری
الجبال تحسبها جامده وهی تمر مر السحاب (۱) چون هستی ممکن عبارتست از افاضات
متصله بجاعل، چه در هر لحظه و آنی وجود دیگری از فیاض علی الاطلاق بممکن
میرسد، چنانکه میفرماید: یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی (۲) و گوید:

باندك التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کنند از هم فروریزند قابلها

ای جود تو سرمایه بود همه کس وی ظل وجود تو وجود همه کس

گر فیض تو یک لحظه بعالم نرسد معلوم شود بود و نبود همه کس

سیه روئی زممکن در دوعالم جدا هرگز نشد والله اعلم

و مثل معمول نسبت بجاعل مانند سایه وشاخص است. زیرا سایه تابع محض،
و نیازمند صرف میباشد، چون بحدوث شاخص حادث، و بقاء آن باقی مانده، و بر بودن
شاخص رفع میگردد.

[قد كان الافتقار للامكان فلیجعل القديم بالزمان]

همانا نیازمندی ممکن بمؤثر بواسطه امکانست، پس باید ممکن قدیم زمانی را نیز نیازمند شمرد
متکلمان حدوث را علت احتیاج دانسته گویند: پس از حدوث ممکن دیگر
نیازی بعلت و مؤثر ندارد.

فلاسفه و اهل تحقیق گویند: علت حاجت ممکن بمؤثر امکانست، و امکان لازم
ماهیت ممکن میباشد، پس هرگز علت حاجت از وی زائل نگردد، چون هر ممکنی
بعلت نیازمند است، اگر چه قدیم زمانی بود، مانند عقل، و حادث زمانی بروی صادق
نیاشد، پنج شاهد برای این مطلوب بیان میگردد:

[ضرورة القضية الفعلية لوازم الاول و الماهية]

چون قضیه مطلقه عامه ضرورست، و لوازم ذات حق تعالی و ماهیت از ملزوم متاخر نیستند.
و آجر و چوب و کج میباشد، و آن اجتماع علت شکل و هیئت مخصوص است، و بقای آن شکل معلول
بیوستی است که مستند بطبیعت میباشد، و در جهان مؤثر حقیقی جز پروردگار نیست.

۱ - سوره نمل آیه (۸۸) ۲ - سوره فاطر آیه (۱۵)

۱ - مطلقه عامه (فعلیه) قضیه ایستکه از وجود محمول برای موضوع در زمانی حکایت مینماید، و هر محمولی که موجود باشد ضروریست، پس قضیه فعلیه ضروری میباشد، و هر قضیه فعلیه ای بعلت نیازمند است، پس برخی از ضروریه ها بعلت نیازمند میباشدند، و این خود شاهد آنستکه علت حاجت حدوث نیست، چون مطلقه عامه محمولش بسر حدود رسیده، و ضروری گردیده، لذا آنرا وجودی نامند.

۲ - هر گروهی از سالکان طریق لوازمی برای ذات حق تعالی اثبات نموده اند (۱) و بواسطه ادله ی توحید میدانیم هیچ یک از آن لوازم واجب الوجود نیستند، بلکه آن لوازم قدیم زمانی و نسبت بذات حق تعالی ممکن الثبوتند، پس تاثیر علت در معلول مشروط نیست بمسبوقیت عدم آن.

۳ - لوازم ماهیت منسوب و مستند بآنست، ولی از ماهیت متأخر زمانی نیست، چون میان لازم و ملزوم تخلل عدم روا نباشد، پس نبودن و سپس بودشدن متأخر، شرط تاثیر علت متقدم در آن نیست (۲)

[ثم امتناع الشرط بالمعاند والفقر حالة البقاء شواهدی]

پس مشروط بودن چیزی بمعاند آن ممنوع میباشد، و نیازمندی ممکن بمؤثر در حال بقاء گواه منست.

۴ - چنانچه حدوث علت حاجت ممکن بمؤثر باشد، لازم آید که وجود هر چیزی بمعاند و منافی خودش مشروط بود (چون حدوث عبارتست از عدم سابق و وجود لاحق) و چگونه ممکنست وجود چیزی بمعاند و منافی آن مشروط باشد، و نیز اگر عدم سابق را شرط تاثیر فاعل شمارند، لازم آید که عدم سابق با وجود لاحق مقارن

۱ - اشراقیان گویند: انوار قاهره لوازم ذات نور الانوار میباشدند مشایبان صور مرئسه در افلاک را لوازم ذات واجب الوجود شمارند فلاسفه متعالیه صفات اضافیه را لوازم ذات کردگار میدانند اشعریان صفات حقیقیه را زائد بر ذات و لوازم آن پندارند معتزلان احوال و ثبوتات را لوازم ذات پروردگار میخوانند صوفیان اعیان ثابته را لوازم ذات حقیقه الوجود مینامند.

۲ - اگر گفته شود: گفتار در افعال است و این لوازم افعال نیستند.

میگوئیم: مقصود اینستکه تاثیر علت در معلول مشروط بعدم سابق و وجود لاحق آن نیست، و دوام معلول مانع از استناد و انتساب وی بعلت نمیشد، و قاعده عقلی تخصیص پذیر نیست، یعنی هر گاه در لوازم علت حاجت را امکان دانستید در افعال همان برهان جاری خواهد بود.

بود، چون شرط تأثیر باید با مؤثر و متأثر مقارن باشد.

۵ - هر گاه حدوث علت حاجت بود باید مه کن در حال بقاء بمؤثر محتاج نباشد، ولی ممکن در حال بقاء بمؤثر محتاج است، پس حدوث علت حاجت نخواهد بود، بلکه امکان است [لیس الحدوث علة من رأسه شرطاً ولا شرطاً و لا بنفسه]

حدوث بطور استقلال، یا بطور جزئیت، یا بطور شرطیت علت حاجت ممکن بمؤثر نمیباشد.

متکلمان وجدلیان در بیان علت حاجت ممکن گفتارهایی دارند:

۱ - گروهی پندارند علت حاجت ممکن بمؤثر حدوث بتنهائی است.

۲ - برخی حدوث را جزء علت حاجت ممکن بمؤثر پنداشته اند.

۳ - دسته ای حدوث را شرط علت حاجت (امکان) قرار داده اند.

۴ - محققان علت حاجت را امکان دانسته اند، و اهل تحصیل این عقیدت

را پذیرفته اند، لذا حکیم سبزواری گوید: حدوث نمیتواند بطور استقلال، یا جزئیت،

علت حاجت ممکن بمؤثر بود، و نمیتواند شرط علت باشد، بخلاف برخی که علت

حاجت را امکان و حدوث، یا امکان بشرط حدوث پنداشته اند.

[و کیف والحدوث کیف مالحق للفقر ان عد المراتب اتسق]

و چگونه حدوث علت حاجت بود، با آنکه کیفیتی است که هر گاه مراتب منظم گردد، بر حاجت ماحق میشود.

محققان گویند: نشاید حدوث علت حاجت باشد، چون حدوث کیفیت وجود

میباشد، زیرا عبارتست از سبقیت وجود بعدم پس حدوث متاخر است از وجود، و آن

متاخر است از ایجاد، و آن متاخر است از حاجت و آن متاخر است از علت حاجت.

و چنانچه حدوث علت حاجت باشد بطور استقلال یا جزئیت یا شرطیت لازم آید

که بچند رتبه بر نفس خویش مقدم گردد چنانکه کوئی: مفهوم تقرر یافته ممکن

میشود پس از آن محتاج گردیده ایجاب میشود، سپس واجب شده ایجاد میگردد، پس

از آن موجود شده حادث میگردد. پس حدوث بشش رتبه از علت حاجت متاخر میباشد

[والعدم السابق کونا لیس خص بد یله نقیضه دار الحصص]

و عدم متقدم بر وجود عدم خاص نیست، چه اگر خاص باشد بدیل و نقیض آنست و یا مستلزم دور میباشد

هر گاه عدم شرط وجود ممکن بود، یا آنرا عدم مطلق میدانید پس عدم مطلق نمیتواند شرط وجود حادث خاص باشد و یا آنرا عدم مضاف به حادث مینماید، پس مستلزم دور است، چون هر یک از مضاف و مضاف الیه بردیگری توقف دارد، و یا آنرا عدم بدلی فرض میکنید پس آن نقیض وجود است که حادث شده و بتحقیق وجود، عدم مرفوع میگردد، و یا آنرا نیستی ذاتی و لاقتضائی ممکن تصور مینمائید پس آن همان معنای امکان است، و سبقت لاقتضاء بر وجود ممکن ذاتی است نه زمانی، پس عدم سابق یا لاحق زمانی عدم آن وجود نیستند، زیرا عدم هر چیزی رفع آنست و رفع هر چیزی نقیض آنست و چنانکه گفتیم: یکی از شرائط تناقض اتحاد زمانست.

پس عدم سابق عدم وجود لاحق نیست، زیرا نقیض آن نیست، چون بدل آن نقیض این وجود است، و هر چیز واحدی يك نقیض بیشتر ندارد.

(گفتار در احکام وجوب غیری)

[لا يوجد الشيء باولويه
غیریه یکون او ذاتیه]

هیچ ممکن الوجودی بواسطه اولویت ذاتی با اولویت غیری بمرحله وجود نمیرسد.

حکم اول وجوب غیری - چنانکه گفتیم: ممکن بذات خودش نه اقتضاء وجود دارد و نه اقتضاء عدم، پس هر ممکنی تا رجحان وجود نداشته باشد، موجود نمیکردد، اکنون گفتار در حقیقت رجحان است، برخی از متکلمان گویند: اولویت وجود ممکن در وقتی غیر از سایر اوقات، رجحان وجود ممکن است چه آنکه اولویت ذاتی باشد یا غیری، زیرا ممکن بواسطه اولویت، اگر چه غیری باشد. از سر حد لاقتضاء ذاتی خارج شده و بمرحله اقتضاء رسیده است.

محقق سبزواری در رد این گفتار گوید: ممکن بواسطه اولویت بمرحله وجود نمیرسد، چون هنوز بامکان خویش باقی مانده است بلکه باید بواسطه علت واجب غیری شود تا بتواند بوادی وجود درآید.

[كافیة اولی الصواب] لا بد فی الترجیح من ایجاب

وجه آن اولویت کافی باشد یا غیر کافی، بلکه باید ترجیح بواسطه ایجاب و وجوب غیري باشد .
اولویت (رجحان وجود ممکن) بر چهار گونه است :

۱ - ذاتی کافی . ۲ - ذاتی غیر کافی . ۳ - غیري کافی . ۴ - غیري غیر کافی .

فلاسفه هیچیک از اقسام چهار گانه اولویت را برای رجحان ممکن کافی ندانسته
گویند : الشیئی ما لم یجب لم یوجد ، چون اگر روا باشد ممکن با داشتن اولویت ذاتی
موجود و یا معدوم گردد ، پس اولویت برای رجحان وی کافی نیست ، و اگر روا نباشد ،
پس آن ممکن بواسطه غیر ، یا واجب الوجود و یا ممتنع الوجود گردیده است .

[لیسیة الممكن تنفی الثانية] رأساً کذا الاولى بقاء التسوية

نیست بودن ممکن اولویت ذاتی را ، و بقاء تساوی وجود و عدم اولویت غیري را رفع مینماید .

در تعریف ممکن گویند : الممكن ما من ذاته ان یکون لیس ، و من علته ان
یکون ایس . پس ممکن که در حد ذات خودش نیست محض است نمیتواند اولویت
ذاتی (چه کافی یا غیر کافی) را داشته باشد .

چون تا ماهیت بسر حد وجود نرسد ، هیچ محمولی بر آن صادق نباشد حتی
ذات و ذاتیات آن هم بر خودش حمل نشود بلکه تا وجود در خارج نباشد ماهیتی نیست ، و
احکام ماهیت پس از پیدایش آنست ، پس ماهیت نمیتواند قبل از وجود اولویت ذاتی داشته باشد
و چون ماهیت نسبت بوجود و عدم لا اقتضا می باشد پس اولویت غیري تا یکی
از دو طرف را بمرحله وجوب نرساند طرف دیگر را بسر حد امتناع نمیرساند ، پس
هیچیک از دو طرف بر دیگری ترجیح نخواهند داشت ، ولی هر گاه فاعل تمام راههای
عدم ممکن را جلو گیری نمود ، وجود آن بمرحله وجوب رسیده و ایجاد میگردد .

[ثم وجوب لاحق مبین] فبالضرورة فح الممکن

و آشکار است که وجوب دیگری بممکن لاحق میشود پس هر ممکنی بدو وجوب محفوظ میباشد
حکم دوم وجوب غیري - چنانکه گفتیم : بر هر ممکنی پس از داشتن وجود
یا عدم ضرورتی عارض میگردد و آنرا ضرورت بشرط محمول گویند ، و هیچ قضیه فعلیه‌ای

(مطلقاً عامه) از این ضرورت تهی نمیشد .

اگر گفته شود : وجود کاشف از حیثیت و جوب یا نفس حیثیت و جوب است پس چه معنی دارد که وجوب را سابق یا لاحق بر آن بدانید ؟

گفته میشود : تقدم وجوب بر وجود ، یا تأخر آن از وجود ، باعتبار ذهن و تأمل عقلی است ، و گرنه در خارج وجوب و وجود امتناع و عدم ، و امکان و ماهیت با هم مساو قند
 [و نسبة الوجوب و الامکان كنسبة التمام و النقصان]
 و نسبت وجوب و امکان با یکدیگر مانند نسبت تمام با ناقص میباشد .

حکم سوم وجوب غیری - چون امکان بر رخ بین وجوب و امتناع است ، پس بمنزله‌ی وجوب ناقص یا امتناع ناقص میباشد ، و نیز امکان ذاتی بمنزله ماده و وجوب غیری بمتابجه صورت آنست ، پس با یکدیگر قابل اجتماع میباشد ، و پس از جمع کامل و تمام میگردند . و نیز چون امکان از نظر صدر المتألهین ، بمعنای فقر ذاتی و وجوب ذاتی بمعنای غنای محض است ، پس بمنزله فیثی و شیئی میباشد .

(گفتار در امکان استعدادی)

[قد یوصف الامکان با استعدادی و هو بعرفهم سوی استعداد] و گاهی در اصطلاح فلاسفه ، امکان با استعدادی متصف میشود و آن غیر از استعداد است . یکی از انواع امکان ، امکان استعدادی میباشد ، و آن از جهت اضافه با استعداد فرق دارد . زیرا مهیا شدن چیزی برای شدن چیز دیگری دو نسبت دارد :
 ۱ - نسبت بچیزیکه دارای استعداد است و از اینجهت آنرا استعداد گویند . مانند اینکه گوئی : نطفه استعداد انسان شدن دارد .

۲ - نسبت بچیزیکه میخواهد آن شود ، و باین اعتبار آنرا امکان استعدادی نامند ، چنانکه گوئی : ممکن است انسان در نطفه یافت شود ، و گاهی مسامحه نموده گویند : ممکنست نطفه انسان شود .

[ذا ما بالامکان الوقوعی دعی و الفرق بینہ و ذاتی رعی]

و آن بامکان وقوعی نیز خوانده شده ، و میان امکان استعدادی و ذاتی فرقی رعایت میشود .

امکان استعدادی را بنام امکان وقوعی نیز خوانند ، ولی این امکان از حیث مورد اعم است از امکان وقوعی بمعنای آنکه از فرض وجودش محال لازم نیاید ، زیرا این در مجردات و مادیات یافت میشود ، بخلاف معنای مذکور که تنها در مادیات است و از امکان ذاتی از حیث مورد اخص است ، چون عدم عقل اول امکان ذاتی دارد ولی امکان وقوعی ندارد ، زیرا مستلزم عدم واجب الوجود و محال است .

[لکونه من جهة بالفعل و کون ذاتی له کالاصل]

چون امکان استعدادی از یک جهت بالفعل است ، و امکان ذاتی نسبت بآن ، بمنزله اصل میباشد

میرداماد (سیدالمحققین) و صدر المتألهین در افق المبین و اسفار (۱) از چند جهت میان امکان استعدادی و ذاتی فرق گذارده اند :

- ۱ - امکان استعدادی از یک جهت بالفعل است چون از اوصاف متحقق در موجوداتست ، و ماده را مهیا مینماید که از مبدء فیاض افاضه صور و اعراض بر آن شود ، و یا با موجوداتست ، چنانکه بواسطه آن نفس مدارج کمال را در یا بد بخلاف امکان ذاتی که امری است سلبی ، و هیچ جهت فعلیتی ندارد چون لاقتضاء محض است .
- ۲ - امکان ذاتی بمنزله اصل و ریشه امکان استعدادی است از دو جهت :
الف : امکان استعدادی گویا همان امکان ذاتی است باضافه اعتبار مهیا نمودن محل .
ب - امکان ذاتی مبدء استعدادی است ، چون هیولی بواسطه امکان ذاتی از عقل فعال صادر شده (۲) و مصحح استعدادات و منشأ جهات شرور گردیده است .

۱ - قال صدر المتألهین فی الاسفار : قد یطلق الامکان ویراد به الامکان الاستعدادی الذی هو مهیا للمادة و استعدادها لما یحصل لها من السور و الاعراض ، و هو کیفیة استعدادیة من عوارض العادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه ، لاجل تحقق الاکثر و الاقل مما لابد منه ، و هو لیس من المعانی العقلیة الانتزاعیة التي لا حصول لها خارج العقول کالسوابق من معانی الامکان ، بل انه مما یحدث بحدوث بعض الاسباب و الشرائط ، و ینقطع استمراره بحدوث الشئی کزوال النقص بعد حصول الاتمام ، و رفع الابهام عند تعین الامر .

۲ - صادر اول که عقل کلی (وجود منبسط - حقیقت محمدیه) نامیده میشود ، دارای شش جهت میباشد :

[و ان مقویاً علیه عیناً و فیه سوغان بزول الممكننا]

و در استعدادی مضاف الیه معین است ، و در استعدادی جایز است امکان زایل شود .

۳- در امکان استعدادی مستعدله معلوم و معین است ، مانند نطفه انسان که استعداد انسان شدن را دارد ، بخلاف امکان ذاتی که خصوص هیچیک از وجود و عدم را نمیتوان بآن نسبت داد بلکه تعیین هر یک برای آن از طرف فاعل میباید .

۴- در امکان استعدادی رواست که امکان زائل شود زیرا استعداد بواسطه پیدایش مستعدله یا بسبب فساد مستعد بر طرف میگردد ، مثلاً نطفه پس از طفل شدن استعداد برای طفل شدن دیگری ندارد ، و نیز پس از فساد ضایع شدن ، دیگر امکان طفل شدن را نخواهد داشت ، بخلاف امکان ذاتی که لازم ماهیت است و هرگز زائل نمیشود و چنانکه گفتیم با وجوب غیری و امتناع غیری جمع میگردد .

[و ان هذافی محل الممكن و فیه شدة و ضعفأ یقن]

و استعدادی در ماده ممکن موجود است و یقیناً در استعدادی شدت و ضعف راه دارد .

۵- امکان استعدادی در متعلق نفوس ، و محل صور ، و موضوع اعراض ممکنه وجود دارد ، و قائم به محل امکانست زیرا در حقیقت محل متصف با استعداد و قرب و بعد میباید ، و ممکن بواسطه انتسابش بآن محل متصف با استعداد میگردد ، بخلاف امکان ذاتی که وصف ممکن است باعتبار ذات و حال ممکن .

۶- در امکان استعدادی شدت و ضعف ، و قرب و بعد راه دارد ، چنانکه استعداد نطفه برای صورت انسانیت اضعف است از استعداد علقه و استعداد علقه ضعیفتر است از استعداد مضغه و همچنین در سایر مراتب و استعداد تام پس از تحقق امکان ذاتی و حدوث اسباب و شرائط و رفع موانع حاصل میگردد . و استمرار استعداد یا بواسطه حصول فعلیت و یا بسبب پیدایش بعضی از موانع بر طرف میشود ، ولی امکان ذاتی قابل شدت و ضعف ، و قرب و بعد نیست و مقول بالتشکیک نباشد چون در تمام مواردش بطور توطی صادق است .

- ۱- وجود ۲- وجوب غیری ۳- تعقل مبدء متعال (این سه جهت اشرف است) ۴- ماهیت
- ۵- امکان ذاتی ۶- تعقل ذات خودش (این سه جهت اخص است) امکان ذاتی عقل اول منشا و صدور امکان استعدادی و هیولای عالم طبیعت است ، لذا گویند : امکان ذاتی بمنزلهی اصل امکان استعدادی است .

(فریده سوم در قدم و حدوث)

گفتار در تعریف و تقسیم قدم و حدوث

[اذالوجود لم یکن بعد العدم او غیره فهو مسمی بالقدم]

چنانچه وجودی پس از عدم یا پس از غیر خودش نباشد آن قدیم نامیده میشود .

هر گاه هستی موجودی پس از نیستی خودش یا پس از علت آن نباشد آنرا قدیم خوانند ، پس در تعریف شرح اسمی قدیم گویند : قدیم موجودی است که وجود آن پس از عدم زمانی یا عدم مجامع (لاقتضاء وجود وعدم) با آن نباشد .

[و ادر الحدوث منه بالخلاف صف بالحقیقی و با لاضافی]

و حادث را برخلاف قدیم بدان ، و هر يك از آن دو را به حقیقی و اضافی متصف نما .

در تعریف شرح اسمی حادث گویند : حادث موجودیست که وجود آن پس از علت یا پس از عدم زمانی یا عدم مجامع باشد .

انواع قدیم و حادث - هر يك از قدیم و حادث به حقیقی و اضافی ، و طبیعی ، و ذاتی و زمانی ، و دهری ، و اسمی نزد فلاسفه توصیف میشود .

قدیم حقیقی - موجودیست که هیچگونه احتیاج و نیازی بغیر نداشته و هستی آن دائمی و ازلی و ابدی باشد .

حادث حقیقی - موجودیست که محتاج بعلت بوده و زمان و مکان و شرائط و معد و سبب و مقتضی داشته باشد .

قدیم اضافی - آنست که زمان پیدایش آن نسبت بدیگری بیشتر و بیشتر باشد .

حادث اضافی - آنست که زمان پیدایش آن از موجود دیگر دیرتر و کمتر باشد .

[و یوصف الحدوث بالذاتی و ذا قبلية لیسیمة الذات خدا]

و نیز حادث بذاتی موصوف میگردد و آنرا بعدم و نیستی ذاتی پیش از بود آن بشناس .

قدیم ذاتی - موجودیست که قائم بذات خود بوده و نیازی بغیر نداشته باشد.
 حادث ذاتی - موجودیست که بخودی خود نیست محض و لا اقتضاء صرف بوده
 و بواسطه علت تامه پدیدار گردیده است. پس در تعریف اسمی آن باید نیستی ذاتی
 آنرا پیش از وجودش بیان نمود.

[او عبرن بالعدم المجامع کما یبکون سبق لیس واقع]

با بجای نیستی ذاتی بعدم مجامع تعبیر نما، چنانکه سبقت داشتن عدم واقعی که؛
 گاهی در تعریف حادث ذاتی گویند: آن موجودیستکه با عدم ذاتی خود مجامع
 است. زیرا لا اقتضاء ذاتی آن. همیشه با وی همراه بوده، و پیدایش آن بسبب علت
 تامه و سایر شرائط آنست، مانند حدوث عقل اول.

[منصرم ینعت بالزمانی کالطبع ذی التجدید کل آن]

منقطع شده متصف میگردد بعدم زمانی، مانند حادث طبیعی که در هر آنی حال دیگری دارد
 حادث زمانی - موجودیست که مسبوق بعدم واقعی بوده و بواسطه وجودش عدم سابق
 که آنرا عدم مقابل نامند منقطع شده مانند حدوث طبیعی متغیرات که در هر زمانی حالتی دارند
 قدیم زمانی - موجودی است که مسبوق بعدم واقعی زمانی نبوده و هر چه نسبت
 بزمان وجودش بازرسی نمائید آنرا موجودی ازلی و دائمی خواهید یافت.

حادث طبیعی - موجودیستکه بنا بر حرکت جوهری در هر لحظه تبدیل یافته و
 ذکر کون میشود، چنانکه هیولای عالم طبیعت از بدو پیدایش تا آخرین مرحله ی کمال
 در هر دقیقه و آنی یک صورت نوعیه ای که مقوم ذات اوست بر روی افاضه میگردد، بطوریکه
 هر صورت بعدی کاملتر و دارای کمالات صورت سابق میباشد.

این حدوث از مصطلحات صدر المتألهین است، و بدینوسیله حدوث زمانی عالم
 طبیعت را اثبات نموده، و آنرا البس بعدم لبس و کمال بعد از نقص نامیده است، چون وجود
 هر صورتی در هیولا پس عدم آنست.

[دهری ابداء سید الافاضل کذاک سبق العدم المقابل]

حادث دهری را سید داماد اظهار نموده، و آن مانند حادث زمانی مسبوق بعدم مقابل است.

سید الحکماء محقق داماد که ملقب بمعلم سوم است (۱) و جهان را حادث بحدوث دهری دانسته در قیاسات گوید: عالم ملک مسبوق الوجود است بعدم دهری، چون مسبوق الوجود است بوجود ملکوتی، یعنی چنانکه در سلسله زمان مثلا وجود هر روزی عدم روز پس از آنست، در سلسله طولیه (عالم سرمد، عالم دهر، عالم زمان) نیز هر حدی عدم یا نمایش دهنده عدم حد دیگر آنست، زیر او جودات واقعی دهری مرتبه‌ای از سلسله طولیه ملازم عدم دیگر است در آن مرتبه، پس زمانیات مسبوق بعدم دهری میباشند.

۱- میر محمد باقر بن شمس الدین محمد استرآبادی الاصل، اصفهانی الموطن نجفی المدفن، متخلص باشراق و مشهور بمیر داماد است، چون پدرش داماد محقق کرکی بوده، گویند: محقق بدستور حضرت امیر مؤمنان که در خواب دیده بود دختر خود را بعقد شمس الدین محمد در آورد، و حضرت فرموده بود: فرزندی از وی ظاهر شود که وارث علوم انبیاء و اوصیا باشد پس از چندی همین میر داماد متولد گردید، و بمدارج عالیه کمالات ارتقاء یافت، چنانکه اسکندریک معاصرش در تاریخ عالم آرای عباسی گوید: سید داماد در علوم معقول و منقول سرآمد روزگار خود، و جامع کمالات صوری و معنوی، و در علوم حکمیة و فنون غریبه، و ریاضی و فقه و اصول و تفسیر و حدیث درجه‌ی علیا یافته، و فقه‌های عصر فتاوی شرعیة را بتصحیح آنجناب معتبر می‌شمارند، وی بزبور زهد و تقوی آراسته بود، چه در تمام اوقات به جمعه و جماعت و ادای نوافل یومیه مواظبت داشت، چهل سال در موقع خواب پا دراز نکرد، و در هر شبی نصف قرآن میخواند، باری معظم له شاکر شد شیخ حسین عاملی پسر شیخ بهائی و مصاحب شیخ بهاء الدین عاملی و استاد صدر المتألهین شیرازی، و صاحب تصانیف عالیه‌ای بوده از قبیل: افق المبین، تقدیسات، حاشیه شفا، صراط المستقیم، قیاسات در حکمت، جذوات، جیب الزاویه، نیراس الضیاء در علوم ریاضی، حبل المتین، حاشیه مختلف علامه، ضوابط الرضاع، شارع النجات در فقه، شرح مختصر الاصول عسلی، حاشیه آن، شرح استبصار در اصول، تاویل مقطعات، سدره المنتهی در تفسیر، رواشح السماویه، سبع الشداد، حاشیه رجال کشی در رجال و درایه، حاشیه بر کافی کلینی حاشیه بر استبصار شیخ طوسی، حاشیه بر من لایحضره الفقیه، حاشیه بر صحیفه سجادیه در حدیث، و بیست چهار کتاب و رساله دیگر از وی مانده است مشار الیه خود را با فادایی و ابن سینا در مقام معلمی و ریاست حکمای اسلامی هم طراز و انباز دانسته گوید:

تجهیل من ای عزیز اسان نبود	بی از شبهات
محکم تر از ایمان من ایمان نبود	بعد از حضرات
مجموع علوم ابن سینا دانم	با فقه و حدیث
وینها همه ظاهراست و پنهان نبود	جر بر جهلات

سید هنگام تشریف بمقبات عالیات در سال هزار و چهل و دومین کربلا و نجف وفات یافت، و جنازه‌اش را بنجف اشرف نقل نمودند، و در آن زمین مقدس دفن گردید، صاحب نجمة العتال در تاریخ وفاتش گوید: والسید الداماد سبط الکرکی مقبضه (الراضی ۱۰۴۲) عجیب المسلك.

[بسابقیه له فکیه لکن فی السلسله الطولیه]

ولی سبقت آن انقطاعی و بطور عدم مقابل است ، که در سلسله طولیه از زمانی انفکاک دارد .
 محقق سبزواری کلمات قبسات را خلاصه نموده پس از سه مقدمه نتیجه را بیان مینماید :
 مقدمه اول : برای هر موجودی ظرفی یا مشابه آن لازم است چنانکه ظرف
 حرکات و متحرکات زمان یا آن میباشد ، خواه آنکه بطور انطباق باشد مانند حرکات
 قطعیه ، و یا بدون انطباق ، چون حرکات توسطیه ، و مشابه ظرف برای وجود مفارقات
 و مجردات نوری دهر است و نسبت آن با زمان مانند نسبت روح و بدن میباشد که مجرد
 از کمیت و سیلان و اتصال است و مشابه ظرف وجود حقیقتعالی و اسماء و صفات حضرتش
 سرمد (آنچه اول و آخری نداشته ، یعنی ازلی و ابدی باشد) نامیده میشود .

مقدمه دوم : بطور اجمال وجود دارای سلسله طولیه و عرضیه میباشد .
 سلسله طولیه : عبارتست از وجوداتی که بین آنها ترتیب علیت و معلولیت بر
 قرار باشد ، مانند وجود مبدء المبادی که آنرا حقیقت وجود و مرتبه احدیت ، و غیب
 الغیوب و عالم هاهوت ، و کنز مخفی ، و غیب مکنون گویند .

و عالم لاهوت که آنرا مرتبه واحدیت و عالم اسماء و صفات نامند .
 و عالم جبروت که آنرا عالم عقول کلیه و دهر ایمن اعلی (۱) دانند .
 و عالم ملکوت که آنرا عالم نفوس کلیه و دهر ایمن اسفل خوانند .
 و عالم ناسوت : که آنرا عالم حس و شهادت و عالم جسمانیات اجسام و عالم کون
 و فساد و جهان اختلاط و امتزاج گویند .

سلسله عرضیه : عبارتست از موجوداتی که ترتیب علیت و معلولیت ندارند ، مانند
 عقول عرضیه در مجردات که آنها را ارباب انواع و مثل افلاطونی نامند ، و مانند اجسام
 طبیعی که بین آنها علیت و معلولیت نیست زیرا شرط تأثیر جسم در دیگری محاذات

۱ - دهر بچهار بخش تقسیم میگردد : ۱ - دهر ایمن اعلی : (عالم جبروت - عقول
 طولیه و عرضیه) ۲ - دهر ایسر اعلی : (عالم مثل معلقه - ملکوت اسفل) ۳ - دهر ایمن اسفل :
 (عالم ملکوت اعلی - عالم نفوس کلیه) ۴ - دهر ایسر اسفل : (عالم ناسوت - عالم الشهاده) .

فاعل و منفعل میباشد ، و این خود مستلزم وجود متأثر است ، پس فاعلیت بمعنای ایجاد معلول در اجسام یافت نمیشود .

مقدمه سوم : احکام عدم تابع احکام وجود است یعنی عدم در وحدت و کثرت و ثبات و تحریک و ظرف تابع احکام وجود میباشد ، چنانکه در بخش نخستین گفتیم : قضایای سالبه باعتبار موجبه حمله و شرطیه و ضروریه و دائمه نامیده میشود ، پس عدم نیز بزمانی و دهری و سرمدی متصف میگردد ، وجود هر عالم مافوقی ظرف عدم عالم مادونست ، مثلاً وجود عالم سرمد بعینه عدم نفس الامری عالم دهر و عقول مجرد است ، و وجود عالم دهر بعینه عدم نفس الامری عالم اجسام و زمانست .

معلوم شد که جز عالم سرمد تمام عوالم کلیه موجودات مسبوق بعدم واقعی نفس الامری میباشند ، لذا محقق داماد زمانیات را مسبوق الوجود بعدم دهری و دهر را مسبوق الوجود بعدم سرمدی دانسته گوید : چنانکه وجود هر قطعه‌ای از سلسله عرضیه زمانی عدم یا راسم عدم قطعه دیگریست ، همانطور هر مرتبه‌ای از سلسله طولیه موجودات عدم یا راسم عدم مرتبه دیگری است زیرا ظرف هر مرتبه‌ای بعینه ظرف عدم مرتبه پس از آنست و همچنانکه مقدار حرکات دوری زمین را زمان گویند ، امتداد سیر نور حقیقی وجود را در قوس نزول و صعود ایام ربوبی (۱) نامند ، چنانکه فرموده : خلق الله السموات و الارض فی ستة ایام (۲) و میفرماید : و ذکرهم بایام الله (۳)

۱ - در تاویل ایام ربوبی خلقت کفترهائی رسیده است : برخی گویند مراد از ایام مراتب هر يك از قوس نزول و صعود که دارای شش مرتبه اند میباشد و آنها در نزول عبارتند از : ۱ - مطلق وجود . ۲ - وجود منبسط . ۳ - عقول کلیه . ۴ - نفوس کلیه . ۵ - مثل معلقه ۶ - طبایع و در صعود عبارتند از : طبع ، نفس ، قلب ، روح ، سر ، خفی و اخفی که مرتبه فنا و فوق خلقت است . و گروهی گویند : مراد حضرات شش گانه است ، حضرت وجود ، حضرت لاهوت حضرت جبروت ، حضرت ملکوت ، حضرت ناسوت ، حضرت کون جامع و انسان کامل که مظهر راسم اعظم است چنانکه گوید :

تجلی لی المحبوب من کل وجهه فشاهد ته فی کل معنی و صوره

دسته‌ای دیگر گویند : عالم ملائکه ، عالم جن ، عالم معادن ، عالم نبات ، حیوان ، انسان ، صدر المتالین گوید : مراد از ایام زمان خلقت آدم تا هنگام مرتبه کمال و پیدایش حضرت خاتم است و آن شش هزار سال میباشد ۲ - سوره یونس آیه (۳) ۳ - سوره ابراهیم آیه (۵)

[والحادث الاسمی الذی مصطلحی ان رسم اسم جا حدیث منمعی]

وحدوث اسمی که ساخته من می باشد، اینست که رسوم و اسماء جهان حادث و نابود شوندند.

حادث اسمی: موجودیست که اسم و عنوان آن حادث ولی وجود آن از وجود منبسط، و نور مطلق است، محقق سبزواری گوید: من این اصطلاح را از تلام الهی انجاد لونی فی اسماء سمیتوها اتم و آباءکم (۱) فرا گرفته ام، پس تمام ماهیات و مفاهیم ممکنات، حادث، و قابل فنا میباشند، چنانکه صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: کان الله ولم یکن معه شیئی و در آن مرتبه نه اسمی بود و نه رسمی، نه تعینی ظاهر بود و نه صفتی. بلکه از مرتبه احدیت جمیع مراتب اسماء و صفات و رسوم، حادث گردیده اند.

[تباين الوصفی لا العزلی اثر مین لعقل کابینسا للبشر]

از کسیکه نسبت بعقل، مانند آدم برای بشر است، روایت شده: تباين حق تعالی با خلق وصفی است، نه عزلی:

پس حادث اسمی وجودش از حقیقت وجود بسیط است که بواسطه انبساط و حرکت، عناوین متعددی بر آن عارض گردیده و در هر حال دارای اسم و رسم خاصی میگردد، چنانکه سید الموحدین، و امیر المؤمنین، علی بن ابیطالب (ع) که ابوالعقول و الارواح است، میفرماید: توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة و چنانکه حق تعالی فرموده است: و هو معکم اینما کنتم (۲) الا انهم فی مریة من لقاء ربهم الا انه بکل شیئی محیط، (۳) و ملا عبدالرحمن جامی گوید:

من و تو عارض ذات وجودیم

مشبك های مرآت وجودیم

[فالحق قد کان ولا کون الشیئی کما سیطوی الکل بالقاهر طی]

پس حق تعالی بوده و هیچ چیزی وجود نداشت، چنانکه تمام موجودات به جبار قاهر منتهی میگرددند.

چهار اسم (یا اول - یا آخر - یا ظاهر - یا باطن) از اسماء حسنی را امهات

الاسماء نامند، و آغاز و انجام ممکنات را بیک ذات، منتهی دانسته میگویند:

چنانکه نشر و بسط موجودات، از اسم یا اول و یا مبدء و یا مبدعی و یا منشئی،

بدایت یافته، با اسم یا آخر، و یا قاهر، و یا جبار، و یا قهار، نهایت مییابد.

۲ - سوره اعراف آیه (۷۱) ۲ - سوره حدید آیه (۴) ۳ - سوره فصلت آیه (۵۴)

[فذی الحدودات التي مرت جمع لما سوى ذی الامر والخلق تقع]
 پس آن حدودها نيکه نامبرده شد ، برای تمام عالم از مجردات و جسمانيات ، واقع و حمل ميشود .
 پس ميتوانيم به حدوث اسمی تمام موجودات امکانی را حادث بدانيم ، بطوریکه
 امساک و انقطاع فيض ، از حضرتش لازم نياید ، زیرا بنا بر اثبات حرکت و سيلان
 جوهری ، و تبدل ذاتی طبایع عالم چه فلکی باشند و چه عنصري ، ذات تمام جسمانيات
 حادث می باشند ، و اعراض طاریه نیز تابع جوهر و ذات آنها است ، و متحد با یکدیگرند
 مانند اتحاد جنس و فصل ، پس تغير و تبدل در ذات و صفات اجزاء جهان جاریست ، و
 هر متحرکی در هر رتبه و درجه ای محفوظ بدم سابق و لاحق میباشد ، مثلاً کسیکه در حال
 جوانی است فاقد کودکی و پیری میباشد ، چنانکه روز شنبه فاقد جمعه و یکشنبه است
 و همچنین کلی طبیعی هر ماهیتی و کل مجموعی جهان حادثند ، چون وجود کلی طبیعی
 بوجود اشخاص ، و کل مجموعی جهان از همین اجزاء اوست .

[جزئیة کلیه جزء و کل و کان حفظ کل نوع بالمثل]

هریک از جزء و جزئی و کل کلی عالم حادثند و هر یک از انواع بواسطه مثل نوری محفوظ میباشد .
 چون تمام جزئیات و کلیات ، در سيلان و حرکتند ، (۱) پس چنانکه تعیین هر

۱ - قال صدر المتألهين في المشاعر : العالم بجمیع ما فيه حادث زمني اذ كل ما فيه مسبق الوجود
 بالعدم الزماني ، بمعنى انه لا هوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها ووجودها عدمها
 سبقاً زمانياً ، وبالجملة لا شئ من الاجسام والجسمانيات المادية فلکیا كان او عنصرياً نفساً كان او
 بدناً الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية بمرهات لاجلنا من عند الله لاجل التدبير في اياته
 و كتابه العزيز مثل قوله سبحانه بل هم في لبس من خلق جديد ، و قوله الا ان تبدل امثالكم و
 ننشئكم فيما لا تعلمون ، و قوله و ترى الجبال تحسبها جامدة هي تمر مر السحاب ، و قوله ان نشاء نذهبكم
 و نأت بخلق جديد ، و قوله و السموات مطويات بيمينه ، و قوله انا نحن و الارض و من عليها و الينا
 ترجعون ، و كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام ، و قوله ان كل من في السموات
 و الارض الا اني الرحمن عبداً ، و كل آتیه يوم القيامة فرداً

قال الشيخ حسين بن ابراهيم التنكا بنی في رسالته : لا شك ان الواجب تعالی موجود في الخارج
 و في نفس الامر ، بل هو نفس الامر المطلق وغيره من الامور الواقعية انما صار بسببه نفس الامر و انه
 غير مشارك مع غيره بوجه من الوجوه في شئ ما يكون واجباً و الا يلزم التركيب في ذاته المستلزم
 للامكان ، و اذا كان الواجب القيوم موجوداً في نفس الامر ، اي بنفس ذاته المقدسة من غير مدخلية
 الغير في وجوده و قوام حقيقته فهو موجود في نفس الامر وغيره لا يكون موجوداً في نفس الامر الذي

يك از ابدان شخصیه بواسطه وحدت نفس ناطقه میباشد، زیرا بدن همیشه در تحلیل و تبدل است (۱) همچنین وحدت هر يك از انواع کلیه بواسطه مثل افلاطونیه است، زیرا مثل نوری بمنزله روح، برای کلی طبیعی (ماهیت) میباشد، چنانکه در حدیث آمده است: خلق الله المشیئة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیئة.

محقق سبزواری در اسرار الحکم گوید: کل اجسام فلک و فلکی و عنصر و عنصری حرکت جوهری دارند، و بطبایع خود سیالند، و عالم متغیر است بجواهر، نه همین باعراض، و هر متغیر حادث است، و عالم متصل واحد عوالم پشت سر هم است، و هر زمان عالم جدیدی است محفوف بعدمین سابق و لاحق، و لذا قال الله تعالی افعینیا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید (۲) چنانکه گوید: بیت

عارفان هر دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند

و حدوث زمانی نیست مگر مسبوقیت وجود بعدم مقابل، و عالم چنین است (۳) چه کل وجودی ندارد بجز وجود اجزاء، و کلیات طبیعییه وجودی ندارند مگر وجود جزئیات، و هر جزء و جزئی مسبوق است بعدم زمانی.

فیه وجوده الواجبی، بل معدوم فیه ولا شک فی ان غیره ایضا من الممكنات موجود بحسب الواقع و فی نفس الامر اللایق به و بوجوده اعنی الوجود الیمکانی الذی یتفرد عن وجود الواجب تعالی شأنه فغیر الله تعالی المسمی بالعالم بشرائره و جمیع اجزائه موجود بعد کونه معدوماً بحسب الواقع الذی هو نفس وجود الواجب تعالی شأنه، ولا نعنی بالحدوث الواقعی الا هذا فثبت المطلوب.

۱ - قریب باینست آنچه شیخ محمود شبستری در کلشن راز گوید:

بهر جزوی ز کل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد

جهان کل است در هر طرفه العین عدم گردد و لا یبقی زمانین

۲ - سوره ق آیه (۱۵) ۳ - چنانکه حکیم رومی در این باب گوید:

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی خبر از نوشدن صدر بقا

عمر هم چون جوی نو نو میرسد مستمری مینماید در جسد

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است چون شرر، کش تیز جنبانی بدست

شاخ آتش را بجنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع می نماید سرعت انگیزی صنع

قرنها بر قرنها رفت ای همام وین معانی بر قرار و بر دوام

(گفتار در بیان مرجح حدوث عالم)

[مرجح الحدوث ذات الوقت از لاوقت قبله و ذا الكعبی انخذ]
 کعبی گوید مرجح پیدایش حادث همان نفس وقت حدوث میباشد ، زیرا وقتی پیش از آن نبود .
 هر حادثی ممکن است ، زیرا واجب و ممتنع حادث نباشند ، و هر ممکنی در
 حدوثش محتاج به مرجح است زیرا ممکن مانند دو کفه میزان وجود و عدمش برابر است ،
 پس هر حادثی در وجودش محتاج به مرجح میباشد ،
 کعبی گوید (۱) مرجح وجود ممکنات نفس وقت پیدایش آنها است چنانکه ذاتی
 روز دوشنبه اینستکه در روز یکشنبه و سه شنبه واقع نشود ، مطلق زمانی هم باید در
 وقت خود یافت شود و هر یک از زمانیات نیز در وقت خاص خود پدیدار میگرددند .
 میگوئیم : بنا بر این زمان را باید قدیم دانست ، با آنکه خود زمان از اجزاء
 جهان بوده و آنرا حادث میدانند .

[وقیل علم ربنا بالاصح والاشعری الناف للمرجح]
 و گویند علم پروردگار ، با صلح مرجح حدوث است ، و اشعریان گویند حدوث حادث مرجح ندارد .
 برخی معتزلان گویند : اراده و علم پروردگار با آنکه کدام وقت اصلح بحال
 حدوث جهان است برای همیشه نسبت بآینده ، مرجح حدوث جهان است .
 گروهی دیگر از ایشان گویند : اراده متجدده حق تعالی تعلق گرفته بحدوث
 هر یک از حادثات در وقت معین خود .

۱ - ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی معروف به کعبی از مشاهیر متکلمان معتزلی
 و رئیس گروهی از ایشان و استاد ابن قبه بوده ، و در معنای صفات حق تعالی (اراده ، سمیع ، بصیر ، قدیر)
 برخلاف سایر متکلمان بیاناتی دارد و در احکام تکلیفیه نوع مباح را انکار نموده ، وی وزیر سلطان احمد بن
 سهل مروزی و مصاحب ابو زید بلخی میباشد ، و بواسطه معاشرت با ابو زید مستبصر گردیده ، و در باطن
 شیعه شد ، چنانکه ابن قبه بدینوسیله مذهب تشیع را اختیار نمود ، بسیاری کعبی در سال (۳۱۷)
 هجری وفات یافت .

میگوئیم: چه مصلحتی بوده در امساک فیض وجود از ممکنات در گذشته، با آنکه ذات حق تعالی عجز و نقیصی در فعالیت نداشته؟

اشعریان گویند: اراده و علم قدیمی حق تعالی تعلق میگیرد بحدوث هر حادثی و نیازی بمرجح و علیت و معلولیت نداریم، بلکه عادت الله جاری شده که پس از علت‌های لازمه معلول بوجود آید و گرنه ممکن است علت تامه موجود و معلولش معدوم باشد. میگوئیم: چون اشعریان اراده و علم خدایتعالی را قدیم دانستند، پس یا باید معلولهای اودائم الوجود باشند و یا هرگز بوجود نیایند.

[وعندنا الحدوث ذاتی و لا شیئی من الذاتی جاء معللاً]

و نزد ما حدوث ممکنات ذاتی است، و هیچ چیز ذاتی احتیاج و نیازی بمرجح و مخصص ندارد.

محققان گویند: چون حدوث و تجدد ذاتی عالم طبیعی است و هیچ ذاتی محتاج بعلت جداگانه نیست پس حدوث عالم طبیعت نیازی بمرجح ندارد، زیرا نسبت واجب الوجود بمعلولات و اوقات آنها اختلاف ندارد، پس هر اختلافی پدید آید از حرکات دوریه و جوهریه ممکنات است که همان حدوث می باشد (۱)

۱ - مشائیان حرکت دوریه فلکیه را واسطه میان حادث و قدیم، و مؤثر در عالم طبیعت شمرده گویند: هر حرکتی دارای دو جهت (ثابت و متغیر) و دو جنبه مختلف میباشد، جهت ثبات را حرکت توسطیه و جنبه‌ی تغییر را حرکت قطعیه مینامند، و حرکت را باعتبار ثباتش منسوب بعلم قدیم، و صادر از وی، و باعتبار تغییرش واسطه وجود حادث میدانند بنا بر این حرکت دوریه فلکیه رابطه حادث و قدیم است. صدرالمقالبین این رای را نه پسندیده گوید: اساس اشکال در رابطه حادث بقدم بقاعده سختیت علت و معلول است، و آن بواسطه حرکت وضعیه فلکیه مرفوع نشود، زیرا صدور حرکت از طبیعت ثابتة فلکیه با توجه بقاعده سختیت و اعتقاد بثبات طبیعت محال میباشد، ولی بوسیله‌ی حرکت جوهری افلاک میتوان حادث را مرتبط بقدم دانست، مثلاً نطفه انسانی که مرتبه ضعیف انسانست تا اوج کمال انسانیت بنحو حرکت جوهری در تمام مدارج کمال یک موضوع است که اصل حقیقت آن باقی و مستمر و منسوب بمبدء قدیم است، مانند حرکت توسطیه که یک حرکت میباشد، ولی در مرتبه و مقامی فاقد مرتبه قبل و بعد است، چنانکه طفل علقه و مضغه و جوان و پیر نیست، و هم چنین نفس ناطقه جوهری طفل نخست همان هوش و درک محسوسات است، و پس از آن ادراکات وهمی و خیالی و سپس ادراکات عقلی در وی پدید میآید پس جهت ثبات همان نفس ناطقه و جهت تغییر مراتب کمالیه اوست، همینطور است بذروهسته و مراتب کمال آنها پس بوسیله حرکت جوهری حادث بقدم مرتبط میشود، و سختیت برقرار میگردد.

(گفتار در اقسام هشتمگانه سبق)

[السابق منه ما زمانیا كشف و السبق بالرتبه ثم بالشرف]

نظاهاست که بعضی از اقسام سبق زمانی و برخی سبق رتبه‌ای و بعضی دیگر سبق شرفی میباشد.

انواع سبق - چون مفهوم تقدم و تأخر در مفهوم قدم و حدوث نهاد شده و هر يك از تقدم و تأخر و معیت دارای هشت نوع است، لذا حکیم سبزواری مبحث تقدم و تأخر را برای تتمیم گفتار در قدم و حدوث بیان نموده است.

۱ - سبق زمانی: (سبق انفکاکي) آنستکه متقدم و متأخر در يك زمان با هم جمع نشوند، چه آنکه جدائی سابق و لاحق ذاتی باشد مانند اجزاء زمان، و یا جدائی آندو عرضی باشد مانند افراد زمانیات و مکانیات.

۲ - سبق رتبه‌ای: آنستکه درجه متقدم پیش از درجه متأخر باشد و آن بر دو بخش است

الف: رتبه عقلی مانند تقدم جوهر بر جسم و جسم بر حیوان و حیوان بر انسان.

ب: رتبه حسی: مانند تقدم امام بر مأموم، و سبقت در گاه بر منزل.

۳ - سبق شرفی: عبارتست از تقدم فاضل بر مفضول مانند تقدم استاد و رئیس

بر شاگرد و مرئوس و سبقت علت بر معلول.

[والسبق بالطبع و بالعلیه ثم الذی یقال بالماهیه]

و بعضی از اقسام سبق را طبعی و برخی دیگر را سبق بعلیت و دیگری را سبق بماهیت گویند.

۴ - سبق طبعی عبارتست از تقدم علت ناقصه بر معلول مانند تقدم ماده یا صورت بر جسم.

۵ - سبق بعلیت عبارتست از تقدم علت تامه بر معلول خود؛ و با آنکه از معلول

جدانشود عقل میتواند حکم کند که وجود معلول از آنست، مانند تقدم جنبش دست

بر جنبش کلید در باز نمودن قفل.

۶ - سبق بماهیت (سبق بالتجوهر) عبارتست از تقدم علل قوام (جنس و فصل)

بر ماهیت مانند تقدم حیوان و ناطق بر ذات انسان، و نیز عبارتست از تقدم ماهیت بر لازم ذاتی آن

مانند تقدم آتش بر حرارت و سوزانیدن.

[و السابق بالذات هو اللذكان عم بذی الثلاثة الا خيرة انقسم]

و سبق ذاتی معنای است عام و همگانی ، و به این سه نوع آخری تقسیم میگردد .

متکلمان سبق بالذات را نوع جداگانه ای دانسته و در تعریف آن گویند : سبق

بالذات عبارتست از تقدم بعض اجزاء زمان بر بعض دیگر ، ولی محققان گویند : سبق

بعضی از اجزاء زمان بر بعضی دیگر همان سبق زمانی است ، و سبق بالذات معنائیست

عمومی ، که شامل طبعی (سبق علت ناقصه) و بعلیت (سبق علیت تامه) و بماهیت (سبق

جنس و فصل بر نوع) میگردد ، پس نباید آنرا نوع جداگانه ای شمرد .

[بالذات ان شیئی بدا او بالعرض لائین سبق بالحقیقة انتمض]

اگر معنای برای چیزی بالذات و برای دیگری بالعرض یافت شود سبق حقیقی آشکار میگردد .

۷ - سبق حقیقی را صدر المتألهین بر انواع مشهور افزوده گویند : هر گاه حکمی

برای چیزی بالذات و برای دیگری بالعرض حاصل گردد ، آنرا سبق حقیقی مینامیم ،

مانند حرکت نسبت بکشتی و مسافر کشتی ، و مانند ابیضیت نسبت به بیاض و ابیض ،

و مانند مجعولیت و منشأیت آثار نسبت بوجود و ماهیت .

ایضا : این سبق را نمیتوان از اقسام گذشته شمرد زیرا در تمام آنها تقدم و متأخر ،

متصف بملاك بودند ، ولی در این سبق . متأخر متصف بملاك نبوده ، بلکه از باب وصف

بحال متعلق (زید ابوه عالم) میباشد .

[و السابق فكيا بجى طولياً سمى دهریا و سرمدیا]

و سبق انفکاکى که جدائی متقدم و متأخر آن طولی باشد ، بنام سبق دهری و سرمدی نامیده میشود .

۸ - سبق دهری و سرمدی را سید الحكماء محقق داماد اضافه نموده گویند :

هر گاه انفکاک متقدم و متأخر طولی باشد ، یعنی متقدم و متأخر در ملاك سبق (وجوب

وجود در متن واقع) قابل اجتماع نباشند ، آنرا سبق دهری یا سرمدی مینخوانیم مانند

اینکه تقدم حقتعالی بر معلولانش بتقدم سرمدی ، و تقدم عقل اول بر سایر ممکنات بتقدم

دهری است نه تنها بتقدم علت بر معلول .

(گفتار در احکام تقدم و تأخر و «هیت»)

[ولا اجتماع فی الزمانی و ما برتبة طبعا و وصفا قسما]

در سبق زمانی تقدم و تأخر جمع نمیشوند ، و سبق برتبه ، برتبه حسی و عقلی تقسیم میگردد . هر یک از انواع سبق دارای احکامی میباشد که برخی از آنها بیان میشود : در سبق زمانی ممکن نیست متقدم و متأخر با یکدیگر اجتماع کنند زیرا در حقیقت تقدم و تأخر آن دو بواسطه تقدم اجزاء زمانست ، و اجزاء زمان با یکدیگر ، هرگز جمع نمیشوند ، پس متقدم و متأخر زمانی با یکدیگر جمع نمیشوند و لذا آنرا سبق انفکاکي نیز گویند .

[و اول کالجسم و الحيوان والثان کالترتیب فی المكان]

قسم اول (رتبه طبیعی) مانند جسم و حیوانست ، و قسم دوم (رتبه وضعی) مانند ترتیب در مکان میباشد . چنانکه گفتیم سبق برتبه ، خود دارای دو بخش است .

۱ - تقدم برتبه عقلی : مانند تقدم جنس عالی بر متوسط آن و تقدم نوع متوسط بر نوع اخیر از هر مقوله که باشد .

۲ - تقدم برتبه حسی : مانند تقدم اول صف سر بازان بر آخر صف در حال حرکت ، و تقدم صدر نشین مجلس بر حاشیه نشینان در حال سکون .

[و السبق بالطبع و بالتجوهر کائین و الواحد منه اعتبار]

و سبق طبیعی و بماهیت را که متقدم و متأخر با یکدیگر جمع میشوند مانند اجتماع واحد و اثنين اعتبارنا . در سبق طبیعی (علت ناقصه با معلول) و سبق بماهیت (اجزاء ماهیات با ذات) متقدم و متأخر با یکدیگر جمع میشوند ، چنانکه از دو یک عدد دو تشکیل شده ، و با یکدیگر اجتماع نموده اند . پس اگر مفهوم يك را بتنهائی تصور ندائید . علت ناقصه (سبق طبیعی) عدد دو میباشد و چنانچه مفهوم دو يك را مرکب بیکدیگر احاطه کنید اجزاء ماهیت (سبق بالتجوهر) شماره دو میباشد .

(گفتار در تعیین ما فيه التقدم و هر يك از انواع سبقها)

[ملاک الزمان فی الزمانی و المبدء المحدود خذ فی الثانی]

ملاک تقدم، زمانست در سبق زمانی، و در سبق برتبه عقلی و حسی ملاک مبدء محدودیست. پیدایش انواع هشتگانه تقدم بواسطه ملاک (ما فيه التقدم) میباشد و آن چیز است محدود یا مجموع که مشترک بین متقدم و متأخر باشد، یعنی بعضی مراتب را متقدم دارد که متأخر آنرا دارانیست، ولی هر رتبه را که متأخر داشته باشد متقدم آنرا داراست در سبق زمانی ملاک، تقدم زمان است و آن مبدء محدودیست نسبت به متقدم و متأخر چه آنکه اجزاء آن زمان باشند، یا سایر زمانیات (۱) مانند طوفان نوح نسبت بزمان ابراهیم، و باین زمان که ربیع الاول از سنه هزار و سیصد و هشتاد هجری است. در سبق برتبه عقلی و حسی ملاک تقدم، شخص یا جنس عالی یا صدر مجلس است، و آن نیز مبدء محدودیست نسبت به متقدم و متأخر چنانکه جسم متقدم است بر حیوان، و رئیس مجلس متقدم است بر سایر نمایندگان (۲)

۱- محقق سبزواری در حاشیه کتاب گوید: با آنکه زمان دارای وحدت انصالی است. و هر وحدت انصالی مساوی با وحدت شخصی است پس زمان دارای وحدت شخصی میباشد، و هر چه دارای وحدت شخصی باشد، باید اجزاء آن با یکدیگر جمع شده باشند، پس باید زمان اجزایش با یکدیگر جمع شده باشد، ولی زمان اجزایش با هم جمع نمیشود، مانند زمان سلیمان علیه السلام و این زمان، پس زمانیات که وحدت شخصی ندارند. و چون تقدم و تأخر آنها بواسطه زمانست، هرگز با یکدیگر جمع نخواهند شد.

۲- قال محقق اللاهیچی فی الشوارق: ان معنی کون التقدم بالعلیه بحسب وجوب الوجود فی المرتبة العقلیه لیس ان المتقدم و المتأخر او وجو بهما لیس الا فی العقل، بل معناه کون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط فالحاکم بالتقدم، هو العقل بحسب الخارج او الذهن فما تمسک به فی نفی التقدم العلی للواجب لیثبت له التقدم الدهری منظور فیہ.

اقول: ان اجتماع العلة و المعلوم فی الوجود معتبر فی السابق العلی ولكن فی السابق الدهری و السرمدی قد اعتبر انفکاک المتقدم عن المتأخر فی وجوب الوجود فی متن الواقع (ملاک السابق) فهما نوعان متباثنان ولا یجتمعان.

[فی الشرفی الفضل و فی الطبعی وجود الوجوب فی العلی]

در سبق شرفی، ملاک فضل و کمال، و در سبق طبعی ملاک، وجود، و در سبق علی، ملاک وجوب است. در سبق شرفی ملاک تقدم فضل، و مزیت است و آن مبدء مجعول شبه محدودیست نسبت بمتقدم و متاخر چه آنچه را مفضول دارد فاضل آنرا داراست ولی فاضل دارای کمالاتی است که مفضول فاقد آنست.

در سبق طبعی، ملاک، تقدم وجود است و آن مبدء محدودیست نسبت بمتقدم و متاخر، چون علت ناقصه، و ماده پیش از معلول و جسم وجود دارد.

در سبق علی، ملاک، تقدم وجوب وجود است نسبت بمتقدم و متاخر، چه، وجوب وجود علت نامه، تقدم دارد بر وجوب وجود معلول، زیرا تا هر چیزی واجب نشود موجود نمیگردد و تا موجود نشود ایجاد نتواند کرد.

اگر گفته شود: پس چه فرقی است، میان علت تامه و علت ناقصه که تا بمرحله وجوب نرسد نمیتواند تاثیر داشته باشد؟

میگوئیم: در علت ناقصه تنها وجود علت کافی است، ولی تاثیر آن هنگامی ظاهر میشود که علت تام و کامل و واجب شده باشد.

[فی سادس تقرر الشیئی مزا فی السابع الکون ولو تجوزا]

در نوع ششم، تقرر و قوام ماهیت را، و در نوع هفتم مطلق وجود را اگر چه مجازی باشد، ملاک بدان، در سبق ماهوی (سبق بتجوهر) علل قوام و تقرر ماهوی هر چیزی ملاک تقدم نسبت بمتقدم و متاخر میباشد، زیرا جنس و فصل در تصور، بر ماهیت و نوع و ذات مقدمند و نوع از آن دو تشکیل میگردد.

در سبق حقیقی: ملاک تقدم نسبت بمتقدم و متاخر مطلق وجود است، چه آنکه حقیقی یا مجازی باشد، تا بتواند سابق و لاحق در آن مشترك باشد، زیرا تحقق برای وجود ذاتی و بطور حقیقت، و برای ماهیت عرضی و بطور مجاز، ثابت است.

[فی الثامن الکون بمتن الواقع و فی و عاء الدهر للبدايع]

در نوع هشتم، ملاک تقدم وجود در متن واقع است و در هر نیز ملاک تقدم مبدعات میباشد.

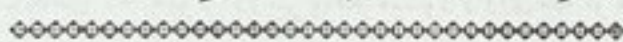
در سبق سرمدی ملاک تقدم، نسبت بمتقدم و متاخر وجود در حاق اعیان و متن واقع است، و در سبق دهری، ملاک تقدم وجود در متن اعیان و نفس دهر میباشد. محقق داماد در قبسات گوید: چون آشکار گردید که وجود حقیقی در متن اعیان، عین ماهیت حق تعالی است، پس مرتبه عقلی و حقیقت خارجی آن یکی میباشد، و حقیقت آن برای بشر قابل تصور نیست، زیرا موجودیت باری تعالی در حاق کبد اعیان همان مرتبه عقلی و علمی ذات ذوالجلال میباشد، پس تاخر عالم از مرتبه عقلی حقیقت وجود بمعنای تاخر انفکاک از ذات ذوالجلال است، چون متقدم و متاخر هر کز در آن رتبه با یکدیگر جمع نشوند و این را تاخر سرمدی میدانیم و عالم ربوبی را بعالم منظومه شمسی و شعاع حسی آن نشاید قیاس نمود، زیرا رتبه عقلی شمس، عین وجود خارجی آن نیست بلکه وجود ذهنی آنست، چنانکه حکیم رومی گوید:

شمس در خارج اگر چه هست فرد مثل آنهم میتوان تصویر کرد
شمس جان چون خارج آمد از اثر نبودش در ذهن و در خارج نظیر

قطب الدین شیرازی در درة التاج گوید: حدوث پیش جمهور حصول شیئی است بعد از عدم او در زمانی که گذشته باشد، و قدم پیش ایشان آنچه مقابل اینست، و باین تفسیر متصور نیست که زمان حادث باشد، و الا وجود او مقارن عدم او باشد، و خواص اطلاق لفظ حدوث کنند و بآن احتیاج شیئی خواهند بغیر او، خواه حاجت شیئی بغیر دائم باشد و خواه نباشد، و تعبیر میکنند از این به حدوث ذاتی، و قدمی که مقابل این حدوثست صادق نشود الا بر واجب الوجود تنها، و آنچه تحقیق حدوث ذاتی کند بر آن که اطلاق لفظ حدوث بر او اولیست از اطلاق او بر زمانی آنست که در هر دو حدوث اعتبار لا وجود بر وجود میکنند.



(فریده چهارم در قوت و فعل)



(گفتار در اقسام قوت و فعل)

[علی صنوف قوت و قدرت منها الذی مقابل الفعل ثبت]

بر چند صنف از معانی قوت استعمال شده است ، یکی از آنها اینست که در مقابل فعل است .

یکی از مباحث امور عامه ، مسئله قوت و فعلیت ممکنات است قوت ، در لغت و اصطلاح بمعانی متعددی بطور اشتراک لفظی استعمال شده است که برخی از آنها را با یاد آوری مینمائیم :

۱ - قوت در مقابل فعلیت : چنانکه گوئیم : هیولی چیزی است بقوت ، و صورت

جوهری است بالفعل . چنانکه مشهور است : شیشه الشیشی بصورته لا بمادته .

[کذا الذی مقابل الضعف و ما یکون مبدء التغيرا علما]

همچنین ، آنرا که مقابل ضعف است ، و آنرا که مبدء تغییر میباشد بشناس .

۲ - قوت در مقابل ضعف ، چنانکه گوئیم : قوت حقیقتی فوق ما لایتناهی میباشد

و از این بابست که کیفیات استعدادی را قوت و لا قوت گویند .

۳ - قوت باعتبار اینکه مبدء تغییر در دیگری باشد ، چنانکه گوئیم : قوای

نفسانی مبدء تغییر در بدن خود یا سایر اجسام میباشد لذا هر متحرکی محرکی دارد .

[و قوت اما بدت منفعله لشیئی او اشیاء و اما فاعله]

و نیز قوت یا منفعله از یک چیز و یا از چند چیز است و یا قوت فاعل میباشد .

۴ - قوت منفعله ، که تحت تاثیر غیر واقع میشود بر دو گونه است .

الف : قوت منفعله از شیئی واحد ، چنانکه گویند ماده فلکی تنها حرکت وضعی

را میپذیرد ، چون حرکت اینی و کمی و کیفی در آن راه ندارد ، زیرا فلک رنگ و تخلخل

و تکاتف و جهت ندارد .

ب : قوت منفعله از اشیاء محدوده ، چنانکه گوئیم : حیوان قابل انفلات

محدودی از قبیل کمالات نفسانی و جسمانی میباشد. و یا از اشیاء نامحدود منقل شود، چنانکه کوئی: هیولی قابل انفعالات نامحدودی است.

۵ - قوت فاعل که متؤثر در غیر واقع میشود دارای سه نوع است:

الف: قوت فاعل در بک چیز، مانند قوت فاعله در حرکت وضعی فلك

ب: قوت فاعل در اشیاء متناهی، مانند قوت حیوان در حرکت های او.

ج: قوت فاعل در اشیاء نامتناهی، مانند قوت حقتعالی.

[فمبدء الافعال قد تخالفت عديم درك قوة لمّا ثبت]

پس مبدء بدون شعور برای افعال مختلف قوت نباتی (قوه نامیه) می باشد.

یکی از انواع قوت فاعل در اشیاء متناهی قوت نباتی است با اینکه خود بدون

درك و شعور بوده ولی منشأ افعال مختلف از قبیل ازدیاد در اقطار ثلاثه جسم نامی میباشد

[و مع شعور قوة الحيوان سم بصحة الفعل و ترکه رسم]

و مبدء با شعور برای افعال مختلف قدرت حیوانی بنام، و بصحت فعل و ترك آن تعریف شده است.

و از انواع قوت فاعل در اشیاء متناهی قدرت حیوانست که دارای ادراك، شعور

و منشأ افعال مختلف و حرکات گوناگون میباشد

قدرت حیوان (اختیار) عبارتست از صحت صدور فعل و ترك آن.

اینکه کوئی این کنم، یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

[و مبدء الواحدان لم يعدمها بفعل الشعور ذا نفس السماء]

و مبدء با شعوری که تنها يك فعل و تأثیر داشته باشد، نفس سماوی میباشد.

و از انواع قدرت فاعل در شیئی واحد، نفس سماوی است که دارای شعور و اراده

بوده، و تنها يك فعل که حرکت وضعی فلك باشد از آن یافت میشود.

[ان يعدم الدرك و قوم المحل طبيعة ان في البسيط قد حصل]

و مبدء بی شعوریکه مقوم محل باشد اگر در بسط حاصل گردد، طبیعت نامیده میشود.

و از انواع قوت فاعل در شیئی واحد، قوت طبیعت است که بدون شعور و اراده

ولی مقوم محل خود در جسم بسیط بوده، و تنها يك فعل از آن صادر میگردد، مانند

صورت مائی و ناری و از اینجاست که آنرا شريك العله گویند.

[و صورة نوعیة اذا انفرض مر كبأ و دون تقویم عرض]

و مبده بی شعوریکه مقوم محل درجسم مر کب باشد صورت ، و آن که مقوم نبود عرض میباشد .
از انواع قدرت فاعل صورت نوعیه است که مقوم اجسام مر کبه ، ولی بدون شعور
و اراده میباشد مانند صورت نوعیه هندوانه ، کاهو .

از انواع قوت فاعل عرض است که متقوم باجسام و بدون شعور و اراده بوده ولی
دردیگری اثر مینماید ، مانند حرارت آتش برای گرم کردن آب ، یا رطوبت و برودت
آب ، برای تر نمودن یا سرد کردن اجسام .

[فتلك مع مفارق المواد كل جنود مبده المبادی]

پس هر يك از مبادی نامبرده و مبادی مجرد که بدون ماده اند از فرمانبران حقتعالی میباشد .
چون مؤثر حقیقی و فاعل علی الاطلاق ذات قدوسی صفات واجب الوجود و مبده
المبادی است ، پس هر فاعلی که در عالم مجردات یا عالم طبیعت عملی را انجام دهد ، از الطاف
و عنایات بی پایان حضرتش بهره برداری نوده ، از کار گنان عالم تکوین میباشد .
ای فناتان نیست کرده زیر پوست باز گردید از عدم ز آواز دوست
این همه آواز ها از شه بود گر چه از حلقوم عبد الله بود

[للقدره انصب قوة فعلية ان قارنت بالعلم والمشية]

اگر قوت فاعل مقرون بعلم و مشیت باشد ، قدرت خوانده میشود
چون قدرت حیوانی را بیان نمودیم ، اکنون در تعریف قدرت مطلقه میگوئیم :
قدرت عبارتست از اصدار فعل از روی علم و مشیت و این تعریف شامل قدرت
واجب الوجود میشود چنانکه از محققان مشهور است : هو الذی ان شاء فعل و ان لم
یشألم یفعل ، پس نارواست گفتار متکلمان که در ماهیت قدرت صحت صدور و لا صدور ،
و امکان آن و انفکاک فعل را از قادر اعتبار نموده اند .

[للقدره السبق علی الفعل وقد قيل معية و ليس المعتمد]

قدرت فاعل مقدم بر فعل میباشد ، و گفته شده : قدرت با فعل مقرون است ، ولی مورد اعتماد نیست .
معتزلان گویند : قدرت قبل از فعل باید موجود باشد ، و گر نه تکلیف کافر و عاصی

صحیح نباشد، چون هیچ يك مرتكب فعل واجب نشوند، و نیز اگر قدرت قبل از فعل نباشد، لازم آید که یا عالم قدیم و یا قدرت حق تعالی حادث باشد. و چنانچه قدرت قبل از فعل نباشد لازم آید که شخص نشسته سالم قادر بر ایستادن، و ایستاده سالم قادر بر نشستن نباشد، و همچنین انسان بینا قبل از دیدن قادر بر دیدن نباشد، و هر يك از این لوازم باطل است پس قدرت قبل از فعل موجود است.

اشعریان گویند: قدرت با فعل مقرونست، زیرا قدرت عرضی است که قائم بقادر و از کیفیات نفسانی او است، و هیچ عرضی در در زمان باقی نماند، پس اگر قدرت قبل از فعل موجود باشد، در حال فعل معدوم میگردد، و لازم میآید معلول بدون وجود علت موجود گردد. فخر رازی گوید: قدرت بر دو معنی اطلاق میگردد:

۱- قوتی را که موجود در عضله و پس از اراده مبدع آثار مختلف در افعال حیوانست، و بواسطه آن حیوان هر يك از درضد را میتواند انجام دهد قدرت مینامند.

۲- قوتی را که مستجمع تمام شرایط تأثیر در افعال حیوانست، و ناچار بفعل معینی تعلق میگیرد، چون شرایط هر مقدوری با دیگری فرق دارد قدرت میخوانند. و چون معتزلان قدرت بمعنای اول و اشعریان قدرت بمعنای ثانی را اراده کرده اند، پس نزاع لفظی است، زیرا قدرت بمعنای نخستین، پیش از فعل باید موجود باشد، بخلاف قدرت بمعنای دوم که ناچار مقرون با فعل میباشد.

[للقوة السبق زمانياً كما فعل علیها مطلقاً تقدماً]

قوت از حیث زمان مقدم بر فعل است، چنانکه فعلیت بطور مطلق، مقدم بر قوه است قوت در مقابل فعلیت تنها از حیث زمان باید مقدم بر فعلیت باشد، چون تا ممکن استعداد هر مرحله از وجود را نداشته باشد بفعلیت آن نخواهد رسید، پس هر استعدادی (قوت) مقدم است بر فعلیت بطور تناوب و تعاقب زمانی ولی فعلیت از حیث تقدم ذاتی (علی، طبیعی، و ماهوی) و زمانی و شرفی و دهری، و سرمدی، و حقیقی بر قوت تقدم دارد، مانند تقدم واجب بر ممکن، یک بر دو. و حیوان و ناطق بر انسان و علقه بر مضغه، و رئیس بر معاونی که بعد از این رئیس میشود، و عالم عقول بر عالم اجسام.

(فريدة پنجم در ماهیت و لواحق آن)

گفتار در تعریف ماهیت و بعضی از احکام آن

[ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية و الذات و الحقيقة]

آنچه گفته میشود در پاسخ پرسش از گوهر و حقیقت شیئی، ماهیت و ذات و حقیقت میباشد.

یکی از امور عامه بحث از ماهیات میباشد و آن بدو معنا استعمال میشود:

- ۱ - ماهیت بمعنای اعم عبارتست از آن چیزی که شیئیت هر چیزی با آنست (ما به الشیئی هو هو) و این معنا بر تمام موجودات حتی ذات حق تعالی صدق مینماید.
- ۲ - ماهیت بمعنای اخص عبارتست از آنچه در پاسخ پرسش از ذات چیزی گفته شود. چنانکه گویند: التعریف للماهية و بالماهية، و این معنی بر بیشتر موجودات صادق باشد پس آنچه در پاسخ پرسش از گوهر چیزی (ماء حقیقی) گفته شود، ماهیت نامیده میشود، و چنانکه در بخش نخستین صفحه (۱۵) گفتیم: پرسشهای علمی بر دو بخشند:
 - ۱ - پرسشهای اساسی (اصول) و آن بر شش گونه است: ماهوی اسمی، ماهوی حقیقی، هل هو بسیط، هل هو مرکب، لم هوی ثبونی، لم هوی اثباتی
 - ۲ - پرسشهای فرعی که پرسش دیگری میتواند جانشین آنها گردد. بر چند گونه اند: مانند سؤال کیف هو، این هو.

برای تفصیل و شرح پرسش و پاسخها و اتحاد و ترکیب ثنائی و ثلاثی مطالب ماهو، وهل هو، ولم هو به بخش نخستین رجوع شود.

ماهیت از عما هو مشتق است و بآ آن برای نسبت میباشد و از ذات و حقیقت اعم است.

[قیلت علیها مع وجود خارجی و کلها المعقول ثانیاً یعنی]

ذات و حقیقت بر ماهیت باعتبار وجود خارجی آن حمل میشود و هر يك از آنها معقول ثانی میباشد. ذات و حقیقت بر موجود خارجی اطلاق میگردد، ولی ماهیت را میتوان بر موجود

خارجی و ذهنی اطلاق نمود، چنانکه کوئی: ماهیت انسان و معدن و عنقا (سیمرغ) و قفنس (مرغ آتشخوار) چیست؟

پس ماهیت اعم مطلق است از ذات و حقیقت، ولی گاهی هر یک را بجای دیگری استعمال مینمایند.

هر یک از نامبردگان از معقولات ثانویه فلسفیه اند زیرا بدیهی است که در خارج برای سیاهی چیزی وجود ندارد مگر رنگ مخصوص که نور چشم را قبض نماید، پس ماهیت ذات و حقیقت مطلق تنها در ذهن تصور میشود، و بر موجود خارجی حمل میگردد.

[ولست الاهی من حیث هیه مرتبة نقاض منتفیة]

و نیست ماهیت مگر خودش از حیث ذاتش و در مرتبه ذاتش تمام نقاض مرتفع میباشد.

هیچ ماهیتی از حیث ذات خودش نمیتواند موجود یا معدوم کلی، یا جزئی، یا واحد یا کثیر باشد لذا محققان در تعریف آن گفته اند:

لیست الماهیه من حیث نفسها الانفسها، چنانکه هیچ یک از وجود و عدم نمیتواند عین دیگری یا جزء دیگری باشد، بلکه وجود هستی و عدم نیستی میباشد همچنین است نسبت هر یک از آنها مثلاً بانسان پس ارتفاع نقیضان (وجود و عدم) از مرتبه ذات انسان روا و جائز است، چون معنای هیچ یک از وجود و عدم عین معنای ماهیت انسان یا جزء آن نیست اگرچه هیچ ماهیتی در واقع نهی از آن دو نمیباشد.

[والکون فی تلك انتفا المقید نقیضه دون انتفا مقید]

وجود در آن مرتبه نقیضش عدم در همان مرتبه است، نه عدمی که جزء یا عین آن مرتبه باشد.

یکی از وحدتهای لازم در تناقض وحدت رتبه میباشد. چون نقیض کتابت در

مرتبه ذات انسان عدم کتابت در همان مرتبه است زیرا نقیض هر چیزی رفع آنست

پس مرتبه قید منفی است نه قید نفی (۱) چون هر گاه نبوت کتابت در مرتبه ذات انسان

کاذب باشد، سلب کتابت در همان مرتبه صادق خواهد بود ولی چنانچه کتابت را جزء

۱ - قال صدر المتألهین فی الاسفار - ص: علی ان نقیض وجود الشیئی فی مرتبه من العرانب

رفع وجوده فیها بان تكون الرتبة ظرفاً للمنفی لا للنفی اعنی رفع المقید لرفع القید فلا یلزم ارتفاع

النقیضین ولا یحتاج الی ما یقال من ان ارتفاع النقیضین فی الرتبة جائز.

با عین ذات انسان فرض نمائید عدم کتابت مطلق نقیض آن نمیباشد، پس آنچه نقیض یکدیگرند مرتفع نیستند، و آن دو که مرتفع اند نقیض هم نمیباشند.

[وقد من سلباً علی الحیثیة حتی یعم عارض المهیة]

و کلمه سلب (لیست) را بر لفظ حیث مقدم بدار، تا عوارض ماهیت را نیز شامل گردد.

هر گاه ماهیتی را با عوارض آن بسنجیم دو حالت یافت میشود:

۱ - ماهیت من حیث هی یعنی تصور ماهیت بدون هیچ یک از عوارض بلا شرط و عوارض بشرط وجود. چنانکه مثلاً گوئی: لیس الانسان من حیث هو انسان بکاتب و لالا کاتب (۱)
 ۲ - ماهیت من حیث هی موجوده، یعنی تصور ماهیت با وجود وحدت، امکان، و اینها را عوارض بشرط وجود گویند، پس ماهیت در مرتبه ذات خودش از وجود و عدم و عوارض وجود، نهی و برهنه است، و از عوارض ذاتی خود برهنه نمیباشد. ولی حقیقت ماهیت حیثیت عوارض ذاتی آن نیست و چون کلمه سلب را بر لفظ حیث مقدم دارید هر یک از عوارض بشرط وجود و عوارض بدون شرط را شامل میگردد، و چنانچه لفظ حیث مقدم شود تنها عوارض وجود را سلب مینماید.

[فانف به الوجود ذات التقیید لا مطلقه فاتخذ نه مثلاً]

پس بواسطه تقدم سلب وجود مقید را سلب کن، نه وجود مطلق را و این را بعنوان مثال فراگیر.

هر گاه بگوئی: لیس الانسان من حیث هو هو بموجود، نفی وجود مقید باینکه جزء انسان یا عین آن باشد نموده‌ای، نه نفی موجودیت مطلق، و همچنین نسبت به وحدت، و امکان و تشخیص چنانکه گوئی: لیس الانسان من حیث هو بواحد، او بممکن، او بمتشخص او غیر ذلك.

۱ - حیثیت بر سه گونه است: اطلاقیه، تقییدیه، تعلیلیه،

۱ - حیثیت اطلاقیه آنستکه از مقید کردن موضوع با قیدی آنرا خواسته باشند، چنانکه گوئی:

الانسان من حیث هو لا عالم ولا جاهل.

۲ - حیثیت تقیدی آنستکه قید را جزء موضوع قرار دهند، چنانکه گوئی: الجسم من حیث

انه ابیض مفرق لتوربصر: ومن حیث انه سطح له عرض وطول.

۳ - حیثیت تعلیلی آنستکه خارج از موضوع ولی علت آن باشد، چنانکه گوئی: الانسان من

حیث انه مدرك الامور الغریبه متعجب، وانه من حیث انه متعجب ضاحك.

[و السلب خذنه سالباً محصلاً و لا اقتضا لیس اقتضا ما قابلاً]

وقضیه سالبه را سالبه محصله بشمار، و معنای اقتضا نداشتن آن نیست که نقیضش را اقتضا کند.

برای مقدم داشتن کلمه سلب، بر لفظ حیث قوائدی بیان کرده اند:

- ۱- هر گاه کلمه سلب بر لفظ حیث مقدم شود، نفی وجود مقید مینماید نه نفی وجود مقید
- ۲- چنانچه کلمه سلب مقدم شود قضیه سالبه محصله مییابد، و ممکنست که منتفی بانتفاء موضوع باشد، و اگر لفظ حیث مقدم گردد، قضیه موجباً معدوله المحمول خواهد بود، و باید موضوعش موجود باشد، پس بهتر آنستکه کلمه سلب مقدم گردد، تا سالبه محصله بود، زیرا در تصور ماهیت من حیث هی هنوز وجود لحاظ نشده است. و چنانکه گفتیم: ماهیت بخودی خود اقتضای هیچ یک از عوارض و اوصاف وجود را ندارد. تنبیه: هر مفهومی که اقتضای هیچیک از عوارض و اوصاف را نداشته باشد نقیض آن عوارض و اوصاف را نیز اقتضای نمیکند، پس ماهیت بخودی خود نمیتواند اقتضای وجود یا عدم، یا وحدت و یا کثرت، را داشته باشد.

(گفتار در اعتبارات ماهیت)

[مخلوطة مطلقه مجردة عند اعتبارات علیها موددة]

هر ماهیتی یا مخلوطه است، و یا مطلقه، و یا مجرده، نزد اعتباراتی که بر ماهیت وارد گردیده.

هر مفهومی در تصور و اعتبار بلکه وجود حقیقی نزد اهل ذوق بر سه گونه است:

- ۱- وجود بشرط لا، مانند مرتبه احدیت (ذات حق تعالی) که در آن رتبه هیچ اسمی و صفتی وجود ندارد.
- ۲- وجود لا بشرط، مانند هویت ساریه (نفس رحمانی - وجود منبسط) که شامل هر یک از وجودات خاصه امکانی میگردد و تمام را دربر دارد.
- ۳- وجود بشرط شیئی، مانند مرتبه و احدیت (عالم اسماء و صفات) و در ممکنات مثل وجودات خاصه هر یک از مجردات و جسمانیات.

[من لا بشرط و کذا بشرط شیئی و معنی بشرط لا استمع الی]

که عبارتند از ماهیت لا بشرط، و بشرط شیئی و دو معنای بشرط لا، و بسوی من گوش فراده .
اعتبارات ماهیات نزد فلاسفه مشاء و اشراق عبارتند از :

- ۱ - ماهیت لا بشرط (مطلقه) و آن بر دو نوع است که بیان میگردد .
 - ۲ - ماهیت بشرط شیئی (مخلوطه) آنستکه بوصفی مقید شده باشد مانند آب شیرین
 - ۳ - ماهیت بشرط لا (مجرده) و آن نیز بر دو بخش است چنانکه سبزواری گوید:
- [فاول حذف جمیع ما عدا والثان کالحيوان جزء قد بدا]
- بخش اول (بشرط لا) حذف تمام اغیار است ' و بخش دوم آن مانند مفهوم حیوان که جزء نوع باشد .
ماهیت بشرط لا بمعنی اول عبارتست از برهنه بودن آن از تمام عوارض و قیود حتی از وجود خارجی، و ذهنی و این معنی در مقابل و تقسیم ماهیت لا بشرط و بشرط شیئی میباشد .
اگر گفته شود چگونه از وجود ذهنی برهنه است با اینکه این اعتبارات ذهنی میباشد
میگویی این گفتار مانند شبهه تقرر ذهنی معدوم مطلق، و تقسیم موجود ثابت
ولا ثابت ذهنی میباشد .

ماهیت بشرط لا بمعنای دوم عبارتست از تصور خود ماهیت بتنهائی بطوریکه اگر چیزی با آن تصور گردد، آنرا جزء ماهیت نباید شمرد، بلکه آنرا معنائی زاید و عارض اعتبار مینمایند، و از مجموع آن دو مر کبی حاصل میشود که ماهیت باین اعتبار بر آن قابل حمل نیست، مانند تصور حیوان که فصل بر آن عارض شده و از مجموع آن دو نوع انسانی بوجود آمده ولی از این لحاظ نشاید حیوان را بر ناطق یا بر انسان حمل نمود (۱)

۱ - قال الشيخ : ان الماهية قد يوخذ بشرط لا شیئی بان تصور معناها بشرط ان يكون ذالك المعنى وحدة بحيث يكون كل ما يتارنه زائداً عليه فيكون جزء لذلك المجموع مادة له متقدماً عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانقضاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود و قد يوخذ لا بشرط بان تصور معناها مع تجويز كونه وحدة و كونه لا وحدة بان يقترن مع شیئی آخر فيجعل على المجموع وعلى نفسه وحدة . و الماهية المأخوذة كذلك ، قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة المهبات و اما يتحصل بما ينضاف اليها فيتخصص به و بصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنساً و المنضاف اليه الذي قومه و جعله احد تلك الاشياء فصلا و قد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضاف امور اليها .

[و لا بشرط كان لا ثنین نمی من اول قسم و ثانی مقسم]

وماهیت لا بشرط نیز بردو گونه است و آن دو عبارتند از لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی .

در اصطلاح ، ماهیت لا بشرط بدو معنا استعمال میگردد :

- ۱ - ماهیت لا بشرط قسمی مفهومی است کلی که بقید لا بشرطی مقید گردیده و خود از اقسام لا بشرط مقسمی ، ولی قسم (ضد - مباین) بشرط شیئی و بشرط لا میباشد
- ۲ - ماهیت لا بشرط مقسمی مفهومی است کلی و مطلق (بدون قید حتی قید لا بشرطی) که مقسم لا بشرط قسمی و بشرط شیئی و بشرط لا میباشد ، مانند مطلق وجود که مقسم وجود مطلق و مقید میگردد ، و مانند مطلق آب که به آب مطلق و مضاف تقسیم میشود

[و هو بکلی طبیعی وصف و گونه من کون قسمیه کشف]

ولا بشرط مقسمی را کلی طبیعی مینامند ، و هستی آن از هستی بشرط شیئی و بشرط لا کشف میشود .

ماهیت لا بشرط مقسمی همان کلی طبیعی میباشد ، و ماهیت لا بشرط قسمی که تنها مفهومی است ذهنی ، وجود خارجی ندارد ، ولی در وجود لا بشرط مقسمی حکیم سبزواری گوید : ماهیت لا بشرط بمنزله ماده است برای ماهیت بشرط شیئی و بشرط لا چون هر گاه قسم چیزی موجود باشد ، مقسم در ضمن آن موجود خواهد بود زیرا بین قسم و مقسم حمل مواطاة که کشف از اتحاد و یگانگی موضوع و محمول است برقرار میباشد . و این استدلال آسانتر و بهتر است از آنکه گویند : کلی طبیعی جزء شخص است و شخص موجود است ، پس کلی طبیعی موجود میباشد ، زیرا کلی طبیعی نمیتواند جزء خارجی اشخاص باشد ، چون بین عنوان جزئیت و عنوان اتحاد و حمل طبیعی بر افرادش تباین میباشد . بعلاوه کلی طبیعی (ماهیت) امریست اعتباری ، چون در دارتحقق دواصل موجود نباشد (۱) پس شاید جزء خارجی افراد باشد .

۱ - میگوئیم چنانکه از سخنان شیخ الرئيس و خواجه طوسی و محقق لاهیجی استفاده میشود کلی طبیعی ماهیت لا بشرط قسمی میباشد ، قال القیاس فی الشوارق «المسئله الثالثه فی اعتبارات الماهیه بالقیاس الی ما یرض لها من الاعتبارات التي مرت مغایرتها لها وقد توخذ الماهیه لا بشرط شیئی ای من حیث هی من غیر التفات الی انه یقارنها شیئی فی نفس الامر لا ، وهذا هو القسم ثالث من الاعتبارات الثلاث ، وهو کلی طبیعی اعنی اذا حصل فی العقل یرضه الکلیه» وقال العلامة الاملی فی درر الفوائد :

[و شخصه واسطه العروض له كالجنس حيث الفصل جاء محصلة]

و فرد خارجی واسطه عروض وجود برکلی طبیعی است ، مانند جنس که فصل مقوم هر نوعی محصل آنست . چون تشخص همان وجود خاص افراد است و تحقق اولاً وبالذات برای وجود و ثانیاً وبالعرض برای ماهیت (کلی طبیعی) میباشد ، پس میتوان شخص را واسطه (۱) عروض وجود بر ماهیت شمرد ، زیرا انصاف شخص بوجود بالذاتست و انصاف ماهیت به آن بالعرض میباشد ، مانند جنس ، که بخودی خود مبهم و در هر فصلی فانی میباشد ، و بواسطه فصل که مقوم نوع است یا بدائره وجود میکذارد ، و چنانچه عارفی اساساً کلی طبیعی را انکار کند ، از ذوق عرفانی که ممکنات را ظلم و فیثی وجود میدانند استفاده نموده و ممکنات را موجود مجازی دانسته ، و گرنه فناء ماهیت در وجود اشد است از فناء

ان الكلی الطبيعي هو الا بشرط القسمی لا القسمی وفاقا لطائفة من المحققین خلافا للمصنف ، اعلم ان الا بشرط القسمی هو ملاحظة الماهية بحيث يمكن ان تكون وحدها اومع خصوصية من الخصوصيات لا ملاحظتها معها ولا مع عدمها ، وهو القدر المشترك بين الخصوصيات ولا شبهة ان القدر المشترك بين الخارجيات موجود في الخارج ، وهو قسم من الا بشرط القسمی الجامع له وللماهية بشرط لا وبشرط شيئي ، فبطل ما استدل به المصنف من انه ليس بالکلی الطبيعي لان الطبيعي موجود في الخارج ، وهو غير موجود في الخارج ، معنفا الى ان الا بشرط القسمی غير موجود في الخارج ، لانه القدر المشترك بين الماهية بشرط لا التي لا تكون موجودة في الخارج ، وبين بشرط شيئي ولا بشرط ، والقدر المشترك بين الموجود في الخارج وغير الموجود فيه غير موجود فيه لامحالة مع ان الكلی الطبيعي موجود في الخارج .

۱ - واسطه (میانجی - حد وسط) در استدلال بر سه گونه است .

الف : واسطه در ثبوت ، عبارتست از علت و اقمی حکم ، مانند برآمدن خورشید برای ثبوت روز ، چنانکه گوئی : اکنون خورشید برآمده و هر گاه خورشید برآید روز است پس اکنون روز است .
ب : واسطه در اثبات ، عبارتست از سخنی که بواسطه آن مطلوب را استوار نمائیم چنانکه گوئی : جهان دگرگونست ، و هر دگر گوئی حادثست پس جهان حادثست .
ج : واسطه در عروض ، و آن خود بر سه گونه است .

۱ - واسطه با معروض در وضع (اشاره حسیه) گوناگون باشد ، مانند حرکت قطار که واسطه در عروض حرکت است بر مسافر ، و شاید مسافر در قطار برخلاف آن حرکت نماید .

۲ - واسطه با معروض در اشاره حسی يك وضع داشته باشند ، مانند سفیدی ، و دیوار سفید ، که بیک اشاره سفیدی و دیوار سفید را نشان میدهم .

۳ - واسطه با معروض در اشاره هستی متحد باشند ، مانند فصل که علت حصول جنس ، و مقوم نوع است ، و در يك ذات موجود ، و بیک اشاره هر دو را توان یافت .

جنس در فصل، پس احتیاج ماهیت در تحقق با فرد وجود بیشتر است از حاجت جنس بفصل.

[ذوالکون ذات ماله الکلیه ذهناً فحسب وهی الماهیه]

پس کلی طبیعی موجودی است که در ذهن دارای صفت کلیت میباشد و آن ذات و ماهیت است.

چنانکه در بخش نخستین صفحه (۷۰) گفتیم: از فلاسفه و اهل منطقش گفتار در وجود خارجی کلی طبیعی بما رسیده است:

۱ - کسانی که وجود را اصل در تحقق و ماهیت را امر اعتباری دانسته اند گویند: اشیاء خارجی افراد وجود و منشأ آثارند، و ماهیت وجود خارجی ندارند.

۲ - محقق نفتازانی گوید: افراد کلی طبیعی در خارج بطور حقیقت و ماهیت بواسطه آنها موجود میباشد، پس وجود وصف فرد است، نه وصف کلی طبیعی.

۳ - حکیم سبزواری گوید: کلی طبیعی در خارج موجود است و وجود وصف کلی است نه وصف افرادش.

۴ - شیخ اشراقی گوید: کلی طبیعی در خارج وجود ندارد زیرا چنانچه در خارج موجود باشد، باید از سایر موجودات ممتاز باشد، و هر چه ممتاز باشد جزئی است پس کلی طبیعی تنها در عالم ارباب (مثل افلاطونی) ثابت است.

۵ - رجل همدانی گوید: کلی طبیعی در ضمن افرادش بوجود واحد عددی موجود است، و به جمیع صفات، متصف میگردد.

۶ - گروهی کلی طبیعی را در خارج موجود و بمنزله یک پدر برای پسران متعدد دانسته اند.

[ان جزء فرد تصفه التعمل یعنی و الا لزم التسلسل]

و اگر بشنوی کلی طبیعی جزء فرد است، بدانکه جزء تعقلی آنست و گرنه مستلزم تسلسل میباشد،

چنانچه گویند: کلی طبیعی جزء افراد موجود است، باید جزء ذهنی و تصویری

افراد را قصد کرده باشند، و گرنه مستلزم تسلسل خواهد بود، زیرا هر گاه کلی طبیعی

جزء خارجی افراد بود، باید موجود باشد، و هر گاه موجود باشد، دارای تشخص میباشد،

چون الشیئی مالم یتشخص لم یوجد، پس هر گاه کلی طبیعی جزء خارجی افراد بود دارای

تشخص میباشد، و آن تشخص نیز دارای ماهیت (کلی طبیعی) و تشخص دیگری خواهد بود، و همینطور، تا تسلسل لازم آید.

[لیس الطبیعی مع الافراد کلاب بل آباء مع الاولاد]
 کلی طبیعی با افراد بمنزله یک پدر برای فرزندان نیست، بلکه مانند چند پدر برای چند فرزند است. شیخ الرئیس در همدان، یکی از مدرسین منطق را ملاقات نمود که میگفت: کلی طبیعی واحد عددی است، و موجود در تمام افراد، و متصف با ضداد، و شیخ بروی طعن زده و مذهب او را باطل شمرده گوید: کلی طبیعی افراد مانند چند پدر نسبت به فرزندان متعدد است میگوئیم: شاید رجل همدانی از اشراقیان بوده، و کلی را در عالم مثال (ارباب انواع) ثابت میدانسته، و وحدت آنرا از قبیل وحدت یکی در سراسر اعداد ساری و جاری شمرده، نه از قبیل یک که در عرض سایر اعداد باشد، چنانکه کوئی: حقیقت انسانیت در باطن داریوش، خسرو، فرهاد، موجود است.

گفتار در بعضی احکام اجزاء ماهیت

[جنس و فصل لا بشرط حملا فمدة و صورة بشرط لا]
 جنس و فصل لا بشرط و قابل حمل بر یکدیگر، ولی ماده و صورت بشرط لا و غیر قابل حمل میباشد. هر جسمی از دو جزء (اشتراکی - اختصاصی) تشکیل شده است و در خارج جزء اشتراکی را ماده و اختصاصی را صورت نامند، و هیچیک از آن دو قابل حمل بر دیگری نیستند، ولی در ذهن جزء اشتراکی آنرا جنس و اختصاصی آنرا فصل خوانند، و بر یکدیگر قابل حمل میباشد چنانکه کوئی: کل ناطق حیوان و بعضی حیوان ناطق پس جنس در حقیقت همان ماده، و فصل همان صورت میباشد.

[فی الجسم نان خارجیتان فی اعراضه عقلیتان فاقنف]
 ماده و صورت در اجسام، دو جزء خارجی، و در اعراض آن دو جزء عقلی میباشد. چنانکه گفتیم: هر جسمی در خارج اقلا از دو جزء (ماده - صورت) ترکیب یافته و ماده میتواند هر صورتی را خلع و صورت دیگری را البس نماید، چنانکه آب بخار

میشود و چوب آتش و آتش خاکستر میگردد، ولی جواهر مجرد و اعراض ماده و صورت خارجی ندارند، بلکه ماده و صورت آنها همان جنس و فصل و اجزاء ذهنیه آنها میباشد و لذا گفته اند: الاجسام مرکبات خارجیه، والاعراض بسائط خارجیه.

[اذ ما به الشرکه فی الاعیان و ما به امتیازها سیان]

زیرا جزء اشتراکی اعراض در خارج با جزء اختصاصی آنها یکسان و متحد است.

چون اعراض در خارج بسیط میباشند پس ماده و صورت آنها از یکدیگر افکاک و امتیازی ندارند، بلکه جنس و فصل آنها تنها در ذهن از هم امتیاز دارند.

[و لیس فصلان و لاجنسان فی مرتبه لوا حدها تعرف]

بدانکه در یک مرتبه برای یک ماهیت دو جنس یا دو فصل یافت نمیشود.

ممکنست یک ماهیت اجناس و فصول متعددی بترتیب در طول هم داشته باشد، ولی نشاید که در یک رتبه مثلاً دارای دو جنس یا دو فصل قریب باشد، بطوریکه هیچ یک از آن دو جزء دیگری نباشد.

تبصره: هر گاه فصل حقیقی چیزی را شناسیم، باید در تعریف نزدیکترین لوازم آنرا بجای آن نهیم. چنانکه حکیم رومی گوید:

هیچ ماهیات و اوصاف کمال کس نداند جز بآثار و مثال

پس اگر کوئی بدانم دور نیست و در بگوئی که ندانم زور نیست

و گاهی اقریبیت بین دو لازم مساوی آن اشتباه میگردد، پس ناچار باید هر دو را ذکر کنیم، مانند حساس و متحرك بالاراده نسبت به حیوان، در این هنگام اشخاص ظاهر بین گمان میکنند که ماهیت حیوان در یک رتبه دو فصل اخیر دارد، با آنکه فصل اخیر ملزوم آنند و است که حقیقت واحدی میباشد.

[و الفصل منطقی اشتقاقی کمبدء الفصل وذا حقیقی]

فصل منطقی مانند مبدء آن بحمل اشتقاقی حمل میشود، و مبدء را فصل حقیقی گویند.

فصل منطقی از لوازم فصل حقیقی و مشتق از آنست، زیرا فصل منطقی انسان

مانند ناطق بمعنای نطق ظاهری از کیفیات محسوسه، و بمعنای نطق باطنی از کیفیات

نفسانی یا اضافه و یا انفعال میباشد، و تمام اینها از اعراض بشمار می آیند، و نمیتواند مقوم جوهر نوعی یا محصل جوهر جنسی باشد، و شاید فصل حقیقی را مرکب از ذات و فصل منطقی دانست، چون در مشتقات مخصوصاً فصول ذاتیه، ذات اعتبار نمیشود. تنبیه: هر گاه فصل حقیقی را که ماهیتی است لا بشرط و بر نوع و فرد حمل میشود، بشرط لا تصور نمائید، صورت و جزء خارجی شمرده میشود و قابل حمل نمیشود. تبصره: مبدا اشتقاق فصل منطقی را فصل حقیقی و آنرا مقوم نوع و محصل جنس دانند.

(گفتار در فصل اخیر نوع که حقیقت آنست)

[و ذو قوام من معان بقیا مادام فصله الاخیر وقیا]

هر نوعی که از جنس و فصل قوام و ترکیب یافته، تا فصل اخیرش محفوظ بود، باقی میباشد. فصل اخیر هر نوعی، مقوم و پدید آورنده آنست، پس تا هنگامیکه فصل اخیر باقی باشد، نوع بحال خود موجه داست، و چنانچه فصل اخیر زائل گردد نوع منقلب میشود، مانند انقلاب آب به بخار، و لذا گویند: شیئیة الشیئی بصورتها لا بمادته. و شیخ الرئيس گوید: صورة الشیئی ماهیته التی هو بها هو.

ولی سایر مقومات جنسی و فصلی بطور ابهام در نوع معتبر میباشد، چون ممکنست مثلاً جسمیت طبیعی عنصری انسان بمثالی مبدل شود و انسانیت منقلب نگردد.

[لان ذا الفصل لها تضمنا فهو وان تبدلت ذی عینا]

زیرا فصل اخیر متضمن جمیع مراتب قبلی میباشد، چنانچه آن بماند و جمیع معانی قبلی مبدل شوند نوع باقی ماند. فصل اخیر واجد تمام اجناس و فصول بعیده است چون در سلسله طولیه هر تالی دارای جمیع کمالات متلو با اضافه زیادتیه میباشد، پس نفس ناطقه که بسیط و فصل اخیر انسانست، با همان بساطت بطور اجمال و لف واجد وجودات جوهر، جسم، معدنی، نامی، حساس، متحرك بالاراده میباشد، و هر گاه اجناس و فصول بعیده مبدل گردند، ولی فصل اخیر باقی باشد نوع بحال خویش محفوظ خواهد ماند.

[فهی علی ایها مها معتبره خصص کما فی حد قوس دائره]

پس اجناس و فصول بطور ابهام در حقیقت نوع اعتبار شده اند اگر چه بطور خاص بیان شود چنانکه در حد قوس هر يك از معانی قبلی در نوع بطور اجمال اعتبار میشود، مثلاً جوهریت انسان ممکنست طبیعی و عنصری یا مثالی و عقلی باشد نه بطور تفصیل و خصوصیت، و چنانچه گاهی بطور خصوصیت بیان گردد، الزام ما لا يلزم میباشد، چنانکه راجع به تعریف قوس (القوس قطعة من الدائرة) گفته اند: این تعریف از باب زیادی حد بر محدود است (۱)

[فالجسم و النمو قد تبدلا والجزء ما فی ای فرد حصلا]

پس جسم و نمو گاهی مبدل میشوند، با آنکه جزء آن چیزی است که در ضمن هر فردی یافت شود. چنانکه گفتیم: جسمیت و نمو در انسان تبدیل میشود، چنانکه جسم طبیعی بمثالی و نمو عنصری بمعنوی مبدل میگردد، پس هیچ يك از نامبردگان بطور خصوصیت ذاتی و جزء انسان نیستند، بلکه جزء هر ماهیتی معنایی است عام و مشترك بین جمیع مصادیق، و در ضمن هر فردی حاصل میگردد.

(گفتار در کیفیت ترکیب نوع از اجزاء حدی)

[حدیة الاجزاء ذهنياً غایرت هل وحدث فی العین او تعددت]

اجزاء ماهیت واحد که در ذهن یا یکدیگر متغایر دارند آیا در خارج متحد میباشد یا متعددند؟ در کیفیت ترکیب خارجی اجزاء حدی ماهیت که عبارتند از جنس و فصل، و در ذهن بحسب ماهیت متغایرند، فراوان بحث شده که آیا اجزاء حدی در خارج از حیث ماهیت واحدند یا متعددند؟

میر سید شریف جرجانی گوید: این بحث افکار دانشمندان را متحیر، و آراء بزرگان را دگرگون نموده است، چون اطلاع بر تمام ذاتیات ماهیت، و امتیاز اجناس

۱ - قوس عبارتست از خط منحنی که در طرف آن بدو نقطه منتهی گردد، بطوریکه اگر يك یا هر دو طرف آنرا امتداد دهند، دایره پدید آید، پس ممکن است قوس از دایره ای قطع شده باشد و شاید که پیش از پیدایش دایره بوجود آید گفته اند: تعریف قوس از باب زیادی حد بر محدود است

واعراض عامه و فصول و اعراض خاصه بسی دشوار میباشد، لذا برسم اکتفانوده اند.
 [ثم علی الثانی فاما اتحدا وجوداً او کذاتهما تعددا]
 پس بنا بر گفتار دوم که تعدد باشد، یا بحسب وجود متحدند و یا مانند ذاتشان متعدد میباشند.؟
 برخی از کسانی که اجزاء حدی را در خارج از جهت ماهیت متعدد میدانند،
 بحسب وجود متحد شمرده اند، ولی گروهی دیگر از ایشان اجزاء حدی را در خارج
 از حیث ماهیت و وجود متحد پنداشته اند.

[اقوال الثانی لدی معتبر بل باعتبارات له تلك الصور]
 گفتارهایی رسیده که دومی آنها نزد من معتبر است، بلکه آن صورتهای ذهنی باعتباراتی یافت میشود.
 در کیفیت ترکیب اجزاء حدی ماهیت چهار گفتار از دانشمندان نقل شده است:
 ۱ - برخی گویند: اجزاء حدی در خارج از حیث ماهیت واحدند، و هر چه چنین
 باشد البته بحسب وجود خارجی واحد میباشد.

۲ - گروهی از باب تحقق ماهیت بالعرض گویند: اجزاء حدی در خارج از
 حیث ماهیت متعدد و بحسب وجود متحد میباشند، و در ظاهر این گفتار را حکیم سبزواری
 اختیار نموده است.

۳ - شیخ اشراقی گوید: اجزاء حدی ماهیت در خارج از جهت وجود و ماهیت
 متعدد میباشند، چون ممکنست پس از زوال فصل، جنس باقی بماند، چنانکه هر گاه
 حیوان بمیرد یا درخت بریده شود، جنس آندو که جسمیت باشد باقی است و فصل
 آندو که حس و نمو باشد زائل گردیده است.

میگوئیم: هر گاه نمو از درخت، و حس و حیات، از انسان زائل گردد، جنس
 (جسمیت) آنها که از جسم انتزاع شده بود زائل میگردد، چون فصل علت حصول
 جنس است، و بزوال هر علتی، معلولش زائل میگردد، پس بزوال فصل، جنس زائل
 میشود: و آنکه باقی مانده ماده است نه جنس، پس استدلال شیخ اشراق مغالطه ایست
 از باب اخذ مادة الشیئی مکان جنسه، و گرنه بنا بر این هیچ مفهوم و معنایی را نباید
 بر دیگری حمل نمود، زیرا صحت حمل همان اتحاد محمول و موضوع است، پس اگر

اتحاد مفهومی و مصداقی داشته باشند حمل را اولی ذاتی، و چنانچه اتحاد مصداقی تنها باشد حمل را ثانوی شایع صناعی گویند.

۴ - صدر المتألهین گوید: آنچه در خارج یافت شود فرد وجود است، ولی عقل میتواند بوسیله حس و مشاهده موجودات و مشارکات آنها، مفهومات کلی را انتزاع نماید، چنانکه از مشاهده ناصر، و منصور، و ایرج، و داریوش، انسانیت را، و از توجه بایشان واسب، و کوسفند، حیوانیت را، و از تصور نامبردگان درخت و گیاه نامیت را انتزاع نموده و بر آن افراد حمل کند، پس هیچ ماهیتی در خارج وجود ندارد مگر بالعرض، و حکیم سبزواری نیز در حقیقت این رأی را پسندیده است.

(گفتار در خواص اجزاء حدی)

[بینة غنیة عن السبب اجزاء و سبقها علی الكل و جب]

وجود اجزاء بین و آشکار است، و در ذهن پیشی گرفتن اجزاء بر ماهیت لازم است.

اجزاء حدی ماهیت دارای خصوصیتی میباشد که برخی از آنها را با یاد آوری مینمائیم

۱ - اجزاء هر ماهیتی برای آن در ذهن بدیهی و آشکار است، چون در تصدیق

نمودن بآنها، نیازی با استدلال نداریم.

۲ - اجزاء ماهیت در وجود خارجی بسبب جدا گانه‌ای غیر از علت ماهیت نیازی

ندارند، بلکه همان علت ماهیت برای ایجاد اجزاء آن بدون سببیت دیگری کافی میباشد.

۳ - اجزاء ماهیت لازم است که در وجود ذهنی و خارجی پیش از ذات کل موجود باشند

[لكل اجزاء اعتبارات تعد الكل افراداً و مجموعاً و رد]

کل اجزاء دارای اعتباراتی است که شمرده میشود، کل بمعنای افرادی و بمعنای مجموعی آمده است.

شارح مقاصد گوید: علت فاعلی و غائی میتواند بر معلول مقدم باشد، ولی علت

مادی و صوری پس از ترکیب همان معلول میباشد و نشاید بر معلول مقدم گردد، چون

مستلزم تقدم الشیئی علی نفسه میباشد.

حکیم سبزواری گوید: مجموع ماده و صورت (جنس و فصل) دارای اعتباراتی میباشد

۱ - کل افرادی بمعنای هر يك از افراد و این مفاد قضیه کلی منطقی است

کل مجموعی بمعنای تمام افراد و آن خود دارای سه نوع میباشد :

[بشرط الاجتماع او بالشطر او نفس الاجزاء النبی بالاسر]

و کل مجموعی بشرط الاجتماع و یا بشرط الاجتماع اعتبار میشود ، و نفس اجزاء بشما مفرائیز کل میدانند.

۲ - گاهی هیئت اجتماعیه را شرط و عارض بر تمام افراد تصور مینمایند و مجموع

اجزاء را معروض هیئت اجتماعیه و کل مجموعی را بشرط الاجتماع خوانند.

۳ - هر گاه کل را مرکب از مجموع افراد هیئت اجتماعیه تصور نمائید اینرا

کل مجموعی بشرط الاجتماع نامند، و در این هنگام ، مجموع افراد را نشاید کل یا جزء

نامید ، چون کل عبارتست از افراد و هیئت اجتماعی که امریست اعتباری و مرکب

از امر واقعی و اعتباری نیز اعتباری خواهد بود .

۴ - چنانچه ذات افراد را بتمامه بدون تصور وصف عنوانی مجموع اعتبار نمائید

یعنی همان افراد را بدون عروض هیئت اجتماعی تصور کنید آنرا کل بالاسر (تمام) دانند ،

و صفت اجتماع را بآن لحاظ نکنند .

[فالسبق للاجزاء بالاسر علی کل بمعنی کان يتلو الاولا]

پس تقدم داشتن اجزاء بر کل بطور تقدم کل بالاسر است بر کل مجموعی بشرط الاجتماع .

پس باین اعتبارات رفع اشکال مشهور گردید ، چون کل عبارتست از اعتبار اجزاء

بشرط هیئت اجتماعی و این ماهیت بشرط شیئی است و اجزاء عبارتند از ذات افراد بدون

لحاظ صفت اجتماع و آن ماهیت لا بشرط میباشد ، پس باین بیان فرق اجزاء و کل و

تقدم و تاخر هر يك آشکار گردید .

(گفتار در تلازم اجزاء مرکب حقیقی)

[فی واحد حقیقه ترکیب الفقر فیما بین الاجزاء وجبا]

در واحد حقیقی که مرکب باشد ، لازم است که اجزاء آن یکدیگر نیازمند باشند .

واحد حقیقی ممکنست بسیط باشد، مانند واجب تعالی، و یا مرکب باشد از امور عقلی و یا از اجزاء جسمانی، و هر گاه واحد حقیقی مرکب باشد از اجزاء جسمانی (ماده و صورت) لازمست که اجزاء آن متلازم هم باشند، چنانکه در بخش سوم خواهد آمد

[لو حدة حقیقة معیار، ان كان فی موصوفها آثار]

برای وحدت حقیقی آزمایشی است، باینطور که اگر موصوف آن دارای آثاری باشد.

واحد حقیقی را باین روش میتوان شناخت، که اگر باضافه آثار اجزاء مفرده مرکب اثر دیگری داشته باشد آنرا واحد حقیقی دانند، مانند اثر سکنجبین که غیر از اثر سر که وانگبین است.

[سوی الذی الاجزاعری من اثر کائر الیاقوت لا کالعسکر]

غیر آن آثاریکه اجزاء پیش از اتحاد داشتند، مانند اثر یاقوت نه اثر لشکر.

و نیز مانند اثر یاقوت (نفریح - تعظیم) که آن اثریست (۱) غیر از آثار عناصر چهارگانه و اثر هر یک از آنها، بخلاف اثر لشکر که آن عبارتست از همان آثار افراد لشکر نه چیز دیگری.

(گفتار در ترکیب بین ماده و صورت)

[ان بقول السید السناد تر کیب عینیة اتحادی]

همانا بنا بر گفتار سید سند، ترکیب ماده و صورت در خارج اتحادی میباشد.

در ترکیب ماده و صورت خارجی فلاسفه اختلاف نموده اند، سید صدرالدین شیرازی، و صدر المتألهین ترکیب را اتحادی دانسته اند مانند، ترکیب فرهاد و دبیری که يك ذات خارجی موسوم بفرهاد و متصف بدبیر میباشد، و ترکیب جسم و نامی که يك درخت دارای هر دو عنوانست، و ترکیب جسم از هیولی و صورت که يك جوهر را مرکب از حال و محل شمرده اند.

۱ - جاء فی الحدیث : تختموا بخواتیم العقیق فانه لا یسبب احد کم غم ما دام علیه ، و قال

الصادق (ع) ما افتقر کف تختم بالغبیر وزج .

[ینظر فی الحکم بتعداد الی ان افکاکاً بینها قد حصل]

ولی در حکم و ذهن متعدد می باشند، چون بین آن اجزاء افکاک حاصل می گردد .
ماده و هیولی را محل، و صورت را حال، و جسم را مرکب از هیولی و صورت نامند،
زیرا ماده و صورت میتوانند از یکدیگر جدا شوند و در نوع دیگری پدید آیند .

[از صورت بعد العراء باقیه و کان قبلها الهیولی الثانیه]

زیرا صورت پس از برهنه شدن از هیولی باقی است، و هیولای ثانی پیش از صورت بوده است .
هر گاه صورت از هیولی مجرد شود، بطور کلیت و عموم در عالم مثال بدون محل
باقی خواهد بود، و هیولای ثانوی پیش از پیدایش صورت فعلی صورت دیگری داشته است،
مثلاً ماده و چوب میز قبل از آن بصورت تخته (۱) و پیش از آن بصورت ستون و پیشتر از
آن بصورت درخت بوده است .

[لکن قول الحکماء العظام من قبله الترکیب الانضمامی]

ولی گفتار فلاسفه پیش از سید سند، اینست که ترکیب ماده و صورت در خارج انضمامی میباشد .
پیشینیان از فلاسفه گویند: ماده و صورت خارجی بطور انضمام با یکدیگر ترکیب
میکردند، مانند ترکیب خانه از چوب و آجر و آهن و کج، و ترکیب بخار از اجزاء
آبی و هوایی، و ترکیب جسم از هیولی و صورت، چون ممکنست آن دو از یکدیگر
جدا شوند، و هیچ مرکب اتحادی اجزایش از یکدیگر جدا نشوند، پس ترکیب هیولی
و صورت، اتحادی نمیباشد، و حکیم سبزواری این گفتار را برای تعلیم و تعلم پسندیده است

۱ - قال فی الشوارق: ذهب السیدالی ان الترکیب علی قسمین، احدهما الترکیب الانضمامی وهوان
بنضم شیئی الی شیئی آخر، ویكون لكل واحد منهما ذات علی حده فی المركب منهما، حتی تكون فی المركب
کثرة بالفعل کترکیب البیت من اللبنات، و ترکیب البخار من الاجزاء العاهیه و الهوائیه، الثانی
الترکیب الاتحادی وهوان بصیر الشیئی عین شیئی آخر و متحداً معه ویكون لکلیهما فی المركب
ذات واحدة هی عین کل منهما و عین المركب منهما، کصیرورة زید کاتباً، وهما ذات واحدة فی الخارج،
و معنی الترکیب فیہ ان العقل یقسم ذلك الواحد الی قسمین نظراً الی ان احد الجزئین قد یكون موجوداً
ولا یكون عین الجزء الاخر ثم بصیر عینه اوالی انهما قد یكونان امرأ واحداً ثم قد یقدم ذلك الامر
الواحد من حیث انه عین احدهما ویبقى من حیث هو عین الاخر کالجسم و النامی فانهما امر واحد
هو الشجر، ثم اذا قطع انعدم من حیث انه عین النامی ویبقى من حیث انه عین الجسم و ترکیب
الجسم من الهیولی والصورة من هذا القسم، و قال صدر المتألهین: ان المادة من حیث هی مادة مستهلکة

(گفتار در تشخیص)

[عين مع الوجود فى الاعيان تشخیص ساوق فى الازهان]

تشخیص در خارج عین همان وجود خارجی، و در ذهن هم درش و هم آهنگ مفهوم وجود است

در اتحاد و عینیت یا تفاوت و غیریت تشخیص با وجود چهار گفتار است:

- ۱ - گروهی از بزرگان، چون حکیم فارابی و صدر المتألهین و حکیم سبزواری گویند: تشخیص با وجود اتحاد خارجی (مصدقی) و تغایر ذهنی (مفهومی) دارند، زیرا هر چیزیکه مفهوم وجود بر آن صدق کند مفهوم تشخیص نیز بر آن صادق است.
- ۲ - برخی از فلاسفه گویند: وجود خارجی بر تشخیص تقدم دارد، چنانکه از مشهور است «ثبوت صفتی برای موصوف فرع ثبوت موصوف است» و تشخیص خود صفتی است که بر شخص عارض میگردد.
- ۳ - گروهی گویند: در خارج تشخیص بر وجود تقدم دارد، و باین قضیه مسلح «الشئى مالم يتشخص لم يوجد» استدلال نموده اند.

- ۴ - میر سید شریف جرجانی گوید: وجود و تشخیص تغایر مفهومی و مصدقی دارند، ولی هیچ یک از آن دو بر دیگری مقدم نکرد، زیرا چنانچه وجود مقدم شود لازم آید که مبهم وجود بود، و هر گاه تشخیص مقدم گردد لازم آید که معدوم دارای تشخیص باشد

[لله الامارات امور خارجه تعرض مع عرض كعرض الامزجة]

برای تشخیص نشانه های فراوان خارجی است، که بر شخص عارض میشوند مانند عروض امزجه بر مزاج

تشخیص حقیقی که خود بک نوع وجودی است دارای علائم و کواشف خارج از ذات خود میباشد، و آن علامات بر شخص عارض میگردد، مانند عروض این، متی، وضع که از اول وجود شخص تا آخر بقاء بروی عارض میشوند، و این نشانه ها را عوارض

فى الصورة استهلاك الجنس فى النسل، اذ نسبتها اليها نسبة النفس الى التمام، و تقوم الحقيقة ليس الا بالصورة حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكنت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان العادة لا حقيقته لها اصلا الا قوة الحقيقة و هي من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة.

مشخصه نامند چون از مقومات ذاتی شخص نمیباشند .

[اذلا یفید ضم ماهیات کلیة تشخصاً للذات]

زیرا ضمیمه نمودن چند ماهیت کلی را بیکدیگر برای ذات اثبات تشخص نمیکند .

چنانکه گفتیم : هر ماهیتی از حیث ذاتش ، جز ذاتش چیزی نیست مثلاً ماهیت انسان بخودی خود نه کلی است و نه جزئی ، و همینطور ماهیت این ، متی ، وضع ، پس تا هنگامیکه وجود حقیقی ماهیت اعتباری را نورانی و بجاعل مر تبیط ننماید از ضمیمه کردن چند ماهیت مفهومی را بیکدیگر تشخص حاصل نمیکردد .

(گفتار در امتیاز تشخیص و تمیز)

[فیما اذا الکلی مثله التحق عن التشخص التميز مفترق]

هر گاه مفهوم کلی با کلی دیگر ضمیمه گردد ، معنایی یافت میشود که در آن تشخص از تمیز جدا گردد . تشخص عبارتست از پیدا شدن شخص بواسطه مشخصات چنانکه گذشت ، و تمیز عبارتست از جدا شدن فردی بواسطه وصفی از افراد دیگر آن نوع ، مانند انسان خندان ، که از غیر خندان تمیز داده میشود ، ولی تشخص ندارد ، چون بر هر خندانی صادق است . میان تشخص و تمیز از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است ، زیرا در شخصی که شریک ذاتی داشته باشد ، تشخص و تمیز بواسطه اوصاف یافت میشود ، و در شخصی که شریک در ذات نداشته باشد ، با مشارکت آن دو اعتبار نشده باشد ، تشخص تنها حاصل میگردد ، و در جزئی اضافی که معنایی است کلی تمیز تنها پدید می آید .

[شخصیة نفسیة یضاف ذا منه التميز للتمیز اخذا]

تشخص صفتی است نفسانی و تمیز صفتی است اضافی ، و باین جهت نیز میتوان آن دو را امتیاز داد .

چون تشخص از اوصاف نفسانی است ، یعنی چه شخص مشارکت در ذات داشته یا نداشته باشد ، تشخص خواهد داشت ، ولی تمیز از اوصاف نسبی است که باید فرد را با افراد دیگر سنجید و بواسطه وصفی آنرا تمیز داد ، پس میتوانیم باین طریق تشخص و تمیز را از یکدیگر امتیاز دهیم .

(گفتار در تقسیم تشخص)

[تشخص عیناً بدا کلاول او زایدأ فان کفی بالفاعل]

تشخص یا عین ذات است مانند اول تعالی، و یا زاید بر ذات است پس اگر بفاعل اکتفا کند.

حصول تشخص در افراد بر چهار گونه است :

۱ - تشخص عین ذات شخص باشد، مانند تشخص خدا بتعالی که بهیچ چیز جز ذات خود نیازی ندارد.

۲ - تشخص زاید بر ذات شخص که در پیدایش آن شخص بفاعل اکتفا کند و بتعداد افراد بر نوع یفزاید، بلکه نوعش منحصر بفرد باشد، مانند تشخص عقول طولیه عشره

[لایکثره النوع ادرنا عقولاً و دونه اما کفت هیولی]

و تعداد افراد نوع را زیاد نکند آنرا عقول فعاله بدان، و در غیر آن یا هیولی کافی است.

۳ - تشخص زاید بر ذات شخص که در پیدایش آن شخص بذات فاعل اکتفا نکنند، ولی هیولی و ماده شخص برای تشخص آن کافی و نوعش نیز منحصر بفرد باشد مانند تشخص هر یک از افلاک تسعه، بنا بر رأی متقدمان.

[کفلک فالنوع ایضاً منحصر او ما کفت فکالموالید اعتبر]

مانند فلک پس نوع آن نیز منحصر میباشد، و یا هیولی نیز کافی نیست پس آنرا مانند موالید بدان

۴ - تشخص زاید بر ذات شخص که پیدایش آن بفاعل و قابل (هیولی) صورت نبندد، بلکه بواسطه عوارض و اواحق خاصی قابل عقلی (امکان ذاتی) و قابل خارجی (ماده - هیولی) میتواند استعداد تشخصات و کمالات نامتناهی را از فیاض مطلق در یابد، مانند تشخص افراد موالید سه گانه.

[و لیس کلی مع الجزئی بنحوی الادراک بالمرضی]

و امتیاز کلی از جزئی و مبهم از شخص، بواسطه دو نوع ادراک نزد من پسندیده نیست.

ملا جلال دوانی وسید سند گویند : تفاوت کلیت و جزئیت (کلی و فرد) بواسطه

ادراك است، یعنی آنچه را عقل بطور کلیت مییابد همان را حس بطور جزئیت درک میکند، و مدرك يك حقیقت بیش نیست .
 میگوئیم: آنچه در خارج موجود است شخص و فرد میباشد، چه آنکه کسی آنرا درک کند یا از آن غافل باشد، و آنچه را عقل درک کند ماهیت کلی است. چه آنکه در خارج فرد داشته باشد یا خیر!

(فریده ششم در وحدت و کثرت)

(گفتار در بدیهی بودن وحدت و کثرت)

[الوحدة كمثل ما ساوقها اعم الاشياء فهي اعرافها]
 وحدت مانند وجود که مساوق آنست، از هر چیزی وسیعتر و عامتر میباشد . پس از همه اشیا اعراف است یکی از مباحث امور عامه ، بحث وحدت و کثرت میباشد زیرا وحدت در مصداق خارجی عین وجود است اگر چه بحسب مفهوم با یکدیگر تغایر دارند ، پس وحدت مانند وجود و وجوب اعم الاشياء و اعراف آنها میباشد .

[و سرا عرفية الاعم] سنخية لذاتك الانم
 و رمز اعرافیت مفهوم عام همگانی ، اینست که با ذات مجرد کامل تو سنخیت دارد .
 چون مفهوم عام از خاص وسیعتر و بسیط تر و جزء خاص میتواند باشد ، پس از خاص اعراف و شناخته تر میباشد ، زیرا سنخیت دارد با نفس ناطقه انسانی که جوهری است مجرد و از عالم قدس و دیار کلیاتست ، چنانکه در سوره بنی اسرائیل میفرماید :
 يسئلونك عن الروح ، قل الروح من امر ربي .

[و وحدة عند العقول اعراف] و كثرة عند الخيال اكشف
 و در نزد عقل وحدت روشنتر و آشناتر ، ولی در نزد خیال کثرت بی پرده و آشکارتر میباشد .

و چون عقل نیز از عالم قدس و تجرد و هم سنخ وحدت است ، آنرا بیشتر و زودتر میشناسد ، چنانکه خیال از عالم حس و محسوس و مدرك صور جزئی و هم سنخ کثرت است آنرا بدون پرده و مانعی درك مینماید .

[خذ وحدة مع الوجود اثنين في الذهن لكن عينه في العين]

در ذهن وحدت و وجود را دو مفهوم بدان ، ولی در مصداق خارجی عین یکدیگرند .

هم آهنگی و همدوشی وحدت و وجود بطور ترادف نیست بلکه بواسطه اینستکه اینها دو مفهومند متغایر در ذهن ، ولی در خارج در یک مصداق یافت میشوند و باین جهت آندو را مساوق و همدوش و هم آهنگ یکدیگر خوانند .

گفتار در تقسیم وحدت

[ووحدة اما حقیقیة او غیر حقیقیة ادرما دروا]

وحدت یا حقیقی است و یا غیر حقیقی ، بدان آنچه را فلاسفه دانسته اند .

وحدت یا واحد دارای اقسامی است که فهرست آن از نظر خوانندگان میگذرد: واحد حقیقی آنستکه در اتصاف بوحده نیازی بواسطه نداشته باشد و آن بر دوازده گونه است زیرا واحد حقیقی یا متصف است بوحده حقه حقیقیه ، یا بوحده حقه ظلیه ، یا بوحده خاصه شخصیه ، و واحد شخصی یا مبده اعداد و نفس مفهوم وحدت و مفهوم عدم الانقسام میباشد ، و یا معروضش مجرد محض ، و یا مجرد و متعلق باجسام ، و یا قابل اشاره حسیه و قسمت ناپذیر ، و یا قابل اشاره وبالذات و یا بالعرض قسمت پذیر است ، و یا بوحده عام مفهومی متصف میگردد ، و واحد عام مفهومی ، یا بوحده نوعی و یا بوحده جنسی ، و یا بوحده عرضی ، و یا بوحده اعتباری اجتماعی متصف میباشد .

[اولیهما بحقه و غیرها قسمها اصحابنا اولوالنهی]

فلاسفه و دانشمندان (بازان با خردما) وحدت حقیقی را بحقه و غیر حقه تقسیم نموده اند .

واحد بوحده حقه حقیقیه ، واحدیست که در خارج عین نفس وحدت اصلی باشد ،

نه آنکه تنها در ذهن بوحدت متصف گردد ، مانند حق تعالی که جز ذات وجود بحت بسیط ماهیتی ندارد ، تا در خارج دو چیز و در ذهن با هم متحد باشند .

واحد بوحدت حقه ظلیه ، واحدیست که در خارج عین نفس و وحدت تبعی باشد ، مانند وجود منبسط که فعل الهی ، و کلمه کن وجودی ، و ظل وحدت حقه حقیقیه میباشد ، این همه عکس می‌ورنگ مخالف که نمود يك شعاع رخساقی است که در جام افتاد

[فالذات فی الوحدة غیر الحقه قد اخذت فی الصفة المشتقة]

پس همانا در مفهوم صفت مشتقه از وحدت غیر حقه (لفظ و اهل ذات اخذ شده است)

واحد بوحدت غیر حقه ، واحدیست که در مفهوم اشتقاقی آن ذات اخذ شده باشد مانند مفهوم لفظ واحد (ذات له الوحدة) و کاتب (اوست یکمرد نویسنده) ، ولی مبدء اشتقاق (وحدت) بسیط میباشد ، و عدد بروی صادق نباشد ، زیرا عدد از مقوله کم منفصل و قابل قسمت است ، ولی وحدت قسمت پذیر نیست .

[وهي انم للخصوص والعموم بحسب الوجود و المفهوم]

وحدت حقیقی را دارای افراد خصوصی و عمومی مصداقی و مفهومی بدان

واحد بوحدت حقیقی ، یا عددی شخصی ، و یا عمومی و کلی مصداقی بمعنای توسعه وجودیست ، مانند حقیقت وجود لای بشرط ، و وجود منبسط ، و یا عام و کلی مفهومی میباشد ، مانند وحدت نوعی و جنسی ، و عرضی و غیر اینها که هر يك از انواع و جنس و عرض ، مفهوم واحدی میباشد .

[و ذو الخصوص العددی منه ما كمبدء الاعداد كان مفهما]

برخی از واحد خاص مبدء اعداد است که موضوع آن مفهوم عدم انقسام باشد .

واحد بوحدت حقیقی شخصی یا نفس مفهوم وحدت و عدم انقسام است که آنرا مبدء اعداد خوانند ، و آن در مفاهیم نظیر و نشانه وحدت حقه اصلیه در حقایق میباشد (۱)

۱ - قال العلامة الاملی: یعنی کما ان الوحدة الحقه مبدء الحقایق و بتکرر تجلیاته تحقق الحقایق بلا تکرر فی المتجلی ، كذلك بتکرر مفهوم الوحدة تحقق مفاهیم الاعداد حیث ان مفهوم الاثنين لیس الا تکرر الواحد مرتین ، و اذا تکرر ثلاثا يتحقق مفهوم الثلاثة ، وهكذا فمفاهیم الاعداد کلها لیست حاصلة الا بتکرر الوحدة ، فهي مبدء لمفاهیم الاعداد ، کما ان الوحدة الحقه مبدء للحقایق .

[موضوعه عدم قسمة فقط و منه ما الوضعی زاد کالنقط]

و موضوع بعضی از واحدهای خصوصی غیر قابل انقسام قابل اشاره حسیه اند مانند نقطه. واحد بوحدت شخصی، یا موضوع و معروضش قابل اشاره حسیه و قسمت ناپذیر است، مانند نقطه که آن آخر خط، و خط انتهایی - سطح، و سطح ظاهر روی جسم میباشد و میتوان بآن اشاره نمود، با آنکه نقطه انتها و عدم خط است.

[و منه کالمفارق و منه ما موضوعه یقبل ان یقتسما]

و برخی از خصوصی‌ها مانند عقل، و بعضی دیگر موضوعش بالذات قسمت پذیر میباشد. واحد شخصی بوحدت حقیقی قسمت ناپذیر، با موضوعش مجرد محض است مانند عقل، و با مجرد متعلق با بدانست مانند نفس ناطقه، و با بخودی خود و با بواسطه عارضی قسمت پذیر میباشد.

[قابله بالذات مقدار وان یقبله بالعارض کالجسم زکن]

آنکه بخودی خود قسمت پذیر باشد مقدار است، و آنکه با واسطه قسمت پذیر جسم میباشد. موضوع بعضی از واحدهای شخصی حقیقی بالذات قسمت پذیر است، مانند مقدار (کم متصل قارالذات) جسم تعلیمی که دروهم آنرا باقسام لا یتناهی میتوان تقسیم نمود ولی تقسیم فکی و خارجی آن محدود است، و موضوع برخی دیگر از واحدها بالعرض قسمت پذیر میباشد، مانند جسم طبیعی و آنچه در آن حلول کند، چون صورت و ماده، رنگ، و طعم، و بوی که بواسطه مقدار (جسم تعلیمی) دروهم قسمت میگردند، ولی جسم طبیعی در خارج بالذات قسمت میشود.

[والوحدة الغير الحقیقیه ما واسطة العروض لیس معدما]

و وحدت غیر حقیقی آنستکه بدون واسطه در عروض متصف بوحدت نمیگردد. واحد غیر حقیقی آنستکه در اتصاف بوحدت، بواسطه خارجی نیازمند باشد، و آن بر چند بخش است، زیرا در وحدت غیر حقیقی باید افرادی در یک جنس یا یک نوع یا یک عرض شرکت داشته باشند که بواسطه اشتراك آنها را واحد خوانند، پس وحدت وصف بحال متعلق است نه بحال افراد.

[تجانس تعادل تساوی تشابه تناسب توازی]
 دوفرد باهم جنس ، باهم نوع ، و برابرند ، و با مانند ؛ یا هم سنگ ، یا هم شکل یکدیگر میباشند .
 واحد غیر حقیقی در افرادی یافت میشود که بواسطه اشتراك در يك جنس یا يك
 نوع یا یکی از اعراض نه گانه برابر شمرده شده و يك محمول بر آنها حمل شود .
 [ان وحد الشیئان جنساً نوعاً کما و کیفاً نسبة و وضعاً]
 اگر آن دوفرد از حیث جنس ، یا نوع ، یا کم ، یا کیف ، یا نسبت و اضافه ، یا وضع متحد باشند
 دوفرد هم جنس مانند انسان و اسب ، و دوفرد هم نوع مانند پرویز و داریوش ، و
 دوفرد برابر مانند این فرش و آن فرش که هر يك (۱۲) مترند و دوفرد مانند هم سکتنجبین
 و شربت به لیمو ، دوفرد هم سنگ مانند سی کیلو و ده من ، و دوفرد همسان مانند دو برادر
 که هر يك برادر دیگریست ، دوفرد هم شکل در هنگام اشاره مانند قامت سرو و انسان
 ایستاده ، یا درخت افتاده ز مردم خوابیده .

[و واحد بالنوع غیر النوعی فی مثله التمییز ایضا مرعی]
 و واحد بواسطه نوع غیر واحد نوعی است ؛ و در امثال آن باید امتیاز رعایت شود .
 واحد نوعی معنایی است کلی که افرادی در تحت آن مندرج میباشند مانند انسان ،
 ولی واحد بالنوع ذویا چند فرد را گویند که در يك ماهیت نوعی شریک یکدیگرند ،
 مانند ناصر ، بهرام ، سعید که انسانند ، و همینطور واحد جنسی مانند حیوان ، و واحد
 بالجنس چون انسان و گوسفند که در حیوانیت شریکند ، و واحد عرضی مانند شیرینی ،
 و واحد بالعرض چون عسل و شیر و فندک .

گفتار در حمل و اقسام آن

[بکثرة تعلقت غیریه کذاک بالوحدة هوهویه]
 غیریت و یگانگی بکثرت تعلق دارد ؛ همچنین هوهویت و اتحاد بوحده تعلق میگیرد .
 اتحاد و هوهویت (این همانی است) بحسب وجود ، یا از حیث مفهوم و مصداق مالاک
 صحت حمل میباشد ، و آن خود از عوارض ذاتی و متعلقات وحدتست ، چنانکه غیریت

و بیگانهگی مفسم تقابل و تخالف و تمائل بنا بر رأی متکلمان و اصولیان میباشد (۱) و از عوارض و متعلقات کثرتست .

[هذی هی الحمل و فیه اعتبر جهتی الوحدة و التکثر]

همین هوهریت ملاک حمل است و در آن باید اعتبار شود، جهت اتحاد و دویت موضوع و محمول . چنانکه گفتیم: ملاک صحت حمل، همان هوهریت (این همانی) موضوع و محمول است، یعنی تا آن دو اتحادی نداشته باشند حمل آنها درست نباشد . اگر گفته شود: هوهریت اتحاد است و آن تمام انواع وحدت غیر حقیقی را شامل میشود، پس چگونه میتواند مصحح حمل باشد؟ . میگوئیم: در عرف فلاسفه حمل عبارتست از هوهریت و اتحاد مصداقی، و لذا در متن گفته شد که جهت وحدت و دویت را باید اعتبار نمود، پس دوهریت بمعنای خاصی اراده شده است نه بمعنی عام .

گفتار در تقسیمات حمل

[الحمل بالذاتی الاولی وصف مفهومه اتحاد مفهوم عرف]

حمل باولی ذاتی متصف میگردد، و معنای آن عبارتست از اتحاد مفهومی موضوع و محمول، اقسام حمل: چنانکه گفتیم: ملاک صحت حمل اتحاد و هوهریت موضوع و محمول است، پس هر گاه اتحاد آن دو از حیث مفهوم و ماهیت باشد، آنرا حمل اولی ذاتی گویند، زیرا اولی التصدیق والتکذیب است و در حمل ذات و ذاتیات را بر ذات بکار

۱ - اصولیان و متکلمان مغایرت را در مفهوم منحصر دانسته گویند: هر گاه دو چیز در ماهیت و لازم آن متفق باشند مثلاً نایمده میشوند، و گرنه چنانچه ممکن باشد اجتماع کنند در یک محل خلافان خوانده میشوند، و گرنه پس ضدان میباشد، ولی فلاسفه و حکماء گویند: هر گاه دو چیز در تمام ذات شریک باشند متعادلان، و گرنه متخالفان میباشد، و متخالفان اگر ممکن نباشد در یک محل و یک زمان از یک جهت اجتماع کنند متقابلانند، و تقابل بر چهار گونه است (تقابل تضاد، تضایف، عدم و ملکه، سلب و ایجاب) و چنانچه ممکن باشد متخالفان در یک محل و یک زمان از یک جهت اجتماع نمایند متداخلانند .

برده میشود، مانند انسان انسانست، و انسان حیوان یا ناطق، یا حیوان ناطق است اگر چه آندو به حسب اجمال و تفصیل، یا امکان اینکه غیر خودش بوده یا اینکه از خودش سلب شود باید تغایر داشته باشند.

[فكل مفهوم وان ليس وجد فنفسه با لا ولى ما فقد]

پس هیچ مفهومی بحمل اولی ذاتی فاقد ذات خود نیست اگر چه هنوز موجود نباشد. چون حمل اولی ذاتی عبارتست از اتحاد مفهومی موضوع و محمول پس ممکنست ماهیتی را تصور نمود و اجزاء ذاتی آنرا بروی حمل کرد، اگر چه آن ماهیت هنوز بمرحله وجود نرسیده باشد، و از این بیان روشن میشود که در تعریف حمل اولی ذاتی بقید اتحاد وجودی و مصداقی نیازی نداریم.

[وبالصناعی الشایع الحمل صفا و باتحاد فی الوجود عرفا]

و حمل را بشایع صنایع متصف کردن، و آنرا باتحاد وجودی و مصداقی تعریف نما. هر گاه موضوع و محمول تنها در مرحله وجود و مصداق با یکدیگر اتحاد داشته باشند ولی در مرحله مفهوم با هم مختلف باشند، مانند مثلث شکل است انسان و ضاحک، یا کاتب، یا دانشمند است، آنرا حمل ثانوی عرضی، و شایع صنایعی نامند، زیرا تصدیق و تکذیب آن اولی التصور نیست، و در حمل اعراض بر موضوعات بکار برده میشود و در صناعات این نوع حمل شایع است.

[و بالمواطاة و الاشتقاق فه و ذلك الهو هو و ناذو هو سمه]

و حمل را بمواطات و اشتقاق بنخوان، و نشانه موافات هو هو و علامات اشتقاق ذو هو است. تقسیم دوم: هر گاه محمول بدون نقل و تصرف یا اضافه نمودن کلمه ذو (صاحب) بر موضوع حمل شود، آنرا حمل موافات خوانند، مانند مربع شکل است، انسان بشر است، کره جسم است و نشانه آن هو هویت (این همانی است) میباشد.

و چنانچه در حمل کردن محمول (نطق) بر موضوع بنقل و تصرف در کلمه (ناطق) یا اضافه نمودن لفظ ذو نیازی باشد، آنرا حمل اشتقاق نامند، مانند مربع دارای زاویه است، انسان ناطق یا ضاحک، یا کاتب است و علامت آن ذو هو (این صاحب آنست) میباشد.

تبصره: هر گاه مفهوم عامی را بر مفهوم خاصی حمل نمائید آنرا معمول بالطبع نامند، چه آن مفهوم عام ذاتی خاص یا عرضی آن باشد.

[بتمیه و غیرها مر کبه بسیطة هلیة منشعبة]

قضیه مطلب هل بضروریة و تقدیریة، و بسیطة و مر کبه منقسم میگردد.

قضایای حملیه از موضوع و معمول تشکیل میشوند، و هر يك از آن دو خود عقدی میباشد (۱)، زیرا هر گاه گفته شود: مثلث قابل قسمت است معنایش اینست، هر چیزی که بآن مثلث گفته شود بهمان چیز قابل قسمت گفته میشود؛ و چون مثلث در خارج دارای افراد است پس عقدالوضع آن قضیه ایست ضروریه، و چنانچه افراد موضوع در خارج موجود نباشند قضیه تقدیری و غیر ضروری میباشد، چنانکه گوئی: اجتماع نقیضان محالست، معدوم مخبر عنده نمیباشد (۲).

و هر گاه از وجود مطلق موضوع استفهام کنند، آنرا سؤال هل بسیط گویند، مانند: آیا انسان موجود است؟ و چنانچه از وجود مقید موضوع استعمال نمایند آنرا سؤال هل مر کبه خوانند، مانند: آیا انسان صنعتی دارد؟

[و فی البسیطة من الهلیة لا تجر من قاعدة الفرعية]

و در سؤال هل بسیطه و جواب آن، قاعدة فرعیة مشهوره در مطلق جاری نمیشود.

در قضایای پاسخ هل بسیطة قاعدة فرعیة (ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له) جاری نمیشود، زیرا اگر گفته شود: در اینها قاعدة فرعیة جاری است باینطور: ثبوت

۱ - در تصویر حمل معمول بر موضوع قضایای حملیه چهار احتمال میرود: ۱ - حمل نمودن مفهوم معمول را بر مفهوم موضوع، ۲ - مصداق معمول بر مفهوم موضوع حمل شود، ۳ - مصداق معمول را بمصداق موضوع اسناد دهند، ۴ - مفهوم معمول را بمصداق موضوع نسبت دهند احتمال اول و دوم باطل است، زیرا مفهوم هیچ يك عین مفهوم دیگری نیست، و شاید مصداق معمول عین مفهوم موضوع باشد، و احتمال سوم نیز در علوم معتبر نیست، چون قضایای حقیقیة در علوم بکار میشود پس مفهوم معمول را بمصداق موضوع نسبت میدهند.

۲ - قضایای حقیقیة در قوه شرطیه اند، زیرا هر قضیه ای که مفادش اثبات مفهوم معمول برای مصداق موضوع باشد، بشرط و جزا تجزیه میشود، چون از عقدالوضع آن شرط، و از عقدالحمل جزاء انتزاع میگردد، چنانکه معنای این قضیه: مثلث قابل قسمت است، اینست: هر شکلی که در خارج یافت شود و مثلث بر آن صدق کند، قابل قسمت میباشد.

شیئی (ماهیت) فرع ثبوت مثبت له (ماهیت) است .

میگوئیم : ثبوت مثبت له (ماهیت) خود چیزی است که برای آن ثابت شده
بماهیت ثابتی ، و ثبوت آن بماهیت ثابت دیگری نیازمند است ، و این مستلزم تسلسل
اجتماعی تعاقبی و محالست .

[لانها ثبوت شیئی قد بدت وهی لکون الشیئی شیئاً قد حوت]

زیرا هل بسیطه ثبوت چیزی را آشکار مینماید ، وقاعده فرعیه حاوی ثبوت چیزی برای چیزی دیگری میباشد .
صدر المتألهین گوید : چون وجود اصل و حقیقت هر چیزی است و از عوارض
خارجی نیست ، و ماهیت بدون وجود تحقق و ثبوتی ندارد ، پس قضایای مطلب هل بسیطه
تنها برای ثبوت موضوع بکار برده میشود ، چنانکه کوئی : انسان موجود است ، وقاعده
فرعیه در ثبوت چیزی برای چیزی دیگری بکار برده میشود مانند : انسان کاتب است . و بطور
تخصص از قضایای مطلب هل بسیطه خارج میباشد .

[و ربما بدل باستلزام او خصصت عقلیه الاحکام]

و گاهی نوعیت با استلزام تبدیل میگردد ، با احکام عقلیه را تخصیص میدهند
جلال الدین دوانی گوید : ثبوت چیزی برای دیگری مستلزم ثبوت مثبت له
است ، اگر چه ثبوت موضوع بهمین ثبوت معمولی باشد ، چون استلزام موجب تقدم
مثبت له بر ثابت نیست بخلاف فرعبت که ثابت پس از مثبت له باید پدید آید .

امام رازی گوید : قاعده فرعیه در تمام قضایای حملیه جاریست ، مگر در قضایای پاسخ
هل بسیطه ، پس قاعده فرعیه را تخصیص داده است ، با آنکه قواعد عقلیه تخصیص پذیر نیستند !!

[و قیل مبدء و لو ذهننا فقد مفهوم موجود مع الشیئی اتحد]

و گفته شده مبدء موجود (وجود) در ذهن هم مفقود است ، و مفهوم موجود با ماهیت متحد میگردد ،
سید صدر الدین شیرازی گوید : وجود امریست اعتباری ، و فرد خارجی یا ذهنی
ندارد تا آنکه در خارج یا در ذهن قائم بماهیت باشد و از باب ثبوت شیئی لشیئی تصور
گردد ، بلکه موجودیت ماهیت عبارتست از اتحاد مفهوم موجود با مفهوم ماهیت که
که امریست اصیل و حقیقی .

میگوئیم: بنا بر آئی سید سند، اولاً، باید حمل وجود بر ماهیت حمل اولی ذاتی باشد، و این خود بدیهی البطلانست.

و ثانیاً: ماهیت امکانی باید واجب الوجود باشد، زیرا مفهوم موجود مصداقی ندارد مگر نفس ماهیت، و با آنکه میان ماهیت و مفهوم موجود و معدوم هیچ علاقه‌ای نیست، نیز مستلزم انقلاب و محال است.

و اگر گفته شود: ماهیت بواسطه جعل جاعل با مفهوم موجود متحد گردیده است میگوئیم: چنانچه وجود فرد خارجی و ذهنی نداشته و قائم بماهیت نباشد، پس ماهیتی که خود نه موجود است و نه معدوم، چگونه میتواند با مفهوم موجود متحد گردد. ولی چنانکه در بحث اصالت وجود و جعل گفتیم: ماهیت که امریست اعتباری بواسطه وجود حقیقی در خارج و در ذهن پدیدار میگردد، و با وجود خارجی یا ذهنی بترکیب اتحادی جلوه‌گری مینماید.

(گفتار در تقابل و اقسام آن)

[قد كان من غیرية تقابل عرفه اصحابنا الا فاضل]

باران و همکاران دانشمند ما تقابل را که از اقسام غیریت است تعریف نموده‌اند.

هر گاه دو مفهوم بیگانه باشند بطوریکه جمعشان بایکدیگر در یک محل و یک زمان از یک جهت ممکن نباشد، آن‌دورا متقابلان، و نسبت میان آن‌ها را تقابل گویند، پس چنانکه ملاک صحت حمل اتحاد بود، ملاک تحقق تقابل غیریت میباشد.

[بمنع جمع فی محل قد ثبت من جهة فی زمن توحیدت]

بدو چیزیکه در یک محل و یک زمان از یک جهت محال باشد اجتماع کنند.

ولی ممکنست متقابلان در دو محل در یک زمان موجود باشند، مانند سفیدی در برف، و سیاهی در زغال، و یا در یک محل ولی در دو زمان موجود باشند، مانند سفیدی پنبه و سیاه شدن آن، و یا از دو جهت در یک محل و یک زمان موجود باشند، چنانکه گوئی:

ناصر پدرایرج و فرزند منصور را امروز در خیابان دیدم .

[اذا تقابلا الوجودیان ان عقلا معاً مضایفان]

هر گاه دو چیز وجودی که با یکدیگر متقابلند، در ذهن با هم تعقل شوند آن دو مضایفانند .
اقسام تقابل : تقابل دارای چهار گونه است .

الف : متضایفان ، دو موجود بیگانه‌ای را گویند که در ذهن با یکدیگر تعقل

شوند ، و نسبت میان آن‌دو را اضافه خوانند ، و مضاف بر چهار گونه است :

۱ - مضاف موافقة الاطراف ، مانند برادری ، برابری همسایگی ، شرکت .

۲ - مضاف مخالفة الاطراف ، مانند فوقیت و تحتیت ، ابوت و بنوت .

۳ - مضاف مشهوری که ذات تنها باشد ، مانند ذاتی که بصفات نامبرده متصف گردد

۴ - مضاف مشهوری که ذات با وصف باشد مانند ذات و صفت (مجموع عارض و معروض)

[و دونه الضدان بالحقیق صف مع غاية البعد و لامعها اصف]

و اگر با هم تعقل شوند و بسیار از هم دور باشند آن دو ضدان حقیقی اند و بدون دوری زیاد .

ب : ضدان ، دو موجود بیگانه‌ای را گویند که مشمول يك جنس ، و بر موضوع

واحدی بطور تعاقب عارض گردند ، و تقابل تضاد خود بر دو نوع است :

۱ - تضاد حقیقی ، عبارتست از نسبت میان دو موجودیکه بتوانند در يك موضوع

و تحت يك جنس یافت شوند ، ولی مفهومشان از هم بسیار دور باشند . مانند سفیدی و سیاهی

۲ - تضاد مشهوری عبارتست از نسبت میان دو موجودیکه بتوانند تحت يك جنس

و در يك موضوع یافت شوند ، و مفهوم آن دو بسیار دور نباشد ، مانند سرخی و زردی ، یا

یکی از آن‌دو وجودی و دیگری عدمی باشد چون حرکت و سکون .

[لشهرة كاحمر واقتم وان تقابل الوجودی العدمی]

ضدان را بمشهوری متصف نما ، مانند سرخ و زرد ، و اگر یکی وجودی و دیگری عدمی باشد .

ج - تقابل عدم و ملکه ، عبارتست از بودن و نبودن و صفی در موضوعیکه استعداد

آن وصف را در زمان خاصی یا همیشه داشته باشد .

[فما اعتبرت فیه قابلية لما انتفی فعدم و قنیة]

پس آنچه که در آن اعتبار قابلیت و استعداد برای صفتی که ندارد کرده باشی عدم و ملکه میباشد .

در کتب فلسفه و حکمت ، بیشتر اوقات تقابل میان دو مفهوم وجودی و عدمی را که هر یک بر موضوع با استعداد حمل شوند ، عدم و قنیه نامند و قنیه بمعنای اصل سرمایه و نگهبانی آنست .

[فان قبولاً اعتبارت مرسلات فی الوقت اولاً نوعاً و جنساً علماً]

پس اگر قابلیت موضوع را بطور مطلق یعنی چه در وقت یا در خارج آن یا در نوع یا در جنس اعتبار کنی . چون هر یک از عدم و ملکه دارای دو بخش میباشند پس چهار بخش یافت میشود :
۱ - ملکه حقیقی عبارتست از وجود چیزی نسبت بموضوعی که جنس یا نوع ، یا شخص آن موضوع شأنیست و استعداد قبول آنرا داشته باشد ، مانند بینائی نسبت بانسان ، و غذا خوری و حرکت باراده نسبت بحیوان .

۲ - ملکه مشهوری عبارتست از وجود قوه‌ای در شخص مستعد و قابل ، مانند کسیکه تعلیم نوشتن گرفته و استعداد آنرا دارد که هر گاه بخواهد بنویسد .

[كان حقیقياً فالحقن به مروده و كعمی فی الا كمه]

عدم حقیقی میباشد پس ملحق کن بآن امر دیت را همانند کوری کور مادر زاد .

۳ - عدم حقیقی عبارتست از عدم آن وصف چه آنکه پیش از وقت یا در وقت ، یا پس از آن بود ، و خواه قابلیت موضوع بحسب شخص ، یا نوع ، یا جنس باشد ، مانند بی ریشی امرد ، و کوسج ، و نازادن پیر زنان ، و کوری نابینا و کور مادر زاد ، و کژدم .

[وان قبول خص بالشخص وما فی الوقت للمشهور قد كان انتمی]

و اگر قابلیت تنها بحسب شخص یا وقت مخصوصی باشد ، باید آنرا بعدم مشهوری منسوب نما .

۴ - عدم مشهوری عبارتست از عدم آن وصف نسبت بشخص موضوع در وقت معینی ، مانند بی ریشی کوسج ، و نازادن زن شوهر دار جوان ، و نابینائی رود کمی و ابوالعلاء معری

[فانه المعروف عند الناس وهو اصطلاح قاطیغور یاس]

زیرا همین معنای اخیر نزد مردم معروفست ، و عدم حقیقی اصطلاح مقولات عشر میباشد .

مردم عدم را نسبت بشخص خاص و زمان مخصوصی استعمال مینمایند ، و از این جهت آنرا عدم مشهوری خوانند ، ولی آن معنای اول را که اهل منطق و فلسفه برای

فرا گرفتن مطالب در مقولات عشر بکار میبرند، و این قسم مشهوری را نیز شامل میشود
عدم حقیقی نامند .

[وما القبول فسیه لیس یعتبر بالسلب والایجاب عنهم اشهر]
و آنچه را که در آن قابلیت اعتبار نشده است، مشهور فلاسفه تقابل سلب و ایجاب گویند .
د : تقابل سلب و ایجاب عبارتست از ییکانگی که بین دو مفهوم وجودی و عدمی
که قابلیت موضوع نیز در آن اعتبار نشده ، و بخش سومی نداشته ، پدیدار باشد مانند
تقابل وجود و عدم ، و نفی و اثبات ، و موت و حیات .

(فریده هفتم در علت و معلول)

(گفتار در تعریف و تقسیم علت و معلول)

[ان الذی الشئی الیه افتقرا فعلة والشئی معلولا یری]

معنا آن چیزیکه ماهیت بآن نیازمند است ؛ علت و ماهیت خود معلول شناخته میشود .

علت چیزی را گویند که ماهیت امکانی در پیدایش یا در قوام ذاتی یا در بقا
بدان نیازمند باشد، و معلول چیزیست که غالباً پس از مبادی و علل چهارگانه (فاعل ،
غایت ، صورت ، ماده) پدید آید .

[فمنه ناقص ومنه ما استقل و منه خارج و منه ما دخل]

پس برخی از علت ها ناقص و برخی دیگر تام ، و بعضی از آنها خارجی ، و بعضی دیگر داخلی میباشند .
اقسام علت : علت چیزیست که در ماهیت امکانی تأثیر مینماید و دارای اقسامی است :
علت ناقص ؛ آنستکه برای تأثیر در معلول بغیر نیازمند باشد مانند سبب ، مقتضی ،
شرط ، معد ، معاون ، داعی ، موضوع و غیر اینها .

علت تامه مستقل: آنستکه در تأثیر بغير نیازمند نبوده و حالت منتظره نداشته باشد، مانند حقیقتی که تام الفاعلیه و مستقل الجاعلیه میباشد.

[فالعنصری الصوری للقوام وللوجود الفاعلی التمامی]

پس علت مادی و صوری علت قوام، و علت فاعلی تام علت وجود میباشد.

علت خارجی: (علل وجود) آنستکه موجد معلول و خارج از ذات آن باشد، مانند علت فاعلی، علت غائی.

علت داخلی: (علل قوام) آنستکه مقوم و داخل در ذات معلول باشد، مانند جنس و فصل در ذهن یا ماده و صورت در خارج.

علت مادی: آنستکه معلول از آن حاصل گردد، چون هیولای ثانوی در اجسام.

علت صوری: آنستکه تمامیت (کمال) معلول بآن حاصل گردد و لذا گفته اند: شیمیة الشیئی بصورته لا بمادته (وهمی ما به الشیئی بالفعل).

[و ما لاجله الوجود حاصل فغایة و ما به ففاعل]

و علتی که برای آن معلول بوجود آید علت غائی و آنکه بواسطه آن موجود گردد علت فاعلی است.

علت غائی: آنستکه برای خاطر آن معلول بوجود میآید لذا در تعریف گفته اند:

در اندیشه و فکر نخستین پدیده و در عمل آخرین فر آورده است (اول الفکر و آخر العمل - اول البغیه و آخر العمل).

علت فاعلی: آنستکه معلول بواسطه آن از سرحد عدم یا بدائیه هستی میگذارد

[بالطبع او بالقسر او بالقصد او بالجبر بالتسخیر فارع ما رعو]

و فاعل یا بالطبع و یا بالقسر، و یا بالقصد، و یا بالجبر، و یا بالتسخیر است پس توجه کن آنچه را رعایت کرده اند

اقسام فاعل: علت فاعلی دارای هشت نوع میباشد، زیرا چنانچه فاعل بی شعور

و فعلش ملایم طبع او باشد (فاعل بالطبع) و اگر برخلاف طبعش بود (فاعل بالقسر)

و هر گاه فاعل عالم بفعل ولی فعل برخلاف اراده و علم او باشد (فاعل بالجبر) و چنانچه علم

بفعلش زاید بر ذات و مقرون بداعی خارجی بود (فاعل بالقصد) نامیده میشوند.

[او بالتجلی ثم بالعنایة او بالرضا فادرو الی الدرایه]

و یا فاعل بالتجلی، و یا بالعنایة، و یا بالرضا میباشد، پس بدانید ای صاحبان فهم و دانش.

چنانچه فاعل بهمان علم ذاتی عالم بفعلش باشد فاعل بالتجلی ، و هر گاه علم بفعلش زائد بر علم بذاتش و بدون داعی خارجی بود فاعل بالعناية ، و اگر علمش با فعل بلکه عین فعل ، ولی علم بذاتش بیش از فعل باشد فاعل بالرضا میباشد ، و هر يك از نامبردگان که مسخر غیر و تحت قوه قاهره واقع شوند فاعل بالتسخیر خوانده میشوند .

[از مع علم او بلا علم وهو لطبعه لایم اولاً فعله]

زیرا فاعل یا با علم است و یا بی علم ، و آن یا فعلش ملائم طبیعت میباشد و یا خیر .

چنانکه گفتیم : فاعل بالطبع فاعل بی شعور است که فعلش موافق و ملائم طبیعتش باشد ، مانند فرود آمدن سنگ و بالا رفتن دود و بخار .

و فاعل بالفلسه فاعل بی شعور است که فعلش بر خلاف طبیعتش بوده مانند فواره زدن آب و حبس ماندن گاز و بخار در مخزن ، و پرتاب شدن گلوله و سنگ .

[فذان الاولان و العالم ان وجود الافعال بها العلم زکن]

پس آن دو نوع اولند ، و فاعل عالم بفعل اگر علم بفعل با وجود افعال باشد .

فاعل بالرضا : فاعلی است که عالم بذات خودش و افعالش بود ، و علمش بفعل از حیث مفهوم همراه و از جهت مصداق عین فعلش باشد ، مانند انشاء نفس صورت تخلیه و متوهمه را که آن صور هم مصداق علم و هم فعل نفس میباشد .

[فذالك بالفاعل بالرضا قصد وان وجود الفعل علماً ما وجد]

پس آن فاعل بالرضا نامیده میشود ، و اگر وجود افعال با علم همراه نباشد .

فاعل بالرضا عالم بذات خود میباشد ، و بهمان علم ذاتی معلول خود را پیش از عمل بطور اجمال و هنگام فعل بطور تفصیل میداند ، مانند علم نفس ناطقه بقوای علمی خویش که در هنگام لزوم آنها را بکار میبرد ، و از حیث مصداق علم و عالم و معلوم متحد میباشد .

[ولا كفى العلم بذات الفاعل بل علم المعلول قبل الفعل]

و علم فاعل بذات خودش نیز کافی نبود ، بلکه فاعل معلول را پیش از فعل دانسته باشد .

فاعل بالقصد : فاعلی است که عالم بذات خودش و افعالش باشد ، ولی علمش با فعل هم دوش نبود ، بلکه بداعی خارجی و اراده مقرون گردد ، مانند معاملات انسان ، و رفتن بملاقات دوستان ، و پرواز مرغان از لانه برای چیدن دانه ، و پریدن بلبل برای مشاهده گل

[فالقصدان یقرن بداع زید مع ارادة و دونها الجبر وقع]

پس اگر مقرون بر اراده و داعی زایدی باشد فاعل بالقصد است ، و بدون اراده جبر واقع میشود .

فاعل بالجبر : فاعلی است که بذات خویش و افعالش عالم باشد ولی فعلش برخلاف

اراده و میل و عام سابق وی واقع شود ، چنانکه انسانی را بزور بکاری وادارد ، یا از شهری اخراج ، یا در محلی زندانی کنند .

[بلا اقتران العلم بالداعی فان قد زید فعلیا عنایة فمن]

اگر علم فعلی زائد بر علم ذات و بدون داعی خارجی بود ، سزاوار فاعل بالعنایة است .

فاعل بالعنایة : فاعلی است که بذات خویش و افعالش عالم بود ، ولی علم بافعال ،

زاید بر ذات و خارج از آن بوده و مقرون بداعی خارجی نباشد ، مانند علم مهندس بر نقشه و ساختمان ، و توهم انسان بافتادن از درخت .

[وان یکن عینا فسم تجلیا فی علمه العلم بفعل طویا]

و اگر علم تفصیلی بفعلش عین ذات فاعل و علم بفعل منطوی در علم بذاتش باشد فاعل بالتجلی است .

فاعل بالتجلی : فاعلی است که بذات خویش عالم و بهمان علم ذاتی بافعالش نیز

آگاه ، و علم بفعلش منطوی در علم بذاتش باشد ، چون علم بمعلول مندرج در علم بعلت

تامه است ، مانند علم ادیب بر مسائل ادبی ، و علم فقیه بر مسائل فقه ، و اینرا علم اجمالی در

عین کشف تفصیلی نامند ، چنانکه معقولات مفصله مندرج در نفس ، و عقول طولیه منطوی

در عقل بسیط میباشد .

[ارادة طبع اذا ما سخرا للغير فالفاعل تسخیر ابری]

هر گاه اراده یا طبع فاعل مسخر غیر شود ، پس وی را فاعل بالتسخیر میدانند .

فاعل بالتسخیر : فاعل بالطبع یا بالاراده ایست که مسخر دیگری شده و عمل را

انجام میدهد ، اگر چه در ظاهر جبر و قسری نباشد ، مانند طبیعت انسان که نسبت بجذب

و دفع فاعل بالطبع و مسخر نفس ناطقه است ، و نفس که فاعل بالاراده و مسخر امر حقتعالی

میباشد ، چنانکه در موت و حیات و عشق مییابید ، و باین معنا امام علیه السلام اشاره

میفر ماید : لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین . چون فاعل بالتسخیر در ظاهر بمیل و

طبع خویش مستقلا فعل را انجام میدهد .

(گفتار در اینکه حقتعالی چگونه فاعلی است)

[فی الاول السادس ذو روایة وهو لدى المشاء بالعناية]

در فاعلیت حقتعالی فاعل بالتجلی روایت شده، و نزد مشائیان فاعل بالعناية میباشد. هر خداپرست موحدی حضرت پروردگار را صانع جهان میداند، ولی هر گروهی در کیفیت فاعلیت حضرتش اقوال و آرائی دارند.

برزگان صوفیه گویند: کرد کاریکتا، فاعلی است بالتجلی که علم بفعالش منظوی در علم بذاتش میباشد، چون حقتعالی بذات خویش که علت تامه ممکنات است آگاه میباشد، و در علم بعلم تامه مندرجست علم بمعلول. پس در علم و آگاهی بذات مندرج است علم بتمام ممکنات فلاسفه مشائی گویند: واجب الوجود نسبت بممکنات فاعل بالعناية است، زیرا حضرتش پیش از ایجاد ممکنات بآنها عالم بوده، و علمش همان صور مرتسمه در افلاک و عارض بر ذات حقتعالی میباشد، و ممکنات را بر وفق همان صور انشاء نموده است.

[و عند هم لصور عوا رضا و عند الاشراف لكل بالرضا]

و نزد ایشان نسبت بصور علمیه، و نزد اشرافیان نسبت بهمه موجودات فاعل بالرضا میباشد. و مشائیان حقتعالی را نسبت بصور مرتسمه فاعل بالرضا میدانند چون علم بصور مرتسمه که خود فعلی است از افعال الهی عین علم بذاتش دانسته اند.

حکمای اشرافی گویند: نور الانوار نسبت بتمام موجودات خارجی و مثل نوریه (صور علمیه) قائم بذات خودشان فاعل بالرضا است زیرا نور الانوار مجرد است و هر مجردی بذات و افعالش عالم است پس حضرت نور الانوار بذات خویش و افعال عالم میباشد. چون پیش از ایجاد ممکنات بواسطه علم بذاتش بطور اجمال بتمام ممکنات عالم بوده، و علم بفعالش با فعل بلکه عین فعلش میباشد.

[و متکلم بداع زید قد قال لفاعل الله قصداً قد قصد]

و متکلمی که فعل حقتعالی را بداعی زائده پنداشته فاعل بالقصد را اراده کرده است.

متکلمان گویند: خدای تعالی فاعل بالقصد است زیرا ایشان حق تعالی را عالم بذاتش و افعالش، و افعال الهی را معلل باغراض و دواعی زائد بر ذات میدانند، و هر فاعلی که عالم بذات و فعلش بود، و علمش مقرون بداعی زائده باشد فاعل بالقصد است، پس خدای تعالی فاعل بالقصد میباشد.

(گفتار در مراتب فاعلیت نفس ناطقه)

[و بالرضا او بالتجلی از فطر يستعمل النفس القوی تنشی الصور]
 نفس ناطقه فاعل بالرضا و بالتجلی است چون بفطرت اولی قوای خود را بکار برده و انشاء صور مینماید.
 نفس ناطقه نسبت بهر یک از قوای درونی خویش و صور علمیه جزئیة فاعل بالرضا و بالتجلی میباشد، چون نفس ناطقه میتواند قوای جزئیة (واهمه، متفکره، خیال) را از خویش منبعث کند، و در مرتبه علم بذاتش بدون واسطه بآنها عالم باشد، زیرا قوای جزئیة باعتباری علم نفس و باعتباری معلوم آن میباشد، و نیز میتواند قوای جزئیة را بکار انداخته و صور عقلیه و وهمیه و خیالیه را انشاء نماید، چنانکه از استقراء قضایای شخصیة طبایع کلیه را و از قیاسات نتایج مخصوصه را استنباط مینماید.

[و توهم لسقطه علی جذع عنایة سقوط فعلا]
 و بواسطه توهم افتادن هنگامیکه بر شاخه ای باشد فاعل بالعنایه شده و سقوط میکند.
 و نیز نفس ناطقه فاعل بالعنایه میباشد، زیرا هر گاه انسان بر شاخه بلندی باشد، و افتادن را توهم کند خواهد افتاد بدون اینکه اراده و قصد افتادن، یا تصدیق به نتیجه آن داشته باشد، بلکه تخیل افتادن ویرا بلرزه در آورده و خواهد انداخت.

[بالقصد کالمشی لعلم حادث مع ما علیها زید من بواعث]
 و فاعل بالقصد است مثل راه رفتن بواسطه علم و اغراضی که زائد بر ذات و حادث میباشد.
 و نفس ناطقه فاعل بالقصد میباشد، زیرا در حرکت و انتقالات مکانی مثلاً برای ملاقات دوستان یا سایر دواعی برای نفس علم و محرکی یافت میشود که در میل و اراده

او تأثیر نموده ویرا بحر کت و جنبش میآورد.

[بالتبع للصححة بالفسر العلل بالجبر من خيرة شر حصل]

و در مثل صحت فاعل بالطبع ، و در تأثیر علل و امراض بالفسر ، و در صدور شر از اخبار بالجبر میباشد.

و نیز نفس ناطقه فاعل بالطبع و بالفسر و بالجبر میباشد ، چون در حال صحت نفس و وظیفه خود را در هضم و جذب و امساک غذا و بهره برداری از آن برای حفظ مزاج بالطبع انجام میدهد ، و در هنگام مرض علل خارجی تأثیر نموده و برخلاف طبیعت ، قوای جسمانی را از کار باز میدارد و گاهی از افراد نیکوکار برخلاف اراده کارهای ناپسندی بروز میکند ، چون کتمان حق و شهادت دروغ ، و ظلم بر بیچارگان و تصرف در اموال ضعیفان.

[و النفس مع علوها لما دنت بامرها كل القوی قد سخرت]

و نفس ناطقه با همان بلندی و رتبه‌ای که دارد چون تنزل کند تمام قوا مسخر امروی میشوند

چون نفس ناطقه قدسیه نشانه و ظل وجود حقیقی ، و آیه و علامت توحید ، و دانشجوی مکتب اسماء جمال و جلال الهی است ، پس در عین بلندی رتبه دانی و در عین دنو و نزدیکی عالی و در حال ظهور مخفی و در هنگام خفا هویدا میباشد ، و نسبت وی بقوا و حواس مانند نسبت حر کت توسطیه بحر کت قطعیه است ، و تمام قوا خادم و مقهور و مسخر اراده وی میشوند ، پس نیروهای ظاهری و باطنی نفس فاعل بالتسخیر اند .

[معطى الوجود فى الالهى فاعل معطى التحرك الطبيعى قائل]

در علم الهی بخشنده وجود بممکنات فاعل است ولی طبیعی معطی حر کت را فاعل میداند .

تبیین : تمام بخردان و دانشمندان جهان بمبدئی برای پیدایش موجودات اعتقاد دارند ، چنانکه حکمای الهی از هر کیش و مذهبی مبدء پیدایش موجودات را فاعلی خبیر و بصیر و عالم و قدیر ، و بخشنده هستی و پدید آورنده ممکنات از حیث ماده و صورت ، و ماهیت و وجود میدانند ، ولی فلاسفه طبیعی بحر کت آورنده مواد و اجسام موجوده را فاعل و مدبر جهان پندارند ، با آنکه باید دانست اصل ماده را لازم است موجودی پدید آورد ، و حکمای الهی از نظر ظاهر اینگونه محرک را غیر فاعل حقیقی می‌شمارند ، چنانکه میگویند : نجار سازنده صندلی ، و آتش سوزنده چوب ، و دوا صحت بخش است .

(گفتار در علت غائی)

[و کل شیئی غایبه مستتبع حتی فواعل هی الطبیاع]

و هر فاعلی در جنبش و عملش حتی فاعل بالطبع بی شعور مقصد و نتیجه ابراست جستجو مینماید.

علت غائی و غرض دارای دو معنا است :

- ۱- آنچه برای آن فعل بوجود آید ، مانند آموختن برای دانشمندان.
- ۲- آنچه فعل بآن منتهی شود ، مانند رسیدن متحرک بمقصد چون رسیدن مسافر بوطن و رسیدن سنگ بزمین . پس هر فاعلی در فعالیت خویش غایت و هدفی را جستجو میکند چه آنکه فاعل بالطبع و بی شعور، یا با اراده و علم باشد، ولی گاهی فاعل بهر دو نوع غرض واصل میشود ، مانند رسیدن بخانه رفیق و ملاقات وی ، و گاهی بیک نتیجه منتهی میگردد ، چنانکه بدر منزل دوست رسیده ولی دوست را ملاقات نکرده باشد، یا تیر به هدف رسیده ولی هدف را سوراخ نکرده باشد.

[والقسر لا یکون دائماً کما لم یک بالاکثر فلینحسما]

و چون فاعل بالقسر دائمی و همیشگی، یا غالب و اکثری نیست پس باید بر طرف گردد .

و فاعل بالقسر همیشگی یا در بیشتر اوقات یافت نمیشود پس نباید به هدف نداشتن

آن اعتنائی نمود ، چون در سایر انواع فاعل غایت و غرض موجود است .

[اذ مقتضی الحکمة والعناية ایصال کل ممکن لغایة]

زیرا مقتضای حکمت و عنایت ربانی اینستکه هر ممکنی را بمقصد و هدف خویش برساند .

حق تعالی بفیض و لطف ازلی خویش ممکنات را از وادی عدم بسر منزل وجود کشانید ،

و هر یک را بکمالات لایق ، و درجات شایسته وی هدایت نمود ، چنانکه میفرماید :

ولکل وجهة هو مولیها ، و بهر یک استعداد جنبش و طلب عطا کرد ، پس لازمه لطف بی

پایان و عنایات بی منتها و علم فعلی وی بنظام احسن اینستکه هر موجودی را بغرض و

هدف لایق وی برساند .

[علة فاعل بما هيتهما معلولة له بانيتها]

ماهیت علت غائی فاعل علت فاعلی است ، ولی وجودش معلول علت فاعلی میباشد .
 تنبیه : چون علت غائی اول در فکر و اندیشه پدید میآید ، و فاعل را بکار میدارد ، پس در واقع ماهیت آن ، فاعل علت فاعلی است . ولی چون تا هنگامیکه فاعل عمل را انجام ندهد حقیقت علت غائی بوجود نمیآید ، پس وجود علت غائی معلول فاعل میباشد ، چنانکه گویند : علة الغائی قبل الفعل ذهنأ و بعده عینأ ، مانند تصور نمودن نشستن بر صندلی و بعد ساختن یا خریدن آن ، و پس از آن نشستن و استراحت کردن

گفتار در دفع شك از غایت

[بليق ان نذب عن امر العيب اذ دون غاية يظن ان حدث]

سزاوار است از فعل عيب دفع اشكال نمائیم ، چون گمان نمیکند بدون غایت حادث میشود .
 هر خردمندی بدون شك و تردید میدانند که معلول مرکب از ماده و صورت دارای علت فاعلی است ، ولی در اینک هر معلولی دارای علت غائی باشد خلاف و اشکال نموده اند (۱)
 میگوئیم : افعال باعتبار ترتب غایات بر آنها بر هفت بخشند : ۱ - ضروری ، ۲ - محکم ، ۳ - عادی ، ۴ - عیب ، ۵ - جزاف ، ۶ - اتفاقی ۷ - باطل

[فغاية فيما اليه الحركة وما لاجله غدت مشتركة]

پس غایت مشترك است میان آنچه بسوی آن ، و آنچه برای آن فاعل بحرکت میآید .

۱ - حکیم رومی در اینک اغراض اشخاص و مبادی غرض آنان مختلف است گوید :

ای بسا کس رفته تا شام و عراق	او ندیده هیچ جز کفر و نفاق
وی بسا کس رفته تا هند و هری	او ندیده جز مکر بیع و شری
وی بسا کس رفته ترکستان و چین	او ندیده هیچ الا مکر و کین
طالب هر چیز ای یار رشید	جز همان چیزیکه میجوید ندید
طالب هر پیشه و هر مطلبی	حق چشم اند اول کارش لبی
و آن فضای خرق اسباب و علل	هست ارض الله ای صدر اجل
بلی این حرف و رد هر لسانست	که نادانسته را جستن محالست

چنانکه پیش از این گفتیم علت غائی بر دو معنا اطلاق میشود (۱)

۱ - آنچه فاعل بسوی آن حرکت میکند، مانند رسیدن بدرب خانه دوست .

۲ - آنچه فاعل برای آن کوشش میکند، مانند ملاقات دوست و استفاده از وی .

[فغایة العاملة اولیہما و ربما شوقیة غیبی کما]

پس علت غائی قوه عامله معنای نخستین است ، و گاهی همین غایت قوه شوقیه نیز نامیده میشود .

محرك هر حرکت و جنبشی بچهار بخش تصور میگردد :

۱ - محرك اقرب عبارتست از قوه منبثه در عضلات ، و آنرا قوه عامله گویند .

۲ - محرك قریب عبارتست از اراده و تصمیم اکید بر فعل ، و آنرا اجماع نامند .

۳ - محرك بعید عبارتست از شوق و میل که از قوه شوقیه منبث میگردد .

۴ - محرك ابعده عبارتست از علم بهر دو گونه آن که تصور و تصدیق نامیده میشود

پس غایت محرك اقرب (قوه عامله) که فاعل مباشر تحریک است همان معنای اول

(آنچه فاعل بسوی آن حرکت کند) میباشد ، و گاهی همین علت نیز غایت قوه شوقیه

میشود ، پس هر دو قوه و محرك دارای يك غایت و نتیجه میباشد .

۱ - علامه آملی گوید : با ترتیب غایت هر دو مبدء از مبدء اقرب که قوه عامله ، و مبدء بعید

که قوه شوقیه است و خروج فعل از باطل مبدء ابعده که مبدء اول و اول العبادتست برای فعل ، یا

فکر است و یا تخیل بدون فکر ، اول را فعل محکم خوانند و دوم یعنی آنکه تخیل بدون فکر مبدء ابعده

باشد بر دو قسم است ، اول آنکه تخیل بدون فکر مبدء ابعده باشد ، و قوه شوقیه که مبدء بعید است با قوه

عامله که مبدء اقربست متطابق باشند در غایت ، باین معنا که غایت قوه شوقیه نیز ما الیه الحركة باشد

کما آنکه دانستی که غایت قوه عامله همیشه ما الیه الحركة است ، و آن فعل را با اصطلاح عبث

اصطلاحی و عبث بمعنی الا خفی نیز گویند ، قسم دوم آنکه تخیل بدون فکر مبدء ابعده باشد لکن با

اختلاف غایت شوقیه با غایت عامله که در فرض غایت قوه شوقیه مسالاجله الحرة خواهد بود ، چه

آنکه دانستی که غایت قوه عامله از ما الیه الحركة هیچگاه تجاوز نکند ، و این قسم دوم نیز بر

اقسامی درآید ، اول آنکه تخیل بدون فکر پنهانی بدون انضمام امر دیگری با مبدء ابعده باشد ، و

این قسم را جزاف خوانند و فاعل او را مجازف گویند ، مانند بازی بچگان ، دوم آنکه تخیل بدون

فکر با مشارکت طبع مبدء ابعده باشد و این قسم را فعل طبیعی گویند ، چون حرکت تنفس ، سوم

آنکه تخیل بدون فکر با مشارکت مزاج مبدء ابعده باشد و این قسم را فعل مزاجی گویند چون حرکت

مرض ، و این دو قسم را که با مشارکت طبع یا مزاج باشد قصد ضروری نیز نامند ، چهارم آنکه تخیل

بدون فکر با مشارکت عادت مبدء ابعده باشد و آنرا فعل عادی گویند چون لعب بالحیة یا گردآیدن دانهای تسبیح

[من حَیِّزٌ بِحَیِّزٍ سَأْمَأُ تَرِدُ و رَیْبَمَا غَايْتَهَا لَا تَتَّحِدُ]
چنانکه از محلی که رنجیده باشی بمحل دیگر حرکت میکنی، و گاهی غایت عامله و شوقیه متحد نمیشوند.
هر گاه محرك اقرب و بعید دارای يك غایت باشند، مانند اینکه از شهری دلتنگ شده و بشهرستان دیگری کوچ مینمایند پس همیشه یا غالباً بغرض و مقصد میرسند، و چنانچه آندو محرك دارای دو علت غائی باشند، پس همیشه غایت قوه عامله در هر قدمی حاصل میشود، ولی غایت قوه شوقیه (آنچه فاعل برای آن حرکت کند) مانند ملاقات دوست گاهی برای فاعل حاصل نمیکردد.

[فغَايَةُ قُوَّةِ فِي الْعَضَلَةِ مِثْلُ الطَّبَايِعِ دَوَاماً حَاصِلَةٌ]
پس غایت قوه عامله که در عضلات مؤثر است، مانند غایت افعال طبیعی همیشه حاصل میگردد
آنچنانکه فاعل بالطبع همیشه بمقصد و حیز خود میرسد و غایت حرکت خویش را مییابد، قوه عامله در هر جنبشی غایت حرکت خود را تحصیل میکند، و فعل آن هرگز بی نتیجه و باطل نخواهد بود.

[شَوْقِيَّةٌ غَايْتَهَا أَنْ لَمْ تَجِدْ لَهَا مَقِيْساً فَعَلَهُ الْبَاطِلُ عَد]
اگر قوه شوقیه غایت خود را نیابد، فعل را نسبت بقوه شوقیه باطل می شمارند.
هر گاه محرك بعید (قوه شوقیه) بجانب مقصد و غرضی چون ملاقات صديق مثلاً حرکت کند و با وی تصادف نماید، این فعل را نسبت بقوه شوقیه باطل دانند، بمعنای اینکه از نتیجه دور مانده است، مانند درختیکه سرما آنرا از میوه دادن دور کرده باشد، ولی نسبت بقوه عامله غایت خود را یافته و فعل آنرا با نتیجه خوانند.

[ذُو الْغَايَتَيْنِ مَبْدَعاً بَعِيداً كَأَنَّ لَهُ تَخِيْلًا وَحَيْدًا]
فعلی که دارای دو غایت است یا تخیل بتنهائی مبدء بعید آن میباشد.
مبدء بعید فعل و محرك انسان تخیل است، و آن گاهی بتنهائی و هنگامی با فکر، و زمانی با مزاج یا باطبع یا باخلق محرك فاعل نامیده میشود، و فعل نیز نسبت بمبدء قریب و بعید وقتی دارای يك غایت و گاهی دارای دو غایت میباشد.

[لِأَنَّ الْفِكْرَ فَهُوَ الْعَبَثُ أَنْ غَايَةُ مَا هُوَ لِلتَّحْرِكِ نَهَائَةٌ]
نه فکریس آن فعل عبث است، اگر غایت آن همان نهایت حرکت باشد.

چنانکه گفتیم: افعال بر هفت گونه اند، زیرا فعلی که دارای دو محرك و دو غایت است اگر مبدء بعید آن تنها تخیل بود و غایت شوقیه همان غایت عامله (ما الیه الحرکة آنچه بسوی آن فاعل حرکت کند) باشد، آنرا در اصطلاح فعل عبث خوانند، نه بعرف عام که آنان فعل بدون غایت را عبث نامند، و چنانچه تخیل و فکر باهم مبدء بعید فعل باشند، آنرا فعل محکم (بر روش اندیشه) گویند.

[ان لیس اما وحدة المبدء او مع طبع او مزاج او خلق فلو]
و آنکه غایتش نهایت نباشد؛ یا تخیل تنها، یا با طبع، یا با مزاج، یا با خلق مبدء بعید واقع میشود و فعلی که غایت شوقیه اش غیر نهایت حرکت بود، بلکه هر يك از دو مبدء آن غایت جدا گانه ای داشته باشد، پس یا تخیل بتنهائی، و با بهمراهی طبع، و یا بمعیت مزاج، و یا بعلازمت خلق و عادت مبدء بعید آن میباشد.

[کان مع الخلق فعادی و فی اولها سمی بالمجازف]
پس اگر با خلق ضمیمه بود فعل عادیست، و در بخش نخستین فعل مجازف نامیده میشود. هر گاه تخیل بتنهائی مبدء ابعد فعل انسانی واقع شود فعل جزاف و فاعل آن مجازف خوانده میشود، مانند بازی کردن اطفال با آلات لهو، و چنانچه تخیل بضمیمه خلق مبدء بعید بود، آنرا فعل عادی گویند، مانند بازی کردن اشخاص باد کمه لباس و کراوات و دانه های تسبیح.

[کاللعب باللحیة عادی و ما یبقی بالقصد الضروری سما]
و مانند بازی کردن با ریش را عادی، و آنچه از انواع را که باقیماند است قصد ضروری بنام. و هر گاه تخیل بهمراهی طبع مبدء ابعد فعل انسانی شود آنرا فعل طبیعی خوانند، مانند حرکت، و تنفس و هضم غذا، و چنانچه تخیل بمعیت مزاج مبدء ابعد فعل بشری باشد آنرا فعل مزاجی نامند، مانند، حرکت نبض، و مریضی.

[کحرکة المریض و التنفس کل المبادی فی الجمیع تکسی]
مانند اضطراب و جنبش بیمار، و تنفس، و هر يك از مبادی در تمام حالات خلعت غایت را میپوشند. هر يك از مبادی نامبرده تا برسد بمبدء المبادی در تمام حالات بعلت غائی خویش

میرسند ، زیرا قوه عامله در هر حالی بغایت خویش که منتهای حرکت باشد میرسد ، و اراده نیز غایت خود را مییابد ، و قوه شوقیه نیز بعلت غائی خویش که گاهی همان غایت عامله و گاهی غیر آنست و اصل میگردد ، و تخیل یا تصور و تصدیق نیز بعلت غائی خود که لذت و خیر حیوانی باشد متصل میشوند .

تنبیه : هر فعل نفسانی بواسطه شوق و تخیل بوجود میآید اگر چه گاهی آن تخیل غیر ثابت یا زود گذراست ، یا ثابت میباشد ولی بآن توجه نمیشود .

[غایتها لکن حیث ما ثبت مبدء فکر غایة کذا انتفت]

ولی هنگامیکه مبدء فکری برای فعل غایتی را ثابت نکرده باشد ، آن غایت منتفی خواهد بود . هر فعلی نسبت بمبدء و محرک کی که آنرا بوجود آورده دارای غایت نتیجه میباشد ، ولی لازم نیست که نسبت بمبدا دی دیگر غایتی داشته باشد ، مثلاً بازی کودکان نسبت بقوه شوقیه و عامله ایشان دارای غایتی است ، اگر چه نسبت بقوه متفکره و اندیشه خردمندانه لهم و لعب شمرده میشود پس تمام افعال نفسانی دارای غایت مناسب خویش میباشدند (۱)

[و لیس فی الوجود الاتفاقی اذ کلما يحدث فهو راقی]

و در موجودات هیچ چیز اتفاقی نیست ، چون هر چه در جهان هستی یافت شود پس بالامرود . اتفاق عبارتست از حصول الشیئی من حیث لا یحتسب ، و آن بر چهار گونه است :
۱ - چیزیکه بواسطه زبادی شرائط معتبره در علت و اسباب آن بندرت حاصل شود ، مانند آستن شدن با کره بدون شوهر داشتن .

۲ - چیزیکه علل و اسباب وجودی آنرا آگاه نباشیم ، مانند افتادن آجر از بام خراب شده و شکستن سر راه گذر .

۱ - قال الشيخ فی الھیات الشفا : لانبعث هذا الشوق علة ما لامحالة اما عادة او ضجر عن هیئة و ارادة انتقالی الی هیئة اخرى و اما حرص من القوى المحرکة و المحسة علی ان یتجدد لها فعل تحریک او احساس و العادة لذیذة ، و الانتقال عن المملول لذیذ ، و الحرص علی الفعل الجدید لذیذ ، اعنی بحسب القوة الحيوانیة و التخیلیة ، و اللذة هی الخیر الحسی و الحيوانی و التخیلی بالحقیقة و هی المقتبونة جزأ بحسب الخیر الانسانی فاذا كان المبدء تخیلیاً حیوانیاً فیکون لامحاله تخیلیاً حیوانیاً فایس اذن هذا الفعل خالیاً من خیر بحسبه و ان لم یکن خیراً حقیقیاً ای بحسب العقل انتهى .

۳ - غایت عرضی هر فعلی را امر اتفاقی گویند ، مانند یافتن گنج در کندن چاه
 ۴ - پیدایش معلول بدون فاعل ، یا بدون غایت ، یا بدون فاعل و غایت و مرجح
 مطلقاً ، دانشمندان ربانی و حکمای الهی سه بخش اتفاقی را جائز و روا (۱) و نوع چهارم
 را باطل و محال میدانند ، زیرا پیدایش هر چیزی بواسطه علل و اسباب لازم آن میباشد .

[لعلل بها وجوده وجب يقول الاتفاق جاهل السبب]

بسوی علت‌هایی که بواسطه آنها وجودش واجب شده ، و جاهل با سبب فعل را اتفاقی گوید .

گاهی جاهل با سبب و سلسله علت و معلول موجودی را توجه نموده و آنرا
 دارای منافعی باضافه غایات نوعی و ماهوی یافته ، و آنرا اتفاقی مینامد ، چنانکه در پی
 برداری دیوار بدفینه‌ای برخورد کنند ، ولی غافل از علل وجودی اطلاع بر دفینه آنرا
 اتفاقی خوانند ، با آنکه دفینه خود دارای علت فاعلی و مادی و صوری و غائی بوده ، و اطلاع
 بر آن نسبت بطبیعت پی برداری بطور امکان ولی نسبت باین پی برداری خاص بحکم
 «الشیئی ما لم یجب لم یوجد» بطور وجودیست پس هیچ چیزی اتفاقی (بدون سبب) نیست .

[موتا طبیعیا غذا اخترامی قیس الی کلیة النظام]

هرگاه مرکب ناکهائی فردی را بانظام کلی جهان بسنجید ، مرکب طبیعی وی میباشد .

کسیکه بسلسله علت و معلول آشنا نباشد گوید : چگونه میشود یک طبیعت در
 افرادش آثار کونا کون صحت و مرض ، عمر طولانی و کوتاه داشته باشد ، و برخی از
 افراد بغایت مترقیه خویش نرسند .

میکوئیم : طبیعت بحسب نوع غایت وحدی دارد ، ولی از نظر افراد و استعداد
 مزاجی هر یک آثار خاصی خواهد داشت ، مثلاً فرض میکنیم کمال عمر انسانی صد و بیست
 سال است ، و هر فردی بحسب نوع میتواند باین حد برسد ، ولی برخی از افراد که استعداد

۱ - قال محقق الطوسی فی شرح الاشارات : ان الاتفاق لیس کما یظن انه لا یستند الی سبب ، بل
 هو الذی یستند الی سبب غریب بند وجوده ولا یتفطن له فینسب الی الاتفاق ، فتعلم ان کل ممکن
 فله سبب ، وقال قطب الدین الرازی فی المحاکمات : الاتفاق سبب طبیعی او ارادی بالعرض ، لیس دائم
 الايجاب ولا اکثریاً ، فان نادیه الاسباب الی المسببات ان كانت دائمة او اکثریة سمیت اسباباً ذاتیه ،
 وان كانت اقلیه سمیت اتفاقیه ، فلذلك ممکن سبب .

مزاجی آنها برای رسیدن باین عمر کافی نیست، یا شرائط و اسباب خارجی موافقت نمیکند، در حال کودکی یا جوانی کمال لایق خویش را یافته، و بمرکز طبیعی خودش از دنیا می‌رود (۱) با آنکه انسان کامل کون جامع، و کلمه تامه الهی، و باب الابواب عالم عقول، و علت غائی خلقت و آفرینش است (۲).

[مالیس موزونا لبعض من نغم فقی نظام الكل کل منتظم]

پس نغمه و ترانه‌ای که برخی سروده‌اند، موزون و مطبوع نمیباشد، چون در نظام کل تمام افعال منظمند چنانکه گفتیم هر موجودی مراحل کمال لایق بخویش را میبیماید: و به نتیجه وجودی خود میرسد، پس سرود و ترانه بعضی از ظاهر بینان، و اشکالات و اهیه ایشان بی جا و ناروا میباشد، چون وجود هر یک از ممکنات از دره تا ذره در نظام کل لازم و سلسله پیدایش و آثار آنها منظم، و ترتب غایت بهر یک از آنها حتمی است.

(گفتار در علت صوری)

[و ما به للشیئی فعلیته صورته فمنه شیئیه]

و آنچه نیز که بواسطه آن فعلیت ماهیت حاصل میشود صورت آنست، و شیئیت وی بسبب آن میباشد. علت صوری عبارتست از چیزی که جهت کمال و فعلیت ماهیت جسم باشد، پس از آنکه ماده نسبت بآن جهت بالقوه و ناقص بوده است، و از این حیث گفته‌اند: شیئیت (فعلیت - طبیعت) هر چیزی بصورت آنست، پس صورت هر چیزی آنست که بواسطه آن ماهیت دارای کمال و فعلیت میگردد.

۱ - عارف ربانی ملا عبدالرحمن جامی و خواجه شمس الدین حافظ شیرازی گویند:

ایزد که نگاشت خامه احساسش ابواب کتاب عالم ارکانش
بر لوح وجود زد رقم فهرستی در آخر کار نام کرد انسانش

نظری کرد که بیند بجهان صورت خویش خیمه در مزرعه ی آب و گل آدم زد
بدعی خواست که آید بتعاشا که راز دست غیب آمد و بر سینۀ نامحرم زد

۲ - فی الحدیث القدسی: باین آدم خلقت الاشیاء لك و خلقتك لنفسی، وقال بعض اهل الذوق و المعرفة: العلة الغائیة من ایجاد العالم الانسانی هی رؤیته تعالی ذاته بذاته فی مرآت عین الانسانیة.

[فاعله صوریه للکل وفاعل وصوره المحل]

پس صورت نسبت به مرکب علت صوری، و نسبت به ماده علت فاعلی و صوری میباشد.
 علت صوری باعتبار آنکه جزء مرکب است علت صوری آن شمرده میشود، و
 باعتبار اینکه مقوم هیولی (ماده - طینت) و صورت آنست علت فاعلی (شریک العلة)
 و علت صوری و کمال محل میباشد.

[تقال للجسمیه و النوعیه والشکل و الهیئة و العلمیه]

کمال جسمیت، کمال نوعیت، صورت علمیه، شکل، هیئت، برخی از معانی دیگر را صورت گویند.
 شیخ الرئیس در الهیات شفا گوید: لفظ صورت بر چند معنا اطلاق میشود:
 ۱ - وجود ذهنی هر چیز را حتی آنکه از جوهر مفارق در قوه دراکه بشری
 تعقل شود صورت علمیه گویند (۱)

۲ - حقیقت جنسی هر مرکبی را صورت جنسیه، آن نامند، مانند حیوان نسبت به انسان.
 ۳ - فصل اخیر هر نوعی را محصل حصه جدا شده از جنس و صورت فعلیه آن دانند
 ۴ - حقیقت کامله هر نوعی را کلی طبیعی و صورت نوعیه آن خوانند، مانند ماهیت انسان
 ۵ - هیئت حاصله در مرکب از اجزاء را صورت اجتماعی (کلیه الکلیه)
 و هیئت آن گویند مانند صورت اجتماعی عشره.

۶ - چیزیکه مقوم ماده و حال در آن باشد صورت جسمیه نامیده میشود،
 مانند صورت صندلی.

۷ - چیزیکه موجب کمال ماده بود مثل صحت، نمو، و سایر کمالات را
 صورت کمال (طبیعت) خوانند.

۸ - شکلی را که بواسطه صنعت در مواد و اجسام حاصل میگردد صورت
 عرضی و شکل میدانند.

۱ - حکیم سبزواری در حاشیه منظومه گوید: آنچه آنکه بر واجب تعالی اول الاوائل، و غایبه
 الغایب، و فاعل الفواعل، و مبدء المبادئ اطلاق میشود، لفظ صورة الصورة را نیز میتوان بر حضرتش
 اطلاق نمود، زیرا حق تعالی مجرد است، و هر مجردی بقیناً ذات خود را تعقل مینماید و هر متصوری
 را صورت علمیه نامند، چنانکه در حدیث وارد شده: ان الله خلق آدم علی صورته.

(گفتار در علت مادی)

[حامل قوه لشیبی عنصره بوحدۃ اوضم ما یغایره]
آنچیزیکه دارای استعداد رسیدن بماهیتی باشد عنصر است ، خواه تنها بود یا بادیگری ضمیمه گردد .
هیولا (ماده) جوهریست که استعداد قبول صورت جسمیه را داشته باشد ، و بچند نام خوانده میشود ، چون مایه اجسام را باعتبار اینکه مبدء تر کیب است عنصر گویند ، و باعتبار اینکه مرجع انحلال تر کیب است اسطقس ، نامند ، و از جهت اینکه دارای فعلیت و قابل صورتست موضوع خوانند ، و از جهت اینکه هنوز متلبس بصورتی نشده باشد هیولا گویند ، و از جهت اینکه مشترك است بین جمیع صور آنرا ماده و طینت نامند .

[کل مع التغبیر ذاتاً او صفة زیادة نقصاناً اولاً فاقفته]
هریک از آندو رایا با تغییر ذاتی و یا وصفی ، یا بطورزیادی ، و یا نقصان و یا بدون تغییربدان .
اقسام علت مادی : ماده از حیث وحدت و تعدد خود بردو گونه است ، و هر یک از آندویا با تغییر ذاتی ، و یا وصفی و یا بدون تغییر میباشد پس دارای هشت بخش است :
۱ - واحد بدون تغییر مانند تخته سیاه برای نوشتن ، طلا برای سکه شدن
۲ - واحد با تغییر بطورزیادت ذاتی ، مثل نطفه برای حیوان شدن .
۳ - واحد با تغییر بطور نقصان ذاتی مانند چوب برای صندلی شدن .
۴ - واحد با تغییر بطورزیادت وصفی مثل بدن طفل که بزرگ شود ، یا از لاستیک توپ سازند .

۵ - واحد با تغییر بطور نقصان وصفی ، مانند سفیدی که سیاه شود ، یا میوه نازمای که خشک گردد .

۶ - متعدد بدون تغییر مثل آهن و آجر نسبت بساختمان ، و احاد نسبت باعداد .

۷ - متعدد با تغییر ذاتی ، مانند دو قضیه حملیه ایکه جزء یک شرطیه واقع شوند

۸ - متعدد با تغییر وصفی ، مثل ادربه منرده نسبت بمعجزه های کربنا کون که

ممکنست ذاتا یا وصفا یا از حیث آثار و خواص تغییر کنند .

[و ایضا اما واحد ما طبعه او جمله مع منتهی او لامعه]

و نیز در ماده یا يك صورت ، و یا صورتهای متعدد منتهای ، و یا بدون منتهای پدید میآید .

تفسیر دوم - ماده از جهت وحدت و تعدد صورتیکه در آن حلول میکنند بر سه نوع است :

۱ - ماده ایکه تنها يك صورت در آن یافت شود : مانند هیولای هر يك از افلاك

که با هم اختلاف نوعی دارند .

۲ - ماده ایکه صورتهای متعدد منتهای را قبول کند ، مثل آب انگور که

ممکنست شیره یا سر که یا شراب شود .

۳ - ماده ایکه صورتهای متعددنا منتهای را میتواند بپذیرد ، مانند هیولای اولی

که هر صورتهای را میتواند قبول کند ، با اینطور که صورت دوم را پس از خلع صورت اول میپذیرد

(گفتار در احکام مشترك علت‌های چهارگانه)

[بسیطة او ماله التر کبب او ما هو القرب و البعید]

هر يك از علت‌های چهارگانه را یا بسیط ، و یا مرکب ، و یا قریب ، و یا بعید دانسته اند .

هر يك از علت فاعلی ، غائی ، صوری ، مادی دارای انواعی میباشد از قبیل

بسیط ، مرکب ، قریب ، بعید ، عام ، خاص ، کلی ، جزئی ، بالذات ، بالعرض ، بالفعل ،

بالقوه ، تام ، ناقص :

۱ - علت غائی بسیط مانند سیر شدن برای غذا خوردن حیوان .

۲ - علت غائی مرکب مانند زینت و جرات یافتن در حریر پوشیدن .

۳ - علت فاعلی بسیط مانند ذات حق تعالی برای آفریدن جهان .

۴ - علت فاعلی مرکب مانند چند نفر سنگی را بردارند یا عملی را انجام دهند

۵ - علت صوری بسیط مانند صورت آب ، صورت آتش .

۶ - علت صوری مرکب مانند صورت باغ پر درخت و زراعت .

- ۷ - علت مادی بسیط مانند هیولای اولی که هیچ صورتی بخود نکرفته است.
- ۸ - « مادی مرکب مانند اجراء معجونها و شربتها و عمارات .
- ۹ - « غائی قریب مانند اجرت گرفتن زر کربرای ساختن انگشتری .
- ۱۰ - « غائی بعید ، مانند دست کردن انگشتری و زیبا شدن دست .
- ۱۱ - « فاعلی قریب مانند قوه عامله در عضلات برای حرکت حیوان .
- ۱۲ - « فاعلی بعید ، مانند اراده و میل حیوان نسبت بحرکت وی .
- ۱۳ - « صوری قریب مانند هیئت و شکلی که اکنون در ماده یافت میشود .
- ۱۴ - « صوری بعید ، مانند هیئت و شکلی که بعد از این یافت شود .
- ۱۵ - « مادی قریب مانند سنگی که صورت فیروزه را قبول کرده است .
- ۱۶ - « مادی بعید مانند غذا و نباتات که بعد از این جزء بدن انسان گردد .
- [عمه او خصه او کلیمه او ما هو الجزئی او ذاتیه]
و نیز هر يك از آنها باعام و باخاص ، و باکلی و باجزئی ؛ و باذاتی و باعرضی اند .
- ۱ - « علت غائی عام چون نشستن هر کسی بر صندلی در محل پذیرائی .
- ۲ - « خاص چون نشستن رئیس جلسه بر صندلی و سخنرانی .
- ۳ - « کلی مانند دادرسی رزبرداد گستری در کشور .
- ۴ - « جزئی « دادرسی قاضی نسبت بیک پرونده .
- ۵ - « ذاتی « استخراج آب نسبت بحفر چاه .
- ۶ - « عرضی « یافتن کنج در حفر چاه و پی برداری عمارت .
- ۷ - « فاعلی عام مانند ذات پروردگار نسبت بتمام ممکنات .
- ۸ - « خاص « آتش برای حرارت و آب برای رطوبت .
- ۹ - « کلی « پنی سلین برای دفع تب و ازاله چرکهای باطنی .
- ۱۰ - « جزئی « کهنه کهنه برای دفع تب و تعفن اخلاط .
- ۱۱ - « ذاتی « نوشیدن آب برای دفع عطش و سرد شدن بدن .
- ۱۲ - « عرضی چون شربت سقمونیا که بواسطه تحلیل صفرا تشنگی را دفع مینماید

- ۱۳- علت صوری عام مانند صورت خانه با اسلوبهای مختلف .
- ۱۴- « خاص » این خانه ، آن عمارت فلان دستگاہ .
- ۱۵- « کلی » صورت انسانیت نسبت بافرد خاص .
- ۱۶- « جزئی » صورت ناصر ، منصور ، داریوش .
- ۱۷- « ذاتی » صورت نوعیه که در افراد طبیعی پدیدار است .
- ۱۸- « عرضی » نقاشی وزینت کاری اطاق و صندلی و میز .
- ۱۹- « مادی عام » هیولای اولی نسبت بتمام اجسام .
- ۲۰- « خاص » نطفه پدز نسبت بفرزند مخصوص وی .
- ۲۱- « کلی » جسم (آهن ، چوب ، سنگ) برای درب منزل .
- ۲۲- « جزئی » این چوب شمشاد برای درب خاص .
- ۲۳- « ذاتی » سنگ برای فیروزه و در شدن .
- ۲۴- « عرضی » آب که بواسطه صورت بخاری هوا میشود .
- [او عرضیه کما بالفعل او بالقوه العلة مطلقا دروا]
 آنچنانکه هر يك از علت‌های چهارگانه را بالفعل یا بالقوه میدانند .
- ۱- علت غائی بالفعل چون رسیدن و قبول شدن در کنکور دانشگاه .
- ۲- « بالقوه » بدرجه لیسانس و دکترانائل شدن .
- ۳- فاعلی بالفعل آنستکه تمام لوازم تأثیر (موضوع شرط داعی معد) را دارا باشد
- ۴- « بالقوه آنستکه تمام لوازم تأثیر را نداشته باشد ، چون مقتضی و سبب .
- ۵- صوری بالفعل آنستکه اکنون در ماده وجود باشد چون صورت ایندز
- ۶- « بالقوه آنستکه بعد از ماده مستعد یافت شود ، چون سنگ شدن خاک
- ۷- مادی بالفعل مانند پوست ، گوشت ، استخوان ، در بدن حیوان .
- ۸- « بالقوه » کیلوس و کیموس چه پس از مدتی جزء اعضاء بدن میگردد

(گفتار در برخی از احکام علت جسمانی)

[قد انتهى تأثير ذات عدة في مدة و عدة و شدة]

هر علت جسمانی تأثیرش از حیث شدت و شماره و زمان محدود میباشد .

احکام علت جسمانی : هر علتی که مرکب از ماده و صورت باشد تأثیر آن در معلول از حیث شدت و شماره و زمان محدود است، مانند اینکه مثلاً تأثیر چراغ گاز سه دستگامی شصت درجه حرارت بمدت چهار ساعت در سه ظرف آبست ، و مانند پر تاب تیر از کمان .

[ولیست ایضا اثرت الابان منفعل منها بوضع اقترن]

و نیز علت جسمانی تأثیر نمیکند مگر آنکه با معلول خویش در وضع خاصی قرار گیرد .

علت جسمانی با شرایط خاصی میتواند در معلول تأثیر کند، زیرا علت جسمانی چیزیست که در وجودش بماده و موضوع نیازمند بود ، و هر چیزی که در وجودش بماده نیازمند باشد در ایجاد و تأثیرش بآن محتاج تراست، پس علت جسمانی در ایجاد و تأثیرش بماده ولو از آن نیازمند میباشد، چون هر چیزی که در عملش بچیزی محتاج نباشد در وجودش بآن محتاج نخواهد بود، چنانکه در گرم شدن محاذات و برابری و نزدیکی معینی بین آب و آتش لازمست ، و خورشید روشن میکند زمینهای مکشوف بلامانع و آنرا که در حکم آن باشد ؛ مانند زمینهایی که از آینههای مقابل بکدیگر نور بگیرد
 تنبیه : آثار و خواص نباتات (ادویه مفرده) تا در ماده خود باشند بیشتر و نافعتر است از آنکه بصورت پودر و شربت یا آمپول درآیند و از ظرف طبیعی خود در شیشه و کپسول قرار گیرند ، لذا پودر و شربت افیمون و سنبله طیب بزودی خاصیت خود را از دست میدهند، ولی در ماده طبیعی اثر محفوظ میماند چنانکه برخی از دواهای مصنوعی تا مدت معینی در بدن بیمار اثر میکنند و پس از آن فاسد شده و از حیز ارتفاع خارج میگردد .

(گفتار در احکام مشترك علت و معلول)

[شرائط التأثير ما يجمع بهجب معلوله دون المعد اعرف تصب]
 بدانکه هر گاه علت جامع شرائط تأثير باشد ختما معلولش يافت ميشود بخلاف علت ناقصه .

احکام مشترك علت و معلول - لفظ علت بر دو معنا اطلاق ميشود :

۱ - علت نامه آنستکه داراي جميع شرائط تأثير بود ، يعنى از وجودش وجود معلول ، و از عدمش عدم آن لازم آيد ، و گرنه مستلزم ترجيح بلا مرجح ، يا ترجيح مرجوح بر راجح ، يا تخلف معلول از علت نامه خواهد بود ، و اين خود محال و خلاف فرض است که علت را تمام ميدانستيم .

۲ - علت ناقصه آنستکه در وجود معلول مداخليت داشته باشد ، مانند مقتضى ، سبب ، معد ، داعى ، عدم المانع ، شرط ، موضوع .

[مصدر ذاك ليس مصدرا لذا معنى فكل اقتضى ما بهذا]

ذاتيكه علت فلان معلولست علت اين نباشد ، پس هر معلولى علت جداگانه اى نخواهد .

اگر ميان علت و معلول سنخيت و خصوصيتى نباشد لازم آيد که هر چيزى از هر چيز صادر شود ، ولى هر چيزى از هر چيز صادر نميشود ، پس سنخيت و خصوصيتى ميان علت و معلول برقرار است ، و بحسب آن در معلول معينى تأثير مينمايد ، چنانکه گويند نسبت علت بمعلول همان نسبت شخص بسايه وى و عاكس بعكس است ، و وجود معلول از مراتب وجود علت و تنزلات وى ميباشد ، پس هر علتى که دو چيز مابين از وى صادر شود ، يا زانما از دو خصوصيت تر كيب يافته ، و يا داراي اعتبارات مختلفى ميباشد پس بسيط حقيقى نخواهد بود ، لذا گفته اند : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (۱) و مراد ايشان اينستکه از واحد

۱ - قال الحكيم السبزواري في حاشيته على المنظومه : ثم ان لذلك الكلام اعنى قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد بلئنا وايضاً له نمرة حلوة عظيمة وهى الاهتداء بعالم العقل الكلى ، والمنكرون ما راموا الاسد هذا الطريق على السالكين ، والحال انه من لم يهتد اليه ممن ينتسب الى اهل العلم

بخت بسیط (وجود مطلق) تنها صادر اول (وجود منبسط) که شامل تمام موجودات و فعلیات و متصف بوحدهت حقه نظایه است صادر گردیده، چنانکه میفرماید: **وامرنا الا واحده (۱)**
[فاتحد المعلول حيث اتحدت كذلك في وحدته قد تبعث]

پس هر گاه علت واحد بود تنها يك معلول صادر میگردد هم چنین علت در وحدت بیرو معلول میباشد. شاید دو علت مستقل بطور اجتماع، یا تبادل، یا تعاقب در يك معلول معین اثر کنند، مگر آنکه قدم مشترک میان آن دو، علت واقع شود، چنانکه حرارت مشترک میان تب، و حرکت، و عشق، و آتش و آفتاب میتواند بدن انسان را گرم کند، و نشاید دو معلول از يك علت صادر شود، مگر آنکه دارای تعدد حیثیت بود، مانند تغذیه و درک کلیات در انسان که بواسطه بدن و عقل حاصل میشود، و تعدد حیثیت مستلزم تعدد ذات و حقیقت آنست، و آن خود منافی با وحدت و بساطت علت میباشد.

[بینهما تضایف و یبطل ضرورة دورا کذا تسلسل]

میان علت و معلول تضایف برقرار است، و بطلان دور و تسلسل بدیهی میباشد.

از انواع تقابل (سلب و ایجاب، عدم و ملکه، تضاد، تضایف) میان علت و معلول تضایف برقرار است، و چون متضایفان متکافئانند پس همیشه عدد علت و معلول با هم برابرند، مثلاً اگر فرض کنیم سلسله علت و معلول از پنج نقطه تشکیل یافته، نقطه اول علت محض و نقطه پنجم معلول خاص، سه نقطه وسط هم علت و هم معلولند، پس در این سلسله چهار علت و چهار معلول یافت میشود، و در شماره با هم برابرند، لذا نسبت آن دو را تضایف خوانند.

دو عبارتست از دوران علیت و معلولیت میان دو چیز بطوریکه هر کدام با واسطه یا بی واسطه علت و معلول دیگری باشد (۲) چنانکه گفته اند: **الدور توقف الشیئی علی نفسه،**

جاء صفر الکف، واستمعن ذورم، بیانها انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جاز ان يكون اول الصواد هو الجسم مثلا ولم يصد المفاوق المحض، بخلاف اذالم يجز، انما لم يصد الواحد المفاوق لم يصل النوية الى الجسم والجمالی، انشینی منهما لا یخلوا عن كثرة كما يأتي فی موضعه.

۱ - سوره قمر آیه (۵۰) ۲ - رجوع کنید به بخش نخستین این کتاب صفحه (۸۱)
 برای شناسائی انواع و تعریف دور.

و آن مستلزم تقدم نفس معلول بر خودش میباشد و محالست .

[يبطله ما في المطولات من نحو تطبیق و حیثیات]

و براینی که در کتب فلسفه است مانند برهان تطبیق و حیثیات تسلسل را باطل مینماید .

اگر سلسله علیت و معلولیت از نقطه‌ای شروع شود ، ولی بجائی ختم نگردد آنرا تسلسل نامند ، و تصور آن دارای شرائط و انواعی است :

شرط اول اینست که از معلول اخیر شروع نموده بسوی مبادی عالیّه پیشروی کنیم

شرط دوم اینست که هر يك از افراد متوسط سلسله را هم علت و هم معلول فرض نمائیم .

شرط سوم اینست که تمام نقاط مفروضه در سلسله بالفعل موجود باشد .

حکماء برای ابطال تسلسل چند دلیل آورده اند :

برهان تطبیق: هر گاه فرض کنید سلسله علیت و معلولیت بفریقه علت محض

باشد منتهی نمیشود ، میگوئیم : از طرف منتهای سلسله مقدار معینی (مثلاً پنج متر)

را قطع کنید ، سپس باقیمانده را با سلسله اصلی بسنجید ، بطوریکه اول هر دو را برابر

هم قرار دهید ، پس در طرف دیگر یا آن دو را متساوی و یا متفاوت مینمایید ، بدیهی است

که اگر آن دو را متساوی فرض کنید ، مستلزم تساوی جزء و کل ، و محال میباشد ، و

چنانچه اصلی را بمقدار معینی بلندتر از ناقص فرض نمائید البته زیادت اصلی بر ناقص

بمقدار منتهای (پنج متر) بوده و مستلزم تنهائی اصلی خواهد بود ، زیرا از ائدبر منتهای بمقدار

منتهای ، منتهای شمرده میشود .

برهان حیثیات : هر گاه فرض کنید سلسله‌ی از حیثیات و درجات نا منتهای

تشکیل یافته ، میگوئیم : آنچه میان درجه اخیر و هر درجه‌ی که فرض کنید منتهای است ،

چون میان دو حاضر واقع شده است ، پس تمام سلسله منتهای میباشد ، زیرا یا يك فرد

(حاضر) و یا دو فرد (مبدء - منتهی) زائد بر مفروض دارد (۱) .

۱ - چنانچه از باب مغالطه گویند : این برهان حدسی و نا تمام است ، زیرا حیثیت هر جزء متر

اینست که کمتر از متر است ، ولی حیثیت تمام اجزاء اینست که کمتر از متر نیست ، میگوئیم : هر جزء متر

بشرط افراد کمتر از متر است برهانی است و صحت آن توقف ندارد بر اینکه تمام اجزاء بشرط اجتماع

[ومن دليل الوسط و الطرف و من ترتب و من تضایف]

و نیز عبارتند از برهان وسط و طرف ، و برهان ترتب ، و برهان تضایف .

برهان وسط و طرف : هر گاه سلسله‌ی علت و معلول را نامتناهی فرض کنید ، دارای امتداد است ، و هر چیزی که دارای امتداد بود ، مشتمل است بر وسط و دو طرف ، پس سلسله‌ی علت و معلول هم دارای دو طرف میباشد که انتهای آنرا معلول اخیر ، و هر یک از اجزاء ما قبل آنرا بواسطه آنکه هم علت مادون خود ، و هم معلول ما فوق خویش میباشد وسط خوانند ، پس باید ناچار فردی باشد که علت محض و ابتدای سلسله نامیده شود ، زیرا وسط بدون مبدء محالست ، چون واسطه بودن از مقوله اضافه است ، و آن نسبت متکرر میان ، دو چیز میباشد ، صدر المتالهین این برهان را السد البراهن نامیده است
برهان ترتب : هر گاه در سلسله‌ای که مشتمل بر علل و معلولات مترتبی است فرض کنید یکی از اجزاء آن سلسله بوجود نیامده ، ناچار باید افراد پس از آنرا معدوم تصور کنید ، پس سلسله‌ای که تمام افرادش بر ترتیب علت و معلول یکدیگرند لازمست که دارای علت محض و مبدء اولی باشد ، چون اگر علت اولی نداشته باشد تمام سلسله افرادش که دارای صفت معلولیت (احتیاج به غیر) بودند معدوم خواهد بود .

برهان تضایف : هر گاه سلسله‌ی علت و معلول نامتناهی باشد لازم می‌آید که عدد معلول بیش از عدد علت بود ، و این خود محالست ، زیرا نسبت میان علت و معلول تضایف

همان حکم را داشته باشد ، چنانکه گوئی : هر انسان را يك نان سیر میکند و مستلزم این نیست که تمام مردم را يك نان سیر کند ، و نیز میگوئیم : هیچ يك از اجزاء متر بیشتر از متر نیست ، پس تمام اجزاء نیز بیشتر از متر نیستند ، چه آنکه هر يك را منفرد ، یا همه را بطور اجتماع تصور کنید .

قال سيد المحققين في القياس : والنانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الاحاد مطلقا منفردا كان عن غيره او ملحوظا على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي ايضاً من غير امتراء كالحكم بالامكان على كل ممكن وان اخص بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان حكم الجملة غير حكم الاحاد كالحكم على كل انسان باشباع رغيف اياه
قال صدر المتالهين في الاسفار : هذا الدليل يصلح للنظر و اصابة المطلوب ، وان لم يصلح للمناظرة و الزام الحضم ، لانه قد لا يذ عن المقدمة الحدسية ، بل انما يمنعها مستنداً بانه يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيها كما في المسافة ، واما على تقدير لانتهايتها كما في السلسلة فلا ، اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد از يد منه .

است ، چون تصور هر يك مستلزم تصور دیگری است ، پس بحکم اینکه باید متضایقان در شماره برابر هم باشند ، ناچار علتی موجود است که علت اولی و مبده سلسله باشد ، تا در مقابل معلول اخیر واقع شود .

[و من مسمى بالاسد الاخصر و غیرها فاعرف بها تستبصر]

و آنکه برهان محکم و مختصر تر نامیده میشود ، و براهین دیگر ، پس بشناس آنها را تا روشن شوی .
حکیم فارابی گوید : هر گاه سلسله موجودات که از علل و معلولات ممکنه تشکیل یافته ، بعلمت محض و ذات واجب منتهی نشود لازم آید که آن سلسله معدوم گردد ، چون تمام آن سلسله مانند معلول اخیر بعلمت نیازمندند ، بخلاف ذات واجب تعالی چه وی موجودیست که پیش از وی موجودی نبوده ، و بهیچ چیزی تیار ندارد ، و سلسله ممکنات بهمشیت و قدرتش پدیدار شده است .

تنبیه : براهین دیگری از قبیل برهان سلمی ، و مسامته ، و موازات و آنکه شیخ الرئیس ، و خواجه طوسی ، و کاتبی اختراع نموده اند در بخش سوم کتاب خواهد آمد

۱ - بعضی از حکماء تسلسل را بچهار گونه تصویر نموده اند :

- ۱ - موجودات نامتناهی که در وجود مجتمع و برون علیت و معلولیت با ترتیب وضعی مترتب بر یکدیگر باشند ، مانند نفوس ناطقه در عالم تجرد ، و اجرام فلکی و عنصری در ترتیب وضعی نه علیت و معلولیت
- ۲ - موجودات نامتناهی مجتمع در وجود بدون ترتیب بر یکدیگر ، مانند قطرات فرضی دریا ؛
ریکهای بیابان ، برکهای درختان .
- ۳ - موجودات نامتناهی متعاقب در وجود مانند اجزاء زمان ، حرکت ، زمین و سایر سیارات .
- ۴ - موجوداتی که پشت سر هم فرض میشوند مانند اعداد ، صفحه ۴۸ این کتاب رجوع شود .



(مقصد دوم در جوهر و عرض)

(گفتار در تعریف جوهر و اقسام آن)

[الجوهر الماهية المحصلة اذا عدت في العين لاموضوع له]
 گوهر ماهیتی است که هر گاه در خارج یافت شود ، قائم بنفس وبدون موضوع میباشد .
 تعریف جوهر : جوهر ماهیتی است که چون در خارج موجود گردد ، قائم بموضوع
 نبوده ، و تابع آن نباشد ، مانند جسم که بنفس خویش قائم است .
 [فجوهر كان محل جوهر هیولی او حل بها من صور]
 پس گوهری که محل گوهر دیگری باشد هیولا ، و آنکه در گوهر دیگری حلول کند صورت نامیده میشود .
 اقسام جوهر : جوهر دارای پنج قسم (عقل ، نفس ، صورت ، هیولا ، جسم) میباشد ،
 زیرا یا بسیط است ، و یا مرکب ، و بسیط یا مجرد است از حیث ذات و عمل مانند عقل ،
 و یا مجرد است از جهت ذات ولی در عمل محتاج بماده است مانند نفس ، و یا مادی میباشد ،
 و بسیط مادی یا در جوهر دیگری حلول میکند ، مانند صورت ، و یا محل دیگری میباشد
 مانند هیولا (۱) و مرکب همیشه مادی میباشد ، مانند جسم ، پس هیولا موجودیست
 که از هر جهت بالقوه و حامل نیروی قبول صورت باشد ، و آن بردو گونه است :
 هیولای اولی آنستکه هنوز صورتی بخود نگرفته و تنها در ذهن تصور میشود .
 هیولای ثانی آنستکه اکنون دارای صورتی است ولی میتواند تبدیل صورت کند .

۱ - محقق لاهیجی در گوهر مراد گویند : مادة المواد (هیولای اولی) جزء جسم مطلق است ، و متعین
 بهیچ تعین در حد ذات خود نیست ، بلکه تعین او عین قابلیت همه تعین هاست ، و فعلیتش محض قوت
 قبول همه صورتهای ، و اول تعین و نخستین صورتی که قبول کند تعین قابلیت ابعاد ثلاثه است که آن
 صورت جسمیه و جزء دیگر جسم مطلق میباشد ، و اگر کسی توهم کند که قول بهیولی مستلزم قدم
 عالم است بسبب آنکه لازم شود که مادة المواد مصنوع نباشد ، توهمش باطل است ، چه لزوم عدم
 مصنوعیت مادة المواد از ماده دیگر مسلم است ، ولی عدم مصنوعیت بمعنای عدم مخلوقیت مسلم نیست ،
 چه گاه باشد مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند ، و گاه باشد که از مصنوع مخلوق مطلق خواهند

صورت جوهری عبارتست از اتصال جسم در جهات سه گانه (طول، عرض، عمق) صورت جسمیه آنستکه در ماده حلول کند تا جسم مطلق پدید آید.

صورت نوعیه آنستکه در ماده حلول نماید تا جسم معینی یافت شود.

[و جوهر ليس بذاك و بهذا ان منه ما ركب جسماً اخذاً]

و گوهریکه نه هیولا باشد و نه صورت، اگر از آن دو مرکب بود جسم نامیده میشود.

جسم جوهریست که بتوانید سه خط متقاطع برزوا یابی قائمه در آن فرض کنید (۱) و در حقیقت گوهریست که از هیولا و صورت ترکیب یافته و با معادسه گانه قابل قسمت میباشد

[و دونه نفس اذا تعلق جسمها و الا عقل المفارق]

و گوهریکه غیر آنها باشد و بجسم تعلق گیرد نفس است، و گرنه عقل مجرد میباشد.

جوهریکه هیولا و صورت و مرکب از آن دو (جسم) نباشد مجرد و بر دو گونه است:

۱- نفس جوهریست که از حیث ذات مجرد بود، ولی در افعال بجسم تعلق گیرد، و بواسطه بدن فمالت، نماید چنانکه در تعریف آن گویند: النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی

۲- عقل جوهریست از جهت ذات و عمل مجرد، و از اجسام بی نیاز باشد، و آنرا بمنزله فصل و محصل عالم طبیعی، و صورت آن شمرده اند. زیرا عقل صادر اول، و واسطه فیض حق تعالی بر ممکناتست (۲).

۱- فلاسفه در بیان حقیقت جسم طبیعی اختلاف دارند، چون برخی جسم را قدیم، و بعضی آنرا حادث و مرکب از اجزاء نامتناهی یا متناهی و قابل اشاره حسیه و تجزیه پذیر، یا تجزیه ناپذیر پنداشته اند، و محققان جسم را مرکب از هیولا و صورت و قابل قسمت دانسته گویند: جسم در حد ذات پیوسته است که اگر کسته بودی قابل ابعاد بودی و گویند: ممکنست در جسم سه خط متقاطع برزوا بهای قائمه فرض کنید، تا جسم کروی را هم که سه خط متقاطع بالفعل ندارد شامل گردد، و هر جسمی را قابل قسمت با اجزاء پایان ناپذیر فرضی میدانند.

۲- عقل موهبتی است که حق تعالی به بشر عنایت فرموده، و بدینوسیله او را بر سایر موجودات برتری داده، و نهاد ویرا منور ساخته، چنانکه امام علیه السلام میفرماید: الاومثل العقل فی القلب کمثل السراج فی البیت، و آن برای انسان بمنزلهی قوه مدرکه و محرکه حیوانست، چون انسان باین نیروئیکوئیها را درک نموده، و بکارهای نیک میپردازد، چنانکه حکیم سیزواری گوید:

للفنس قوتان عقل نظری و عملی ان نشاء فعبسری
 علامه عمالة فالعبداء لاربع مراتب قد فصدا

گفتار در تعريف عرض واقسام آن

[العرض ما كونه في نفسه الكون في موضوعه لانسه]

عرض ماهيتی است كه وجود نفسی آن همان وجود در موضوع و قائم بآن میباشد .

تعريف عرض : عرض ماهيتی است كه هر گاه در خارج موجود گردد قائم

بموضوع بوده و تابع وصفت آن میباشد (۱) بطوريكه وجودش عين وجود موضوع بود ،

ويك اشاره حسيه بآندو اشاره شود ، اگرچه در ماهيت اختلاف داشته باشند .

[كم و كيف وضع اين له متي فعل مضاف و انفعال ثبتا]

مقوله كم ، و كيف ، وضع ، اين ، ملك ، متي ، فعل ، انفعال ، اضافه ، ثابت شده است .

اقسام عرض : معلم اول (ارسطو) و پيروانش مقولات عرضی را منحصر بنه قسم

شمرده و آنها را اجناس عاليه عرضی گویند ، و آنها عبارتند از كم ، كيف ، وضع ، اين ،

جده ، متي ، فعل ، انفعال ، اضافه كه شرح وتفصيل هر يك بيان ميگردد .

[اجناسه الفصوى لدى المعلم و بالثلاث او بالاربع نمى]

اجناس عاليه عرضی همان اقسام نه گانه اند نزد معلم اول ، و آنها را ديگران سه يا چهار قسم ميدانند .

قاضی ابن سهلان ساوی در بصائر التصيريه گوید : عرض بر سه گونه است ، و آنها

عبارتند از : كم ، كيف ، اضافه زيرا اضافه (نسبت) عرضی است عام و شامل هفت قسم ديگر

(وضع ، مكان ، ملك ، زمان . فعل ، انفعال ، نسبت) ميگردد .

شيخ شهاب الدين - هروردی گوید : عرض دارای چهار قسم است ، و آنها عبارتند

۱ - قال الحكيم السبزواري: اما كونه في نفسه فلا استقلال ماهيته في العقل ، واما كون هذا الكون

عين الكون في غيره كونه كونا رابطياً فيملاحظة حاله في الخارج انه امر ناعت لم يكن بحيث يكون

له استقلال ثم يطرق عليه الاضافة الى الموضوع ، بل الاضافة عين وجوده ، وان لم يكن عين ماهيته

الا في مقولة الاضافة ، ومع ذلك لم يكن وجود العرض من مقولة الاضافة ، اذ ليس كل تعلق وضافة

اضافة مقولية ، بل التعلق في الماهيات ، الا ترى ان كل وجود عين التعلق بالمبدء و ليس اضافة

مقولية وللمبدء اضافة اشراقية على جميع ما سواه وليست مقولة .

از کم، کیف، نسبت، حرکت، و نسبت شامل میشود شش بخش را (وضع، مکان، ملک، زمان، فعل، انفعال) که هر یک از آنها را معلم مقوله جداگانه شمرده است.

گفتار در مقوله کم و انواع آن

[الکم ما بالذات قسمة قبل فمنه ما متصل و منفصل]

چندی عرضی است که بذات خود تقسیم نمیپذیرد، و پیوسته و گسسته بخش میشود.

تعریف کم: کمیت عبارتست از قدر و اندازه گیری و وجودات، و چون تا موجودی مقدار و اندازه نداشته باشد قسمت نمیپذیرد، پس مقوله کم بذات خود و سایر موجودات بواسطه کمیت تقسیم میشوند، و آن بر دو گونه است: متصل، منفصل.

تبصره: کمیت تنها تقسیم فرضی (ذهنی - وهمی) را قبول میکند، چون اتصال و پیوستگی مفوم آنست، و چنانچه مقدار را بطور قطع و بریدن خارجی تقسیم کنید اتصال آن معدوم میگردد، ولی هیولا قسمت شدن خارجی (انکاکی - قطعی) را بواسطه جسم و کمیت، و تقسیم وهمی را بخودی خود بطور ایتماهی میپذیرد.

[بذی اتصال هیئتها قد قصدا ما فیہ حد مشارک بدا]

چندی پیوسته (مقدار) آنستکه دارای حد مشترک باشد، و اتصال معانی دیگری نیز دارد،

اقسام کم، کم متصل (مقدار - چندی پیوسته) عرضی استکه میان دو قسمتی که در آن فرض شود حد مشترک داشته باشد، که بدایت یکی و نهایت دیگری خوانده شود، مانند خطی که در وسط دو صفحه کتاب دیده میشود، که بدایت صفحه دوم و نهایت صفحه اول میباشد.

[ثانیهما یکون الاعداد فقط و اول جسم و سطح ثم خط]

چندی گسسته تنها شماره است، و بخش نخستین شامل جسم و سطح و خط میباشد.

کم منفصل (چندی گسسته) آنستکه بخودی خود قسمت پذیر بود، ولی حد مشارک میان اجزایش نباشد، مانند اعداد که حد مشترک ندارند، زیرا مثلاً میان

دو سه که جزء پنج میباشند شماره دو نهایت بخش اول ، و شماره سه بدایت بخش دوم میباشد ، پس دو جزء پنج حد مشترک ندارند .

کم متصل بر سه گونه است زیرا اگر مقدار از یک جهت قابل قسمت باشد آنرا خط ناسند ، و هر گاه از دو طرف قسمت قبول کند آنرا سطح خوانند ، چنانچه از سه جهت قسمت شود آنرا جسم تعلیمی دادند ، پس جسم دارای ابعاد ثلاثه (طول ، عرض ، عمق) و سطح دارای طول و عرض ، و خط دارای طول تنها میباشد ، و نقطه که انتهای خط است قسمت پذیر نیست و فقط دروهم یافت میشود .

[فذالك ذوالترصيف و الثبات ثم الزمان المتقضى الذات]

پس کم متصل اجزائش استوار و بر جاست ، و زمان کم متصلی است که بذات خود فانی میشود .

کم متصل بر دو گونه است : قارالذات ، غیر قارالذات .

کم قارالذات (چندی استوار) کم متصلی است که تمام اجزاء مفروضه (نصف ، ثلث ، ربع ، خمس ، سدس ، سبع ، ثمن ، تسع ، عشر) آن بتوانند در یک لحظه با هم موجود شوند ، مانند مقدار جسم ، و اجزاء متر .

کم غیر قارالذات (چندی نا استوار) کم متصلی است که شاید تمام اجزاء آن در یک لحظه با هم موجود باشند ، مانند زمان که تا یک جزء آن فانی نشود جزء دیگرش موجود نمیکردد پس اجزاء آن ثبات و دوام ندارند .

[و ليس کم قابل الضديّة انواعه تؤخذ تعلیمیه]

هیچ یک از اقسام کم ضد یکدیگر نیستند ، و انواع آن بطور تعلیم فرا گرفته میشود .

هر یک از انواع جوهر با نوعهای دیگر آن تقابل تضاد دارند ، و اجتماع نمیکنند ، ولی اعراض با یکدیگر ضدیت ندارند ، چون میتوانند با هم اجتماع کنند ، چنانکه خط بر سطح ، و سطح بر جسم تعلیمی ، و سرعت و بطوء بر حرکت ، و درازی و کوتاهی بر زمان عارض میشود ، و برخی از انواع کم منفصل (شماره) میتوانند مقوم بعض دیگر آن باشد ، با آنکه هیچ ضدی بر ضد دیگر عارض نشود و نمیتواند مقوم آن باشد ، و اتحاد موضوع که شرط تحقق ضدیت است در انواع عرض یافت نمیشود ، چون کم متصل

(مقدار) بر اجسام، و کم منفصل (زیادی و کمی) بر اعداد، و شدت و ضعف بر کیفیات، و سرعت و بطوء بر حرکت عارض میشود.

تبصره: انواع کم و احوال آنها را بدون اینکه بهیچ جسم و ماده ای مقید کرده باشی بطور تعلیم فراگیر زیر ادر علوم تعلیمی بطور مطلق از این انواع گفتگو مینمایند

[و اخصص به وجود ما بعده كما التساوی خصه و ضده]

یکی از مختصات مفوله کم داشتن فانی کننده است، چنانکه برابری ضد آن نیز از مختصات اوست

احکام کمیت: مفوله کم دارای احکام مخصوصی میباشد:

۱- کم منفصل (شماره) فنا پذیر است، چون دارای واحد هائست و شماره یک میتواند هر شماره ای را فانی کند، و نیز کم متصل بواسطه شماره فانی میشود، چون مثلا سطح ۲۴ متری با ۱۲ و ۸ و ۶ و ۴ و ۲ و ۱ متر مربع که از آن بتکرار جدا کنید نیست و نابود میگردد و این اعداد را عاود ۲۴ گویند.

۲- تساوی (برابری) و تزاید (فزونتری) از مختصات کمیت (چندی) است، چنانکه گوئی: این جسم با این کتاب برابر، و از آن کمتر، و از دیگری فزوتتر میباشد.

[کذا نهیة و لا نهیة فی الجسم فادرو ابوالولی الدرایة]

هم چنین پایان پذیری و بی پایان بودن در جسم را از مختصات کم بدانید ای صاحبان دانش.

۳- کمیت بذات خود بصفه پایان پذیری و بی نهایت بودن متصف میشود، ولی جواهر و اعراض دیگر بواسطه مفوله کم این دو صفت را میپذیرند.

تبصره: اطلاق بی نهایت بر ممکنات از باب عدم و ملکه است.

تنبیه: محقق طوسی در تجرید گوید: مفوله کم عرض است، زیرا آنچه در جواب ماهوی آن واقع میشود مخالف با جوهر میباشد، و چون ممکن است کمیت جسم متبدل شود با آنکه حقیقت جوهری آن باقی باشد، مانند تبدل شکل موم گردد که بصورت مکعب درآید، و چون سطح بر جسم عارض میگردد ولی اثبات تناهی آن محتاج بیرهانتست، و چون کره حقیقی موجود است: و چون زمان و عدد محتاج بحرکت میباشد، و چون هر عددی از واحدهائی که آنها نیز عرض میباشد تشکیل یافته است.

گفتار در مقوله کیف و انواع آن

[الکیف ما فر من الهیئات ام ینتسب ویقتسم بالذات]

چگونگی هیئتی است ثابت و استوار که بذات خود نسبت و قسمت را نمیپذیرد.

تعریف کیف: مقوله کیف (چگونگی) هیئت و عرضی است استوار و پابرجا در جسم که بخودی خود قسمت و نسبتی نمیپذیرد، و اگر قسمت یا نسبتی در آن پدید آید بواسطه محل (جسم) آن خواهد بود، مانند رنگ گل، شیرینی قند، بوی عطر، نرمی حریر، گرمی آتش، رطوبت آب، پس حرکت و فعل و انفعال که استوار نیستند از مقوله کیف نمیباشند.

[و هو الی اربعة قد انقسم ما اختص بالنفس و ما اختص بکم]

مقوله کیف دارای چهار بخش است، کیف نفسانی، کیف مختص بکمیات.

انواع کیف: مقوله کیف بطور کلی بچهار نوع منقسم میشود:

۱- کیف نفسانی عبارتست از اوصاف و چگونگی نفس، مانند علم، اراده، شجاعت، ترس، محبت، عداوت، قدرت، عدالت و نظیر اینها.

۲- کیف مختص بکمیات عبارتست از اوصاف و حالاتی که بر مقدار جسم عارض شود، مانند مستقیم و منحنی بودن در خط، و اشکال هندسی در سطح، جسم، و زوجیت و فردیت در اعداد

[و ما هو القوة واللا قوة و کیف محسوس بخمس قوة]

و کیف استعدادی که آنرا قوت و لا قوت نامند، و کیف محسوس که بحواس پنجگانه درک میشود.

۳- کیف استعدادی عبارتست از نیروی شدید جسم در نپذیرفتن اثر فاعلی، مانند صلابت جسم، وصحت و اعتدال مزاج و اینرا قوت گویند و از نیروی شدید جسم در پذیرش اثر، مانند سستی و لطافت جسم، وضعف و معراضیت مزاج و اینرا قوت خوانند.

۴- کیف محسوس آنستکه بیکی از حواس پنجگانه درک شود، چنانکه رنگها و شکلهای اجسام را که بچشم میبینند کیف مبصر (دیدنیها) و صداها و آوازهها را که

بگوش میشوند کیف مسموع (شنیدنیها) و رائحه و بویهای خوب و بد را که با بینی میبویند کیف مسموم (بوئیدنیها) و طعم مزه (۱) خوراکیها را که با زبان و دهان میچشند کیف مذوق (چشیدنیها) و نرمی و درشتی و سردی و گرمی اجسام را که با پوست بدن درک میکنند کیف ملموس (بساویدنیها) خوانند.

[من انفعالی و انفعال کالملكات اعر فهما و الحال]

کیف محسوس را کیف فعلی و انفعالی نیز مینامند، و آنرا مانند ملکه و حال بدانند. فلاسفه کیفیات محسوسه را کیفیات فعلیه و انفعالیه نامیده اند، زیرا آنها بوسیله فعل و انفعالات جسمانی پدید میآیند، یعنی هر گاه کیف محسوس راسخ و استوار باشد، مانند بزودی طلا و شیرینی غسل آنرا انفعالی خوانند، چون آنها بطور دوام در حواس تأثیر نموده، و حس از آنها متأثر میگردد، و چنانچه کیف محسوس استوار و پا برجا نباشد، مانند سرخی صورت شرمسار، و زردی بیمناک آنرا انفعال دانند، چون بزودی از محل زائل میشود، و بمناسبت اینکه معنای بخش دوم ضعیف تر است لفظ کوچکتري (انفعال) را برای آن وضع نموده اند.

[فالاول الراسخ لا الثانی اقتنص بذینك الجسم و تین النفس خص]

پس کیف انفعالی استوار است نه کیف فعلی، و فعلی و انفعالی مخصوص جسم و ملکه و حال ویژه نفس است. چنانکه گفتیم: کیفیات فعلیه و انفعالیه مخصوص اجسامند، چون بواسطه فعل و انفعالات جسمانی در اجسام یافت میشوند، ولی ملکات و احوال از کیفیات نفسانی میباشد، و بواسطه درک موجودات در قوه ساقله، و اهمه، متخیله پدید میآیند.

تبصره: کیف نفسانی اگر در نفس راسخ و استوار بود، و بزودی زوال نیابد آنرا ملکه گویند، و چنانچه راسخ و پا بر جا نباشد یعنی بسرعت زوال و انتقال باید آنرا حال خوانند و هر ملکه در آغاز حال بوده، و با تمرین راسخ و استوار گردیده است.

۱ - طعمهای بسیط بر نه قسمند، و آنها حاصل میشود از تاثیر سه کیفیت فاعلی (حار، بارد، معتدل) در سه کیفیت انفعالی (لطیف، غلیظ، معتدل) و انواع نه گانه را بطور رموز در اول کیفیت فاعلی و انفعالی آورده اند. حل حرافت خنغ مرارت شور رحم بل حموضت بغم عفوضت قبض بم ملدسم منغ حلو باشد مم نغه طعمها زین جمله آمد ملثم

(گفتار در ماهیت علم)

[علم و ان بدت له مراتب اذ بعضه جواهر بل واجب]

همانا علم دارای مراتبی است، زیرا برخی از اصناف آن کوهر بلکه واجب میباشند:

فلاسفه راجع بماهیت علم در دو تعلیم گفتگو نموده اند:

۱ - علم از چه مقوله ایست و ماهیت آن چیست؟

۲ - علم چگونه حاصل میشود، و اشیاء خارجی چگونه تصور میگردند؟ حکیم

سبزواری گوید: علم دارای مراتبی است از قبیل احساس، تخیل، توهم، تعقل (۱)

و برخی از آن مراتب جوهر میباشند، مانند تعقل جوهر کلیه که جوهر ذهنی است،

و مثل علم نفس و عقل بذات خود که جوهر خارجی و عین ذات خودشان میباشد، و علم

حقتعالی بذات قدوسی صفاتش که واجب الوجود است، عین ذاتش میباشد.

[فبعضه کیفیة نفسیة فیهینا ابحاثه حریة]

و برخی از اصناف آن کیف نفسانی هستند، پس بازرسی از آن در اینجا سزاوار است

چون برخی از اصناف علم از مقوله کیف نفسانی میباشد، محقق سبزواری

تحقیق و بازرسی از ماهیت و انواع علم را در باب کیف نفسانی یادآوری نموده، و سایر

کیفیات نفسانی از قبیل لذت، الم، اراده، قدرت، عدالت، شجاعت، طاعت را در باب

۱ - احساس عبارتست از درک صورت مادی با لواحق آن و نسبتی که میان ماده و لواحق آن

برقرار است، که چون آن نسبت و شرائط زایل شود احساس باطل میگردد، مانند دیدن ناصر را

در محل خاص و هیئت مخصوص.

تخیل عبارتست از درک صورت بدون ماده ولی لواحق مادی از قبیل کیف، وضع، مقدار با آن درک

میشود، مانند اینکه مسجدی را که دیده باشی تصور کنی.

توهم عبارتست از دریافتن معانی که عارض بر ماده میشوند، مانند خیر، شر، عداوت، محبت،

چنانکه بره کوسفتند درک مینماید عداوت کرک و محبت میش را و کنجشک میشناسد دانه خوب و بد را.

تعقل عبارتست از درک معانی کلیه و صورتهای مبرای آزماده و از جمیع علائق جسمانی، مانند علم

عقل و نفس بذات خودشان و مثل درک کلیات طبیعی، و ماهیات عامه.

معرفة النفس وعلم الاخلاق بیان کرده است .

[من تلك ان في جنسه اقوال كيف اضافة او انفعال]

یکی از مباحث اینست که مشهور علم را از مقوله کیف ، و برخی اضافه ، و گروهی انفعال دانسته اند .
تعلیم اول : بیشتر فلاسفه علم را از مقوله کیف نفسانی میدانند ، زیرا تعریف کیف نفسانی بر آن صادق است ، چون علم هیئتی است که بر نفس عارض میشود ، و قابل قسمت و نسبت نیست ، پس کیف نفسانی میباشد ، فخر رازی علم را از مقوله اضافه پنداشته گوید :
حقیقت علم اضافه خاصی است که بین نفس ناطقه و معلوم خارجی یافت میشود ، چون دریافتن معلوم عبارتست از پذیرش نفس و پیدایش اشیا خارجی در آن .

گروهی علم را از مقوله انفعال شمرده گویند : حقیقت علم عبارتست از قبول نفس ناطقه صورت اشیا خارجی را و این انفعال نفس است .

برخی از اهل ذوق علم را از مقوله فعل دانسته گویند : علم عبارتست از خلاقیت نفس در ذهن صورتی را مشابه موجود خارجی ، چنانکه شیخ محی الدین عربی گوید :
العارف یخلق بهمته ما یشاء فی الکون کما ان الانسان یخلق بهمته ما یشاء فی الذهن .

[فلیدر بعد ما تشکک علم ان هنا نقشا بعقلنا ارتسم]

پس بعد از آنکه دانستی علم دارای مراتبی است ، باید بدانی که اینجا صورتی در ذهن یافت میشود .
تعلیم دوم : بدیهی است که انسان در آغاز خلقت از علوم رسمی تهی و بی بهره بوده ، تا آنکه قوای ظاهری و اجزاء دماغی وی بفعالیت شروع کرده ، و بعنایت ربانی از مقام هیولانی (استعداد محض) بدرجه عقل بالملکة (درک اولیات و بدیهیات) ارتقاء یافت ، و سزاوار فیض مقدس علمک ما لم تکن تعلم گردید ، و رحمت کامله العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء ان یهدیه اورا شامل شد ، و قدرت فکرونیروی اندیشه وی بجائی رسید که بتواند ماهیت حقایق خارجی را در قوه دریا که خود ایجاد نماید ، و آداب و علوم رسمی را بتدریج بیاموزد ، و بوظائف و مصالح خود آگاهی یابد ، و باید دانست که این موهبت الهی و عنایت ربانی حقیقتی است فوق جوهر و عرض ، چون نور و ظهور و اشراق وجود میباشد پس از مقوله اضافه نیست ، زیرا اگر علم اضافه بود ، بایستی

نفس ناطقه علم بذات خود نداشته باشد، چون اضافه همان نسبت میان دو چیز است، و باید علم بمعدومات حاصل نشود، با آنکه بسیاری از معدومات را تصور مینمائیم، و بایستی طرفین اضافه پیش از نسبت موجود باشند، چون اضافه نسبت بین دو موجوده باین است

[ففینا الانفعال من مرسوم له اضافة الى المعلوم]

پس نفس آن سورت را پذیرفته و متأثر میگردد، و آن سورت با معلوم خارجی نسبتی دارد.

علم از مقوله انفعال نیست، زیرا نفس ناطقه بواسطه پیدایش علوم از نقص بکمال و از قوه بفعلیت میرسد، و علوم همان معلوم بالذات و موجود ذهنی میباشند و معلوم بالذات با معلوم بالعرض (موجود خارجی) نسبت و ارتباط دارد، یعنی از هر معلومی اثری در نفس حاصل میشود که مناسب آن باشد.

[فتخرج النسبة و انفعال عماله علما و کیفا قالوا]

پس نسبت (اضافه) و انفعال از چیزیکه آنرا علم و کیف میگویند خارج شدند.

چنانکه گفتیم: علم از مقوله کیف نفسانی و دارای مراتب متفاوتی (مقول بالتشکیک) میباشد از درجه اعلا تا ادنا، و انکشاف تام کامل (۱) تا انکشاف ضعیف ناقص را شامل میشود. پس کسانی که علم را از مقوله اضافه یا انفعال پنداشته، و آنرا امر اعتباری انتزاعی، یا تدریجی الحصول شمرده‌اند، از باب اخذ بالعرض مکان ما بالذات اشتباه نموده‌اند

[و هو حصولی کذا حضوری فی الذات ما الحضور بالمحضور]

و علم با حصولی است و با حضوری، و علم حضوری منحصر نیست بعلم مجرد بذات خودش.

۱ - قال صدر المتألهین فی المظاهر الهیه صحیفه (۲۶) اعلم ان العلم قد يطلق علی المعلوم بالذات الذی هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضوراً حقیقاً او حکمياً فالعلم والمعلوم علی هذا الاطلاق متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً، وقد يطلق العلم علی نفس حصول شیئی عند القوة المدركة او انسامه فیها، و هو المعنی الاضافی الانتزاعی الذی یشق منه العالم والمعلوم وامثالهما، والواجب تعالی عالم بالمعنی الاول، قال الشیخ فی التعليقات: اذا قلت انی اعقل الشیئی فالمعنی ان اثره منسب موجود فی ذاتی فیکون لذلك الاثر وجود و لذاتی وجود ذاك الاثر، فاذا كان وجود ذلك الاثر لا فی غیره بل فیہ لكان ایضاً يدرك ذاته كما انه لما كان وجوده لغيره ادراكه الغير، ومن توهم ان كون المجرّد عالماً بذاته وصف زائد علی ذاته يستدعی مصداقاً، لزمه القول بعدم كون الواجب الحق عالماً بذاته الا بعد تحقق امر زائد علی ذاته تعالی، وهو قول فضیح ونظام قبیح جداً عند المحققین.

اقسام علم : علم عبارتست از نور و اشراق نفس ناطقه و ظهور معلوم .
و آن بر دو گونه است : علم حصولی علم حضوری .

صدرالمتألهین گوید : علم و ادراک نفس نسبت بمعلومات و مدرکات خود نظیر تجلی و اشراق نور وجود حقیقتعالی است بر ممکنات ، یعنی چنانکه اضافه اشراقیه و فیض منبسط حق تمام ماهیات ظلمانی را منور ساخته ، و از کتم عدم بعرضه وجود کشانیده است نفس ناطقه که آیت عظمی و مثل اعلاهی الهی است ادراک و تصورش عبارتست از ایجاد و افاضه صور علمیه که آنها را بواسطه اشراق ذاتی از ظلمت جهل و عدم بسرحد نور (علم و عرفان) وهستی رسانیده است .

[بل ثابت فی العلم بالمعلول کصور فی علمنا الحصولی]

بلکه علم مجرد بمعلولاتش نیز حضوری میباشد ، مانند صورتهائی که در علم حصولی یافت میشود . علم حضوری منحصر نیست بعلم مجرد بذات خودش چنانکه برخی از پیروان ارسطو پنداشته اند : علم حقیقتعالی بممکنات حصولی و ارتسامی است ، بلکه علم علت تامه بخودش و بمعلولاتش پیش از پیدایش ، و در زمان بود و نبود آنها نیز حضوری میباشد ، زیرا علم بعلمت تامه مستلزم است علم بمعلولاتش را ، و معطی کمال فاقد آن نخواهد بود ، و صفحات نفس الامر نسبت بحقیقتعالی مانند صفحات اذهان نسبت بما میباشد ، چنانکه محیی الدین عربی در فصوص گوید : انسان میتواند بقوه و اهمه خود چیزهائیرا که در خارج وجود ندارد در نفس خویش ایجاد کند ، چون عقل بسیط خلاق معقولات تفصیلی میباشد

[فاول صورۃ شیئی حاصله للشیئی والثانی حضور الشیئی له]

پس علم حصولی صورت حاصله معلول است ، و علم حضوری پیدایش ذات معلول برای علت میباشد . علم حصولی (ارتسامی) عبارتست از پیدایش صورت و حضور موجودات در نفس ناطقه ، و آن بر دو بخش میباشد :

۱ - تصور بسیط (پدیده درونی - انگار) صورت و نقشی است که بدون حکم و داوری باشد ، مانند تصور مثلث ، نخل ، انسان .

۲ - تصدیق (داوری نمودن) تصویر است که با حکم و اذعان همراه باشد ، مانند

حکم نمودن باینکه زاویه‌های مثلث با دوزاویه در قائمه برابر است .
علم حضوری عبارتست از پیدایش ذات و حقیقت معلوم نزد عالم ، مانند علم انسان
بخودش و به پدیده‌های خود ساخته درونی خویش ، و مثل علم حقیقتی بمعلولات و مقدراتش ،
ولذا گفته‌اند : علم حضوری علمی است که عین معلوم خارجی باشد .

[والعلم تفصیلی و اجمالی كذاك فعلی و انفعالی]

و علم یا تفصیلی است و یا اجمالی ، هم چنین علم یا فعلی است و یا انفعالی .
علم تفصیلی عبارتست از پیدایش اشیاء متعدده بصورت‌های متمایزه که هویت هر
یک از دیگری جدا گانه درک شود .

علم اجمالی عبارتست از پیدایش اشیاء متعدده بیک صورت بطوریکه هویت آن
اشیاء از یکدیگر متمایز نباشند ، مانند اینکه اگر از شما مسائلی را که خوب میدانید
پرسند ، خواهید دید پاسخ آنها را بطور کلی و بساطت میدانید ، ولی چون بیاسخ گفتن
شروع کنید میباید که بترتیب هر یک از مسائل را پس دیگری میدانید .

[فعلیه ما سبب المعلوم و الانفعالی من المرسوم]

علم فعلی آنستکه سبب و علت معلوم باشد ، و انفعالی همان نقش و رسم مطلوبست .
علم فعلی عبارتست از نقشه و پدیده درونی که اشیاء خارجی را بر طبق آن ایجاد
کنند ، مانند علم مهندس نسبت بساختمان .

علم انفعالی صورت و نقشی است که از اشیاء خارجی در ذهن پدید آید ، مانند
علم مورخ و جغرافی دان ، و جهان گردان از مناظر و عمارات .

[فی العقل بعد مافی الاعیان حصل فی اول يحصل غمما عقل]

که پس از آنکه در خارج بود در ذهن پدید آید ، و در علم فعلی پس از تصور معلوم در خارج یافت میشود .
علم فعلی آنستکه ابتداء در ذهن حاصل شود ، و بعد معلوم را مطابق آن ایجاد
کنند ، مانند نقشه جنگ ، طرح دوستی و امثال اینها .
علم انفعالی صورتیست که از موجودات خارجی در ذهن پدید آید ، و حقیقت آن
از حیث علیت و معلولیت بر خلاف و عکس علم فعلی میباشد .

(گفتار در اعراض نسبيه)

[هیئۀ کون الشیئی فی المكان این متی الهیئۀ فی الزمان]

مقوله این عبارتست از هیئت بودن جسم در مکان ، و مقوله متی بودن آنست در زمان .
چون مفهوم نسبت عین مقوله اضافه است ، و در هر یک از اعراض ششگانه دیگر
مدخلیت دارد ، تمام آنها را اعراض نسبيه خوانند .

مقوله این عبارتست از هیئت بودن جسم در مکان ، و آن دارای چهار بخش میباشد:

۱ - این حقیقی مانند بودن آب در کوزه .

۲ - این غیر حقیقی چون بودن آب در جریبان .

۳ - این عام مانند بودن شاه در کشور .

۴ - این خاص چون بودن شاه بر سر بر سلطنت .

مقوله متی عبارتست از هیئت بودن چیزی در زمان یا در آن ، مانند بودن داربوش
در هزاره فلان ، و پرش نیز از کمان که از ابتدا تا انتهای سیرش در زمان ، ولی اصابت
آن بنقطه نشانه در آنست ، پس حرکات توسطیه در زمان و حرکات قطعیه در آن میباشد ،
یعنی انقطاع و اتصال هر متحرکی از نقطه بنقطه دیگری در آن واقع میشود .

[هیئۀ ما بحیط بالشیئی جده بنقله لنقله مقیده]

مقوله جده عبارتست از هیئت احاطه داشتن چیزی بجسم بطوریکه بانتقال آن منتقل گردد .

مقوله ملك (جده - له) عبارتست از احاطه داشتن چیزی بر جسم بطوریکه در
نقل و انتقال تابع آن جسم باشد ، و آن بردو گونه است : احاطه تامه مانند هیئت حاصله
از التو و پوستین و عباد داشتن . و احاطه ناقصه چون هیئت کلاه و کفش و پیراهن داشتن .

تبصره : مقوله جده مانند مقوله این بر جسم احاطه دارد ، ولی مقوله این (مکان)

بانتقال جسم منتقل نمیشود ، و ملك بانتقال ملك نقل میگردد .

[الوضع هیئة لشیئی حاصلًا من نسبة الاجزاء بعضها الی] وضع هیئتی استکه از نسبت بعضی اجزاء جسم بیعض دیگر و بخارج حاصل شود. مقوله وضع عبارتست از بودن جسم بطوریکه برخی از اجزاء آنرا با بعضی دیگر در جهات مختلف نسبت دهیم، و آن بر سه گونه است:

۱ - وضع جزء مقوله عبارتست از نسبت دادن اجزاء مرکب را بخارج، یا بیکدیگر، مانند سنجش چرخه که بدور خود میچرخد با خارج که نسبت اجزاء آن با خود جسم تغییر نمیکند، ولی در حرکت دوری با خارج تغییر میپذیرد. اینرا وضع خارجی گویند و مانند نسبت دادن سر بگردن و سینه و اینرا وضع داخلی نامند.

۲ - وضع تمام مقوله عبارتست از نسبت دادن اجزاء مرکب را بیکدیگر و بخارج چنانکه عمارت فوقانی و تحتانی را بیکدیگر و بعمارت همسایه سنجیده بگوئید: سنکینی عمارت فوقانی بر تحتانی و در مشرق عمارت همجوار مییاشد، و مانند قیام، قعود، انتکاس

[بعض و من نسبتها لخارج للکون بالحس مشاراً قدیمی]

و نسبت دادن اجزاء جسم را بخارج، و قابل اشاره حسی بودن جسم را وضع گویند.

۳ - وضع قابل اشاره حسی مانند اجسام و سطوح، و نقطه اگر چه مفهومیست

عدمی، بمعنای انتهای خط، ولی قابل اشاره حسی مییاشد.

[الفعل تأثیراً بدا تدرجاً تأثر کذاک الانفعال جا]

مقوله فعل تأثیر است که بتدریج پدید آید، و مقوله انفعال تأثر تدریجی مییاشد.

مقوله فعل (ان یفعل) عبارتست از تأثیر قوه فاعل بتدریج در منفعل، مانند تأثیر بافنده در بافتن پارچه، و تأثیر آفتاب در رسیدن میوه، و تأثیر آتش در طبخ غذا.

مقوله انفعال (ان ینفعل) عبارتست از تأثر تدریجی قوه منفعل از فاعل مانند

بریده شدن پارچه، گرم شدن آب، آتش گرفتن چوب.

تبصره: چون در مفهوم فعل و انفعال تدریج اخذ شده است، پس تأثیر و تأثر

ابداعی مانند ایجاد حق تعالی که عقل اول را از نیستی محض بمرحله وجود آورده، و

عقل بواسطه امکان ذاتی خود وجود را پذیرفته است ان یفعل وان ینفعل نمییاشد.

[ان المضاف نسبة تكسر] منه الحقيقي و ما يشتهر [

مقوله مضاف نسبت مکرره بین دو چیز است ، بعضی از آن حقیقی و برخی دیگر مشهوری میباشد .

مقوله مضاف عبارتست از نسبت مکرره بین دو چیز بطوریکه در تصور از هم جدا

نشوند مانند نسبت ابوت و بنوت ، فوقیت و تحتیت و آن بر چهار گونه است (۱)

مضاف حقیقی عبارتست از معنای مصدری و نفس اضافه و نسبت .

مضاف مشهوری عبارتست از ذات موصوف و صفت ، یا موصوف تنها .

[و فی المضاف الانعکاس قد لزم] تکافؤ فعلا و قوة حتم [

بین دو طرف مضاف انعکاس لازمست ، و باید از جهت قوه و فعل با هم برابر و همدمش باشند .

متضایفان با یکدیگر باید منعکس شوند ، چنانکه گویی : پدر پدر پسر است

و پسر پسر پدر است ، و هر یک از دو برادر برادر دیگری میباشد ، و نیز باید از جهت فعلیت

و قوت با هم برابر باشند ، چنانکه تا فرزند موجود نگردد صاحب فرزند را پدر نگویند ،

و تا فرزند دوم پدید نیاید فرزند اولی را برادر نخوانند ، مگر آنکه هر دو بالقوه باشند .

[اختلف المضاف او تشا کلا] و يعرض الجميع حتى الاول [

و مضاف یا مخالفه الاطراف و یا موافقه الاطراف است ، و اضافه بر تمام موجودات حتی بر حق تعالی عارض میشود .

مضاف مختلف الاطراف عبارتست از نسبت دادن دو چیز مخالف را بیکدیگر ،

مانند ابوت و بنوت ، علیت و معلولیت ، زوج و زوجه ، مالک و مملوک ، فوقیت و تحتیت (۲)

۱ - قال الشيخ في قامطيفورياس الشفا في معنى التكرار: هو ان يكون النظرا في النسبة فقط بل بزيادة اعتبار النظر الى ان للشئ نسبة من حيث له نسبة والى المنسوب اليه كذلك ، فان السقف له نسبة الى الحائط فاذا نظرت الى السقف من حيث النسبة التي له فكان مستقرا على الحائط ، ثم نظرت من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافا لالي الحائط من حيث هو حائط بل اليه من حيث هو مستقر عليه ، فعلاقة السقف بالحائط من حيث الحائط حائط نسبة ، ومن حيث تاخذ الحائط منسوبها اليه بالاستقرار عليه و السقف بنفسه منسوب فهو اضافه ، وهذا معنى ما يقولون ان النسبة تكون لطرف واحد و الاضافه تكون للطرفين .

۲ - قطب الدين شيرازي در درة التاج گوید : و از اقسام تضایف است تنالی ، و تشافع ، و تماس ، و تداخل ، و اتصال ، و التصاق ، و مشابهت ، و مساوات ، و تقدم و تأخر و نظیر اینها :

متتالیان دو امر باشند که میان اول و ثانی ایشان چیزی از جنس ایشان نباشد ، چون خانهای ردیف هم ، و صف درختان و سنگهای بیابان .

مضاف متشابه الاطراف عبارتست از نسبت دادن دو چیز موافق را بیکدیگر، مانند برادری، همسایگی، برابری، روبرو بودن دو نفر.

مقوله اضافه بر تمام موجودات عارض میشود، پس هیچ چیزی از اضافه خالی نیست، چنانکه حقتعالی نیز دارای صفات اضافی میباشد، مانند خالقیت مبدئیت، رازقیت و نظائر اینها، و اضافه اشراقی حق عین هستی موجوداتست و گاهی اضافه بر جوهر عارض میشود، مانند پدر و پسر، و بر مقوله کم عارض میگردد، مثل طویل و قصیر، و قلیل و کثیر، و بر کیف عارض میشود چون گرمتر و سردتر، و بر اضافه دیگر عارض میگردد، مانند دورتر و نزدیکتر بالاتر و پائین تر، و بر حرکت عارض میشود، مثل سریعتر آهسته تر.

تذنیب: خواه طوسی درنجرید گوید: مقوله اضافه تنها در ذهن یافت میشود، و گرنه مستلزم تسلسل میباشد، و نیز لازم آید که وجودش پیش از خودش باشد، و نیز لازم آید که هر یک از مراتب اعداد نامتناهی باشند، و نیز لازم آید صفات حقتعالی کثیر باشند میگوئیم: مقوله اضافه در ذهن و در خارج یافت میگردد، زیرا میدانیم مثلاً نامر پدر منصور است، و عمارت فوقانی بر زبر تحتانی قرار دارد، و نبات و حیوان غذا خوارند، چه آنکه عاقلی این اضافات را تصور کند یا از آنها غافل بود.

تنبیه: هر مضاف، شهری بیک مضاف حقیقی نیازمند است، زیرا یک مضاف حقیقی (برادری) بدون فرقی نمیباشد، بلکه هر یک از دو برادر اضافه خاصی خواهند داشت، و هم چنین ابوت و بنوت، فوقیت و تحتیت هر یک از مضاف های مشهوری مخصوص بشخص آنها است.

متشافعان دو امر باشند که منقسم نشوند و میان اول و دوم ایشان چیزی از جنس آنها نباشد، چون نقطه و نقطه. متماسان آنند که ذات ایشان در وضع مختلف و اطراف آنها در وضع متحد باشند. متداخلان آنند که هم ذات و هم اطراف ایشان در وضع متحد باشند. متصلان دو چیزند که دو طرف ایشان متلازم باشند، چون دو خط که بر زاویه ای احاطه دارند، و دو صفحه ای که از کشودن کتاب دیده میشود.

ملتصقان دو چیزند که یکی از آنها بر دیگری تماس داشته باشد بطوریکه با انتقال آن منقل شود، مانند ورقهای کتاب. متشابهان دو چیزند که در وصفی با هم شرکت داشته باشند مانند دو عمارت یا دو انسان.

(مقصد سوم در الهیات)

چون مباحث امور عامه که عبارتند از عوارض ذاتی وجود مطلق انجام یافت اکنون بمباحث عوارض ذاتی وجود مجرد که آنها را ربوبیات و الهیات خاص، و در یونانی اتولوجیا نامند میپردازیم.

* * *

(فریده اول در احکام ذات واجب الوجود)

ذات موجود بالفعل یا صرف حقیقت وجود و بسیط است، و با غیر آن و مرکب میباشد، و حقیقت وجود عبارتست از وجود محض و هستی صرفی که دارای جمیع صفات کمالیه باشد و هیچگونه حد و نهایت و قیدی از قبیل عموم و خصوص و نقص، و جزئیت و کلیت، و احتیاج بمکان و زمان و ماده و موضوع، و تألیف و ترکیب و عوارض و لواحق، و حرکت و اوضاع کونا کون ندارد، و آن واجب الوجود و مبدا و منتهای ممکنات است.

* * *

(گفتار در اثبات ذات آفریدگار)

[ما ذاته بذاته لذاته موجود الحق العلی صفاته]

چیزی که ذاتش بخودی خود و برای خود باشد موجود است ثابت که صفاتش بلند پایه است.

در فریده دوم از مقصد اول گفتیم: وجود بر چهار گونه است:

۱- موجودیکه وجودش از خود و در خود و قائم بخود و برای خود باشد، و آنرا

واجب الوجود گویند، چون بدون حیثیت تعلیلی و تقییدی موجود است.

- ۲ - موجودیکه وجودش از غیر وقائم بغیر ولی در خود و برای خود باشد ، و آنرا جوهر نامند ، پس آن دارای حیثیت تعلیلی و تمییدی میباشد .
- ۳ - موجودیکه وجودش از غیر وقائم بغیر و برای غیر ولی در خود باشد و آنرا عرض خوانند ، چون وجودیست که بر جوهر عارض میگردد .
- ۴ - موجودیکه وجودش از غیر وقائم بغیر و برای غیر و در غیر باشد و آنرا وجود رابط یا رابطی دانند ، چون صرف تعلق و ارتباط بغیر است .

[اذا الوجود كان واجبا فهو ومع الامكان قد استلزمه]

زیرا هر گاه وجود واجب بود پس مطلوب همانست ، و اگر ممکن باشد همانا واجب را لازم دارد .

حکمای الهی و فلاسفه ربانی بچند دلیل اثبات صانع نموده اند :

۱ - دلیل وجوب وجود (برهان صدیقین) چنانستکه گوئیم :

- هر گاه حقیقت وجود قائم بذات خود بوی نیاز از غیر باشد آنرا مبدء جهان آفرینش و علت پیدایش ممکنات میدانیم (۱) چنانکه میفرماید : اولم یکف بربك انه على کل شیئی شهید (۲) و سید العارفین امیر المومنین در دعای صباح خوانده : یا من دل علی ذاته بذاته (۳) سید الشهداء در دعای عرفه خوانده : متى غبت حتی تحتاح الی دلیل عمیت عین لائتراك ، الهی وانت الذی لا اله غیرك تعرفت لکل شیئی فما جهلك شیئی (۴)
- ۲ - دلیل حاجت ممکن ، مانند اینستکه گوئی : چنانچه حقیقت وجود ممکن

۱ - محمد بن احمد بن محمد مهدی (فاضل نراقی) در انوار التوحید گوید : انا نرى فی الوجود اشياء كثيرة من جلیل وحقیر وعال و سافل و محسوس و معقول ، فان كان فی سلسلة الموجودات واجب لذاته فهو المطلوب والا يجب ان ينتهي الیه فلا مسیر الا الیه ان الی ربك المتتهی ، ثم نقول : ان الواجب بالذات وجب ان يكون صرف الوجود لاهویة له سواء فلیس كمثل شیئی وهو السميع البصیر ، وقال الرضا (ع) فی اثبات الصانع : انت لم تكن ثم كنت وقد علمت انك لم تكون نفسك و لا كونك من هو مثلك ، و ذكر بعض العلماء وجه القصور المعرفة : ان شدة ظهوره سبحانه فی آثار قدرته و آیات حکمته بحيث لم يشذ منها ذرة فی ملکوت السموات و الارض صارت سببا لاختفائه ، فكما ان الخفاش يبصر باللیل و لا يبصر بالنهار لقوة ظهوره مع ضعف بصره ، فكذلك عقولنا ضعيفة ، و جمال الحضرة الالهية فی نهاية الاشراق و غاية الاستغراق ، فسبحان من احتجب باشراق نوره و اختفى عن البصائر بظهوره ، فقوة ظهوره دلالة الاشياء علیه و عمومها بحيث لا ضلها فی الوجود حتی يستبان به ، هی السبب فی قسور الافهام

۲ - سورة فصلت آیه (۵۳) ۳ - مفاتیح صفحه (۶۰) ۴ - مفاتیح صفحه (۲۲۲)

و محتاج بغير باشد، ناچار علتی لازم دارد، چون ممکن بذات خود اقتضای وجود و عدم ندارد و بدون علت پدیدار نمیگردد، و اگر آن علت همان حقیقت وجود بود مستلزم دور، و گرنه مستلزم تسلسل میباشد، پس حقیقت وجود که قائم بنفس خویش و غنی بالذاتست ثانی پذیر نیست، زیرا هر چه را که علت وی فرض کنید آن خود حقیقت وجود میباشد، چنانکه میفرماید: افی الله شك فاطر السموات والارض (۱) و جامی گوید:

مجموعه کون را بدستور سبق کردیم تصفح ورقا بعد ورق
حقا که ندیدیم و نخواندیم در او چیز ذات حق شئون ذاتیه حق

[وقس علیه کلما لیس امتنع بلا تجشم علی الکلون وقع]

و بر وجود قیاس کن هر يك از صفاتی را که ممتنع نباشند، و بر وجود اختصار مکن.

هر يك از صفات کمالیه ممکنه با امکان عام را میتوانی واجب الوجود فرض نموده کوئی: اگر حقیقت علم مثلا واجب الوجود باشد مطلوب حاصل است و گرنه مستلزم واجب میباشد، چنانکه شیخ الرئيس در تعلیقات عبارتی آورده، و حکیم سبزواری اشتباهاً بمعلم ثانی حکیم فارابی نسبت داده گوید: بحکم هر ما بالعرضی باید بما بالذات منتهی شود لازمست که در حیات يك حیات ذاتی، و در اراده يك اراده ذاتی، و در اختیار يك اختیار ذاتی باشد، پس همه صفات کمالیه وجود مطلق را باید برای ذات واجب الوجود اثبات نمائید، چنانکه میفرماید: وان من شیئی الا عندنا خزائنه (۲) و فوق کل ذی علم علیم

[ثم ارجعن و و احد نها جمعاً فی الذات فالتکثیر فیما انتزعا]

پس آن صفات را بذات برگردان و با آن متحد نما، و کثرت باعتبار امور انتزاعی است.

صفات کمالیه را از حقیقت وجود انتزاع نموده سپس بر آن حمل مینمائیم، و از اینجا است که مفاهیم مختلف بسیاری بر ذات حق تعالی صدق میکند، با آنکه ذات پروردگار بیکتا و بسیط میباشد، چنانکه میفرماید: ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها (۳) تبصره: هر يك از صفات کمالیه هستی خاصی و وجود مقیدی میباشد، و البته میدانید که هستی مطلق پیش از هستی خاص تعقل میشود، پس اثبات این صفات توقف

۱ - سوره ابراهیم آیه (۱۰) ۲ - سوره حجر آیه (۲۱) ۳ - سوره اعراف آیه (۱۸۰)

دارد بر اثبات ذات (وجود مطلق) حقتعالی .

[ثم الطبيعي طريق الحركة يأخذ للحق سبيلا سلکه]

فیلسوف طبیعی از طریق حرکت راه اثبات صانع را پیموده است .

۳ - از راه حرکت به روش برای اثبات صانع استدلال کرده اند :

۱ - از نفس حرکت : چیزیکه معدوم بوده سپس موجود شده حرکت و تغییر

کرده و هر حرکتی بمحرك نیازمند است ، و آن محرك یا متحرك است پس بمحرك دیگر ،

و آن نیز بدیگری محتاج است ، و این مستلزم دوریا تسلسل میباشد ، مگر آنکه منتهی

شود بمحركی که هیچ گونه تغییر و حرکتی نداشته باشد ، و آن واجب الوجود خواهد بود .

لقد ظهرت فلا تخفى على احد الا على اكمة لا يعرف القمر

لكن بطلنت بما اظهرت محتجب وكيف يعرف من بالعرف استترا

۲ - از راه حرکت افلاك چنانکه پیشینیان گویند : افلاك دارای حرکت ارادی

و نفسانی و غایت عقلانی میباشد ، چون افلاك زنده و درآ کند ، ولی شهوت و غضب ندارند ،

و برای سود دیگران نجیبند ، زیرا بممکنات اعتنائی نکنند ، پس لازمستکه غرض

آنها از حرکت رسیدن بمعشوقی باشد که یا واجب الوجود ، و یا مستلزم و منتهی

بواجب الوجود گردد ، و حرکت آنها استداره ایست و گرنه محدود و متناهی خواهد بود

خبر داری که سیاحان افلاك چرا کردند دور هر کز خاک

از این آمدن مقصودشان چیست در اینم چرا بگه معبودشان کیست

۳ - از طریق حرکت جوهری چنانکه صدرالمتالهین گوید : نفس ناطقه در

آغاز زندگی امریست بالقوه سپس بتدریج مراحل را میپیماید و بمقام فعلیت میرسد ،

ناچار باید فاعل و غایتی داشته باشد که در این مراحل محرك وی بود ، و آن فاعل و غایت

یا واجب الوجود و یا منتهی بآنست ، زیرا نفس ناطقه بهیچ مطلوبی قانع نمیشود و نا

بمقصود اصلی خویش نرسد آرام نمیگیرد ، چنانکه سعدی شیرازی گوید :

گر مخیر بکنندم بقیامت که چه خواهی دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را

خنک آن رنج که یارم بعیادت بسر آید درد مندان چنین درد نخواهند دوا را

[من فی الحدوث العالم قد اتهم] فانه عن منهج الصدق خرج

کسیکه از طریق حدوث عالم اثبات صانع مینماید از صراط مستقیم دور افتاده است .

۴- متکلمان از نظر حدوث عالم اثبات صانع نموده گویند : تمام محسوسات متغیر و حادثند ، چون محل حرکت و سکون میباشد و هر حادثی بفاعل و جاعل غیر جسم و جسمانی که واجب الوجود بود نیازمند است ، و گرنه مستلزم دور یا تسلسل میباشد ، پس جهان را آفرید کار است که بسیط (غیر جسم و جسمانی) و ازلی و ابدی و بی نیاز از غیر میباشد ، چنانکه میفرماید : خالق السموات والارض بالحق و صور کم فاحسن صور کم (۱) میگوئیم : هر گاه حدوث مناط حاجت باشد باید پس از حصول دیگر ممکن بواجب نیازمند نباشد ، ولی ممکن در حال بقاء نیز بواجب نیازمند است ، پس حدوث مناط حاجت ممکنات نباشد ، بلکه مناط حاجت منحصر بامکانست که ذاتی ممکن بوده و در هیچ حالی از وی جدا نمیشود ، و چنانکه گفتیم : شاید امکان را با حدوث یا بشرط حدوث مناط حاجت شمرد یا ایها الناس اثم الفقراء الی الله والله هو الغنی (۲)

(گفتار در توحید حق تعالی)

[صرف الوجود کثرت لم تعرضا لانه اما التوحد اقتضی]

کثرت بر صرف الوجود عارض نمیکردد ، زیرا با آن بذات خود اقتضای وحدت مینماید .

برای اثبات توحید آفرید کار چند برهان آورده اند :

۱ - حقیقت واجب صرف الوجود است ، و صرف الوجود کثرت پذیر نیست ، زیرا چنانچه کثرت را از لوازم صرف الوجود فرض کنید ، باید هیچ وحدتی در جهان نباشد ، و هر گاه وحدتی نباشد کثرتی بوجود نیاید ، پس از فرض کثرت عدم آن تصور میشود ، و هر چیزی که از فرض وجودش عدم آن تصور گردد محالست ، پس محالست که کثرت از لوازم صرف الوجود باشد ، و اگر کثرت را عرض مفارق آن بدانید بعلت خارجی نیازمند

۱ - سوره تغابن آیه (۳) ۲ - سوره فاطر آیه (۱۵)

میباشد (۱) هیچ محتاجی واجب الوجود نیست پس کثرت عرض مفارق واجب الوجود نمیباشد

[فهو و الا واحد ما حصلا او كان في وحدته معللا]

پس مطلوب همانست و گرنه یا وحدت یافت نمیشود ، و یا معلول و نیازمند میباشد .

چنانچه صرف الوجود بخودی خود اقتضای وحدت کند پس حق تعالی واحد است ، و گرنه یا اقتضای کثرت مینماید پس هیچ گاه واحد یافت نمیشود ، و اگر واحد نباشد کثرتی نخواهد بود ، و یا صرف الوجود هیچ اقتضائی ندارد ، پس وحدت و کثرت عرض مفارق آنند ، و عروض آن دو بر واجب الوجود بعلت دیگری نیازمند است ، و این خود خلاف فرض میباشد ، چون هیچگاه واجب الوجود نیازمند نخواهد بود .

[تر کب ایضا عراه ان یعد مما به امتاز و ما به اتحد]

و نیز اگر واجب الوجود متعدد بود ، باید از مابه الاتفاق و ما به الافتراق مرکب باشد .

۲ - هر گاه دو آفرید کار فرض شود یا هر یک از آن دو دارای تمام کمالات وجودی میباشند ، پس امتیاز و تشخیصی نیست و دوئیت ثابت نمیشود ، و یا هیچ یک دارای تمام کمالات نیستند ، پس واجب الوجود نخواهند بود ، و یا یکی از آن دو دارای صفات کمالیه و دیگری فاقد آنها است ، پس واجد کمالات را آفرید کار و فاقد را مخلوق وی میدانیم ، و گرنه لازم آید که آفرید کار را از مابه الاشتراك و مابه الامتیاز هر کب بدانید ، با آنکه هر مرکبی محتاج و قابل زوال است ، و هیچ واجب الوجودی مرکب یا محتاج یا قابل زوال نمیباشد .

۱ - قال صدر المتألهین فی العرشیه : واجب الوجود واحد لا شریک له لانه تام الحقیقه کامل الذات غیر متناهی القوه والشده لانه لو کان لوجوده حد او تخصص بوجه من الوجوه لکان تحدده و تخصصه بغير الوجود ، فکان له محدود قاهر علیه ، و مخصص محیط به وذلك محال ، فما من کمال وجودی ولا خیر الا وفيه اصله ومنه نشئه ، وهذا هو البرهان علی توحیده فلا یمکن تعدد الواجب لانه لو تعدد لکان المفروض واجباً محدوداً لوجود ثانی الاثنین فلم یکن محیطاً بکل وجود حیث تحقق وجود لم یکن له ولا حصلاً منه وفائضاً من لدنه فحصلت فیہ جهة عدمیه امتناعیه او امکانیه فکان زوجاً کبیا کالممکنات ولم یکن بحت حقیقه الوجود الذی لا یثوبه حد و عدم ، هذا خلف ، فثبت ان لا ثانی له فی الوجود وان کل کمال وجودی رشح من کماله و کل خیر لمعه من لوازم نور جماله فهو اصل الوجود و ما سواه تبع له مقتضایه .

(گفتار در شبیهه ابن کمونہ و رد آن)

[هويتان بتمام الذات قد] خالفنا ابن الكمونة استند]

باين كمونة نسبت دارد : دو هويت واجب كه بتمام ذاتشان با يكديگر مختلف باشند .

عز الدولة ابن كمونة گوید : چه مانع دارد فرض كنيم دو موجود مجهول الهوية مبدهء عالم باشند كه هريك واجب الوجود وغنى بالذات وبا يكديگر بتمام ذات مختلف باشند ، ومفهوم واجب الوجود را از آن دو انتزاع نموده وبحمل شايع صناعى (عرضى) بر آنها حمل كنيم (۱) و آنچه در پاسخ وى گفته اند « بنا بر اين وجوب وجود عرضى آن دو بعلت خارجى نيازمند است ، پس هيچ يك از آن دو بخودى خود واجب الوجود نيستند » برخلاف تحقيق ميباشد ، زيرا وى وجوب وجود را عرضى بمعناى خارج محمول مانند شئييت كه از موجودات انتزاع شده و بر آنها حمل ميگردد شمرده ، نه بمعناى محمول بضميمه لذا گاهى آنرا ذاتى و گاهى عرضى خوانده است ، چنانكه امكان را ذاتى باب برهان و عرضى باب ايساغوجى ميدانيد .

[وادفع بان طبيعة ما انتزعت] مما تخالفت بما تخالفت]

دفع شبهه اينست : از جهت اختلافى موجودات مختلف طبيعت ومفهوم واحدى انتزاع نميشود .

۱ - قال فاضل التراقي فى انوار التوحيد : ان واجب الوجود بذاته وجب ان يكون فى صرف ماهيته بسيطا احدى الذات لا تركيب فيه من الاجزاء ولا ينحل الى اشياء وكل بسيط الحقيقة يمتنع فيه التعدد فيمتنع ان يكون الواجب لذاته متعدداً اما الصغرى فلان واجب الوجود يجب ان يكون محض الوجود ، ومحض الوجود لا تركيب فيه ، لانه لو تركيب فاجزائه اما محض وجودات تكثر بمحض وحدته وتركيب من نفسه ، وانكاث غير وجودات فانكاث محض ليس لم يصلح جزء الشئى فضلا عن محض الوجود ، وانكاث له ايسيه فقد تأخر عن محض اليبس لتركيبه منه فناقض الجزئية المقدمة على الكل ، واما الكبرى فلان محض الشئى لا يتكرر ومصرف الوحدة لا يتكرر فاذن لم يكن له كفوا احد ، ويكون حاق ذاته شاهدا على وحدته «شهد الله انه لا اله الا هو» ومنه يظهر ان الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة من جواز كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز غلط فاحش ، اذلا يعقل ذلك فى هوية الوجود الذى هو صريح التقرر وبسيط التثبت .

در پاسخ ابن کمونه (افتخار الشیاطین) میگوئیم: باید مفهوم واحد کلی را از جهت اشتراکی افراد مختلف انتزاع نموده سپس بر آنها حمل کنیم، چنانکه مفهوم حیوان را از جهت اشتراکی انسان و کوسفند و کبوتر، و مفهوم انسان را از قدر مشترک ناصر و منصور و حمید و محمود انتزاع نموده و با امتیازات ذاتی (فصول) و تشخصات عرضی (زمان، مکان، نسبت، صفت) آنها توجهی نداریم. و هر گاه میان دو واجب الوجود قدر مشترکی و برای هر یک امتیازاتی فرض کنید تا دوئیت ثابت شود مستلزم ترکیب و احتیاج است.

[بلان سئلت الحق غیر واحد لیس معنونا لمعنی فارد]

بلکه اگر حقیقت را بررسی میگوئیم: افراد متعدد بدون جهت وحدت بعنوان واحد معنون نمیشوند.

هر گاه بخواهیم مفهوم واحدی را تعقل کنیم باید از یک مصداق یا چند مصداقی که جهت وحدت و اشتراک داشته باشند آنرا انتزاع نموده و در ذهن تصور نمائیم، پس همیشه عنوان واحد از یک معنون حاصل میگردد، چه آنکه معنون واحد حقیقی با امر انتزاعی و قدر مشترک بین افراد متعدد باشد.

[اذ الخصوصية اما تعتبر فی اخذه فلم یکن منه الاخر]

زیرا با خصوصیت در آن مفهوم اعتبار شده پس افراد دیگر از آن حقیقت نیستند.

چنانچه امتیازات یکی از دو واجب الوجود را در مفهوم لحاظ کنید البته مصداق آن منحصر بفرد میباشد، چون فرد دیگر آن امتیازات را ندارد، بلکه وی بواسطه نیازمندی بدیگران ممکن الوجود خواهد بود.

[او الخصوصية لیست تشتراط فالواحد المشترك المحکی فقط]

و با خصوصیت در آن اعتبار شده پس همان قدر مشترک تنها حکایت میشود.

و اگر هیچ امتیازی در مفهوم شرط نشده باشد پس همان صرف وجود و حقیقت منشاء آثار که ثانی پذیر نیست، و مثل و مانند و ضد وند و شریک ندارد تصور میشود، پس در جهان هستی دو واجب الوجود محالست.

[و حیث لا موضوع او ماهیه و لاهیولی کیف الاثنینیه]

چون واجب الوجود بموضوع و ماهیت و هیولی نیازی ندارد پس چگونه دوئیت میپذیرد.

۳- واجب الوجود ماهیت و ماده و موضوع (محل) ندارد، و هر متعددی ماهیت و ماده و محل دارد پس واجب الوجود متعدد نیست (واحد است) زیرا هر گاه تعدد و کثرت نوعی در موجودات یافت شود بواسطه تعدد ماهیت آنها میباشد، و چنانچه موجودات کثرت عددی داشته باشند بسبب ماده و لواحق آنست، و اگر تعدد موجودات عرضی بود بجهت موضوع و محل یا سایر اوصاف آنها است، پس چگونه واجب الوجود متعدد میگردد؟!

(گفتار در توحید آفریدگار جهان)

[فی الحس العالمین یبطل الخلا تخالفا بالنوع او نمائلا]

محال بودن خلا باطل میکند وجود دو عالم محسوس را چه آن دو اتحاد نوعی با اختلاف داشته باشند .
 ۵- حکیم سبزواری بپیروی از پیشینیان که عالم جسمانی را کروری شکل و افلاک را مانند پوست پیاز تو در تو میینداشتند گوید: هر گاه دو عالم جسمانی موجود بود باید شکل طبیعی آندو کروری باشد، و هر گاه دو جسم کروری پهلوی هم باشند مستلزم خلا میباشد، پس هر گاه دو عالم جسمانی موجود بود مستلزم خلا میباشد، ولی خلا محالست پس دو عالم جسمانی وجود ندارد، چه آنکه آندو مخالف یکدیگر یا دارای یک نوع و حقیقت باشند (۱)

۱- قال صدر المتألهین فی المبدء والمعاد صحیفة ۱۵: کل من تفکر و تأمل فی کیفیة وقوع العالم من الافلاک و الکواکب و الامهات و الموالید، و حصولها علی وجه المخصوص و احتیاج بعضها الی بعض، و انتفاع بعضها عن بعض مرتبطة منتظمة بلا خلل و لا قصور فی المنفعة الكلية علی النحو الواجب فی حصول الکمال الکلی و النظام الجملی کوقوع اجزاء بدن الانسان فی مواقعها الخاصة لحصول الکمال الجزوی و النظام الشخسی تفتن و تحس ان وقوعها علی هذا الوجه الاکمل النافع فی المحصلة الكلية لیس بحسب البخت و الاتفاق، فان کون الارض مثلا ذات لون غبراء ليقف عندها الضیاء، و کون غيرها من العناصر و الافلاک ذات اشغاف فی الطبایع لینفذ فیها ساطع الشعاع و یحصل الحرارة العزیزة فی المركبات، و یعد لحصول الصور الطبيعية فی الممتزجات الی غیر ذلك من الاشیاء الواقعة علی الوجه الاحسن الالیق لیس حصولها علی سبیل البخت و الاتفاق، و الا لما دام علی النهج الانتظام و الاتساق

تمثیه : با پیشرفت علوم طبیعی و آزمایشهای کنونی و فضا نوردیهای جوی این فرضیه قدمائی و هیئت بطلیموسی باطل و رسوا شده، و باینگونه براهین نباید استدلال نمود؛ ولی ما بمتابعت متن و فرو نگذاردن چیزی از آن شرحی نکاشتیم .

تبصره : سه برهان گذشته دلالت دارند که واجب الوجود در وجود ذاتی بلکه در وجود حقیقی شریک و مانند ندارد ، یعنی جز ذات پروردگار موجودی فی نفسه و لنفسه و بنفسه یافت نمیشود، ولی باین برهان استدلال نموده اند که حق تعالی در فعالیت و جاعلیت شریک و انباز ندارد، لذا نخست وحدت عالم را و پس از آن یکتائی آفریدگار را اثبات کرده اند .

[ان السماء كله احياء والشمس قلب غيرها الاعضاء]

همانا آسمان و تمام موجودات آن زنده اند ، و خورشید قلب عالم جسمانی و دیگران سایر اعضای آنند .

تمام جهان هستی را از دو حیث بیک انسان تشبیه نموده اند :

۱ - عقل و نفس کلی را خرد و روان انسان بزرگ و خورشید را قلب و دل وی و ستارگان و افلاک کلی (مجموع افلاک یک کوکب) و جزئی (هر یک از افلاک قمر مثلا از قبیل جوزهر، مائل، حائل، تدویر) را بمنزله سایر اعضای او نهاده اند ، و همه آنها را زنده و ستایش کننده ذات ذوالجلال دانسته اند (۱)

۲ - وجود منبسط (فیض مقدس) که شامل تمام موجودات و عین وحدت حقه

فتیقن ان موجد هذا العالم و مدبره على الوجه النافع الشريف صانع حكيم واجب بالذات بل وجود الواجب تعالى كما قيل امر فطرى فان العبد عند صعاب الاحوال يتوكل بحسب الجبلة على الله ، و يتوجه توجهها غير زيا الى مسبب الاسباب فما اشلت الطباعية الذين يزعمون ان العالم قديم ولا قيم له ؟ ! فمتواهم الجحيم وجزاهم البعد عن التعميم .

۱ - استدلووا على حيوة السماء بطوائف من الادلة الثقلية كقوله تعالى : وان من شئى الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، و يسبح له ما فى السموات و الارض ، و كل فى فلك يسبحون (المعبر بالجمع بالواو و التون) و انى رايت احد عشر كوكبا و الشمس و القمر رايتهم لى ساجدين ، و اوحى فى كل سماء امرها ، و كقوله صلى الله عليه و آله و سلم : اطت السماء و حق لها ان تاط ، ما فيها موضع قدم، الا وفيه ملك راكع او ساجد، و كدعاء الصحيفة السجادية (ع) مخاطبا للقمر: ايها الخلق المطيع الدائب السريع ، وغيرها .

ظلیه میباشد بمنزله انسان کبیر است که عقل کلی خرد او و نفس کلی روان وی و اجرام فلکی بدن و جوارح خارجی آن شمرده میشود ، و از جهت اینکه از واحد بسیط صادر شده و عین تعلق و ربط بذات اقدسش میباشد ، یک موجود دارای مراتب متفاضله پیش نیست ، ولی فرد آن در هر رتبه اثر خاصی دارد .

[و العنصری ثقیلاً او خفیفاً]

بجنب الافلاك بدا طفیفاً]

و جسم عنصری چه سنگین بود و چه سبک نسبت بافلاك اندک و نا قابل است .
عارفان عالیمقام در تشبیه جهان خورشید را قلب انسان کبیر ، و ماه را دماغ ، و مشتری را جگر ، و عطارد درازیه ، و زهره را اوعیه ، و زحل را طحال ، و مریخ را امراره ، وی نامیده اند ، و اجسام را نسبت بافلاك ناچیز و اندک شمرده اند .

[بل جعل القوم اولوا الفطانة]

عناصرها که جسر المثانة]

بلکه گروه زبرک با هوش جسم عنصری را مانند سنگ مثانه (عضو زائد) قرار داده اند .
شیخ الرئیس گوید : پیشینیان افلاك و کواکب را زنده و دارای نفس و عقل مفارق میدانند ، و اجسام عنصری را در جوف افلاك بمنزله سنگ مثانه در بدن انسان زنده شمرده اند ، که بود و نبود آن ضرری بزندگی انسان نمیرساند (۲) چه آن خود جمادی پیش نیست .

تبصره : با آنکه انسان از عالم اجسام پدید آمده بواسطه اتصال بعقل فعال و فناء در حق متعال مظهر اسماء و صفات حق تعالی و مخلوق حضرت یاری ، و مورد عنایت ربانی ،

۲ - قال شیخ الرئیس فی المبدء والمعاد : و اعلم ان اسم السماء و اسم الكل و اسم العالم كانت عندهم علی سبیل الاسماء المترادفة کانهم لم یكونوا یعنون بالجواهر الفاسد الذی یشتمل علیه كرة القمر فانه اصغر بالنسبة الی العالم السماوی من الحصاة العادئة فی بدن حیوان بالنسبة الی بدنه ، ثم اذا قیل حیوان لم یدخل تلك الحصاة فی جملة و لم يمنع عدم حیوتها ان یشتمل الی بدنه ، و انما هی حیوان ، و الكل عندهم بالقیاس الی المبدء الاول کشیئی واحد حی له نفس عقلیه ، و له عقل مفارق بقیض علیه و ربما قالوا کل للسماء الاولی فان كثيراً من الفلاسفة جرت عادتهم بان یسمیها جرم الكل و حرکتها حركة الكل و بحسب اختلاف هذین الاستعمالین تارة یقولون عقل الكل و یعنون به جملة العقول المفارقة لانها شیئی واحد ، و نفس الكل و یعنون بها جملة الانفس المحركة للسمایات کانها شیئی واحد و تارة یقولون عقل الكل و یعنون به العقل المحرك بالتشویق لكرة الاقصى الذی هو اولی بالتشویق بعد الخیر المحض و نفس الكل و یعنون بها النفس المختصه بتحریک ذلك الجرم .

و خلیفه الله فی الارض میباشد ، چنانکه میفرماید : و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (۱)
 [فبالنظام الجملی العالم شخص من العیوان لابل آدم]
 پس بواسطه نظام اجتماعی جهان یک حیوان ، بلکه یک انسان بزرگی است .

صدر المتألهین در مبدء و معاد بواسطه اینکه اجزاء جهان را دارای حرکت ارادی میداند محرك آسمان را نخست قوه حیوانی بدون شهوت و غضب تصور نموده سپس قدم فراتر گذارده گوید : مبدء حرکت افلاک قوه حیوانی منطبق در جرم فلکی نیست ، بلکه محرك نفس مجرد از ماده و دارای قوه عقلیه و اراده کلیه میباشد و تعلق آن بجرم فلکی مانند تدبیر و تصرف نفس ناطقه در بدن انسانیت پس تمام جهان انسان بزرگی و موجودات اجزاء اویند . چنانکه میفرماید : و ان من شیئی الا یسبح بحمده (۲) جامی گوید :
 حق جهان جهانست جمله بدن اصناف ملائکه قوای این تن
 افلاک و عناصر و موالید اعضاء توحید همین است و دیگرها همه فن

[لکن لاراس له و لا ذنب کماله لیس تشه و غضب]

ولی آن حیوان سرودم ندارد ، چنانکه آن انسان دارای شهوت و غضب نمیشد .

نشاید غرض حیوانی (شهوت - غضب) و قوه حیوانی (بخارخون) محرك افلاک باشد ، چون فلک دارای نمو و محتاج بغذا نیست ، تا از نقصان آن خشمناک و بزیادی و خوبی آن مایل و باشتهاء باشد ، پس حرکت فلک ارادی ، و مرادوی عقلانی ، و درک او کلی میباشد و ناچار باید فاعل (نفس ناطقه) و غایت (عقل، مجرد) غیر حیوانی داشته باشد ، چون شهوت و غضب و سرودم داشتن شرط حقیقت حیوان مطلق نیست بلکه بواسطه حیات و درک کلیات انسانیت کامل میگردد .

[فمع تعدد توارد العلیل علی المشخص الذی قد انفعل]

پس با تعدد واجب الوجود ، توارد علل متعدده بر معلول واحد لازم میآید ، و آن معالست .

هر گاه دو یا چند واجب الوجود در جهان مؤثر باشند لازم آید که دو یا چند

علت مستقل در يك معلول شخصی تأثیر کنند، ولی تأثیر دو یا چند علت مستقل در يك معلول شخصی محالست، پس تعدد واجب الوجود محالست، زیرا موجودات مانند اجزاء بدن يك انسان بهم مربوط و دارای نظم نیکوئی میباشند، و چنانچه دو مؤثر مستقل در آنها تأثیر نماید همانا هر يك در معلول خود برخلاف دیگری اثر خواهد نمود پس ارتباط آنها قطع شده و اختلال نظام پدید میآید، چنانکه در سوره مؤمنون میفرماید:

ان الذهب کل الہ بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض، سبحان اللہ عما یصفون (۱)

۵ - متکلمان در اثبات توحید صانع (برهان تعاند) گویند: چنانچه دو واجب الوجود موجود باشد هر يك دارای علم و اراده و قدرت جداگانه میباشد، پس اگر یکی از آنها وجود چیز را و دیگری عدم آنرا اراده کند، یا اراده هیچ یک اثر نمیکند، و یا اراده هر دو انجام میگیرد، و یا اراده یکی اجراء شده و اراده دیگری زبون میگردد، و چون صورت اول مستلزم ارتفاع نقیضان و تعطیل در جهان و خلاف وجدان و محالست، و فرض دوم مستلزم اجتماع نقیضان و بی نظمی جهان و خلاف فطرت و وجدانست و حالت سوم مستلزم اینست که قادر را واجب الوجود و عاجز را ممکن و محتاج بدانیم پس واجب الوجود ثانی پذیر نیست، اگر گفته شود: شاید اراده دو آفرید کار باهم موافق باشد، میگوئیم: صفات پروردگار عین ذات اقدسش میباشد، و چنانچه اراده و مشیت آن دو برخلاف هم نباشد، راهی برای اثبات دو آفرید کار که بسیطنند ندارید.

۱ - قال امام الموحدين امیر المؤمنین لا ینہ الحسن علیہ السلام : واعلم یا بنی انه لو کان لربك شريك لا تنك رسله ، ولرايت آثار ملكه و سلطانه ، و لعرفت افعاله وصفاته ، ولكنه الہ واحد كما وصف نفسه ، لا تضاده فی حکمه احد ، ولا یزول ابدأ ، و حیث لا اثر له لا وجود له ، مع ان الکمال حسن محبوب ، و الکامل یجب اظهاره ، و کذا یجب افادة نعمه و اشاعة فضله و بسط ملكه و انشاء سلطانه ، مع ان الانبیاء کلهم بعثوا من لدن الہ واحد ، لعبادة معبود واحد ، فما خلا اللہ مخلوق ، و اللہ خالق کل شیئی ، و قال الصادق علیہ السلام عند ما سئل عن الدلیل علی التوحید كما قال عزوجل : لو کان فیها آلهة الا اللہ لفسدنا ، فانت اذا تأملت ترى العالم کانه دار واحد منتظمة فی غایة النظم ، محتاجة الی کل جزء منها بحيث لو فقد واحد انتقض حتی ان النملة تحتاج فی تعیشها الی حبة نساکها الی الارض و الماء و الهواء بکرتها ، و الشمس و حرکاتها بافلاکها المدبره لها ، و ملائکتها المتحرکة اياها ، و غیر ذلك من بدایع العنق و ما هذا شأنه لا یصدر الا عن مدبر واحد .

(گفتار در رد شبهه تنویان)

[ثم الوجود اعلم بلا التباس خيرا هو النفسى و القياسى]

پس بدانکه وجود چه نسبت بذات خود وجه نسبت بدیگران خیر محض میباشد .
تنویان گویند : در جهان دوسلسله امور مشاهده و درک میشود :

- ۱ - نیکوئی ، خوشی ، کوارائی ، آسایش ، امنیت و سازگاری و مانند اینها .
- ۲ - زشتی ، اندوه ، بدطعمی ، ناراحتی ، جنگ و ناسازگاری و نظیر اینها و شاید این دوسلسله بیک مبداء منتهی شوند ، پس باید جهان آفرینش دومبداء مستقل داشته باشد که یکی را مبداء خیرات و خوبیها (بزدان - نورالانوار) و دیگری را مبداء شرور و زشتیها (اهریمن - ظلمت محض) مینامیم .

میگوئیم : شرور اعدام و نیستی میباشد ، و موجودات جهان از نظر وجود چه نسبت بذات خودشان وجه قیاس بدیگران خیر و کمال و زیبایی هستند .

[و الخیر کالشر احتمالا حویا المحض و الکثیر و المساویا]

و خیر بحسب احتمال مانند شر بر سه گونه است : خیر محض ، خیر کثیر ، خیر باشر برابر .
سید الحکماء میر داماد در قبسات گوید : موجود بحسب احتمال یا خیر محض است بطوریکه هیچ چیزی از وجود او زیان نبیند بلکه سود و فیض از آن ببرند ، و یا شر خالص است که همه چیز از وجود او زیان یابد و یا سودش بر زیانش غالب است ، و یا زیانش بیشتر از سودش میباشد ، و یا شر و خیرش با هم برابرند ، پس موجود نسبت بدیگران پنج حالت دارد .

[فالمحض کالعقول و الذی کثر خیراته مثل المعالیل الاخر]

موجودیکه نسبت بخود دیگران خیر محض بود مانند عقول و آنکه خیرش از شرور بیشتر باشد مانند سایر مخلوقات چون در جهان آفرینش با دقت بنگریم خواهیم دانست که شر حقیقی وجود ندارد ، بلکه هر موجودی برای خود و بیشتر موجودات نافع و سودمند است ، مثلاً زهری

که در نیش مار و کژدم موجود است از لوازم کمال و نگهبانی آنست و ممکنست بیمار بهای بسیاری را بوسیله سموم حیوانی یا نباتی (افیون) مداوا کنند، و اگر گاهی سبب هلاک و نابودی فردی شود، نسبت بمنافع فراوانش اندک شمرده میشود، پس موجودات یا مانند عقول خیر محض اند، و یا سودشان بیشتر از زیان آنها است، و چنانکه منافع و مضار آتش را بسنجید بمطلب واقف و بحقیقت آشنا خواهید شد.

[اذالكثیر الخیر مع شر اقل فی تر که شر کثیر قد حصل]

زیرا از ترك ایجاد آنکه خیرش بیشتر از شرش میباشد، شریشتی پدید میآید. هر گاه آفرید کار آتش را ایجاد نمیکرد بواسطه آنکه مبادا خانه‌ای را بسوزاند و فردی را ناراحت کند، تمام وسائل زندگی از قبیل کارخانه ها، آشپزخانه، گرمابه‌ها و نظیر اینها تعطیل شده و راه آسایش و ترقی و ادامه زندگی مسدود میگردد، پس ترك آن مستلزم شروزیان بسیاری بود.

[ترجیح مرجوح و ما نمائلا شرا کثیرا مع مساوا بطلا]

آنکه شرش بیشتر از خیرش یا سود و زیانش برابر بود موجود نیست چون ترجیح مرجوح یا یکی از متساویین محالست هر صانعی که عمل زشت و ناقص و یا ضرری را انجام دهد، بواسطه نادانی یا ناتوانی یا بخل و نیازمندی او میباشد، و چون صانع متعال جاهل یا عاجز یا بخیل یا نیازمند نیست، پس مصنوعاتش راجح و دارای منافع میباشد، و گرنه لازم میآید ترجیح مرجوح بر راجح یا ترجیح یکی از متساویین را بدون مرجح خارجی بردیگری و آن محالست [والشر اعدام فكم قد ضل من یقول بالیزدان ثم الاهرمن]

شروزیان نیستی محض است، پس چه کمراه است کسیکه بدو مبدد (بزدان - اهریمن) اعتقاد و اقرار کند. افلاطون الهی گوید: زشتی، اندوه، بیماری، چپاول همان نا زیبایی ناخوشی ناراحتی، نا امنی میباشد و نسبت بنیکوئیها و خوشیها و راحتیها و گوارائیها بسیار اندک و ناچیزند، پس شر عدم صرف و نیست محض است.

ارسطو گوید: اگر چه برخی از موجودات جهان نسبت بدیگران زیان بخش و ضرر دارند، ولی ضرر آنها نسبت بمنافع حاصله بقدری اندک و ناقابل است که ترك

آنها بر حکیم متعال روا نباشد چون ترك سود بسیار بواسطه زیان اندک مستلزم زیان بسیار است پس تمام موجودات از مبدء خیر و نیکوئی پدید آمده اند، و بمبدء موجود دیگری نیاز ندارند، و تنویان از جاده حق و صراط مستقیم دور افتاده و بیزدان و اهریمن (دومبدء مستقل) اعتقاد نموده اند (۱)

[وان عليك اعتماس تأثير العدم . من سلب قرن عنك عن سلب النعم]

و اگر در نظرت تأثیر نداشتن عدم دشوار نماید، نداشتن شاخ را از داشتن ثروت خود امتیازده، هر گاه گفته شود: شرور در جهان مؤثرند، و هیچ عدمی تأثیر ندارد پس شرور اعدام نیستند، چنانکه مثلاً چشم نداشتن اثرات زشتی دارد.

میگوئیم: شر عدم ملکه است نه عدم مطلق (۲) پس بهره اندکی از وجود دارد، چنانکه چشم نداشتن و انگشت زیادی نداشتن خود را از هم امتیاز میدهی، چه چشم نداشتن عیب است ولی انگشت زیادی نداشتن را عدم ملکه و عیب نمیدانی.

۱ - در ادیان حقه و شرایع الهیه: گاهی افعال شرونا زیبا را بشیطان نسبت داده اند، ولی این نسبت با اعتقاد تنویان موافقت ندارد، چون تنویان اهریمن را موجودی قدیم و ازلی و مستقل و مبدء شرور میپندارند، و ارباب ادیان حقه شیطان را مخلوق و حادث و ممکن و مؤثر در شرور میدانند.

۲ - قال العلامة الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق: یجب ان یعلم ان الشر لا ذات له، بل الشر عدم ذات او عدم کمال لذات، و ما یوجد شرأً انما هو لافضائه الی عدم، اذ لو کان موجوداً و ما فوت شیئاً علی غیره فلیس شرأً لغيره و لالذات، لان وجود الشیئی لا یقتضی عدمه، و لا عدم شیئی مما یکمله، و لو اقتضی الشیئی عدم بعض کما لانه لکان الشر ذلك العدم لاهو، علی ان اقتضاء ذلك غیر معقول، فان الاشیاء طالبة لکما لانها، لامقتضیة لعدمها من حیث هی کمالات، و یلزم من ذلك ان الشر لو کان موجوداً لکان الشر شرأً، و الا لکان اما شر لنفسه او لغيره، و لیس فلیس و الا صبح الزائد انما تؤخذ شرأً لانها تبطل هیئة مستحسنه، و فی حاشیة الصدر علی حکمة الاشراق ان الشر فی الحقیقة عدم او عدمی، اما عدم ذات او عدم کمال ذات و البرهان علیه انه لو کان وجوداً لکان اما شرأً لنفسه او شر لغيره، لا یجوز ان یکون شر لنفسه و الا لم یوجد، لان وجود الشیئی لا یقتضی عدم نفسه او عدم کماله، و لو اقتضی الشیئی عدم بعض ماله من الکمالات لکان الشر هو ذلك العدم لانفسه ثم کیف یکون الشیئی مقتضیاً لعدم کمالاته مع کون جمیع الموجودات طالبة لکما لانه لامقتضیة عدمها فظهران الشر امر عدمی اما عدم ذات او عدم کمال لذات.

و فی حاشیة الدوامی علی التجرید: انا اذا فرضنا وجود شیئی و فرضنا انه لم یحصل بسببه نقص فی شیئی من الاشیاء اصلاً فلا شك فی ان وجوده خیر فانه خیر بالنسبة الی نفسه و لیس فیہ شر بالنسبة الی شیئی من الاشیاء، فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم، و الوجود انما یصیر شرأً باعتبار استلزامه له.

گفتار در بساطت حقتعالی

[كما هو الواحد انه الا حد ليس له الاجزاء لا اجزاء حد]

آنچنانکه حقتعالی یکتا و بیهمتا است بسیط و بدون جزء خارجی یا جزء ذهنی میباشد .
واجب الوجود نیاز مند نیست ، و هر مر کبی نیاز مند با اجزاء خارجی یا ذهنی میباشد ،
پس واجب الوجود مر کب نیست ، چون اگر مر کب بود باید اجزائش پیش از آن
موجود و علت مادی او باشد ، و آن معلول و نیاز مند بآنها بود با آنکه واجب بسیط
الحقیقه و علت است (۱) و بسیط الحقیقه واحد تمام اشیاء و اصل آنها میباشد .

[و مدة و صورة عينية ذهنية كذا و لا كمية]

و نیز واجب الوجود ماده و صورت خارجی ، جنس و فصل ذهنی ، و اجزاء مقداری ندارد .

اجزاء مر کب چهار گونه تصور میگردد:

- ۱ - اجزاء در خارج بیک وجود موجود بوده ، و در ذهن لا بشرط و قابل حمل باشند ، مانند جنس و فصل که اجزاء ماهیت میباشد .
- ۲ - اجزاء در خارج بیک وجود موجود بوده ، ولی در ذهن بشرط لا و غیر قابل حمل باشند ، مانند ماده و صورت ذهنی برای ماهیت نوع .
- ۳ - اجزاء در خارج بوجودات متعددی موجود بوده ، ولی بیک اشاره حسیه قابل اشاره باشند ، مانند ماده و صورت خارجی برای موجود جسمانی .
- ۴ - اجزاء در خارج بوجودات متعددی موجود بوده ، و در قبول اشاره حسی نیز متباین باشند ، مانند اجزاء مقداری مر کب .

۱ - قال صدر المتالین فی المشاعر: اعلم ان الواجب بسیط الحقیقه و کل بسیط الحقیقه فهو بوحده کل الامور لا یفادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعداد والنقائص ، فعلم ان کل موجود سلب عنه امر وجودی فهو لیس بسیط الحقیقه ، بل ذاته مر کبة من جهتین ، جهة بها هو کذا و جهة هو بها لیس کذا فیکس بعکس التفیض: کل بسیط الحقیقه هو کل الاشیاء فاحتفظ بهذا ان کنت من اهله . غیرتش غیر در میان نگذاشت زین سبب اصل جمله اشیاء شد

[لو وجبت خلف بلا التباس از بینها الامکان بالقیاس]

اگر اجزاء واجب نیز واجب باشند خلف لازم می‌آید، زیرا آن اجزاء نسبت یکدیگر ممکن الوجودند. هر گاه واجب الوجود را مرکب و اجزائش را نیز واجب فرض کنید باید میان اجزاء تلازم نباشد (چون هر یک از اجزاء را مستقل و بی‌نیاز از دیگران فرض نمودید، و گرنه لازم آید که هر دو یا یکی از آن دو معلول و محتاج باشند) و هر گاه اجزاء با یکدیگر تلازم نداشته باشند ترکیب حقیقی یافت نمیشود، پس هر گاه واجب را مرکب فرض کنید ترکیب حقیقی یافت نمیشود، و این خلاف فرض است.

[و احتیاج فی الوجود او تقوما کما اذا امکنت ایضا لزما]

همچنین اگر اجزاء را ممکن فرض کنید لازم می‌آید که واجب در وجود خارجی یا در قوام ماهیت خود محتاج باشد چنانچه واجب الوجود را مرکب و اجزائش را ممکن فرض کنید لازم آید که وجود تام مستقل در وجود خارجی، یا در قوام ماهیت خود بموجودات غیر مستقل و ممکنات خلل پذیر نیازمند باشد، و این خود مستلزم خلاف فرض و انقلاب تام بناقص و احتیاج غنی بفقیر می‌باشد، پس واجب الوجود در وجود خارجی با ماهیت خود مرکب نیست، و ماهیت نیز ندارد.

* * *

(فریده دوم در احکام صفات واجب الوجود)

[بالسلب والثبوت نعمته انشعب ثان حقیقیا بدا او من نسب]

صفات واجب الوجود بسلبی و ثبوتی توزیع شده، و ثبوتی نیز حقیقی و اضافی تقسیم میشود. صفات آفریدگار چهار گونه‌اند: سلبی، و سه نوع ثبوتی.

۱- صفات سلبی او صافی را گویند که سزاوار حق تعالی نباشد، چنانکه شاعر گوید:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق

اگر چه برخی بر حقیقتی جوهر اطلاق کرده اند، ولی باید دانست که جوهریت نیز از اوصاف سلبی حضرت باری شمرده میشود، زیرا جوهریت از اوصاف ممکن است، چنانکه حکماء در تعریف آن گویند: الجوهر ماهیه اذ اوجد فی الخارج کانت لافی الموضوع، و واجب تعالی ماهیت ندارد چون صرف الوجود است پس جوهر بر حضرتش صادق نباشد اگر گفته شود: حقیقتی موجود بالفعل، و قائم بذات خویش است و هر موجود بالفعل، و قائم بذات خویش جوهر است، پس حقیقتی جوهر است.

میگوئیم: حقیقتی بذات خود موجود بالفعل و قائم بذات خویش میباشد، و هر جوهری بواسطه علت موجود بالفعل و قائم بذات خویش میگردد، پس حقیقتی جوهر نیست، و این مغالطه از باب اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات است،

[قسم حقیقیاً الی محض و ذی اضافه کالهی و العلم خدی]

و صفات حقیقی را بحقیقی محض مانند حیات و حقیقی مضاف مانند علم بممکنات تقسیم کن.

۲- صفات حقیقی محض اوصافی را خوانند که محض حقیقت و وجود بود چنانکه گوئیم: پروردگار زنده است، پاینده است، یکتا و یگانه است و همه اوصاف کمال بیک صفت ثبوتی (آفریدگار هستی محض و کمال صرف است) باز میگردد، چون معطی کمال فاقد آن نخواهد بود.

۳- صفات حقیقی مضاف، اوصافی را نامند که در ذات کردگار جهان ثابت و بممکنات اضافه داشته باشد، چنانکه گوئی: آفریدگار دانا است، توانا است، بینا است، شنوا است

[ثم الاضافیه والسلبیه کعالمیه وقد وسیة]

پس صفات اضافی محض مانند عالمیت و صفات سلبی مثل قدوسیت میباشد.

۴- صفات اضافی محض اوصافی را دانند که از مقوله اضافه بوده و از نسبت میان واجب و ممکن تصور شود، مانند: پروردگار خالق و زراق و منعم بر جهانیانست، که خالق در مقابل مخلوق، رازق در مقابل مرزوق، و منعم نسبت بمنعم علیه تصور میشود. تبصره: تمام صفات سلبی (اوصاف جلال) از قبیل: حقیقتی مرکب و جسم نیست، جوهر و عرض نیست، ماده و صورت نیست، در مکان و زمان نیست، تجزیه و تحلیل پذیر

نیست ماهیت و موضوع و اجزاء مقداری ندارد بیک سلب (نقص و حد ندارد) باز میگردد و آن سلب حاجت و امکان خاص است و فرقی نیست در اینکه معانی سلبی را با حرف نفی یا با لفظ بسیط مثبت بیان کنند .

(کدام صفت حقیقی عین ذات است ؟)

[ان الحقیقی من المضاف زید علی الذات بلا خلاف]

همانا صفاتی که مضاف حقیقی یا حقیقی و اضافی باشند بدون خلاف زائد بر ذاتند . صدرالمتألهین در مبدء و معاد گوید : صفات اضافی محض چه مضاف حقیقی باشند مانند مبدئیت ، مبدعیت ، خالقیت ، و چه مضاف مشهوری باشند مثل قدرت و نظائر آن زائد بر ذات میباشد ، چون اگر این صفات عین ذات بود لازم میآید ذات حقیقی نسبتی اعتباری باشد ، تعالی الله عن ذلك علوا کبیراً ، و این سخن با وحدانیت حضرتش منافاتی ندارد ، زیرا مجد و علو و عظمت واجب متعال بنفس این صفات نیست ، بلکه بواسطه اینست که ذات حقیقی مبدء و منشاء این صفات است .

[لکن مبادیها لقیومیة ترجع ذی نسبة اشراقیة]

ولی مبادی صفات اضافی بقیومیت بازگشت مینماید ، و قیومیت اضافه اشراقی است . حکیم فارابی (معلم ثانی) گوید : ذات بسیط حقیقی وجود محض و وجود صرف و علم خالص و قدرت کامل و حیات دائم است ، نه آنکه جزئی از وی علم و جزء دیگرش قدرت بود ، یا آنکه بعضی از آن ظرف عام و مقدار دیگرش محل قدرت باشد ، همچنین صفات اضافی اگر چه دارای اسامی متعدد و زائد بر ذاتند ، ولی معانی آنها متعدد و مقتضای آنان مختلف نیست زیرا تمام آنها بیک معنا و حقیقت ، و با اضافه و صفت بازگشت مینمایند ، و آن اضافه قیومیة ابداعیه ممکن است ، پس مبدئیت عین رازقیت ، و رازقیت عین مبدئیت میباشد .

ایقاز : اضافه اشراقیه همان وجود منبسط (صادر اول) و اصل تمام موجودات

امکانی ، و نور تمام ماهیات ظلمانی است که باعتبار واسطه بودن بین وجود مطلق ربانی و کنز مخفی سبحانی و بین وجود مجردات امکانی و مادیات جسمانی آنرا فیض مقدس و اضافه اشراقی نامند .

[و وصفه السلبی سلب السلب جا فی سلب الاحتیاج کلا ادراجا]

صفات سلبی عبارتند از سلب نواقص و ناداریها ، و تمام آنها در سلب احتیاج مندرجند .
شیخ شهاب الدین سهروردی گوید : حقتعالی دارای صفات سلبی متعددی نیست ، بلکه ذات نورالانوار یک صفت سلبی دارد که تمام صفات سلبی پیرو آنند ، زیرا سلب جسمیت و جوهریت و عرضیت مندرج است در سلب امکان و احتیاج از ذات اقدسش ، بنابراین هر گاه جوهریت را مثلا از حضرتش سلب نمائید ، مراد سلب ماهیت و حدود امکانی است ، نه سلب موجودیت و استقلال ، چون واجب تعالی حقیقت وجود و عین استقلال میباشد

[ان الحقیقیة من صفاته بشعبتها هی عین ذاته]

همانا صفات حقیقی محض و حقیقی اضافی واجب متعال عین ذات اقدسش میباشد .
فیاض لاهیجی در کوه مراد گوید : صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست ، باین معنا که از ذات غیر واجب باعتبار قیام صفتی بآن صادر شود ، از ذات واجب تعالی بدون قیام صفتی باو ناشی میشود ، مثلا انکشاف و تمیز اشیاء از ذات زید باعتبار صفت علم حاصل شود و تا صفت قائم بذات وی نشود انکشاف و تمیز از او نیاید ، بخلاف واجب متعال که انکشاف و تمیز عین ذات اوست و در انکشاف محتاج نیست که قائم بذات او باشد ، چه در لغت عالم عبارتست از ذاتی که مفهوم علم برای او ثابت باشد چه اینکه صفت علم قائم بذات یا عین ذات وی باشد .

[از ذاته مطابق للحمل وجهة القبول غیر الفعل]

زیرا ذات ذوالجلال مصداق صفات جمالت ، و باید جهت قابلیت غیر از جهت فاعلیت باشد .
اگر صفات حقتعالی زائد بر ذاتش بود باید متأخر از ذات وی باشد ، و هر گاه صفات متأخر از ذات بود ، باید واجب در مرتبه ذات خود خالی از صفات و دارای جهت امکانی باشد ، پس هر گاه صفات حقتعالی زائد بر ذاتش بود باید واجب دارای جهت

امکانی باشد، ولی واجب تعالی دارای صفت امکان نیست، زیرا امکان محمولی است که موضوع آن یا ماهیت است، و حق تعالی ماهیت ندارد، و یا ماده با استعداد است و آن بدون صورت حاصل نگردد، و مرکب از ماده و صورت جسم است، و مبده متعال مرکب و جسم نیست، پس صفات واجب تعالی زائد بر ذاتش نباشد.

هر گاه صفات حق تعالی زائد بر ذاتش بود، باید صفات معلول ذات اقدسش باشند، زیرا ثابت شد که واجب الوجود دیگری نیست، و چون ممکنات نمیتوانند در واجب تأثیر کنند، پس باید ذات حق تعالی خود از جهت واحدی فاعل و منفعل باشد، و این نیز محالست (۱) چون بسیط الحقیقه جهات متعدد ندارد.

گفتار در اتحاد صفات با ذات حق تعالی

[و اتحدت فی الذات لا مفهوما لكونك المقذور و المعلوم]

صفات با یکدیگر در ذات حق تعالی متحد میگردند، چنانکه تو مقذور و معلوم وی میباشی. حکمای شیعی و متکلمان امامی صفات ثبوتی را با ذات حق تعالی در مصداق متحد و در مفهوم متعدد میدانند (۲) چنانکه از یک شخص خاص مفاهیم متعددی را میتوان

۱ - قال العلامة الأملى : انه لو كانت صفاته تعالى زائدة على ذاته لزم ان يكون هو تعالى فى مرتبة ذاته عارياً عن الكمال، والعراء عنه نقص وهو عليه تعالى محال ، ولولم يكن كماله فى مرتبة ذاته لزم ان يكون فى كماله محتاجاً الى صفاته فيلزم امکان الكمال له ، فهو ليس بواجب لذاته ، و هو أيضاً محال ، ولو كانت صفاته زائدة على ذاته فاما ان تكون قائمة بذاته او تكون قائمة بغيره او غير قائمة بشئى اصلا ، والكل محال اما الاول فلما تقدم، واما الثانى فلسلب انصافه بها ، واما الثالث فلاستحالة تحقق الصفة بلا موصوف ، ولو كانت صفاته الكمالية غير ذاته لوجب ان تكون معلولة لذاته وحينئذ يلزم ان يكون فاعلا بالاجاب لا بالاختيار وهو محال .

۲ - قال صدر المتألهين فى المظاهر الالهية صحيفة (۱۸) اعلم ان صفات الله مجردة غير عارضة لماهية اصلا ، وكل صفة منه حق صمد فرد ، يجب ان يكون قد حصل فيه جميع كمالاته الى الفعل لم يبق منها شئى فى مكنن القوة والامكان ، فكما ان وجوده تعالى حقيقة الوجود ، فيكون كل الوجود وكله الوجود فكذلك جميع صفاته الكمالية من ذاته ، فعلمه حقيقة العلم ، وقدرته حقيقة القدرة ، وما هذا شأنه يستحيل فيه التعدد ، فعلمه تلم بكل شئى ، وقدرته قدرة بكل شئى ، وازادته ازادة

انتزاع نمود، مثلاً رواست بگوئیم: تو مقدور حق تعالی و معلوم و معلول و مراد وی میباشی، و شاید جهات مختلفی برای انتزاع این مفاهیم تصور نمائی، زیرا لازم میآید حیثیت مقدوریت تو معلوم حق تعالی یا معلومیت تو مقدور وی نباشد، و این خود مستلزم عجز و محدودیت حضرتش است و محال خواهد بود، چنانکه میفرماید: وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (۱) و الله على كل شيء قدير (۲) بخلاف گروهی از ظاهر بینان که گویا جواز انتزاع مفاهیم متعدد از مصداق واحد بگوش ایشان نرسیده است پس برخی قائل بتعدد مصداق شده و بشرك معتقد گشته اند، و برخی دیگر قائل باتحاد مصداق و مفاهیم شده و الفاظ را مرادف شمرده اند.

[فصرف كون ظاهر ظهور و مظهره للغير فهو نور]

پس هستی محض (حقیقت وجود) که بخودی خود پیدا و هویدا و پدید آورنده دیگر است نور حقیقی میباشد چون واجب متعال صرف وجود و محض هستی و حقیقت ظهور، و موجود و مظهر ممکنات است نور حقیقی و منور واقعی میباشد (چه نور حقیقی است که ظاهر بذات خویش و مظهر غیر باشد) چنانکه میفرماید: شهد الله انه لا اله الا هو (۳) و الله نور السموات و الارض و قال امير المؤمنين: يا من دل على ذاته بذاته، اعرفوا الله بالله انى لحدود الخلق و خالقها، و قال مولانا الحسين: اَلْغَيْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمَظْهُرُ لَكَ و قال مولانا السجاد في دعاء السحر: لولا انت لم ادر ما انت و قال الصادق عليه السلام الله منور السموات و الارض و هو الهادي،

نکا را در توحیر انم زبس پیدا و پنهانی که باصدها هزاران پرده چون خورشید درخشانی

[و اذا فاضة الشعاع ظاهر لزومها للنور فهو قادر]

و چون لازمست نور شعاع خود را بدیگران برساند پس حق تعالی قادر بر ممکنات است.

آنچنانکه نور حسی عرضی بواسطه درخشندگی خویش اجسام و مبصرات در روشن

لكل شيء، و الله على كل شيء قدير، له ما في السموات وما في الارض، ما شاء الله كان و ما لم يشاء لم يكن، فعلمه قدرته، و قدرته علمه و ارادته كلاهما فلا تغاير بين الصفات الا في المفهوم، و نعم ما قال بهمنيار في التحصيل: واجب الوجود كله علم، كله قدرة، كله ارادة.

۱ - سورة يونس آية (۶۱) ۲ - سورة انفال آية (۴۱) ۳ - سورة آل عمران آية (۱۸)

و آشکار مینماید، نور حقیقی نیز فروغ فیض خویش را بماهیات ممکنات رسانیده و آنها را از ظلمت کده دیجور بوادی نور کشانیده است ولی تمام انوار قاهره (عقول) و انوار اسفهبندی (نفوس) دارای حیات و علم ادراک میباشند، بخلاف نور حسی عرضی و شعاع آن چنانکه میفرماید: واعطی کل شیئی خلقه ثم هدی، وهو القاهر فوق عباده.

[و الحی دراکا و فعلا بدا فالنور حی حیث فیه و جدا]

و زنده کسی است که دراک و فعال بود، پس وجود حقیقی زنده است چون دراک و فعال میباشد.

وجود مطلق هستی محض زنده و پاینده است، چون دراک و فعال است، و هر دراک

و فعالی زنده است، پس وجود مطلق زنده است.

شیخ الرئیس در تعلیقات گوید: اولاً تعالی بواسطه کثرت صفات متکثر نمیگردد، زیرا هر یک از صفات که محقق بود صفات دیگر بهمان وجود مکنون میباشند، پس قدرت او حیات، و حیات وی قدرت حضرتش است، یعنی از همان حیث که قادر است حی و مرید میباشند

[و ان ظهور مرجع العلم فهو علم و قس سایر الاوصاف له]

و چون معنای علم ظهور است پس حق تعالی عین علم میباشد، و سایر اوصاف را بر این قیاس کن.

ذات حق تعالی نور است بذات خود و نیز نور دیگر است، و هر چه بذات خود و برای

دیگران نور باشد انکشاف و علم است، پس ذات حق تعالی انکشاف و علم میباشد، و همچنین سایر صفاتی که مخصوص وجود مطلق بود از قبیل اراده و عشق و رضا و تکلم عین ذات حضرتش میباشند.

ایقاظ: هر گاه موجود خارجی قائم بذات خود باشد آنرا جوهر ذات گویند،

و چنانچه قائم بذات خویش نبود آنرا عرض و وصف خوانند، و لفظی را که بر جوهر

دلالت کند اسم، و آنکه بر عرض دلالت نماید صفت دانند، ولی در باره حق تعالی لفظی

را که بر وصف تنها دلالت کند مانند علم و قدرت صفت، و آنرا که بر ذات و صفت دلالت

نماید مانند عالم و قادر اسم نامند، و از اینجاست که عرفا و متصوفه صفات معینه الهی (رازق

خالق، عالم) و وجودات خاصه امکانی (انسان، گندم، گل) را اسم، و وجود مطلق و هستی

محض را مسمی خوانند اند چنانکه، ملا عبدالرحمن جامی گوید:

همه اسماء مظاهر ذاتند همه اشیاء مظاهر اسماء

(گفتار در بیان سخن متکلمان)

[و الاشعری باز دیاد قائله] و قال بالنیابة المعتزله

بیروان اشعری بزیادت صفات بر ذات ، و معتزلان بنیابت ذات از صفات قائل شده اند .

گروهی از اشعریان که منکر وجود ذهنی بوده اند صفات خدایتعالی را موجوداتی قدیم و مباین بکدیگر و زائد بر ذات ازلی پنداشته و بقدماء ثمانیه ملتزم شده اند ، چنانکه فخر رازی در مقام استدلال گوید : صفات حق تعالی را میدانیم ، و ذات حق را نمیدانیم پس صفات حق تعالی عین ذاتش نیست ، و نیز اگر صفات عین ذات بود باید گفتار ما : ذات حق تعالی عالمست بمعنای ذات حق تعالی ذاتست باشد ، و نیز هر گاه صفات خدایتعالی عین ذاتش بود ، اثبات يك صفت باید ما را از اثبات دیگران بی نیاز نماید ، ولی اثبات علم مثلا ما را از اثبات قدرت بی نیاز نمیکند پس صفات خدایتعالی عین ذاتش نیست .

میگوئیم : اگر صفات خدا زائد بر ذات و قدیم باشند تعدد قدماء لازم میآید و اعتقاد بآن شرك است ، و چنانچه صفات را زائد و حادث بدانید لازم آید که ذات بخودی خود برهنه از صفات کمالیه و محتاج بآنها و محل حوادث باشد ، و این توالی باطل و محال میباشد پس مفاهیم صفات با هم متباین و زائد بر یکدیگرند ، ولی ذات واحدی و مصداق فاردی که جز وی قدیم ازلی و معبود سرمدی دیگری نیست دارای جمیع آنها است چنانکه در مقام بیان این مطلب گوید :

عباراتنا شتی و حسنك واحد و كل الى ذاك الجمال یشیر

معتزلان گویند : ذات حق تعالی قدیم و ازلی و بخودی خود نایب تمام اوصاف کمالیه است ، یعنی مثلا خاصیت علم (استواری در ستکاری) بر فعل خدایتعالی بدون صفت علم مترتب میباشد ، و از آنان در مقام استدلال مشهور است « خدا لغایبات و دع المبادی » چون صفت معنائیست قائم بغیر ، و هیچ معنای قائم بغیری ذات واجب الوجود نیست پس

هیچ صفتی عین ذات واجب الوجود نیست .

میگوئیم : حقیقت هر جوهر و عرض و صفتی وجود است ، و حقیقت وجود مقول بالتشکیک است ، چون برخی از اوصاف عرض و قائم بغیر اند مانند علم حصولی ، و بعضی قائم بذات و ممکن اند مثل علم حضوری نفس ناطقه بخودش ، و بعضی دیگر آن واجب است مانند علم و قدرت حق تعالی زیرا مرتبه اعلاهی هر صفتی بدون مجاز کوئی حقیقت همان صفت میباشد .

[و نعمة الحدوث في الطنبور قدز اذها الخارج عن مفظور]

و کسیکه از فطرت و عقل انسانی خارج شده در ساز خداشناسی نغمه حدوث صفات را افزوده است .

گروه کرامیه (۱) که فرقه ای از مشبهه و اشاعره اند گویند : خداوند دارای صفات ثبوتی حقیقیه است که آن صفات حادث و زائد بر ذات میباشد ، با این بیان

۱ - کرامیه که پیروان ابو عبد الله محمد بن کرام و گروهی از مشبهه جبریه اند گویند : خداوند جوهر و جسمی است که بر عرش نشسته و کرسی جای دوپای اوست ، و تمام اعضای انسانی جز لجه و فرج را دارد ، و رو است که جنبش و حرکت و نزول نماید ، و برخی از ایشان پندارند جسم خدا عرش را پر کرده ، و برخی دیگر گمان برند : بر قسمتی از عرش قرار دارد ، و گروهی دیگر پندارند : وی در مقابل عرش است ، و در منتهای بودن جسم معبود اختلاف دارند ، چه بعضی از آنان گویند : خداوند از تمام شش جهت منتهای است ، و بعضی دیگر گویند : تنها از جهت زیرین که بر عرش استقرار دارد منتهای است ، و گروهی دیگر گویند : از هیچ جهتی منتهای نیست ، و تمام آنان اتفاق دارند که حوادث (صفات ثبوتیه) در ذات اقدسش حلول میکند ، و حضرتش تنها بر آنها قدرت دارد نه بر حوادث خارج از ذاتش ، و گویند : محمد صلی الله علیه و اله و سلم در شب معراج خداوند را بیستم سردیده است ، و نیز واجب است که مخلوق اول زنده بود تا استدلال بر آن روا باشد ، و تصور و تفکر در ذات خدا را جائز ندانند ، و گویند نبوت و رسالت صفتی قائم بذات رسول و غیر از وحی معجزه و عصمت میباشد ، و لازمست که خداوند کسی را که دارای این صفت باشد ارسال نماید نه دیگر را ، و لازمست که رسول متعدد باشد نه واحد و گمان برند که از انبیاء کفر و گناه صادر میشود ، و در بیک زمان ممکنست دو نفر مانند علی و معاویه امامت کنند ، با این تفاوت که امامت علی علیه السلام موافق سنت و امامت معاویه برخلاف آنست ، ولی اطاعت وی بر رعایای خودش واجب است ، و گویند : ایمان همان اقرار و گفتار بلی در عالم ذر میباشد ، و آن در تمام افراد باقیست مگر کسانی که مرتد شده و از دین برگشته اند ، و ایمان منافق را با کفر باطنی او هم دوش ایمان انبیاء شمارند ، چون هر دو در عالم ذری کفته اند ، و شاعر در مدح آنان سروده است :

و الدین دین محمد بن کرام

الفقه فقه ابوحنیفه وحده

حدوث عالم را اثبات ، و از اشکال تعدد قدماء احتراز نموده اند .
 میگوئیم : اگر صفات حقیقیه حادث باشند باید ذات خداوند در مرتبه خود برهنه
 از آنها و نیازمند بآنها بود ، و بحدوث آنها متغیر گردد ، و انفکاک آنها از ذات کردگار
 ممکن باشد ، چون هر عرض مفارقی قابل انفکاک است ، ولی هیچ عقل سالمی این توالی
 فاسد را نپذیرد ، پس صفات حقیقیه حادث نیستند ، و عالم حادث ذاتی است نه زمانی
 [ما واجب وجوده بذاته فواجب الوجود من جهاته]
 موجودیکه وجودش بذات خود واجب بود از تمام جهات (صفات حیثیات) واجب الوجود میباشد .
 حکیم سبزواری در پاسخ گرامیه گوید : موجودیکه بذات خویش واجب الوجود
 و بی نیاز باشد از جمیع جهات و حیثیات واجب الوجود خواهد بود (۱) یعنی آنچنانکه
 وجودش واجب است علم و اراده و حیات و درک و قدرتش نیز واجب میباشد ، پس اگر صفات
 را حادث پندارید باید با ذات موجود نباشد و ذات برای حدوث آنها کافی نبود و بدیگری
 نیازمند باشد ، و گرنه با حدوث ذات نیز لازم میآید ، و با قدم صفات ، و این خلاف فرض است

(گفتار در دانائی و علم حق تعالی)

[و هو تعالی عالم بالذات از منه وجود عالمی الذات اخذ]

خدا تعالی بذات خودش عالم است زیرا وجود آنها تیکه بذات خودشان عالمند از اوست .
 چون حق تعالی بمخشانیده وجود و علم است بکسانیکه عالم بذات خود میباشد ،

۱ - قال صدر المتألهین فی المشاعر صحیفه (۸۴) ان صفاته تعالی عین ذاته لا كما بقوله الأشاعره اصحاب ابي الحسن الأشعری من اثبات تعددها فی الوجود ، لیلزم تعدد القدماء تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً و لا كما بقوله المعتزله و تبعهم الاخرون من اهل البحث و التحقیق من نفی مفهوماتها راساً و اثبات آثارها و جعل الذات نایبه منا بها كما فی اصل الوجود عند بعضهم کصاحب حواشی التجرید (سید صدرالدین دشتکی) بل علی نحو یعلمه الراسخون فی العلم من ان وجوده تعالی الذی هو عین حقیقته هو بعینه مصداق صفاته الکمالیه و مظهر نمونه الجمالیة و الجلالیه ، فیه علی کثرتها و تعدد ها موجوده بوجود واحد من غیر لزوم کثرة و انفعال و قبول و قول و فعل ، فکما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات و الماهیه موجوده بعین هذا الوجود بالعرض لکونه مصداقاً لها فکذلك الحکم فی موجودیه صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس ، الا ان الواجب لاما هیله اسلاً .

و هر بخشانیده وجود و علم خود باید موجود و عالم باشد، پس حق تعالی باید موجود و عالم باشد، چنانکه مولی عبدالرحمن جامی در سبحة الابرار گوید:

پرده از چشم جهان بین کن باز بنگر پیش و پس و شیب و فراز
ذات نا یافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
خشک ابری که بود ز آب تپه ناید از وی صفت آب دهی

[و کلمه جرد عاقل کما تجرد العاقل ایضاً حتماً]

و هر چیزیکه مجرد بود عاقل است، آنچنانکه هر عاقلی نیز مجرد میباشد. واجب تعالی مجرد است، و هیچ مجردی ماده و مدت ندارد، پس واجب تعالی ماده و مدت ندارد، و سبب پنهانی و مستوری (جهل) هر چیزی ماده و مدتست، پس واجب تعالی سبب پنهانی و مستوری ندارد (عالم است) یعنی کرد کار بذات خود هویدا و بر خویشتن پدیدار میباشد.

[از عقله امانه الامکان اولاً و هذا ظاهر البطلان]

زیرایا معلوم شدن مجرد برای وی ممکنست و یاخیر، و معقول نشدنش محالست. ذات خدایتعالی مجرد است، و هر مجردی یا صحیح است تعقل شدن ذاتش برای وی و یا صحیح نیست، و چون هر موجودی رواست تعقل شود اگر چه بمعانی عامه باشد پس محالست که ذات خدایتعالی برای وی تعقل نشود، یعنی خدایتعالی ذات خود را تعقل مینماید.

[ثم الجواز ان بتغییر فذا خلف اذ الموضوع عقلاً اخذاً]

پس اگر جواز بواسطه تغییر حاصل شود خلاف فرض است، چون ذات را مجرد از ماده دانستید. هر موجودیکه مجرد باشد بدون تغییر حال تعقل میشود، و هر موجود جسمانی را هنگام تعقل باید از ماده و مدت مجرد نمود تا قابل تعقل گردد، و گرنه آنرا با حواس ظاهر یا وهم و خیال باید درک نمود، و چون اول تعالی مجرد است پس بدون تغییر برای خود تعقل میشود.

[و دونه بالفعل معقول فهو عاقله بالفعل ان ضایفه]

و آنکه بدون تغییر تعقل شود معقول بالفعل و عاقل بالفعل میباشد، چون آندو متضایفند.

هر صورت مجردی معقول بالفعل است، و هر چه معقول بالفعل بود عاقل بالفعل ذات خود میباشد، چون اگر اکنون ذات خود را نتواند تعقل کند (عاقل بالفعل نباشد) معقول بالفعل نخواهد بود، و این خود خلاف صغرای مفروض الصدق است.

صدر المتألهین در مشاعر گوید: حقتعالی ذات خود و سایر موجودات را درک مینماید، زیرا ذات اقدسش بسیط و از ماده و عیب و نقص امکانی برهنه میباشد، و حضرتش مبداء هر فیض و بخششی بر موجودات است، پس بذات خود تمام موجودات را تعقل میکند، چنانکه نفس ناطقه صورت مقوله اشیا را درک مینماید، و هر چه صورت مقوله اشیا را درک کند مجرد از ماده و معقول بذات خود میباشد. پس نفس ناطقه مجرد از ماده و عاقل و معقول بذات خود میباشد، و گرنه لازم آید معقول در حد ذات خود بدون عاقل تصور شود، و این خود محالست چون متضایفان همراهم یکدیگرند:

میگوئیم: با این بیان معلوم شد که عاقل و معقول در تصور با هم برابر و همراهند، ولی تقدم یا تاخیر یکی از آنها یا اتحاد آنها دورا ثابت نمیکند چنانکه علت و معلول و محرك و متحرك با هم متضایفند ولی متحد نیستند، و گرنه اجتماع متقابلان لازم میآید.

[ما غیر معقولیه حصولاً لم یلف عقل عاقلاً معقولاً]

هر چیزیکه وجودی جز معقولیت خود نداشته باشد عقل است با آنکه عاقل و معقول میباشد. حضرت واجب الوجود بر ذات خود آگاه، و عالم و معلوم بالفعل میباشد، چون واجب تعالی حق وجود بهت، و حقیقت نور صرف است، و هر چه حق وجود و حقیقت نور بود عین علم و ظهور و انکشاف میباشد، پس واجب تعالی عین علم و ظهور و انکشاف میباشد، و ذات اقدسش برای وی آشکار است.

۱ - میرزا ابوالحسن جلوه در حاشیه مبداء و معاد صدر المتألهین گوید: «اگر گفته شود: چرا روا نباشد که صورت مجرد برای غیر ذات خود معقول بالفعل بود (معقولیت بالفعل آن در ضمن معقولیت غیر باشد) میگوئیم: اگر صورت مجرد معقول غیر ذات خود باشد باید بطور عرض برای غیر موجود شود چنانکه نزد مشائیان شرط معقولیت برای غیر همین است، و این دلیل بر مذاق ایشانست، پس آن صورت از ماده بمعنای اعم (محل جوهر - موضوع عرض) مجرد و برهنه نمیباشد، و این خلاف فرض است، پس معقول بودن مجرد همان حضوری برای ذات خود میباشد»

(گفتار در علم حقیقی بکائنات)

[و عالم بغیره اذا استند الیه وهو ذاته لقد شهد]

حقیقی تمام ممکنات آگاه است زیرا آنها بوی مستندند و او بذات خود عالم میباشد.

حضرت احدیت تمام موجودات بسیط و مرکب، کلی و جزئی، مجرد و مادی، فلکی و عنصری، ملکی و ملکوتی عالم است (۱) و هیچ یک از ذرات جهان آفرینش از محیط علم او خارج نیست، چنانکه میفرماید: الا يعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر (۲) و لایعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لافی السماء و لایصغر من ذلك و لا اکبر الا فی کتاب مبین (۳)

[بالسبب العلم بما هو السبب علم بما سبب به و جب]

بارتعالی بذات خود (علت تامه موجودات) عالم است و علم بعلم مستلزم علم بمعلول میباشد

حضرت آفرید کار بذات خویش که علت تامه ممکناتست آگاه میباشد، و علم بعلم تامه از حیث اینکه علت تامه است مقتضی علم بمعلولاتش میباشد، پس حضرت آفرید کار تمام موجودات جهان آگاه است، چنانکه میفرماید: وان الله قد احاط بكل شیئی علما (سوره طلاق ۱۲) بلکه گروهی وجود معلول را از شئون علت حقیقی شمرده گویند: علم بعلم تامه عین علم بمعلول میباشد.

ایقاظ: هر کس علت تامه را بداند معلول را نیز میداند چه آنکه عام عین ذاتش باشد یا زائد بر آن بود، و خواه آنکه ذات عالم خود علت تامه باشد یا دیگری مانند علم منجم و طبیب چنانکه گویند: فلان روز قمر در عقربست، و بر این بیمار تب عارض میگردد

۱- قطب الدین شیرازی در درة الثاج گوید: شناختی که وجود مجرد از ماده محتجب از ذات خود باشد، چه وجود ارمقولیت او بود ذات خود را، و عقلیت او ذات خود را، پس وجود او عقل باشد و عاقل و معقول، و چون تعقل ذات خود میکند تعقل لوازم ذات خود هم بکند، و گرنه تعقل ذات خود تمام نکرده باشد، چه علم تام بعلم تام مقتضی علم بمعلول میباشد. و چون ذات او علت تامه معلول اولست، و او ذات خود را میداند بعلمی تام واجب بود که علم نام او بذات او علت تامه علم تام بمعلول قریب او باشد. ۲ - سوره ملک آیه (۱۴) ۳ - سوره بونس آیه (۶۱)

(گفتار در بیان سخنان فلاسفه و متکلمان)

[قد قيل لا علم له بذاته و قيل لا يعلم معلولاته]

همانا گفته شده: پروردگازات خود را نمیداند، و گفته شده: مخلوقاتش را نمیداند.

برخی از پیشینیان (دهریان) گویند: آفریدگار بذات خودش علم ندارد، زیرا اگر علم را از مقوله اضافه بدانید باید بین دو چیز واقع شود، و هیچ شخصی بخودش اضافه نمیشود، و چنانچه بگوئید: علم عبارتست از صورت مساوی با معلوم، و آفریدگار را عالم بذاتش بدانید مستلزم تعدد واجب الوجود میباشد.

میگوئیم: علم حقتعالی بذات خودش علم حضورست و عین ذات قدوسی صفاتش و فوق معقولات عشر میباشد، پس از مقوله اضافه (نسبت بین دو چیز) با از مقوله کیف (صورت مساوی با معلوم) نیست تا اشکالات ناروا و سخنان بیپوده بآن متوجه گردد.

برخی از فلاسفه گویند: کردگاریش از آفرینش جهان علم با افراد ممکنات نداشته، چون علم عبارتست از صورتی که از موجودات حاصل شود.

میگوئیم: علم بعلمت تامه در ازل مستلزم علم بمعلول آنست، اگر چه معلول هنوز موجود نباشد، چنانکه امیر مؤمنان میفرماید: عالم اذلا معلوم، ورب اذلام ربوب، و قادر اذلا مقدور، و لا تدركه الحواس فتحسه، و لا تلمسه الایدی فتلمسه، و لا يتغير بحال و لا يتبدل في الاحوال، و لا تبليه الليالي، و لا يغيره الضياء والظلام.

[و مثبت لعلمه بما جعل اما يقول انه عنه افضل]

و آنکه علم بمخلوقاتش را برای حق اثبات میکند یا میگوید: علمش از ذاتش جدا میباشد.

دانشمندانی که برای کردگاری اثبات علم میکنند، دو گروه میباشند:

۱- گروهی حقتعالی را عالم بذات خویش و بمعلولاتش میدانند، ولی علم را از ذات حق جدا پنداشته و در مصداق و محل آن اختلاف دارند.

[و ليس مفصولا فاما المبتدا اما هو المعدوم ثابتا بدا]
 و با از ذاتش جدا نیست ، پس بنا بکفتار اول علم حق بمعدم عبارتست از ثابتات ازلی .
 متکلمان معتزلی گویند : علم واجب تعالی بمعلولاتش عبارتست از ماهیات ثابتة
 در ازل که نه موجودند و نه معدوم ، ولی تقرر خارجی و ثبوت عینی دارند ، و از ذات
 حقتعالی جدا میباشند .

میگوئیم : چون معتزلان از نور برهان و معرفت اهل بیت و قرآن دور افتادند بنا بر ثابتات
 ازلیه قائل شدند ، و گرنه هر خردمندی میداند که تقرر ماهیت بدون نور وجود خیالی
 باطل و ظلمتی بی حاصل است .

[عینا فهذا مذهب المعتزلة او زهنا الصوفية ذا فائلة]

در خارج و این مذهب معتزلانست ، و یاد رهن و ابن عقیدت صوفیان میباشد .
 برخی از صوفیان گویند : تقرر ذهنی ماهیات بدون وجودات خاصه آنها که از
 وجود تبعی واجب الوجود منفک نیستند علم حقتعالی میباشد ، چنانکه معنی الدین
 عربی و صدرالدین قونوی (۱) گویند : علم حقتعالی بممکنات در مقام واحدیت (عالم
 لاهوت) عبارتست از اعیان ثابتة که لازم لاینفک اسماء الحسنی میباشد .
 میگوئیم : ماهیات بخودی خود در مقابل وجودند چنانکه حضرات گویند : اعیان
 الثابتة ماشمت رائحة الوجود پس چنانکه در اصالت وجود گفتیم : ماهیت هیچ گونه شیئیت
 و تقرری ندارد ، بلکه امری اعتباری بیش نیست .

۱ - ابوالمعالی محمد بن اسحق بن محمد بن یوسف بن علی ملقب بصدرالدین قونوی از علمای
 معروف و عرفای مشهور و مشایخ عظام قونیه میباشد ، در کودکی پدرش وفات کرد و مادرش بعقد معنی الدین
 عربی درآمد ، و صدرالدین در تحت تربیت نا پدری خود و سایر اکابر باندک زمانی علوم ظاهری و باطنی
 و عقلی و نقلی را فرا گرفت ، وی با خواجه نصیرالدین طوسی و سعدالدین جموئی مکانبه و ملاقات داشت ،
 جلال الدین رومی و قطب الدین شیرازی از شاگردان وی بوده اند ، تألیفاتش عبارتند از تفسیر سوره
 فاتحه ، تبصرة المبتدی : شرح اسماء الحسنی ، شرح شجره نعمانیة ، شرح فصوص الحکم ، شرح اربعین
 مفتاح الغیب والشهود ، نفعات الالهیة و در قونیه بسال ۶۷۲ وفات نمود ، و از اشعار اوست :

آن نیست ره وصل که انگاشته ایم و آن نیست جهان جان که پنداشته ایم
 آن چشمه که خضر خورد از آب حیات در خانه ما است لیک ابناشته ایم

[اوزو وجود لیس ذات ثابت فمئل قائمة بالذات]

یا آن صور باضافه ثبوت وجود هم دارند پس مثل نوری و قائم بالذات میباشند .

برخی از فلاسفه یونان ملاک علم واجب تعالی بممکنات را صور موجود ثابت بذات خود دانسته اند ، و آنها را ارباب انواع خوانند .

[مع سبقه ذا من فلاطون اشهر و دون سبق ان یکن بان حضر]

و از افلاطون مشهور است که آن صور پیش از ممکنات موجودند ، و اگر سابق نباشد بلکه حضور یابد افلاطون و پیروانش گویند: ملاک علم حقیقی بممکنات صورتهائی مجرد از ماده و لواحق آنست که پیش از موجودات جسمانی و جواهر امکانی بذات خود موجود و ثابت بوده ، و هیچ گونه تغییری را نمیپذیرند ، و آنها را مثل نوری و جامع کمالات اولی و ثانوی و کلی طبیعی میدانند .

میگوئیم : چون آن صورتها را از ذات واجب جدا پنداشته اند ، پس لازم آید که ذات واجب تعالی عالم نبوده و با آنها نیازمند باشد و نیز اگر گوئید علم حقیقی بممکنات بواسطه مثل نوری زائد بر ذات میباشد میگوئیم : علم بمثل نوری چگونه حاصل میشود؟

[فی الكل نفس کونها العینیه فذاک قول شیخ الاشرافیه]

در تمام موجودات همان وجود خارجی آنها باشد ، پس این گفتار شیخ اشراقیاست .

شیخ شهاب الدین سهروردی در تلویحات گوید : مدتی در مسئله علم فراوان رنج بردم ، و بسیار اندیشه نمودم ، و مطلوب را نیافتم ، تا آنکه شبی در خلسه امام حکمت (معلم اول) را با صورتمی زیبا و هیبتی دلربا دیدم و از دشواری مسئله نالیدم ، وی بمن تعلیم داد «واجب تعالی وجود بحت است ، و تمام اشیاء نزد وی حاضرند زیرالایم ذاتش میباشد ، پس هیچ گاه ذات اقدسش و لوازم آن از حضرتش پنهان نمیگردند ، پس علم حقیقی بتمام موجودات حضوری میباشد ، و عالم هستی بمنزله ذهن واجب تعالی است»

[وان یکن فی البعض کالعقل ارتسم صور الاشیاء فیه ذاتا لیس ام]

نالیس گوید : علم حق ببعضی مانند عقل اول حضوری است و صورت اشیاء دیگر در آن نقش شده است

نالیس ملطی فیلسوف و ریاضی دان مشهور (۶۴۰ - ۵۴۸ قبل از میلاد) یونانی

گوید: واجب تعالی بر عقل اول و معلول نخستین بعلم حضوری، و بر سایر موجودات که صورتشان در عقل اول منعکس است بعلم حصولی آگاه است.

میگوئیم: علم حضوری خالق متعال بعقل اول (وجود منبسط) علم حضوری به تمام معلولات است، زیرا وحدت عقل اول وحدت حقه ظلیه است نه وحدت عددی، بلکه علم حضوری وی بذات اقدسش علم حضوری بهمۀ موجودات است، چنانکه محققان گویند: بسیط الحقیقه کل الاشیاء.

[اما الذی لیس بری انفصاله ان کان غیره علا جلا له]

ولی کسیکه علم حق را از ذاتش جدا نمیداند، اگر علم را غیر ذات جلاله و نقش در آن بداند:

انکسیمایس ملطی گوید: علم واجب بموجودات جهان عبارتست از صور اشیاء در ذات حق، پس علم را از ذات حقتعالی جدا ندانسته، ولی زائد بر ذات و قائم بآن و ارتسامی پنداشته است.

[مرتسماً فذا بغیرمین لانکسیمایس والشیخین]

این گفتار را بدون دروغ و تردید انکسیمایس یونانی و فارابی و ابن سینا گفته اند.

ظاهر سخنان ارسطو و فارابی و ابن سینا اینست که علم حق را علم ارتسامی فعلی که از علم بذات خودش حاصل شده میدانند، چنانکه شیخ الرئیس گوید: گاهی صورت ذهنی از موجودات خارجی پدید میآید، مانند علم هیئت و جغرافیا شناسان، و گاهی موجود خارجی را مطابق صورت ذهنی ایجاد میکنند مانند علم مهندس، و علم حقتعالی نسبت بموجودات از این بابست، زیرا وی ذات خویش و آنچه را ذاتش ایجاد نماید تعقل میکند، و خیر و صلاح هر موجودی را بذات خودش میداند، پس موجودات را بروفق علم فعلی ازلی خویش ایجاد مینماید.

بر این گفتار شهاب الدین و نصیر الدین و صدر المتالین اشکال نموده گویند: بنابر این لازم میآید که ذات حقتعالی محل عوارض و منفعل از آنها بود، و لازم آید که ذات واحد بسیط محل کثرت و قابل و فاعل شود، و لازم آید که صورتهای بسیار از واحد بسیط صادر گردد، و لازم آید در مقام ذات علم تفصیلی بموجودات نباشد، و علم

اجمالی برای خلقت موجودات کفایت نکنند .

[اوغیر بالمعقول لا محسوس ان يتحد فهو لفر فوروس]

با علم از حیث تعقل غیر ذات حقیقی و با معقول متحد است و این گفتار فر فوروس میباشد .

فر فوروس صوری یونانی (۲۳۳ - ۳۰۴ میلادی) که از بزرگان مشائیان و شاگرد فلوطین است میگوید : علم واجب الوجود که از جهت تعقل و مفهوم غیر ذات ولی از حیث مصداق عین ذات است با صورت موجودات (معقول بالذات) اتحاد دارد ، و شاید مراد وی از معقول بالذات عقل اول (وجود منبسط) باشد ، و با تحقیق فلاسفه اسلامی مطابق آید

تنبیه : هر گاه موجودی را تصور کنید شش چیز حاصل میگردد :

۱ - وجود عاقل (نفس ناطقه) ۲ - ماهیت عاقل (انسانیت)

۳ - وجود معقول بالذات (ذهنی) ۴ - وجود عقل و درك اشياء

۵ - وجود معقول بالعرض (خارجی) ۶ - ماهیت معقول خارجی

موجودیت ماهیت معقول در ذهن بهمان وجود است که در حقیقت وجود عینی عاقل و عقل و وجود تبعی (ذهنی) معقول میباشد ، پس اتحاد عقل و عاقل و معقول عبارتست از اتحاد وجود عینی عاقل و عقل با وجود ذهنی معقول بالعرض نه با وجود خارجی آن .

[ودونه فالذات الاجمالي من علم فان بكل الاشياء زكن]

و بدون اتحاد پس اگر همان علم واجب الوجود بذاتش علم اجمالی بتمام موجودات باشد .

گروهی از فلاسفه گویند : چون ذات واجب تعالی واحد و بسیط است ، و ممکنات کثیر و مختلف میباشند ، و نشاید که ذات واحد قدیم بسیط ، محل حوادث کثیر مختلف باشد ، پس همان علم حقیقی بذات خودش علم اجمالی بتمام موجودات میباشد ، مانند عالمی که میتواند از ملکه بسیط علمی خویش مسائل بسیاری را استخراج کند .

[للمتاخرين او بالبعض تفصيل البعض له ذالمرضی]

عقیدت متأخرین است ، یا بیعضی تفصیلی و بیعضی دیگر اجمالی باشد و این پسند برخی میباشد .

برخی از فلاسفه گویند : همان علم حقیقی بذات قدوسی صفاتش علم تفصیلی بمعلول اول و صادر نخستین و علم اجمالی بغير آنست ، و هم چنین هر یک از ممکنات

دیگر که علت مادی خود باشد معلوم تفصیلی و صورت علمی قادر متعال است، و معلولات آن علم اجمالی و معلوم با واسطه حضرتش میباشند.

میگوئیم: علم واجب تعالی که سبب فیضان این نظام احسن از ازل تا ابد میباشد، و بجمیع موجودات احاطه دارد، روا نیست صورتهائی قائم بمخلوقات یا بذات معلول اول باشد، چون آن صورتهای نیز از جمله موجوداتند، پس یا مستلزم اینستکه نظام آنها بدون علم یا از علم دیگری پدید آید، با آنکه نظام بدون علم محال، و بواسطه علم دیگر مستلزم تسلسل میباشد، بلکه این صورتهای از جهت عین ذات واجب تعالی، و از جهت دیگر (مفهومی - اعتباری) غیر ذات حق تعالی میباشند، و چون علم قادر متعال بواسطه وجود و عدم ممکنات هیچ گونه تغییر و تفاوتی نپذیرد، پس شاید علم حق تعالی را پیش از وجودات عینی ممکنات اجمالی و پس از ایجاد آنها تفصیلی بدانید، چنانکه محمد بن مسلم از حضرت باقر علیه السلام حکایت میکند: یقول کان الله و لا شیئی غیره و لم یزل عالما بان یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه، و منصور بن حازم از حضرت صادق علیه السلام پرسید: هل یکون الیوم شیئی لم یکن فی علم الله عزوجل؟ قال: لا بل کان فی علمه قبل ان ینشأ السموات و الارض.

(گفتار در اینکه علم حق تعالی باضافه اشراقیه است)

[الذات علت لذات ما عدا و العلم للعلم و حیث اتحدتا]

ذات واجب تعالی علت ذات ممکنات است، و علم او بذاتش علت علم بدیگران میباشد.

چون ذات واجب تعالی حقیقت وجود مطلق و علت جمیع ممکنات است، پس از علم بذات خود و ظهور و آشکارائی خویش تمام هستی و همه مراتب وجود بر حضرتش پیدا و هویدا است، زیرا علم بعلم تامه مستلزم علم بجمیع معلولات او میباشد.

[بما تلونا لك علتا هما فاقض بان و حدم معلولاهما]

و هنگامیکه آن دو علت با هم متحد شوند بآنچه بر تو میخوانم پس حکم کن که معلول آن دو نیز متحدند

خواجه طوسی گوید: چون صفات حقتعالی عین ذات وی که علت ممکناتست میباشد، پس علم بذاتش با ذاتش متحد است و تفاوت مصداقی ندارند، و هر گاه ذات اقدس و علم بآنرا متحد دانستی پس معلول آن دورا که ذات ممکنات و علم بآنها باشد نیز متحد بدان (۱) و گرنه مستلزم صدور کثیر از واحد است و محال میباشد.

[فعلمه قد کان نوریه و کان نوریه قدرته]

پس علم حقتعالی همان نورانیت اوست، و نورانیت وی قدرت او میباشد.

علم صانع متعال عبارتست از نور وجود حقیقی که احاطه قیومی دارد بر باطن مراتب وجود منبسط، و عمق درجات وجودات خاصه و تمام ماهیات را ظاهر و پدیدار نموده، و تغییر و افول ندارد و ثباتی پذیر نیست، و همین نورانیت قدرت حقتعالی نیز میباشد

[قدرته اتسابه الاشرافی و فیضه المقدس الاطلاقی]

قدرت حقتعالی همان اضافه اشراقی وی بر ممکنات یا فیض مقدس مطلق اوست.

حقیقت وجود دارای سه مرتبه است:

- ۱- وجود حق (ذات آفریدگار) را فیض اقدس، حقیقت بسیط نامند.
- ۲- وجود مطلق (فعل کردگار) را فیض مقدس، حقیقت محمدیه، رحمت و اسعه، وجود منبسط، قدرت کامله، کلمه کن وجودیه، صادر اول، اضافه اشراقیه خوانند
- ۳- وجود مقید (آثار پروردگار) را درجات وجود مطلق دانند.

۱- نیروی بشر از جهت دریافتن و پذیرفتن مطالب دارای چهار مرتبه است

(احساس، تخیل، نوهم تعقل) و از حیث ملکات نفسانی بر سه گونه است:

۱- ملکه و نیروئی که بتدریج از ممارست علوم بطور تفصیل حاصل میشود.

۲- علم اجمالی (ملکه بالفعل) که از آن ملکه بالقوه یافت گردد.

۳- علم تفصیلی بهر یک از مسائل که هنگام مراجعه از آن علم اجمالی پدید آید، پس علم اجمالی

واسطه و برزخ است میان ملکه بالقوه و علم تفصیلی بهر یک از مسائل علوم متفرقه.

همچنانکه علم نفس ناطقه بصورتهای مثالی خود در عالم ذهن عبارتست از اضافه اشراقی و قدرت وی بر آنها، و اگر بواسطه کمال نفس یا خواب یا بیهوشی، در وجود قویتر گردد، همان موجودات خارجی (آسمان، زمین، حیوان، انسان) در مرتبه وجود و ایجاد و علم و قدرت نفس ناطقه میباشند، علم و قدرت حقتعالی را نیز اضافه اشراقی نور حقیقت وجود بحقایق ممکنات دانستند، و گویند: اضافه اشراقی وی همان ایجاد موجودانست.

[صرف الوجود نسبة ذهنية ينفي لذاك الصفة منفية]

صرف وجود نسبت مقولی را نفی میکند، و از اینجاست که تمام صفات ازوی نفی میشود. قدرت قادرمتعال همان اضافه اشراقیه وی بممکناتست، زیرا هر گاه موجودی صرف وجود بود، تمام موجودات از فیض مقدس او میباشند، و چیز دیگری در مقابل ذات وی نخواهد بود، پس اضافه مقولی (نسبت مکرر میان دو چیز) یافت نمیشود، چنانکه امیر مؤمنان میفرماید: و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه.

[و العلم الاجمالي الكمالي لدى علم بتفصيل بذات كل شئ]

وتزد من همان علم اجمالی کمالی حقتعالی علم تفصیلی بذات تمام موجودات میباشد. اشراقیان گویند: علم اجمالی که عین ذات نور الانوار است بر علم تفصیلی که همان وجود ممکناتست تقدم دارد، و مشائیان گویند: کمال عظمت و بزرگواری حقتعالی بصورتهای مرتسمه از موجودات نیست، بلکه بذات بی نیازاوست که عین علم اجمالی و سابق بر ممکنات میباشد.

حکیم سبزواری پیروی از صدر المتالین از سخنان این دو گروه مورد اتفاق ایشان را پذیرفته گوید: چون ذات حقتعالی بسیط و صرف نور حقیقت وجود است، بر خود ظاهر و هویداست، و ظهور او بر خودش همان ظهور موجوداتست برای او، زیرا ظهور بسیط الحقیقه که دارای جمیع کمالات و واجد تمام فعلیات و درجاتست عین ظهور تمام موجودات میباشد.

[لم تك بالسلب البسيط في الازل لكن ما به انكشافها حصل]

بطور سالبه بسیطه ممکنات در ازل نبودند، ولی چیزیکه بواسطه آن علم وانکشاف حاصل شود بود صدر المتالین و پیروان وی گویند: تمام موجودات کثیره بواسطه وجود و تحقق که جهت وحدت آنهاست در ازل (۱) و در مرتبه علم علت تامه محقق بوده اند، چون

۱ - هر گاه ازل را با دهر و زمان بسنجیم، ازل نسبت بدهر و زمان مانند وجود مطلق نسبت بمراتب وجودات خاصه، و حرکت توسعیه نسبت بدرجات حرکات قطعیه، و آن سیال نسبت باجزاء زمان میباشد، پس ازل روح دهر، و دهر روح زمانست، و ازل حد محدودی، یا وقت معینی، یا جزئی از اجزاء زمان گذشته و از مقوله کم نیست، بلکه ازل ظرف قدیم و حادث و در مقابل ابد (اول و آخری نهایت) میباشد

علت تامه در عین وحدت و بساطت واجد تمام فعلیات و هویات است ، و از آن مقام بسوی ماده و قابلیت (ماهیت) تنزل نموده است ، پس با آنکه درازل هیچ زوج ترکیبی از ماهیت و وجود نبوده ، ولی تمام وجودات مقید بر حقیقت نوری وجود مطلق ظاهر و آشکار بودند ، پس علم بممکنات از جهت وجود و نورانیت عین ذات واجب الوجود و صفت وی و ثابت و تغییر ناپذیرند ، و معلوم موجودی امکانی و قابل تغییر و انقلابست ، چنانکه در عالم حس و شهادت شعاع خورشید نورست واحد ، ولی الوان و مبصرات امور کثیری میباشند

[وجودها بما هو العلم سبق کما بما انضاف الیها قد لاحق]

وجود ممکنات از جهت اینکه علم آیزدند سابق ، و از حیث اینکه وجود ممکناتند لاحق میباشند جهان هستی دارای دو جهت است ، یکی جهت تغییر و حرکت و کون و فساد و حدوث و زوال ، دیگر جهت ثبات و سکون و بقاء و دوام (۱) و موجودات را از جهت اول معلوم و معلول و منطبق با علم فعلی حقیقی و متکثر بماهیات اعتباری و قابل تغییر و انقلاب میدانند ، و از جهت دوم آنها را واحد و منبسط و علم ذاتی واجب متعال و سابق بر ماهیات امکانی ، و حاضر در نزد بار تعالی مینامند ، چنانکه حرکت کشتی موجب حضور و غیاب آن در نظر ساکنان ساحل است ، ولی هیچگاه از دریا غائب نشده و همیشه دریا بر آن احاطه دارد .

[ولیس مجددان وجودها انکشف بل انکشاف فی انکشافه شرف]

عظمت و شرف حق در بافتن وجود ممکنات نیست ، بلکه در اینستکه بهویدائی ذات آنها پدیدار گردند

۱ - در این مسئله باید بدو مقام توجه نمود : مقام کثرت در وحدت عبارتست از مرتبه اعلای وجود که با وحدت و بساطت خود جامع جمیع وجودات خاصه ، و حائز تمام کمالات لازمه میباشد ، چنانکه انسان کامل واجد همه نعمت کمالیه جماد ، معدن ، نبات ، حیوان ، و صور اشباح ، و معانی ارواح است ، و تمام موجودات مرآت و مقدمه وجود وی و او مرآت ذات حقیقی میباشد ،

لیس من الله بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد

مقام وحدت در کثرت عبارتست از فیض مقدس و رحمت و اسعه بر ماهیات ممکنه و قدرت کامله چنانکه میفرماید : احاط بکل شیئی رحمة و علماء و مقام اول را در اصطلاح علم ذاتی ، و مقام دوم را علم فعلی و اضافه اشراقی و کلمه کن وجودی نامند ، پس هیچ موجودی از حیطه مشیت و قدرت حقیقی خارج نیست ، مانند نقشی که از قلم نویسنده ای پدید آید ، که از آغاز بتمام الفاظ نقش شده و معانی ذهنی خود واقف بوده ، و هیچ يك از لوح اندیشه وی پنهان نبوده اند .

کمال و جمال حق تعالی بعلم فعلی است ، و علم فعلی وی از موجودات حاصل نمیشود ؛ و در آن مقام نسبت و اضافات خلقی راه ندارد ، پس کمال و جمال حق تعالی باین است که بواسطه هویدائی ذات اقدسش تمام ممکنات از دره تا ذره نزد وی پیدا و پدیدار باشند ، و این معنا را گاهی در اصطلاح انطواء و گاهی استتباع میخوانند .

[فذاته عقل بسیط جامع لکل معقول و الامر تابع]

پس ذات حق عقلی بسیط و جامع جمیع معقولات و کمالات ، و امر تکوینی وی تابع ذاتش میباشد ذات ایزد متعال صرف وجود ، و محض عقل ، و عین وحدت و بساطت است و هر چیزیکه صرف وجود بود جامع جمیع مراتب وجود و درجات عقل میباشد ، پس ذات ایزد متعال جامع جمیع مراتب وجود است (۱) چنانکه محقق داماد در تقدیسات گوید : وهو کل الوجود و کله الوجود و کل البهاء و الکمال ، و کله البهاء و الکمال ، و ما سوا علی الاطلاق لمعات نوره ، و رشحات وجوده و ظلال ذاته ، و اذ کل هویة من نور هویته فهو الهو الحق المطلق و لا هو علی الاطلاق الا هو .

حکیم سبزواری در این بیت گوید : قاعده معروف « البسيط کل الوجودات و لیس شیئی منها » اشاره است بمقام کثرت در وحدت که بحکم انه لا یعزب عن ربك من مقال ذرة (۲) بعلم ذاتی حق تعالی رجوع میکند ، و جمله « و الامر تابع » اشاره است بمقام وحدت در کثرت که بحکم با ایها الناس اتمم الفقراء الی الله و الله هو الغنی (۳) بفق ذاتی وجودات امکانی رجوع مینماید ، پس معنای این دو جمله با یکدیگر منافاتی ندارند ،

۱ - قال صدر المتالین : لم اجد علی وجه الارض من له علم بان البسيط هو کل الوجودات و لیس شیئی منها ، اذ لو وصل الیه المشائون لما قالوا فی علم الله التفصیلی بالصور المرتمسه ، و لو وصل الیه الاشراقیون لما قالوا ان علمه الکمالی الذاتی هو علمه الاجمالی ، و علمه التفصیلی الفعلی هو وجودات الاشیاء المفصله حتی ازم علیهم التفریق فی علمه بل الایجاب فی فعله ، و من عجائب هذه المسئلة : ان غاية الوحدة و البساطة اقتضت ان یكون هو الکل التي لا کثرة فوقها ، و قال ارسطو : انه تعالی لما کان وجوداً بسیطاً ما جاز علیه سوی الوجود و الوجدان ، لا العدم و اللفقدان و لو لوجود مقال ذرة و الازم الت ترکیب من الوجود و العدم و الوجدان و اللفقدان و هو شر الت ترکیب و قال بعض العرفاء : عرفت الله بجمعه بین الاضداد و مسئلتنا هذه احد مصاديقه و لا عجب فان الکثرة بحسب المفهوم و الوحدة بحسب الوجود . ۲ - سورة یونس آیه (۶۱) ۳ - سورة فاطر آیه (۱۵)

زیرا امر حق همان وجود منبسط و کلمه کن وجودیست که هیچگونه استقلالی ندارد بلکه عین ربط و صرف معنای حرفی میباشد، و از این بیان دانستی که هیچ وجودی از حیطة وجود صرف خارج نخواهد بود.

(گفتار در رد استدلال مشائیان)

[و قولهم علمه الاشياء فى الازل اما بالارتسام فى الذات حصل]
گفتار مشائیان : دانستن حق ممکنات را در ازل یا بطور نقش صورت آنها در ذات واجب حاصل میشود.

مشائیان در علم ازلی حق بممکنات شش احتمال بیان کرده اند :

۱ - ممکنات در ازل هیچ گونه وجود و ماهیتی نداشته باشند .

۲ - مخلوقات در ازل تنها شیئیت ماهیت داشته اند .

۳ - معلولات در ازل فقط وجود ذهنی بطور ارتسام داشتند .

۴ - مجموعلات در ازل وجود ذهنی بنحو اتحاد داشته اند .

۵ - موجودات در ازل وجود عینی تجردی داشته اند .

۶ - کائنات در ازل وجود عینی مادی داشته باشند .

و از اینها احتمال سوم (وجود ذهنی ارتسامی) را پذیرفته اند.

[فهو والا الخلق كان ازلی اومیزه و علمه لم يحصل]

پس مطلوب همانست و گرنه یا خلق ازلی میباشد؛ و با امتیاز ممکنات و علم حقیقی ثابت نمیشود .

پیروان ارسطو پنج اجمال دیگر را باطل شمرده در استدلال آن گویند :

اگر کائنات در ازل وجود عینی مادی میداشتند ازلی بودند و بخالق نیازی نداشتند،

و چنانچه ممکنات در ازل دارای هیچ وجود و ماهیتی نبودند، ماهیات ممکنه از هم

امتیاز نداشتند، و علم بممکنات برای حقیقی ثابت نمیکردید، ولی ممکنات در

ازل از هم ممتاز بودند و حقیقی عالم بآنهاست، پس احتمال ششم و اول باطل میباشد .

[اوثبت المعدوم او یکن مثل او غیره و امتنع التالی لكل]

یا معدوم ثابت میشود، و یا مثل نوری و یا اتحاد عاقل و معقول حاصل میکردد؛ و تمام این تالی ها باطلند .

و نیز گویند: هر گاه مخلوقات در ازل شیئت ماهوی میداشتند لازم میآید مداخلات معدوم، و اگر وجود تجردی داشتند مستلزم اثبات مثل افلاطونی بود، و چنانچه وجود ذهنی بطور اتحاد میداشتند اتحاد عاقل و معقول لازم میآید، و چون هر يك از تالیها مجال میباشند پس احتمال دوم و پنجم و چهارم نیز باطل است.

[بمثل قدرة و غیرها انتقض والحل ان لم یعن معناها العرض]

دلیل ایشان بمنزل قدرت و اراده نقض میشود، و حل اشکال اینست که معنای قدرت و علم را عرضی ندانید. در پاسخ مشائیان میگوئیم: چون اراده و قدرت حق تعالی نیز مانند علم او ازلی میباشد، پس باید حق تعالی مراد و مقدر ازلی نیز داشته باشد، و صورت مرسمه آنها در ازل کافی نیست، زیرا وجود خارجی آنها نیز مراد و مقدر پروردگارند، و تحقیق در مسئله اینست که معنای علم و قدرت و اراده حق را از مقولات عرضیه نباید شمرد، چون مبادی حقیقی این معانی عین ذات آفریدگارند چنانکه حضرت رضا علیه السلام میفرماید: له معنی الربوبية ان لا مربوب، و حقیقة الالهية ان لا مالوه، و معنی العالم و لا معلوم.

گفتار در مراتب علم حق تعالی

[ان یکشف الاشياء مرات له فذا مرات بیان علمه]

چون ممکنات چند مرتبه برای حق آشکار میشوند پس ظاهر میگردد که علم او دارای مراتبی است. هر يك از کائنات دارای وجودات طولی (ملکوتی، نفسانی، جسمانی) میباشد، و در هر مرحله ای معلوم و مقدر کردگارند، پس هر يك از ممکنات طبیعی پیش از پیدایش در عالم ماده چند مرتبه در علم حق تعالی حضور داشته اند، چنانکه صورت تمام جهان هستی را در آینه هائی مکرر مشاهده نمائید.

[عناية و قلم لوح قضا و قدر سبحل کون یرضی]

و آنها عبارتند از علم عنائی و قلم اعلا و لوح محفوظ و قضا و قدر و دفتر عالم وجود پسندیده است. مراتب علم عبارتند از علم عنائی واجب تعالی که مشائیان آنرا صور مرتسمه دانند،

وقلم اعلا که آنرا ممکن اشرف خوانند ، ولوح محفوظ که آنرا نفس ناطقه سماوی ، وعالم قضا که آنرا عقول عرضیه ، وعالم قدر که آنرا نفس منطبعه فلکی ، وسبجل کون که آنرا دفتر عالم وجود نامند ، وبرخی از فلاسفه سبجل کون را در مراتب علم حق تعالی شمرده اند ، ولی حکیم سبزواری آنرا پذیرفته و یادآوری نموده است .

[ما من بدایة الی نهایة فی الواحد انطوائه عنایة]

اگر علم بآنچه از آغاز تا انجام جهان هستی است در علم بذات منطوی باشد آنرا علم عنائی خوانند . علم عنائی واجب الوجود عبارتست از علم بذات اقدسش که علت تامه ممکناتست بطوریکه علم بجمیع موجودات کلی و جزئی را در برداشته باشد ، ومشائیان از این جهت حق تعالی را فاعل بالعنایة مینامند که پیش از خلقت کائنات صورت ممکنات در ذات وی رسم شده بود ، سپس بروفق صورت آنها را ایجاد کرده است .

[فالکل من نظامه الکیانی ینشاء من نظامه الربانی]

پس تمام موجودات که عبارتند از نظام کیانی از نظام ربانی (علم فعلی) پدید آمده اند . چون علم عنائی قادر متعال پیش از خلقت و نقشه کائناتست پس این نظام احسن عالم کیان که از آن بهتر و کاملتر ممکن نمیشود ، بروفق علم عنائی و قدرت رحمانی ، و رحمت سبحانی حضرتش پدید آمده است .

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

[والممکن الاقرب الاشرف قلم و صور قامت به قضا حتم]

و ممکن اقرب اشرف را قلم ، و صورتهائی را که قائم بآنست قضاء حتمی مینامند . قلم اعلا عبارتست از جوهر قدسی که بواسطه آن ممکنات از کتم عدم بصفحه ظهور و بروز رسیده اند ، و آنرا در اصطلاح واسطه فیض ، وعقل اول ، وروح اعظم ، و ملك مقرب ، و ممکن اشرف (حقیقت محمدیه - وجود منبسط) گویند ، و گاهی تمام عقول را قلم خوانند ، زیرا آنها واسطه افاضه علوم بر نفوس کلیه و جزئیه ، وافاضه صور بر اجرام میباشند ، چنانکه در سوره علق میفرماید: اقرأ وربك الاکرم الذی علم بالقلم . و عالم قضاء عبارتست از وجود صور عقلی جمیع موجودات در عالم عقلی (عقول

طولیبه - مثل افلاطونی - عقول عرضیه) و آن بردو گونه است .

قضاء حتمی (اجمالی عقلی) که هیچ گونه تغییر و تبدیلی را نمیپذیرد .

قضاء غیر حتمی (تفصیلی - عالم نفوس) که قابل تغییر و تبدیل اند .

[و صوراً ما تحت كل صورة جمعتها بوحدة ضرورة]

و هر صورت عقلانی بوحثت و بساطت خود جمیع صورتهای فردی مندرج در تحت خویش را جمع میکند هر يك از ارباب انواع (مثل نوری افلاطونی) جامع جمیع صورتهای طبیعی افراد عالم ماده و واجد تمام کمالات و فعلیات حس و شهادت میباشد، زیرا معطی کمال فاقد آن نخواهد بود، چنانکه در سوره حجر میفرماید: وان من شیئی الا عندنا خزائنه یرسخ با این اختران نغز و خوشی و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بسالاستی

بنگر پیش و پس و شیب و فراز	برده از چشم جهان بین کن باز
کی تواند که شود هستی بخش	زات نا یافته از هستی بخش
ناید از وی صفت آب دهی	خشک ابری که بود ز آب تهی

[فہی اذن قضاؤه التفصیلی قلمہ قضاؤه الاجمالی]

در این هنگام آصورتهای عقلانی قضاء تفصیلی حق ، و قلم اعلا قضاء اجمالی وی میباشد .

قضاء تفصیلی عبارتست از صورتهای مجردیکه قائم بعقول عرضیه و یا قائم بنفوس کلیه و قابل کثرت نوعیه میباشد ، و قضاء اجمالی عبارتست از صورتهای کلی مجردیکه در عالم ابداع قائم بقلم اعلا و عقل اول میباشد ، و از جهت اینکه بسیط الحقیقه اند مشتمل بر تمام صور موجودات و کمالات آنها هستند ، چنانکه در سوره انعام میفرماید : و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین .

[نفس سما کلیة لوح حفظ ما انطبعت فقد رمنها لحظ]

نفس کلی سماوی لوح محفوظ است ، و نفس منطبع در فلك قدر علمی حقیقی میباشد .

لوح محفوظ عبارتست از نفوس کلیه سماویه که محل صورت کلی کائناتست ، و از حیث اینکه چون صفحه کاغذ آصورتها را از قلم اعلا میپذیرد ، و از هر گونه تغییر و تبدیلی مبرا است آنرا لوح محفوظ نامند ، و قدر علمی عبارتست از اندازه گیری نقوش

جزئیة امکانی از حیث وقت و شکل و هیئت و سایر لواحق مادی در نفوس منطبعة فلکی، و مشائیان آن صورتها را مانند صورتهای خیالی بشری میپندارند، و اشراقیان آنها را مثل نوریه معلقه میدانند، چنانکه در سوره حجر میفرماید: وما ننزله الا بقدر معلوم.

[علمیه ذاو سبحل الكون عینیه من کلماً فی العین]

و صورتهائی جزئیة ایکه در عالم حس و شهادت منطبع در ماده اند قدر عینی (دقت وجود) میباشند. قدر علمی همان عالم ملکوتست که باذن الله تعالی تدبیر در عالم مادی را بعهده دارد، و قدر عینی عبارتست از صورتهای جزئیة ایکه در مواد عالم طبیعت و در مکان و زمان با سایر لوازم ماده یافت میشود، محقق داماد در افق المبین این صورتهای را قضاء عینی نامیده است، ولی صدر المتالین و پیروان وی آنها را دقت وجود (سبحل کون) و قدر عینی و آخر مرتبه علم الهی خوانده اند، چنانکه در سوره کهف میفرماید: لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مدداً.

ایقاظ: لوح قدر عینی را باعتبار اینکه تغییر و تبدیل پذیر است قدر تغییر و تبدیل و لوح محو و اثبات نیز گویند، و انسان کامل و کون جامع، واجد جمیع الواح و کتب مذکور میباشد، زیرا وی نسخه عالم کبیر است، چنانکه مولای موحدین میفرماید:

دوائک فیک و ما تشعر	و دائک منک و لا تبصر
وانت الکتاب المبین الذی	باياته يظهر المضمّر
و تزعم انک جرم صغیر	وفیک انطوى العالم الاکبر

۱ - قال داود بن محمود بن محمد الرومی القیصری فی شرح فصوص الحکم لمصنّفه الاکبر الشیخ محی الدین العربی: اذا اخذت حقیقة الوجود بشرط ان لا یكون معها شیئی فهی المسماءة عند القوم بالمرتبة الاحدیة المستهلکة جمیع الاسماء والصفات فیها، و یسمى جمیع الجمع و حقیقة الحقائق و العمی ایضاً، و اذا اخذت بشرط شیئی فاما ان یؤخذ بشرط جمیع الاشیاء اللازمة لها کلیها و جزئیها المسماءة بالاسماء والصفات فهی المرتبة الالهیة المسماءة عندهم بالواحدیة و مقام الجمع، و هذه المرتبة باعتبار الاصل المظاهر الاسماء التی هی الاعیان و الحقائق الی کمالها المناسبة لاستعداداتها فی الخارج یسمى مرتبة الربوبیة، و اذا اخذت لا بشرط شیئی آخر ولا بشرط لا شیئی فهی المسماءة بالهویة الساریة فی جمیع الموجودات، و اذا اخذت بشرط ثبوت السور العلمیة فیها فهی مرتبة الاسم الباطن المطلق، و الاول و العلیم و رب الاعیان الثابة، و اذا اخذت بشرط کلیات الاشیاء فقط فهی مرتبة الاسم الرحمن

(گفتار در قدرت حق تعالی)

[و کونه نورا علی القدرة دل لا یلز منها حدوث ما انفعَل]

و نور بودن واجب تعالی بر قدرت وی دلالت دارد ، و قدرت او مستلزم حدوث مخلوقات نیست .
 ذات ایزد متعال که عین نور و علم و اراده و شعور است دارای حقیقت قدرت میباشد ،
 چون قدرت عبارتست از مؤثریت و فیاضیت فاعل بر وفق علم و اراده وی و این صفت مستلزم
 حدوث زمانی ممکنات نیست ، زیرا قدرت بمعنای توانائی (صحت فعل و صحت ترک)
 از صفات حیوانات ، و واجب الوجود بالذات که از جمیع جهات و حیثیات واجب الوجود
 میباشد ، و در تعریف قدرتش گفته اند : ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل ، هیچ حالت
 منتظره ای ندارد ، چون حقیقت قدرت آنست که مقرون بعلم و شعور ذاتی باشد ، و بداعی
 خارجی نیازمند نباشد ، چنانکه علم عنائی حق منشاء نظام عالم کیان بوده ، و تمام
 ذرات عالم و نظام جهان دلیل قدرت اویند .

و رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب و القلم الاعلی ، و اذا اخذت بشرط ان یكون الکلیات
 فیها جزئیات مفصلة ثابتة من غیر احتجابها عن کلیاتها فی مرتبة الاسم الرحیم رب النفس الکلیة المسماة
 بلوح القدر ، و هو اللوح المحفوظ و الكتاب العین ، و اذا اخذت بشرط ان یكون الصور المفصلة جزئیة
 متغیرة فی مرتبة الاسم العاچی و المثبت و المحی و الممیت رب النفس المنطبعة فی الجسم الکلی المسماة
 بلوح المحو و الاتیات ، و اذا اخذت بشرط ان یكون قابلة للصور النوعیة الروحانیة و الجسمانیة فی
 مرتبة الاسم القابل و الهیولی الکلیة المشار إليها بالکتاب المسطور و الرق المنشور ، و اذا اخذت مع
 قابلیة التأثير و التأثر فی مرتبة الاسم الفاعل المعبر عنه بالموجد و الخالق رب الطبیعة الکلیة ، و اذا
 اخذت بشرط الصور الروحانیة المعجدة فی مرتبة الاسم العلیم و المفضل و المدبر رب العقول و النفوس
 الناطقة و ما یشی^۱ باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد یشی باصطلاح اهل الله بالروح و لذلك یقال
 للعقل الاول روح القدس ، و ما یشی بالنفس المجردة الناطقة یشی عندهم بالقلب ، و اذا اخذت
 بشرط الصور الحسیة العینیة فی مرتبة الاسم المصور رب عالم الخیال المطلق و المقید ، و اذا اخذت
 بشرط الصور الحسیة الشهادیة فی مرتبة الاسم الظاهر المطلق و الاخر رب عالم الملك و مرتبة الانسان الكامل
 عن جمع جمیع المراتب الالهیة و الکونیة و لافرق بینهما الا بالربوبیة و المرئیة لذلك صار خلیفة الله ،
 و اذا علمت هذا علمت الفرق بین المراتب الالهیة و الربوبیة و الکونیة .

[لکن بالفعل الشعور وجبا فالحق موجب وليس موجبا]

ولی لازمست که قادر علم و اراده بفعل خود داشته باشد ، پس حق تعالی فاعل موجب است نه فاعل بالایجاب .
متکلمان گویند: قدرت بمعنای قوت و توانائی فاعل بر فعل و ترک است که بواسطه
داعی خارجی و علم و اراده عارضی حاصل میگردد ، چنانکه گوئی : ناصر میتواند بنویسد
و میتواند ننویسد ، ولی نکوئی : آتش میتواند بسوزاند چون قدرت بر ترک سوختن
ندارد ، چه نکوئی : آتش میتواند نسوزاند .

میگوئیم : چون قدرت حق تعالی عین حقیقت وجود و نور و علم و اراده و شعور و منشاء
نظام عالم کیانست در تحت هیچ مقوله مندرج نیست ، بلکه اراده حضرتش همان علم
بمصلح ، و کراهش علم بمفاسد ، و قدرتش همان حیثیت صدور ممکناتست از ذات
بارتعالی بواسطه علم بنظام خیر و احسن ، پس قادر متعال فاعل مختار و موجب است ،
چون بعلم ازلی خویش مصلح و خیرات را اختیار کرده ، و شرائط وجودی آنها را ایجاب
نموده ، و بعنایت ربانی آنها را ایجاد فرموده است ، نه فاعل موجب (مجبور - مضطر)
چنانکه برخی از ظاهر بینان کلمات فلاسفه را تحریف نموده و پنداشته اند که آنان
واجب الوجود را فاعل بالایجاب (بالطبع - بالاضطرار) میدانند ، چه ایشان در کتب
خویش واجب تعالی را فاعل موجب بکسر جیم نوشته اند ، ولی ظاهر بینان بفتح جیم
خوانده و اشکال کرده اند .

(گفتار در عمومیت قدرت حق تعالی)

[يعطى عمومها عموم الجعل و نفى اعطا القوة للفعل]

عمومیت جعل و خلقت ، و ندادن موجود بالقوه کمالات بالفعل را دلیل بر عمومیت قدرت حق میباشد .
قدرت حق تعالی عین حقیقت وجود و بهفت دلیل شامل همه کائناتست .
۱ - تمام ممکنات مخلوق و مجعول خالق متعالند ، و هر خالق بر تمام مخلوقات
خود قدرت دارد ، پس تمام ممکنات مشمول قدرت خالق متعالند .

۲ - حق تعالی بتمام ممکنات وجود بخشیده است ، و هیچ معدوم ذاتی یا وصفی ، یا ناقص ذاتی یا وصفی نمیتواند بدیگر آن وجود دهد ، پس حق تعالی معدوم ذاتی یا وصفی ، یا ناقص ذاتی یا وصفی نیست (قدرتش کامل و بر همه کائنات شامل است) .

[و ان علم الاول فعلی و کیف لا و علمه ذاتی]

و همانا علم او تعالی پیش از ممکنات بوده است ، و چگونه پیش از آنها نباشد با آنکه ذاتی میباشد .

۳ - علم واجب الوجود عین ذات وی و علت ایجاد جمیع ممکنات است و هر علمی که عین ذات عالم و علت معلولات وی بود عین قدرت اوست ، و عمومیت و شمول بر تمام معلولات دارد ، پس علم و قدرت واجب الوجود عمومیت و شمول بر تمام معلولات و مقدورات دارد ، و این برهان مستلزم جبر نیست ، زیرا همانطور که علم ازلی حق بفعل اختیاری توتعلق گرفته ، بمبادی قریب و متوسط و بعید آن که عبارتند از تصور و تصدیق و میل و عزم و جزم و شوق و کید و حرکت عضلات نو بسوی انجام آن فعل نیز تعلق داشته ، پس از پیدایش مبادی تو فعل را حتماً اختیار مینمائی (۱) و از اختیار فرارتوانی ، ولی

۱ - سه روش میتوانیم عموم قدرت حق تعالی را و اختیار بشر را ثابت کنیم :

- ۱ - افعال اختیاری بشر مسبوقند بمبادی چهار گانه (علم ، مشیت ، اراده ، قدرت) و آنها معلول قدرت حقند ، پس بشر باذن الله بفعل مایل شده و آنرا اختیار مینماید چنانکه ملا عبدالرحمن جامی گوید:
- | | |
|--------------------------------|---------------------------|
| مجموعه کون را بقانون سبق | کردیم تصفح ورقا بعد ورق |
| حقا که ندیدیم و نخواندیم در او | جز ذات حق و شئون ذاتیه حق |
| آفتاب وجود کرد اشراق | نور او سر بسر گرفت آفاق |
- ۲ - هر موجودی مظهر یکی از اسماء الحسنی است ، و نوای بشر مظهر اسم جلاله (با الله) و انموزج تمام صفات کمالیه حق تعالی و مرآت جمال قادر مختار میباشد چنانکه حکیم رومی گوید :
- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| گر بعلم آئیم او ایوان اوست | در بجهل آئیم او زندان اوست |
| گر بخواب آئیم مستان ویشیم | در بیداری بدستان ویشیم |
| گر بگرییم ابر پر زرق ویشیم | در بخندیم آزمان برق ویشیم |
| گر بخشیم و جنگ عکس قهر اوست | در صلح و عنذر عکس مهر اوست |
| ما که باشیم ای تو ما را جان جان | تا که ما باشیم با تو در میان |
| ما که ایم اندر جهان بیج بیج | چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ |
- ۳ - هر گاه بوجدان خود رجوع کنید تفاوت عظیمی بین حرکت دست سالم مختار و دست مرتعش مضرر بیمار خواهید یافت ، چنانکه حکیم رومی باین مطلب اشاره مینماید .
- این گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

و جوب اختیار در موجودی ، منافاتی با اختیاری ندارد .

[والشیئی لم یوجد متی لم یوجد] و باختیار اختیار ما بدا [هر چیزی تا خود ایجاد نشود ایجاد دیگری تواند ، و اختیار داشتن باختیار کردن پدید نیاید .
 ۴ - چون ممکن بذات خود نیست محض است و بواسطه علت هست میشود پس وجود عین ذات یا جزء ذات وی نمیباشد ، و هر چیزی که علت ایجاد بود وجود عین ذات یا جزء ذات وی میباشد ، پس ممکن الوجود علت ایجاد نباشد ، و زمام تمام موجودات در قبضه قدرت واجب تعالی میباشد .

ایفاظ رحمانی : آنچنانکه وجود حقیقی جز وجود واجب تعالی نیست قدرت حقیقی جز قدرت کردگار نباشد ، یعنی هر چیزی بقدرت کامله وی ایجاد میگردد ، چنانکه میفرماید : لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم ، و لا مؤثر فی الوجود الا الله . ولی همانطور که ممکنات را بطور مشابیهت و مجاز موجود مینامید ، میتوانیم آنانرا موجد و مؤثر و فاعل باذن الله تعالی بدانیم .

۵ - حکیم فارابی (معلم ثانی) در فصوص الحکم گوید : اگر کسی گمان کند که هر چه بخواهد انجام میدهد ، و آنچه اراده کند بجای میآورد ، از وی میپرسیم آیا اراده و اختیار تو حادثست یا قدیم؟ پس اگر گوید : حادثست ، و هر حادثی بعلت محتاج است ، و آن علت یا شخص خود مختاریا غیروی میباشد ، و اگر گوید : من خود سبب اختیارم ، ناچار با آن اختیار را باختیار دیگری و اختیار دوم را بسومی و آنرا بچهارمی ایجاد نموده است ، و این خود مستلزم تسلسل و محالست ، و یا آنرا بتصرف دیگری اختیار کرده ، پس علت آن اختیار همان شخص دیگر میباشد ، و همچنین است هنگامیکه آنرا قدیم ذاتی و یا از اول معلول دیگری فرض کنید ، پس تمام حوادث بقدرت کامله حقیقی ایجاد میگردند .

[و کیف فعلنا الینا فوضا] و ان ذانفویض ذاتنا اقتضی

و چگونه کردار ما واگذار بمانده است ، با آنکه این همانا بجای آنستکه آفرینش ما واگذار بمانده باشد
 ۶ - هر فعل اختیاری مشروط است بمبادی و شرائطی که بعضی از آنها غیر اختیاری

است مانند تصور و تصدیق بنتیجهٔ عقلی یا وهمی آن و میل و عزم و جزم و شوق اکید و حرکت عضلات فاعل بسوی انجام آن، چون اینها مشروطند بحیات فاعل که از اختیار وی خارج است، پس هر یک از این مبادی و شرائط بقدرت کاملهٔ ایزد متعال بوجود میآید

مات زید زید اگر فاعل بدی کی بمرگ خویش قائل شدی

[از خمیر طینتنا بالملکة وتلك فینا حصلت بالحرکه]

زیرا طینت ما بملکات نفسانی نخمیر شده ، و آن ملکات در ما بواسطه جنبش یافت میشود .

۷ - میول نفسانی معلول طینت و ملکات افرادند ، و طینت و ملکات افراد معلول

اراده و مشیت و قدرت حق تعالی است ، پس میول نفسانی (که از مبادی فعل اختیاری بشر است) معلول اراده و مشیت و قدرت حق تعالی میباشد، چنانکه رسول اکرم میفرماید : بحول الله وقوته اقوم واقعد . و حضرت رضا علیه السلام از حدیث قدسی فرموده : یا بن آدم بمشیتی کنت انت الذی تشاء و بقوتی ادبت الی فرائضی ، و بنعمتی قویت علی معصیتی جعلتک سمیعاً بصیراً (۱) و میفرماید : وما تشاؤون الا ان یشاء الله (۲) پس حقیقت ذات و هویت هر کسی همان ملکات علمی یا عملی اوست چنانکه جلال الدین رومی گوید :

ای برادر تو خود اندیشه ای ما بقی خود استخوان و ریشه ای

و ملکات حمیده یا زبیله هر کسی بواسطه افعال و حرکات وی حاصل میشود، پس اگر حرکات و افعال بما واگذار شده باشد باید آفرینش ذات و هویت هر کسی بخودش واگذار شده باشد ، و این محالست .

[لکن کما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا]

ولی همانطور که هستی منسوب بما است ، کنش و کردار کرد کار هم کنش و کردار ما میباشد

در کیفیت صدور افعال عباد پنج مذهب نقل شده است :

۱ - تمویان و معتزلان قدرت حق را محدود پنداشته گویند : حصول افعال

اختیاری بقدرت و اراده عباد است ، و قدرت خدایتعالی در آن مداخلیت ندارد ، مانند اینکه آقا بینندهٔ خود شمشیری دهد و آن بنده باراده و اختیار خویش کسی را مقتول یا

مجرورح نماید ، پس نشاید کردارزشت و کارهای نا شایست را بایزد متعال نسبت داد ، چنانکه میفرماید : لیس للانسان الا ما سعی ، و سبحان من تنزه عن الفحشاء (۱) و کرده ارسال رسل و انزال کتب و بشارت و انذار انبیاء بیهوده خواهد بود .

۱- تنبیه شرعی : یکی از مختصات مذهب شیعه اثنا عشریه اعتقاد ببداء الله است ، و بداء عبارتست از علم مخزونی که حقتعالی در موقع خود آنرا اظهار مینماید ، و پیش از آن هیچ يك از انبیاء و اولیاء و ملائکه مقرب از آن اطلاعی ندارند ، چنانکه حضرت باقر علیه السلام میفرماید : العلم علمان ، فعلم عندالله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه ، و علم علمه ملائکته و رسله ، فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لا ینکذب نفسه و لا ملائکته و رسله ، و علم عنده مخزون بقدم منه ما یشاء و یؤخر ما یشاء و یمحو ما یشاء و یثبت ما یشاء و عنده ام الكتاب ، و هل یمحو الامکان ، و هل یثبت الامالم یکن . و حضرت صادق علیه السلام میفرماید : ما عبدالله بشئ مثل البداء ، و ما عظم الله بمثل البداء . و حضرت کاظم علیه السلام میفرماید : ان الله علم و شاء و اراد و قدر و قضی و ابدی فامضی ما قضی و قضی ما قدر و قدر ما اراد ، فبعلمه كانت المشیة ، و بمشیته كانت الارادة ، و بارادته كان التقدير ، و بتقديره كان القضاء ، و بقضائه كان الامضاء ، فله تبارک و تعالی البداء فما علم متى شاء و مما اراد التقدير - و الاشیاء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم بالمعلوم قبل کونه ، و المشیة فی المنشاء قبل عینة ، و الارادة فی المراد قبل قیامه ، و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصیلها و توصیلها عیاناً و قیاماً ، و القضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذی لون و ریح ، و وزن ، و کیل ، و مادب و درج من انس و جن و طیر و سباع و غیر ذلك مما یدرک بالحواس ، فله تبارک و تعالی فی البداء مما لا عین له ، فاذا وقع العین المفهوم المدرك فلا بداء ، والله یفعل ما یشاء و بالعلم یعلم الاشیاء قبل کونها ، و بالمشیة عرف صفاتها و حدودها و انشائها قبل اظهارها ، و بالارادة ميز انفسها فی الوانها و صفاتها و حدودها ، و بالتقدير قدر اوقاتها و اقواتها ، و عرف اولها و آخرها ، و بالقضاء ابان للناس اما کنتها ، و دلهم علیها ، و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها و ذلك تقدير العزيز العليم .

اگر گفته شود : چگونه تردد در امور و بدایرا میتوان نسبت داد بخدا و ندیکه علمش بتمام موجودات همانطور که هستند احاطه دارد ، و سبب محو و اثبات امور چیست ؟ !

میگوئیم : آنچه در عالم ملکوت (لوح محفوظ - لوح محو و اثبات) است باذن الله جاری میشود ، بلکه فعل آنها عین فعل حق است ، زیرا اراده آنها فانی در ارادة الله میباشد ، و جز اراده حقتعالی داعی دیگری بر فعل ندارند ، لذا فعل آنان را بخدا بیتالعی نسبت میدهند ، پس تمام حوادث بعلم ازلی عنائی قادر متعال انجام میگردد ، و بداء در آنجا بمعنای ابداء است نه بمعنای تردید ، ولی صور حوادث تدریجی با علل و اسباب قریب آنها بصورتی مستمر و نظامی مستقردر لوح محو و اثبات نقش میگردد ، و بصورت دوام جلوه مینماید . و چنانچه عارفی از لوح محو و اثبات اخبار کند ممکنست خلافتش ظاهر شود ، مانند اخبار از مرکب عروس و ملک و خاگر کن که بوسیله صدقه دادن و دعا کردن و تضرع نمودن مهلت داده شدند .

هر چه کنی تو خود کنی گر همه نیک و بد کنی کس نکند بروز تو مگر تو خود بخود کنی

بر قضا کم نه بهانه ای جوان جرم خود را چه نهی بر دیگران

۲ - جبریان و اشعریان گویند: حصول افعال بقدرت و اراده حق تعالی است، و قدرت عبد در آن مدخلیت ندارد، مانند اینکه شمشیر در بریدن و آتش در سوختن از خود اختیاری ندارند، چون قادر متعال پیش از خلقت موجودات بذات و فعل آنها عالم بوده است پس اگر برخلاف علم حق عملی صادر شود لازم آید که علم وی جهل باشد، و نیز افعال عباد معلول اراده و قدرت ایشانست و اراده و قدرت آنان معلول اراده و قدرت حق تعالی میباشد، چنانکه میفرماید: یا ایها الرسول لا تهدی من احببت ولكن الله یهدی من یشاء، و مارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی، و سبحان من لا یجری فی مملکتہ الا ما یشاء، پس شاید هیچ چیز را از حیطه قدرت وی خارج شمرد.

۳ - برخی از محققان چون خواجه طوسی و علامه حلی و امام الحرمین گویند: حصول افعال اختیاری بمباشرت و قدرت بنده است، و تمام آنها با واسطه از حق تعالی صادر گردیده، چون قدرت و اراده عبد را او ایجاد فرموده، پس بنده را فاعل قریب و خدایتعالی را فاعل بعید و در طول هم شمرده اند، و باین بیان حدیث شریف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را تفسیر کرده اند، و امیر مؤمنان میفرماید: لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه، و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه، و لكن قولوا الخیر بتوفیق الله، و الشر بخذلان الله، و کل سابق فی علم الله. حکیم رومی گوید:

بل قضا حقست و جهد بنده حق هین مباش اعور چو ابلیس خلق

۴ - ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران (ابو اسحق اسفرائینی متوفای ۴۱۷ هجری) و پیروان وی گویند: حصول افعال اختیاری بمجموع قدرت حق تعالی و عبد در عرض یکدیگر است، یعنی بدون اختصاص یکی از آنها را به تأثریت و دیگری را بآلیت هر دو را فاعل می شمارند، چون بطور اشتراک در معلول تأثیر مینمایند.

۵ - عارفان و فلاسفه متالیهین گویند: خدایتعالی خلق را آفرید، و به بشر عقل

و شعور و اراده و قدرت بخشید، و ارسال رسل و انزال کتب فرمود، و ایشان را بطاعت و خیرات امر نمود، و از معصیت و شرور نهی کرد، و بر کارهای خیر و عده ثواب، و بر کردار زشت و عده عقاب داد، ولی از هر جهتی که فعل از بنده صادر شود، بهمان جهت از حق تعالی حاصل گردیده است، مانند اینکه حقیقت وجود صرف را که خاص واجب الوجود است بماهیات ممکنه و کلیات طبیعیة نسبت میدهند، و اینرا مقام وحدت در عین کثرت (واسطه در عروض) نامند، چون وجود واحد بسیط بواسطه تکثر موضوعات کثرت میپذیرد، چنانکه عارفان نامی گویند:

نشانی داده اند اندر خرابات که التوحید اسقاط الاضافات

نیست از خود، هستم از یاری نکو آفرین بر حسن بی همتای او

حقیقت ایجاد را که نیز فعل خدا بتعالی و متفرع بر وجود و تابع آنست دانشمندان

بممکنات نسبت میدهند، زیرا مانند وجود دارای دو جهت میباشد:

۱- نسبت بفاعل که جهت وجوب و کمال است.

۲- نسبت بقابل که جهت حاجت و نقصانست.

بهترین شاهد برای فهم مطلب معرفت نفس ناطقه و افعال قوای نفسانی میباشد، چون هر یک از آن افعال را بدون مجاز گوئی نمیتوانید بنفس ناطقه نسبت دهید، و بهمان دیدن که چشم دیده بگوئید من دیدم، لذا فرمود: *و فی انفسکم افلا تبصرون*، و من عرف نفسه فقد عرف ربه، و لا مؤثر فی الوجود الا الله پس در حقیقت قادر متعال فاعل تام و فوق تمامی است که قریب در حال بعد، و بعید در حال قریبست، و این جبر نیست بلکه جبارست، چنانکه جلال الدین محمد بلخی گوید:

این نه جبر این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است

زاری ما شد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار

گرنبودی اختیار این شرم چیست وین دریغ و خجلت و آزرم چیست

تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت

پس اشعری که خود را دارای وجود و ماهیت شمرده، ولی ایجاد گناه و تباہکاری را از خویش نفی کرده و بخدایتعالی نسبت میدهد حقیقت توحید ذاتی و صفاتی و افعالی را نیافته چون ببعضی از مراتب (توحید افعالی) ایمان آورده، و بعضی دیگر (توحید ذاتی و صفاتی) را انکار نموده بلکه اثبات قدماء ثمانیه کرده، چنانکه جامی گوید:

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود پیوند جان و تن بجای	کی شود مقصود کل برقع کشای
تا بود غالب غبار چشم جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان
متمم کن نفس خود را ای فتی	متمم کم کن جزای عدل را
توبه کن مردانه سر آور بره	که فغن یعمل بمنقال بره

(گفتار در حیات و سمع و بصر حق تعالی)

[ان بیان کون صرف النورحی بعد بیان العلم و القدره طی]

همانا بیان زنده بودن نور صرف پس از بیان علم و قدرت داشتن وی آسانست .

حیات عبارتست از خصوصیتی که مبدء فعل و ادراک واقع شود، چه آن خصوصیت

عین ذات حی بود، و چه زائد بر ذات وی باشد، و آن بر دو معنا اطلاق میشود:

۱ - حیات صفتی است که مبدء حس و حرکت باراده بود مانند حیات حیوان

۲ - حیات نیروئی است که مبدء اثر باشد در موجودیکه انتظار اثری از آن

میرود، مانند معدن، نبات، حیوان، و زندگانی هر ممکنی بسه چیز (ذات ممکن،

نیروی حیات، نیرو بخش، حیات دهنده) حاصل میشود، ولی حیات حق تعالی عین ذات

اوست، چون ذات وی همان حقیقت وجود، و صرف نور، و عین فعالیت و دراکت است،

چنانکه میفرماید: **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ.**

[از علمه الاشياء من ان تحظرا فعلمه یكون سمعا بصرا]

چون علم حق تعالی بموجودات حضورست، پس علم او سمع (شنیدن) و بصر (دیدن) وی میباشد.

پیش از این گفتیم : علم حق تعالی بممکنات همان اضافه اشراقیه وی و حضور کائنات در محضر جمال و جلال اوست ، پس تمام مسموعات (امواج صوت ، صدا ، آواز ، الحان) و مبصرات (روشنائی ، رنگ ، شکل ، وضع) را بعلم حضوری خویش مشاهده مینماید ، همین شهود اشراقی را سمع و بصر ایزد متعال نامند ، چنانکه میفرماید : الا يعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر (۱) و شیخ اشراق که علم تفصیلی را از ذات جدا ، و همان ذات ممکنات دانسته گوید : علم اجمالی ذاتی حق تعالی بعلم تفصیلی حضوری وی رجوع میکند ، نه آنکه سمع و بصر او بعلمش رجوع نمایند .

تبصره : خدایتعالی در کتاب مجید خود را بصفت بوئیدن و چشیدن و پساویدن متصف نموده است ، چون در آنها ایهام تجسم و حاجت بالات جسمانی و نقص بود ، و گرنه تمام مدرکات را بشهود اشراقی میداند ، چنانکه در مقام منت گذاری بانسان میفرماید : انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سمیعاً بصیراً (۲) .

(کفتار در تکلم حق تعالی)

[اللفظ موضوعاً لدی الانام مما هو المعروف بالكلام]

الفاظی که برای معانی خاصی وضع شده اند ، نزد مردم از چیزهاییست که کلام نامیده میشود .

کلام در لغت سخن بافائده را گویند ، و در اصطلاح دو معنا دارد :

- ۱ - الفاظ و لغاتی را که از اصوات و حروف الفباء هر قومی تشکیل شده ، و بواسطه تموج هوا بگوش شنونده میرسد ، و معانی ذهنی گوینده را اعلام میکند ، کلام خوانند ، و آنرا جمع کلمه و صفت لفظ دانند چنانکه گویند : الکلام ما تضمن من الکتبتین بالاسناد
- ۲ - قدرت و نیروی متکلم را که بواسطه آن مخارج حروف را در بیان و صورت آنها رادر کتابت اظهار میکند ، و سخن را ایجاد و معانی ذهنی خویش را اعلام مینماید کلام نامند ، چنانکه در صحاح اللغة گوید : الکلام صفة یتمکن بها الحی من الاعلام

۱ - سوره ملک آیه (۱۴) ۲ - سوره انسان آیه (۲)

فی نفسه نارة بواسطة الاصوات المقطعة ، و نارة بواسطة الكتابة ، و نارة بواسطة الاشارة ، مانند اینکه طبیبی بگوید من طبیبم ، یا نسخه‌ای بنویسد ، یا بدست خود بیماری را بوسیله شربت دادن یا آمپول زدن یا جراحی نمودن علاج کند .

[فهو وجود معه وجود ذهناله بجعلنا شهود]

پس آن وجودیست که بواسطه وضع قرارداد ما وجود دیگری با آن در ذهن مشاهده می‌گردد . کلام (بمعنای اول - صفت سخن) عبارتست از وجود لفظی یا کتبی که بواسطه وضع لغات و خطوط اهل هر زبانی (۱) بر وجود ذهنی یا خارجی موجودات دلالت کند ، و این کلام بواسطه آلات جسمانی (زبان - دست) حاصل می‌گردد ، حکیم سبزواری در این بیت اشاره می‌کند بعقیده محققان (دلالت الفاظ بواسطه وضع است) .

[و حیث فی تادیة ذا ایسر من غیره لاسم الکلام او اثر]

و چون لفظ از روشهای دیگر آسار است برای نام کلام آنرا اختیار نموده‌اند .

حقیقت تکلم عبارتست از اظهار معانی ذهنی و مکتوبات غیبی متکلم خواه آنکه

۱ - دانشمندان در دلالت نمودن الفاظ بر معانی مربوطه اختلاف کرده‌اند : سلیمان بن عباد صیمری و قداما معتزله گویند : دلالت الفاظ بر معانی بواسطه مناسبت ذاتی آنهاست مانند اینکه بعضی از حروف و اعداد خواص و طبایع و آثاری دارند ، و برخی از حروف دارای صفت جبر ، یا همسر یا شدت یا رخوت میباشند ، و هر یک در معنای مناسب خود استعمال میشوند ، چنانکه قسم را برای ترکیدن و قسم را برای شکستن بکار می‌برند ، و گرنه مستلزم ترجیح بلا مرجح است . مشهور محققان گویند : دلالت الفاظ بر معانی بواسطه وضع و قرار دادست ، چون اگر بمناسبت ذاتی بود شاید يك لفظ را برای دو معنای متضاد وضع یا استعمال کنند ، و نیز هیچ کس بوضع الفاظ جاهل نبود ، و نیز لغات مردم مختلف نمی‌گردد ، و نیز الفاظ بمعانی مجازی دلالت نمی‌کردند اگر چه باقرینه باشد ، ولی شاید میان لفظ و معنا مناسبتی باشد .

شیخ الرئیس و خواجه طوسی در اشارات و شرح آن گویند : الفاظ وضع شده‌اند برای معنایی که مراد متکلم باشد ، و چنانچه گوینده ای لفظی را بگوید و معنای آنرا اراده نکند دلالت نمی‌کند ، مانند اینکه نام کسی عبدالله بود و شما ویرا بآن نام آواز کنید بر معنای لغوی (مضاف و مضاف الیه) لفظ دلالت نمی‌نماید ، چون گوینده آنرا اراده نکرده است .

می‌گوئیم : دلالت الفاظ بر معانی مربوطه بواسطه وضع است ، چنانکه در تعریف وضع گفته‌اند : وضع عبارتست از تعیین لفظ برای معنایی بدون اینکه باراده گوینده بستگی داشته باشد ، و این خود دلیل توقف نداشتن دلالت لفظ است باراده گوینده ، مانند اینکه برای اقرار کسی را بسخن گفتن و اقرار کنید ، و سخنان ویرا دیگران بشنوند .

بواسطه لفظ، و با کتابت و اشاره باشد، و چون لفظ همان تنفس ضروری و آواز است که مؤنه زائدی ندارد، پس از سایر روشهای تفهیم و تفهم سهلتر و آسانتر میباشد، لذا حق تعالی نعمت بیان را پس از خلقت در کتاب مجید یاد آوری میفرماید: الرحمن خلق الانسان علمه البيان (۱).

[و لو فرضت غیره بدیله از ذاك حاله یکون حاله]
 و اگر غیر لفظ را بجای آن فرض کنی همان حکم را دارد، زیرا حالت آن غیر همان حالت لفظ است. هر گاه کتابت یا اشاره یا چیز دیگری را برای دلالت نمودن بر معانی ذهنی و مکنونات قلبی بجای لفظ قرار دهی، تا با حضور خصوصیت آن بتوانی خصوصیت معانی مخصوصی را بمخاطب اعلام کنی، پس آن کتابت و اشاره (کیف مبصر) از حیث وضع و قرارداد حالت همان لفظ (کیف مسموع) را خواهد داشت، با آنکه تفهیم و تفهم بواسطه لفظ برای بشر آسانتر میباشد، چون باین وسیله میتواند تمام خصوصیات ذهنی خود را آشکار نماید، و بمخاطب بفهماند.

[فالكل بالذات له دلالة حاکية جماله جلاله]
 پس تمام موجودات بذات خود بر صانع متعال دلالت دارند، و صفات ثبوتیه و سلبیه و برا حکایت میکنند. تمام ادیان حقه خدایتعالی را متکلم میدانند، زیرا هر شریعتی دارای اوامر و نواهی و مواعظ الهی میباشد، و خود در اثبات این صفت میفرماید: و کلم الله موسی تکلیما (۲) و کلمه ربه (۳) ولی در حقیقت کلام الهی اختلاف دارند:
 معتزلان گویند: کلام الهی عبارتست از ایجاد حرف و صوت در اجسام (درخت، سنگ ریزه) چون نشاید ذات ازلی حق محل اصوات و حروف حادثه باشد.
 اشعریان گویند: کلام خدایتعالی (مفهوم و مدلول قرآن و سایر کتب سماوی) قدیم و قائم بذات اوست و کلام مسموع (الفاظ و کلمات) که تدریجی الحصول و حادثند آن کلام نفسی را حکایت میکنند، چنانکه شاعر گوید:

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الکلام دلیلا

۱ - سوره رحمن آیه (۲) ۲ - سوره نساء آیه (۱۶۴) ۳ - سوره اعراف آیه (۱۴۳)

گرامیه و جنابله گویند: کلام خداوند همین اصوات و حروف مسموعه حادثه میباشد، که قائم بذات وی و مخلوق اوست.

محققان گویند: آنچه آنکه تکلم بشر از تقاطع نفس انسانی در مقاطع بیست و هشتگانه حروف که بعدد منازل قمر است حاصل میشود، تکلم حق تعالی نیز عبارتست از تقاطع نفس رحمانی (وجود منبسط) در مراتب بیست و هشتگانه عقل و نفس و نه فلک و چهار عنصر و معدن و نبات و حیوان و عالم مثال و نه عرض، با این تفاوت که مقاطع نفس انسانی قبلاً موجود بوده، و نفس بر آنها عبور میکند، ولی مقاطع نفس رحمانی بواسطه اضافه اشراقیه حق از ممکن غیب و کتزه مخفی بوادی بروز و ظهور میرسند، و اوصاف جمال (صفات ثبوتی) و جلال (صفات سلبی) قادر متعال را حکایت مینمایند، چنانکه گفته اند:

جمالک فی کل الحقائق سایر و لیس له الا جلالک ساتر

اول ز مکونات عقل و جان است و اندر پی او نه فلک دوران است
زین جده چه بگذری چهار ارکانست پس معدن و پس نبات پس حیوان است

[و کل جزئی من الاسماء وضع وضع الہیا لمعنی ما صنع]

و هر يك اسماء الحسنی بوضع الہی برای معانی که هنوز ساخته نشده، وضع گردید ماند. چون متکلم غیبی با فصیح ترین بیانی بشرح اوصاف پنهانی خویش پرداخته، و پیوسته اظهار مستورات و ابراز ماهیات مینماید پس عموم قدرت وی بر ثبوت کلامش دلالت کند، و کلام نفسانی معقول نیست زیرا نفس هر يك از موجودات علامت و آیت ذات غیب الغیوب، و کاشف و حاکی صفتی از صفات اویند، چنانکه در سوره فصلت میفرماید: سنبہم آیاتنا فی الافاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انه الحق.

عشق در پرده مینوازد ساز هر زمان زخمه ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

[اذ عرض الدلالة العرضية تزول لا الذاتية الطولية]

زیرا دلالت عرضی الفاظ که عرض معانی است زائل میگردد ولی دلالت ذاتی طولی ثابت میباشد.

چون دلالت الفاظ بر معانی مربوطه بواسطه وضع و قرار داد بشر است امری
 عرضی و قابل زوال میباشد ، بخلاف دلالت مصنوع بر صانع و مقدر بر قادر و معلول بر
 علت که بوضع الهی و امری ذاتی هستند، و آندو در طول رتبه یکدیگرند زائل نمیکردند،
 چنانکه گویند : ما بالذات لایختلف و لایتخلف ، و ما بالعرض یزول .

(گفتار در مراتب کلام حقیقی)

[فمنه ما قد کان عین الذات کون بحیث ینشاء الایات]
 بعضی از مراتب کلام آنستکه عین ذات آفرید کار میباشد ، چون بوسیله آن آیات را انشاء مینماید .
 چون تکلم عبارتست از اظهار مکنونات غیبی و ابراز مستورات نهانی ، پس ظهور
 ذات آفرید کار بر خودش کلامیست که عین ذات اقدسش میباشد ، و بواسطه آن آیات
 کتاب آفرینش را انشاء نموده است، چنانکه امیر مؤمنان ویرا در دعای صباح خوانده :
 یا من دل علی ذاته بذاته ، در آن رتبه دال و مدلول یکی است ، چون هیچ گونه مظهر
 و مجلای آنجا وجود نداشت ، چنانکه شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید :
 در آن عالم که هستی بی نشان بود بکنج نیستی عالم نهان بود
 وجودی مطلق از قید مظاهر بنور خویش بر خویش ظاهر
 لوای عاشقی با خویش میساخت قمار عاشقی با خویش میباخت

[و منه ما ذا کلمات تمه کجا مع الکم هادی الامة]
 بعضی از مراتب آن کلمات نامه میباشد مانند جامع الکم (رسول اکرم ص) که راهنمای این امت است
 موجوداتی را که واجد کمالات لازمه خود باشند کلمات تامه خوانند مانند
 عقول مفارقه در سلسله نزولی ، و کون جامع (انسان کامل) در سلسله صعودی ، چنانکه
 میفرماید: بکلمه منه اسمه المسیح (۱) و فرموده: نحن الکلمات التامات ، و اوتیت جوامع الکم
 آنکه اول شد برون از جیب غیب بود نور پاک او بی هیچ ریب

بعد از آن چون نور مطلق زد علم
یک علم از نور پا کش عالم است
کشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک علم فدیت است و آدم است

[و منه ما فی صحف منشره] ما مس ذالالانفوس الظاهره]

و برخی از مراتب آنستکه در کتابهایی پراکنده اند، و نمیرسد بآنها مگر کسیکه از عیب پاک باشد.
جهان آفرینش از جهت آنکه پیوسته و ثابت و بقیومیت حق باقی و پایدار است،
و هرگز راه زوال نسپرد، در نظر محققان کتاب خدا نامیده میشود چنانکه میفرماید:
قل لو کان البحر مداد الکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثلہ مدداً (۱)
بنزد آنکه جانش در تجلی است
عرض اعراب و جوهر چون حروفست
از آن هر عالمی یک سوره خاص
نخستین آیتش عقل کل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور
همه عالم کتاب حق تعالی است
مراتب همچو آیات و وقوف است
یکی زان فاتحه و ان دیگر اخلاص
که در وی همچو باء بسم آمد
که چون مصباح شد در غایت نور

[لسالك نهج البلاغه انتهج] کلامه سبحانه الفعل خرج]

کسیکه راه وصول حق را پیموده باشد، کلام حق تعالی را فعل وی میداند.
کسانیکه از وساوس عالم ماده و طبیعت، و از تسویلات جهل و شیطننت پاکیزه
بوده اند، و راه تکامل روحی و ترقیات عقلی را بقدم شریعت و تقوی پیموده باشند همانا
کلام حق تعالی را فعل وی که ایجاد ممکناتست میدانند، چون تمام قوای فعاله عالم
از عقول قاهره نوریه و نفوس ناطقه قدسیه و سایر اجزاء جهان تا هیولای اولی را ساخته
قدرت و اختیار آفرید کار، و نشانه و علامت ذات پروردگار میشناسند، چنانکه امیر مؤمنان
و مولای متقیان میفرماید: یقول لما اراد کونه کن فیکون، لا بصوت یقرع ولا بنداء
یسمع، و انما کلامه سبحانه فعل منه انشاء (۲) و در کتاب مجید میفرماید: انما المسیح
عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القیما الی مریم و روح منه (۳).

هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریک له گوید

۱ - سوره کهف آیه (۱۰۹) ۲ - نهج البلاغه خطبه (۲۲۸) ۳ - سوره نساء آیه (۱۷۱)

[ان تدر هذا حمدا لاشياء تعرف ان كلماته اليها تضاف]

اگر اینرا بدانی و کلمه کن وجودی را بماهیات نسبت دهی، حمد و تسبیح موجودات را میشناسی. چون دانستی کلام کرد کار همان ابداع و اختراع و صنع اوست، چه هیولای اولی (استعداد-قابلیت) جهان لوح است، و استعدادات جزئی افراد اوراق، و تجلیات مراتب وجود مرکب کتاب آفرینش (کلام حق تعالی) میباشند، میدانی که تأثیر و تأثر موجودات و اطاعت تکوینی ممکنات بواسطه اضافه اشراقیه خدایتعالی بماهیاتست، و آنها بکلمات وجودی خود از غیب مکنون و کثر مصون حکایت مینمایند، و جمال و جلال ویرا (چون باغ باغبانرا، و خط نویسند را و عمارت بناء را) شرح میدهند، و در مقابل فضائل و فواضل معبود حمد و تسبیح (اطاعت و فرمانبرداری) میکنند، چنانکه میفرماید: وان من شیئی الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم (۱) الم تر ان الله یسبح له من فی السموات والارض والطیر صافات کل قد علم صلاته و تسبیحه والله علیم بما یفعلون (۲) پس هر یک از موجودات جهان اسمی از اسماء الحسنی، وصفتی از صفات العلیا را بیان مینمایند، ولی نه آنچنانکه متکلمان گویند: موجودات بواسطه امکان یا حدوث ذاتی خود آفرید کار را حمد و تسبیح میکنند.

(گفتار در اراده حق تعالی)

[عقیب داع در کنا الملا یما شوقا مؤ کدا ارادة سما]

شوق مؤ کدی را که پس از داعی و درک ملایم طبع ما یافت شود اراده بنام.

یکی از کیفیات نفسانی شوق مؤ کدی است که در انسان پس از درک ملایم طبع حادث میگردد، و در تعریف آن گویند: اراده عبارتست از ادراک ملایم طبعی که داعی بر فعل و موجب شوق اکید و حرکت عضلات در حیوان گردد، و آن دارای مراتبی است از قبیل تصور ملایم طبع، تصدیق بنتیجه آن، میل نفسانی، عزم، جزم، شوق

اکید ، اجماع ، حرکت عضلات بسوی انجام فعل ، چنانکه گویند :
 بلی این حرف نقش هرخیال است که نادانسته را جستن محال است
 طالب هر پیشه و هر مطلبی حق چشاند اول کارش لبی

[و فيه عين الداع عين علمه نظام خیر هو عين ذاته]

اراده حقیقی همان داعی و علم اوست بنظام احسن ، و علم وی عين ذات اقدسش میباشد .
 مفهوم اراده که در حقیقت عبارتست از تمامیت اقتضاء و کمال تأثیر عالم در مدارک
 خود بیک معنا در واجب و ممکن استعمال میشود ، ولی از حیث مصداق مانند سایر
 صفات تفاوت دارند ، چون اراده خدا بتعالی عين علم بنظام احسن که منشاء ایجاد عالم
 است میباشد ، نه آنکه صفتی زائد بر ذات و قدیم بگفتار اشعریان ، یا حادث و بداعی
 زائد مصلحت و منفعت جهان نزد معتزلان باشد ، زیرا بنا بر تحقیق غرض از خلقت جهان
 معرفی شدن ذات ذوالجلال میباشد .

[از لیس فيه حالة منتظره حصلها منفصل تصویره]

زیرا حقیقی حالت منتظره ای که خارج باشد از ذات اقدسش صورت کند تا بتحصیل آن نیازمند بود .
 قادر متعال هیچ گونه عاجز و نقص و حالت منتظره ای ندارد ، چون اگر بواسطه
 حالت منتظره (مصلحت ، ترجیح ، منفعت) عملی را انجام دهد ، پیش از پیدایش آن حالت
 عاجز و ناقص میباشد ، پس واجب است فعل غنی بالذات که اتم و اشرف و اکمل و اجمل
 موجود است باراده ذاتی وی باشد ، چنانکه بهمینار در تحویل گوید : واجب الوجود
 کله علم ، کله قدرة ، کله ارادة ، و ارادته ارادة لکل شیئی .

ایفاظر بانی : اراده از جهت اینکه منسوب بمربود و صفت ذات بی نیاز است مانند
 علم و قدرت عين ذات قدوسی صفات اوست ، و از جهت اینکه منسوب بمراد و صفت صنع
 کرد کار است ، حادث و صفت فعل بلکه نفس فعل میباشد ، چنانکه مولانا الرضا علیه السلام
 میفرماید : الارادة من المخلوق الضمیر و ما یبدوله بعد ذلك من الفعل ، و اما من الله
 عزوجل فارادته احدائه لا غیر ذلك لانه لا یروی ولا یهم ولا یفکر ، و هذه الصفات منغیة
 عنه و هی من صفات الخلق ، فارادة الله هی الفعل لا غیر ذلك لقوله کن فیکون بلا لفظ

ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفکر ولا کیف لذلك كما انه بلا کیف (توحید صدوق)
 [فحیث ذاته اجل مدرك] اتم ادراك لا بهی مدرك

پس چون ذات حقیقی بهترین درک است بنماتر ادراکی، درخشنده ترین مدرك را درک میکند.
 چون حقیقی مجرد از موضوع و ماده و ماهیت میباشد، و هر مجردی بعلم حضوری
 (بدون آلات جسمانی) درک و فعال است، پس حقیقی بعلم حضوری (بهترین ادراک)
 درک و فعال میباشد، و چون ذات خدا بتعالی هیچ گونه عجز و نقص و نیازی ندارد، پس
 زیبا تر و درخشنده تر و کامل تر و دلر با ترین موجود است، چنانکه حضرت صادق علیه السلام
 میفرماید: ان الله علم لا جهل فيه، حیاة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه (توحید صدوق)
 [مبتهج بذاته بنهجة] اقوی ومن له بشئ بهجة

عاشق ذات خود بود بروشی کامل و عشقی تام و محبتی تمام، و هر کس عاشق چیزی باشد.
 چون زیبایی و کمال و دلربائی ایزد متعال پایان ناپذیر بود، و حقیقی عشق و
 ابتهاج بذات خود داشت، و خواست خویشتن را بنمایاند ممکنات را آفرید، چنانکه
 در حدیث قدسی میفرماید: کنت کنزاً مخفياً واحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی
 اعرف، و شیخ الرئيس در شفا گوید: اول تعالی عاشق لذاته و معشوق لذاته لانه اکمل
 الاشیاء واجملها، و صدر المتالین در مبد و معاد گوید: ان الواجب تعالی اجل مبتهج
 بذاته لانه مدرك لذاته علی ما هو علیه من الجمال والبهاء وهو مبدء كل جمال وزينة
 وبهاء، و مبدء كل حسن ونظام، فهو من حيث كونه مدركا اجل الاشیاء واعلاها واشدها
 قوة، و من حيث كونه ادراكا اشرفها واكملها واقواها، و من حيث كونه مدركا احسنها و
 ارفعها وابهاها، فهو اذاً اقوی مدرك لاجل مدرك با تم ادراك بما هو علیه من الغبطة والكمال
 [مبتهج بما یصیر مصدره] من حيث انه یكون اثره

عاشق آنچیز است که از وی ساخته و صادر شده از حیث اینکه مصنوع و اثر اوست.
 چون ذات واجب تعالی واجد جمیع صفات کمالیه، و موجود تمام ممکنات است،
 بواسطه عشق و ابتهاج بذات اقدسش همه موجودات را دوست دارد، زیرا آنها اثر و
 معلول اویند، و هر کس مؤثر را دوست بدارد آثار ویرا دوست میدارد، مثلاً اگر

کسی عالمی را دوست داشته باشد، عاشق مصنفات و تألیف او می باشد، پس ذات حقتعالی بندگانش را دوست دارد چنانکه میفرماید: ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله ویغفر لکم ذنوبکم (۱) و در این باب گوید:

امر علی جدار دیار سلمی اقبل ذا الجدار و ذا الجدارا
و ما حب ال دیار شغفن قلبی ولكن حب من سكن ال دیارا

[کرا بطلا شیئی باستقلاله لیس له حکم علی حیاله]

مانند واسطه و رابطی که هیچ گونه حکمی باستقلال ذاتی خود نداشته باشد.

چون ممکن الوجود بخودی خود نیست محض بوده، و بواسطه علت تاهاش یا بدائره هستی نهاده، پس در حد ذات خود حکمی ندارد، ولی هر گاه متوجه عالم قدس گردد بوسیله انتساب بواجب الوجود مورد عشق و ارادت بشوق و محبت و رضای و رغبت مطلقه واقع میشود، چنانکه میفرماید: ان الله یحب التوایین و یحب المتطهرین (۲) و یحبهم و یحبونه (۳) محبت شدید را عشق گویند، و در حدیث است: من عشقنی عشقته نیست فرقی در میان حب و عشق

شام در معنا نباشد جز دمشق

[رضائه بالذات بالفعل رضا و ذوا الرضا ارادة کمن قضی]

رضایت حق بذات خودش مستلزم رضایت بفعلش می باشد، و همان رضایت اراده اوست.

چون اول تعالی عشق و رضایت بذات خود دارد، و علم غائی او علت ایجاد ممکنات است و اراده اظهار آثار ربانی علت غائی موجودات است پس رضایت بذات اقدسش مستلزم رضایت بمعلولاتش می باشد، و علت غائی خلقت همان ذات بی نیاز اوست، و لوح قضا و امضا و لوح قدر و محو و اثبات از مراتب اراده وی می باشند.

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجسد و بن عجب من عاشق این هر دوزد

[تنظیمک العوام لو ان فرض تدری کمال الحق کان ذا الغرض]

اگر کمال حقتعالی را بدانی غرض و علت غائی نظام جهان آفرینش را ذات حق میدانی.

هر موجودی بنور محض و خیر مطلق و فرمانبران وی و خدمتگزاران او عشق

۱ - سوره آل عمران آیه (۳۱) ۲ - سوره بقره آیه (۲۲۲) ۳ - سوره مائده آیه (۵۴)

عزیزی و شوق طبیعی دارد، و بهوای لقای وی در جنبش و حرکت است، پس غایبه الغایات تمام عالم خلقت ذات قدوسی صفات اوست، چون اول الاوائل و آخر الاواخر میباشد، چنانکه میفرماید: انا لله وانا اليه راجعون (۱).

دلی گز معرفت نور و صفا دید بهره چیزی که دید اول خدا دید
خرم آنروز گز این مرحله بر بندم رخت بهوای سر کویت پرو بالی بز نم

[فحیث لا کمال فوقه و هو منظم فوق التمام علمه]

پس چون بالاتراز کمال وی کمالی نیست، و نظام احسن جهان بعلم بالاتراز تمام اوست.

چون زیباتر و داناتر و تواناتر از ذات کرد کار نیست، پس جهان را بعلم ازلی خویش ایجاد کرده، و نظام احسن را در عالم وجود برقرار ساخته، و الطاف و عنایات ربانی را بر خلائق مقرر فرموده چنانکه میفرماید: الذی اعطی کل شیئی خلقه ثم هدی (۲)

کردی تو هر چه شرط خداوندی تو بود ما در خور تو هیچ نکریم ربنا

[کان هو الغایة للإيجاد لا شیئی سواه فعله قد علا]

ذات او علت غائی جهان آفرینش است، نه چیز دیگری تا فعل حق بواسطه غرضی بوده باشد.

چون آفرید کار جهان حالت منتظره ای ندارد نشاید جهان هستی را برای استکمال خویش آفریده باشد، پس غایبه القصوی خلقت عالم ذات اوست.

شیخ الرئيس در تعلیقات گوید: هر گاه انسانی حقیقت کمال واجب الوجود را بداند، و نظام جهان آفرینش با این روش زیبا بوی سپرده شود، همانا غرض حقیقی او از تنظیم عالم خلقت ذات واجب تعالی که کل الکمال است خواهد بود، پس اگر حق تعالی بذات خویش آفرید کار جهان باشد او خود نیز غرض و علت غائی خلقت میباشد.

[لو کان الا لتذاذ فینا شاعرا لذاته للفعل کان مصدا]

اگر لذت ما بذاتش شعور میداشت و مصدر کار و جنبش بود، هر آینه فعل را برای خودش ایجاد مینمود انسان برای درک لذت و شهوت که از کیفیات نفسانی اند افعالی را انجام میدهد، و چنانچه لذت دارای شعور و علت فاعلی میباشد، البته عمل را برای خود

انجام میداد، چنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات گوید: همانا انجام کار از ما برای وصول بشهوت ولذتست نه برای ذات مطلوب، و اگر شهوت و لذت بذات خودشان و شمع و عشق میداشتند، و مصدر افعال میبودند هر آینه غرض آنها از انجام کار اظهار ذات خودشان بود، و اراده صفتی است که برای عالم یافت میشود، پس علت غائی و غرض افعال وی همان ذات اوست.

[بل یفعل التذان ازغائیة معطیة الفاعل فاعلیة]

بلکه عمل را همان التذان که علت غائی است انجام میدهد، زیرا علت غائی فاعلیت را بفاعل میبخشد در بیشتر موارد علت غائی با علت فاعلی متحد میگردد، چنانکه التذان و شهوت یابی که علت غائی فعل بشری میباشد گاهی علت فاعلی نیز میگرددند، چون علت غائی محرك فاعل و بخشنده نیرو و معطی صفت فاعلیت بوی میباشد.

[فکل الغائی فیہ کانا ربان زهنا ابتغی ربانا]

چون در نفس هر علت فاعلی سبب غائی وجود دارد، پس سیراب ذهنی سیراب خارجی را طلب میکند علت غائی اول در فکر یافت میشود و بدین وسیله در نفس فاعل اثر میکنند، و او را بکار و ادار می نمایند، پس در آغاز فاعل خود واجد ماهیت غرض و نتیجه است و در آخر بوجود خارجی میرسد، لذا در تعریف آن گفته اند: العلة الغائیة اول الفکر و آخر العمل.

گر نبودی میل و امید نمر کی نش ندی باغبان بیخ شجر

پس بمعنی آن شجر از میومزاد کر بصورت از شجر بودش ولاد



تقسیم دوم - افعال واجب تعالی از حیث کمال و نقصان بر سه نوع است :

- ۱ - موجودات کاملی که هیچ حالت منتظره ای ندارند مانند عقول.
- ۲ - مخلوقات ناقصی که بواسطه ذات خویش یا باطن ذات (علل ذاتی خود از نقص رو به کمال میروند مانند نفوس فلکی و نفوس انبیاء و اولیاء بحسب اول فطرت ایشان .
- ۳ - ممکناتی که در استکمال بذات یا باطن ذات (علل ذاتی) خود اکتفا نکرده ، و بغیر نیاز مندند مانند عنصریات و نفوس ناقصه آنها .

[و ایضاً الفعل محرك فقط او متحرك فقط او ما اختلط]

و نیز فعل حق یا تنها جنبش دهنده و یا جنبش پذیرنده است، و یا هم جنبش دهنده و هم جنبش پذیرنده است

تقسیم سوم - افعال خدایتعالی از حیث تاثیر و تاثر بر سه بخشند :

- ۱ - موجودیکه در دیگران تنها تاثیر کند ، چنانکه عقول نوری در نفوس ، بمانند استاد در دانشجو ، و معشوق در عاشق اثر مینمایند .
- ۲ - موجودیکه از دیگران متاثر شود ، مانند جسم و هیولا که تنها اثر میپذیرند
- ۳ - موجودیکه از جهتی متاثر و از حیثی مؤثر بود ، مانند نفوس ناطقه که تحت تاثیر عقول و مدبر بدن خود میباشند ، و طبایع و امزجه که متاثر از فاعل و مؤثر در اجسام و مر کباتند .

[كذلك من لاشیء او من شیء او لا هو من شیء و ایاها عنوا]

همچنین آفریدگان از چیز، و یا از ناچیز ؛ و یا نه از چیزی پدید آمده اند، و آنها را خواسته اند

تقسیم چهارم - افعال اول تعالی از حیث مبداء خلقت بر سه قسمند

- ۱ - موجودیکه از ناچیز و عدم محض بوجود آید، مانند هیولای اولی .
- ۲ - موجودیکه از چیزی بافت گردد، مانند جسم که مر کب از هیولا و صورتست
- ۳ - موجودیکه نه از چیزی حاصل شود، بلکه فاعل و جاعل آنرا فوق عالم ماده آفریده است ، مانند عقول مجرد نوری که در حد و برهان مشارکت دارند؛ و جواب سؤال هل هوی و ماهوی ولم هوی آنها واحد است و تفاوت این بخش با دو قسم قبل اینستکه آنها از ماده بوجود آمده و مادی میباشند، ولی عقول مجردند، و هر

سه قسم بخالق نیازمندند، چون بعنایت ازلی وی بوجود آمده اند.

[بالجسم والنفس وعقل ذی سمک و جبروت ملکوت و ملک]

بواسطه جسم و نفس ناطقه و عقل بلند پایه، و جبروت و ملکوت و ملک را نیز قصد کرده اند
حکیم سبزواری گوید: اجسام از هیولای اولی (چیز از ناچیز) که جهت قبول و استعداد و محض است پدید آمده اند، و نفوس ناطقه از عقول (چیز از ناچیز) پیدا شده اند، و عقول مجرد از کلمه کن وجودی (چیز نه از چیزی) هویدا گشته اند، و این مراتب را عالم ملک (اجسام - ناسوت - کین و فساد) و عالم ملکوت (ملکوت اعلی و بمعنای اعم - عالم نفوس کلیه - ملکوت اسفل و بمعنای اخص - عالم مثال) و عالم جبروت (دهر ایمن اعلی - عالم عقول طولیه و عرضیه) خوانند و ملائکه در گاه حق عبارتند از مقربان (والصافات صفا - عقول طولیه) و متقدمان بر نفوس کلیه (السابتات سابقا - عقول عرضیه) و نفوس ناطقه (المدیرات امرأ - نفوس مدبره سماویه و بدنیه).

[و النور الاسفهد والمظاهر لنور الانوار و نور قاهر]

نفس ناطقه و اجسام عنصری و ملکی را که مظاهر نور الانوار و نور قاهرند.
حکمای اشرافی اسلامی حقتعالی را نور الانوار، و عقول طولیه را انوار قاهره عالیه، و عقول عرضیه را انوار قاهره دانیه و مثلذی شارقه، و نفوس ناطقه فلکی و عنصری را انوار اسفهدیه، و عالم اجسام را طلسم و جوهر غاسق و صیصیه مینامند، و تمام موجودات را مظاهر ذات کردگار میدانند، ولی شیخ محمود شبستری گوید:

همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جوید در بیابان

[کمل بمعنی واحد یشیر و کان فی تعبیرنا التعمیر]

تمام این نامها بیک معنا و مطلوب دلالت دارند، ولی در عبارات ما اختلاف و تغییر است هر گروهی از فلاسفه در اصطلاح خود هر یک از مراتب وجود را بنام خاصی خوانده اند، چنانکه صادر اول را جبروت و ملک مقرب و لوح و قلم و عقل اول و

نور اقرب و قاهر اعلا نامیده اند، ولی تمام این اسامی بیک معنادالت مینمایند، بلکه همه موجودات بمبدء المبادی و مقصد المقاصد و معنی المعانی دلالت میکنند.

الكل عبارة و انت المعنى
 عبارتنا شتى و حسنك واحد
 يا من هو للقلوب مقناطيس
 و كل الى ذاك الجمال بشير

(گفتار در ترتیب صدور ممکنات)

[از العنایة اقتضت وجودا ففاض منها بالنظام جودا]

چون علم عنائی و قدرت ربانی حق علت ایجاد است پس بترتیب و نظام بموجودات هستی بخشیده آفرید کار متعال بچوود رحمانی و علم ازلی خویش ممکنات را با ترتیبی شایسته و نظامی بایسته (رعایت الاشرف فالاشرف تا الاخس فالاخس) بمرحله هستی آورده، و بدون اینکه غرض یا عوض خواسته باشد بهر کس هر چه لایق بوده ارزانی داشته است، چنانکه میفرماید: الله اعلم حيث يجعل رسالته (۱)

[قاهر اعلى مثل ذی شارقة فنفس کسل مثل معلقة]

عقول طولیه، پس از آن عقول عرضیه، پس از آن نفوس کلیه، پس از آن مثل ذی شارقه بوجود آمده اند اول مخلوقی که پابداثره هستی نهاد اشرف ممکنات و سید کائنات (حقیقت محمدیه) است، چنانکه میفرماید: لولاك لما خلقت الافلاك، و اول ما خلق الله نوری (۲) و کنت نبیا و ادم بین الماء و الطین (۳) و پس از وی سایر عقول طولیه و عرضیه (ملائکه مقرب - انبیاء مرسل) و پس از آنها نفوس کلیه فلکیه و عنصریه و عالم خیال و عرش و کرسی، و آسمان و زمین وجود یافته اند، جلال الدین رومی گوید:

آنکه اول شد برون از جیب غیب
 بود نور پاک او بی هیچ رب
 بعد از آن آن نور مطلق زد علم
 کشت عرش و کرسی و لوح و قلم
 یک علم از نور پاکش عالم است
 یک علم ذریت است و آدم است

۱ - سوره انعام آیه (۱۲۴) ۲ - علم البقین فیض (۳۸) ۳ - مناقب ابن شهر آشوب (۱۴۸)

[فالطبع فالصورة والهولوى و اختتم القوس بها نزولا]
 پس طبع کلی و بعد صورت مطلقه و سپس هیولا موجود شده، و بهیولا قوس نزولی پایان یافته است
 پس از نفوس کلیه رتبه نفوس جزئی و سپس رتبه طبایع کلیه، و افلاك و
 عناصر و معادن، و آنگاه صورت مطلقه و صورت نوعیه اجسام و آنگاه هیولای عالم
 که انتهای قوس نزولی است میباشد، و در مقابل این مراتب درجات قوس صعودیست
 که بر خلاف نزولی از اخس آغاز شده و بسوی اشرف و اکمل ترقی میکند، چنانکه
 میفرماید: کما بدأ کم تعودون (۱) و انا لله وانا الیه راجعون (۲)

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم بهیوان سر زدم
مردم از حیوانی وادم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم	انچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون	کویدم کانا الیه راجعون

(گفتار در صادر اول بودن عقل)

[عقلا و نقلا کان عقل ازبدا لا يوجد الواحد الا واحد]
 دلیل عقلی و نقلی دلالت دارد که عقل صادر اولست، چون واحد ایجاد نمیکند مگر واحدا.
 نخستین چیز را که خدا یتمالی آفرید جوهر روحانی شریفی است که بواسطه
 اعتباراتی بنامهای متعددی خوانده شده (۳) چنانکه رسول اکرم میفرماید: اول ما
 خلق الله العقل (باعتبار اینکه متعلق علم حق است) و اول ما خلق الله القلم (باعتبار
 اینکه افاضه وجود و کمالات بر لوح نفس ناطقه و سایر موجودات میکند) و اول ما
 خلق الله نوری (زیرا بواسطه آن تمام آسمانها و زمین منور بوجود شده اند - لولاك لما
 خلقت الافلاك) و اول ما خلق الله روحی (چون بواسطه وی حیات بتمام احياء رسیده، و

۱ - سوره اعراف آیه (۲۹) ۲ - سوره بقره آیه (۱۵۶) ۳ - علم الیقین فیض (۳۸)

كذلك اوحينا اليك (روحا من امرنا) و حضرت امير مؤمنان در بيان عالم بالا فرمود: صورتهائست بدون ماده، برهنه از استعداد و قوه؛ آفریدگار بر آنها تجلی و طلوع نمود پس روشن و منور شدند، و تمثال خویش را بر آنها افکند و افعال خود را از آنها آشکار نمود، و حضرت باقر فرمود: اول شیئی خلقه هو الماء الذی جمیع الاشياء منه (باعتبار بساطت و سریان و قابلیت حدود و مراتب) و سماعه گوید: نزد حضرت صادق بودم که فرمود: همانا خدای عز و جل آفرید عقل را از نور خود و آن نخستین آفریده ایست از روحانیان.

[فذلك الواحد نفس او عرض او صورة او الهیولی لو فرض]

پس آن واحد یا نفس و یا عرض و یا صورت و یا ماده میباشد، و اگر فرض کنید آن واحد

خدایتعالی واحد و بسیط است؛ و از هیچ واحد بسیطی صادر نمیشود مگر یک معلول، پس از خدایتعالی صادر نمیگردد مگر یک معلول، و آن معلول یا عقل و یا نفس و یا صورت و یا هیولا و یا عرض و یا جسم است، ولی آن معلول جسم نباشد چون جسم مرکب است از هیولی و صورت، و مرکب از واحد و بسیط حقیقی صادر نمیشود پس آن معلول یا عقل و یا نفس و یا صورت و یا هیولا و یا عرض میباشد.

[نفسا و هیئة بلا جسم فعل او اخرین فتلازم بطل]

نفس یا عرض است لازم میآید بدون جسم کار کند، و تلازم هیولا و صورت احتمال بکی تنها از آن دور باطل مینماید و نشاید آن معلول نفس یا عرض باشد، زیرا نفس و عرض (جسمانی-نفسانی) نمیتوانند بدون جسم کار کنند، پس آن معلول یا عقل و یا هیولا و یا صورت است، ولی آن معلول تنها هیولا یا صورت نمیشود چون در وجود خارجی آند و متلازم یکدیگرند، و گرنه لازم میآید که هیولا تقدم بر صورت و تقدم بذات خود داشته باشد، و یا صورت سبب مستقل (علت نامه) هیولا بوده، و در تشخیص بهیولا نیازمند نباشد، با آنکه میدانید: الشیئی مالم یتشخص لم يوجد.

[و هذه الاقسام لما بطلت فوحدة المبدء عقلا اقتضت]

و چون این اقسام باطل شد، پس وحدت و بساطت مبدء المبادی صدور عقل را اقتضاء مینماید

چون دانستید که نشاید معلول اول جسم یا نفس یا عرض یا هیولا یا صورت باشد، و نشاید از مبدء واحد بسیط دو چیز یا یک مر کب صادر شود، پس ناچار مخلوق اول عقل مجرد (وجود منبسط) میباشد، که آن دارای وحدت اطلاق است، و از این جهت بوحدة حقه حقیقیة (واجب الوجود) ارتباط دارد

(گفتار در کیفیت حصول کثرت)

[فالعقل الاول لدى المشائی وجوبه مبدء ثان جائی]

پس وجوب عقل اول نزد مشائیان مبدء عقل دوم در آفرینش شمرده شده است
مشائیان از فلاسفه گویند: بحکم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد نشاید از مبدء متعال این کثرت در عالم پدید آید، پس بواسطه عقل اول با آنکه واحد است کثرت حاصل میگردد، زیراوی دارای شش اعتبار میباشد و آنها عبارتند از وجود ماهیت، امکان ذاتی، وجوب غیری، تعقل ذاتی، تعقل مبدء متعال، و باین اعتبارات مبدء موجودات کثیری واقع میشود.

[و عقله لذاته للفلک دان لدان سامک لسامک]

و تعقل او ذات خود را مبدء فلک اولست، چون وجه پست علت پست و جهت عالی علت عالی میباشد
عقل اول بواسطه تعقل مبدء متعال (وجوب غیری - وجود) مبدء عقل دوم، و بجهت تعقل ذاتی (امکان ذاتی - ماهیت) مبدء فلک اقصی (فلک الافلاک فلک اطلس) میباشد
زیرا وجود عقل اول را باعتبار اضافه و نسبت دادن بنور الانوار و وجوب غیری و مبدء وجود نوری عقل دوم میدانند، و باعتبار اضافه و نسبت دادن بماهیت ذاتی امکان ذاتی و مبدء وجود ظلمانی جسم فلکی مینامند، چنانکه توجه بکمال و تندرستی در انسان موجب خشنودی و درخشندگی، و توجه بنقص و نادانی و بیماری سبب اندوه و تیرگی صورتش میگردد.

[و هكذا حتی لعاشر وصل والفیض منه فی العناصر حصل]

و هم چنین تا برسد بعقل دهم و فیض آن در عناصر و نفوس جزئیة حاصل میشود

همینطور عقل دوم نیز مبدء عقل سوم و فلک دوم است و عقل سوم مبدء عقل چهارم و فلک سوم میباشد، تا نوبه رسد بعقل دهم (عقل فعال) که آنرا کد خدای عالم طبیعت میخوانند، و او باذن الله از حیث وجوب وجودش معطی صور کمالیه بر نفوس ناطقه و موجود آنها است، و از جهت امکان ذاتی و فقرش بمعارضت افلاک معطی هیولا بعالم اجسام است.

[فللهیولی کثرت استعداد
بحر کات السبعة الشداد]

پس برای هیولا استعدادات بسیاری بواسطه حرکتهای هفت فلک محکم یافت میشود بواسطه حرکات هفت فلک دوار استعداد و نیرو و قابلیت های پایان ناپذیری برای هیولا حاصل میگردد، و آنرا برای پذیرش صورتهای نامتناهی آماده مینماید و بدینوسیله فتوحات سبحانی و برکات رحمانی و عنایات ربانی استمرار دارد

گفتار در ربط حادث بقدم

[و سبب الحادث کان حادثا
لولا طول الدهر کان لابثا]

و علت حادث حادثست و گرنه حادث در تمام طول دهر درنگ مینمود

چون بحکم لامؤثر فی الوجود الا الله ذات ازلی قدیم (واجب الوجود) علت ممکناتست، و هر علتی باید با معلول خود سنخیت داشته باشد، و گرنه صدر همه چیز از هر چیز لازم آید، پس در ارتباط و اسناد حوادث یومیه بقادر متعال اشکال بزرگی یافت میشود، زیرا هر گاه علت تامه حوادث یومیه را قدیم بدانید باید حوادث یومیه نیز قدیم باشند، و گرنه مستلزم تخلف معلول از علت تامه میباشد و آن محالست

[لکنه مع لا تناهی السلسله
تخلف فالحکماء قائله]

ولی با نامتناهی بودن سلسله تخلف علت از معلول لازم میآید پس فلاسفه گویند:

و چنانچه علت تامه حوادث را حادث بدانید، آن خود نیز بعلت محدثه دیگری و آن بعلت سومی که با معلول خود موجود بوده نیاز مند است، و همچنین تا جائی که تسلسل ترتبی تعاقبی اجتماعی لازم آید، و آن نیز محالست.

[حرکت دوریه تجددت نسبها و ذاتها قد ثبتت]

حرکت دوری فلکی دارای نسبت های متجدد و ثبات ذاتی میباشد

مشائیان از فلاسفه در حل اشکال گفته اند: حقتعالی ایجاد ممکنات را بحرکت دوریه فلکیه که دارای ثبات ذاتی، و تجدد نسبی، و تعاقب اضافی است ختم نموده، پس قدم حوادث یومیه یا حدوث علت نامه آنها لازم نیاید، چون باذن خدا بتعالی عقل فعال و حرکت دوریه حوادث را ایجاد میکنند.

[کما بثابت ثباتها ارتبط کان لحوادث حدودها وسط]

آنچنانکه ثبات حرکت دوریه مربوط است بقدم ازلی تجدد و حدوث آن واسطه حوادث یومیه است حرکت امریست که دارای دو جهت میباشد، و باعتبار اینکه بین مبده و منتها است و آنرا حرکت توسطیه مینامند امریست ثابت، و مربوط بخالق متعال میباشد، و باعتبار اینکه در هر رتبه و درجه ای محدود بحد معینی است و آنرا حرکت قطعیه میخوانند، امریست حادث و علت حوادث یومیه میباشد، پس از حیث دوامش بایزد متعال مستند است، و از حیث حدوثش باحوادث یومیه سنخیت دارد اگر گفته شود: هر جزئی از حرکت قطعیه حادث و بعلت نیاز مند است پس یا تخلف معلول از علت و یا عدم سنخیت لازم میآید؟!]

میگوئیم: حدوث و تجدد ذاتی حرکت است، و ذاتی است که بحدوث ذات حادث شود، و بعلت جداگانه نیازمند نباشد پس با ایجاد حرکت توسطیه تمام درجات حرکت قطعیه حادث شده است، چون تجدد و تغییر ذاتی حرکت میباشد.

[و قیل ایضا غیر ذلک و قدمی مامن الاقوال لدینا المرغضی]

و غیر این نیز گفته شده، و همانا گذشت آن گفتاریکه ما آنرا اختیار کرده ایم.

چون تا شرائط وجودی هر ممکنی حاصل نگردد، حادث نمیشود پس طبیعیان آن شرائط را امور متعاقبه متوارده بر مواد عنصری، و استعدادات مختلفه وارده بر هیولا مینندارند، و مشائیان آن شرائط را مراتب اوضاع فلکی، و درجات حرکت قطعی آن میشمارند، و متالیهن آن شرائط را مراتب طبیعت سیال فلکی، و قطعات

حرکت جوهری جرم سماوی، و استعدادات پایان ناپذیر عالم طبیعی میدانند، چنانکه صدر المتالین (۱) گوید: حقتعالی اجرام کریمه سماویه را که پیوسته برای درک غرض شریفی در حرکتند ابداع فرمود، و آنها را علت ایجاد استعدادات نامتناهی در هیولای عالم طبیعت قرار داد، و بهیولا نیروی قبول صور لایتناهی را بخشید.

حکیم سبزواری رابط بین حادث و قدیم را همان حرکت جوهری دانسته گوید: طبیعت فلک طبیعت پنجمی است که حافظ زمان و دارای دو جهت میباشد، و از جهت اینکه معلوم حقتعالی است علم ازلی و صورت قضائی اوست و از جهت تکوین ممکنی حادث و متجددی قدری میباشد، و دو جهت آنرا بسنگینی و پائین رفتن جسم ثقیلی تشبیه مینماید، چنانکه سنگینی آنرا بجهت ثبات و پائین رفتن او را بجهت حدوث اجزاء عالم تشبیه کرده است.

دفع و هم: متکلمان که فیض قادر متعال را قابل زوال و انقطاع پنداشته، و موجودی را که دارای دو جهت باشد تصویر نکرده اند ناچار باشکال تخلف معلول از علت تامه دچار شده، و دوائی برای جهل خود نیافته اند.

۱ - قال فی المبدء والمعاد صحیفه (۱۵۴) وجب ان یکون من مبدعات الله جوهر بسیط لیصلح صدور امکانات المحدثات المتجددات عنه تعالی لتقدسه عن الغیر، فیجب ان یکون ذلك الجوهر ذا قوة غیر متناهیه فی الانفعال کما ان الواجب تعالی ذو قوة غیر متناهیه فی الفعل، ثم لما کان تجدد الحوادث الوارده علی الهیولی موقوفا علی امر متجدد بالطبع حادث بالذات لیسیر بتجدده و حدوثه الذاتیین منشاء لتجدد الحادثات، فافاد بفضل جوده وجود اجرام کریمه ابداعیه دائمه الحركات لاغراض شریفه علویه هی علة لاستعدادات غیر متناهیه یلحق الی الفاعل الغیر متناهیه التأثير، وقابل غیر متناهی القبول، لتوجب ذلك افاضة الخیرات وفتح ابواب البرکات دائماً کما فی قوله تعالی وان تعد ونعمة الله لا تحصوها، وقال فی رساله الحدوث: ان کل شخص جوهری له طبیعه سیالة متجدده، وله ایضاً امر ثابت مستمر نسبتبه الیهانسه الروح الی الجسد فان الروح الانسانی لتجرده باق، و طبیعه البدن ابداً فی التجدد والسیلان والذوبان، و انما هو متجدد الذات الباقیه بورود الامثال، و الخلق لفی غفلة عنه بل هم فی لبس من خلق جدید، و کله حال الصور الطبیعیه فانها متجدد من حیث وجودها المادی الزمائی فلها کون تدریجی متبدل غیر مستقر الذات و من حیث وجودها العقلی و صورتها المفارقة الافلاطونیة باقیة ازلا و ابداً فی علم الله تعالی، فالاول وجود دنیوی باید دائر لافرار له، والثانی وجود ثابت غیر دائر لاستحالة ان یزول شیئی من الاشیاء من علمه او بتغیر علمه تعالی ان فی هذا البلاغا لقوم عابدين.

(گفتار در حصول کثرت بطریقه اشراقیان)

[از ذالذی الشرق بلا وفاق اسر اسماً شیخنا الاشراقی]
 چون این بیان نزد اشراقیان استوار نبود شیخ اشراقی بر اساس دیگری بنا نهاد
 شهاب الدین سهروردی طریقه مشائیان را نه پسندیده و برای اثبات صدور
 کثیر از واحد تعالی در حکمة الاشراق و تلویحات و مطارحات راجع بنظم وسائط
 کیفیت دیگری را بیان نموده است .

[فی باب مصدریة التکثیر طولاً و عرضاً صغفه تستبصر]
 در باب صدور کثیر از واحد چه در طول هم یاد عرض یکدیگر گوش فراده تا بصیر گردی .
 شیخ اشراقی پیدایش موجودات مجرد و جسمانی را در عرض هم باطل دانسته
 گوید : شاید عقل اول مبدء فلک اول باشد ، چون از صادر اول (نور قاهر اقرب)
 بدون واسطه جرم (طلسم -- صنم) فلک اول صادر نمیکرد .

[من نسب القواهر الطولية قد وجدت قواهر عرضیه]
 و همانا از اشراق نورهای قواهر طولیه اعلین قواهر عرضیه ادنین پدیدار میآید
 زیرا بحکم سنخیت بین علت و معلول از اشراق نور قاهر اقرب (عقل اول)
 انوار قاهره عرضیه (عقول عرضی) متکافئه بوجود میآید و کثرت یافت میشود .

[لا یأخذ الافلاك ترتیباً اذا قد کان فی الترتیب عقل اخذاً]
 هرگاه در سلسله آفرینش نوبت از آن عقول باشد، خلقت افلاک آغاز نمیکرد
 یحیی بن حبش گوید : تا هنگامیکه سلسله ایجاد انوار قاهره ، (عقول مجرده)
 بنور قاهره اخیر نرسد نوبت بخلقت اجرام فلکی و اجسام ظالماتی نمیرسد .

[بل نور اقرب بنور النور مفیض نور عدد محصور]
 بلکه عقل اول باذن الله اشراق وی بشماره معینی افاضه نور میکند
 نور قاهر اقرب (عقل اول) بواسطه اشراق نور الانوار بر سایر انوار قاهره
 (عقول مجرده) بسیاری که پس از اویند افاضه نور حقیقی مینماید .

[و نور الانوار لها مشاهد شروقه العقلی علیها وارد]
 نور الانوار معقول و مشاهد انوار قاهره است ، و اضافه اشراقیه وی بر آنان میرسد
 ابو الفتوح سهروردی در بیان حصول انواع موجودات از واحد حقیقی گوید :
 برای هر یک از انوار قاهره مترتبه طولیه از تعقل و شهود نور الانوار و سایر قواهر
 بالاتر معلولی جداگانه حاصل میشود .

[کذا شعاع قاهر لقد علا یقبل قاهر بکون سافلا]
 همچنین شعاع نور قاهر برا که بالاتر بود نور قاهر بیکه پائین تر است قبول میکند
 انوار قواهر ادنین (عقول عرضیه) اشعه و اشراقات انوار قاهره اعلین (عقول
 طولیه) را نیز بمشاهده عقلی درک نموده ، و بمادین خود (افرادی طبیعی) افاضه و اشراق میکنند
 [بالواسط منه تعالی ایضا فیقبل الثانی منه فیضا]
 انوار قاهره با واسطه نیز از نور الانوار فیض میکیرند ، و نور قاهر دوم از وی مستفیض میگردد
 چون در عالم مجردات حجاب و مانعی نیست پس هر یک از انوار قاهره
 حضرت نور الانوار و انوار مافوق خود را بمشاهده عقلی درک میکنند ، و از هر یک
 جداگانه مستفیض میگرددند ، و باین وسیله دارای اعتباراتی میشوند .

[مرتبه منه بغیر واسطه و مرة اقرب نور رابطه]
 یک نوبت از نور الانوار بدون واسطه ، و نوبت دیگر بواسطه نور اقرب استفاضه مینماید
 بر صادر دوم و نوبت اشراق نور میشود ، چون وی از نور الانوار یک نوبت بلا واسطه
 و نوبت دیگر بواسطه نور قاهر اقرب کسب فیض میکند .

[لثالث اربع ثنتا صاحب و نور الانوار و نور اقرب]
 بر عقل سوم چهار اشراق میشود ، دو نوبت از دوم و یکی از اول و بلا واسطه از واجب تعالی
 نور قاهر سوم چهار نوبت کسب فیض میکند ، زیرا دو اشراق از نور دوم و یک
 اشراق از نور قاهر اقرب ، و اضافه اشراقیه از نور الانوار بوی میرسد .

[لرابع القواهر ثمانی اربع ثالث و ثنتا الثانی]
 بر عقل چهارم هشت اشراق میگردد ، چهار دفعه از عقل سوم و دو نوبت از عقل دوم
 نور قاهر چهارم هشت نوبت اشراق میپذیرد ، چهار اشراق را از نور سوم و دو

اشراق را از نور دوم بطوریکه بیان شد کسب میکنند .

[و مرتباً الاقرب اولی رابطه و نور الانوار بغیر واسطه]
 و یک اشراق دیگر از نور افریست ، و دیگری بدون واسطه از نور الانوار میباشد
 و نیز نور چهارم یک مرتبه از نور قاهر اقرب که واسطه فیض است و نوبت دیگر
 بدون واسطه از حضرت نور الانوار مستفیض میگردد .

[و هکذا سوانح الانوار تضاعفت لمبلغ مکنار]
 و همچنین است انواریکه در مجردات حاصل میشود ، تا برسد بمبلغ زیادی
 شیخ اشراق گوید : هر یک از انوار قاهره اعلین (عقول طولیه) و ادنین (عقول
 عرضیه) شماره انوار کسبی آنها رو بترتیب میروند تا جائیکه قوای بشر از شمردن آنها
 ناتوان گردد ، چنانکه نور پنجم شانزده اشراق ، و نور ششم سی و دو اشراق ، و نور
 هفتم شصت و چهار اشراق خواهند داشت .

[علیه قس بوسط و غیره شهود کل و شروق نوره]
 بر این منوال آنها را بسنج چه آنکه شهود و اشراق آنها با واسطه بابدون واسطه باشد
 همینطور اشراقات و مشاهدات بیواسطه و با واسطه نور هشتم و نهم و دهم
 و طولیه ، و انوار قاهره عرضیه ، و انوار سوانح و مثل ذی شارق را بسنج تا بجائی
 رسی که از شمردن آنها در مانی .

[اذلا حجاب فی المفارقات و انما اختص المقارنات]
 زیرا در مجردات حجاب زمانی و مکانی نیست ، و همانا حجاب در مقارنات بماده است
 حجاب از مختصات ماده و لواحق آنست ، زیرا مستور بودن هر چیزی از
 دیگری یا بسبب آنستکه آنها در دو زمان باشند و یا بواسطه دوری مکان آن دو است
 بطوریکه نتوانند یکدیگر را درک کنند و چون عالم مجردات فوق زمان و مکانست
 پس حجابی در عالم مجردات (عقول - انوار قاهره) نیست .

[فکان فی کل جمیع الصور کل من الکل کما جملی الاخر]
 پس در هر یک از انوار تمام صورتهای نوری یافت میشود ، و هر یک از آنها مانند آینه دیگریست
 هر یک از انوار قاهره حتی نور سافل ابعده (کد خدای عالم طبیعت) بر تمام

صورت‌های علمی که در سایر انوار قاهره موجود است آگاهند، با این تفاوت که در مافوق بطور شدید و در مادون بطور ضعیف پدیدآرند، مانند صورتیکه در آینه‌های برابر هم نقش شود پس هر یک از انوار بمنزله تمام آنهاست (۱) چون هر چه در تمام آنها باشد در هر یکی یافت میشود.

گفتار در امتیاز اشعه عقلیه

[ما امتازت الا بتمایز العلل اشعة حسیة علی محل]
 شمع‌های نور حسی که بر یک محل بتابد شناخته نمیشود مگر بواسطه علل آنها هر گاه نور چند چراغ یا مشعل بر یک دیوار یا اطاقی بتابد جز بواسطه علت و سبب نمیتوان آنها را تمیز داد، چون نور حسی شعور و حیات ندارد، و محل نیز درک و امتیاز دهنده نیست.

[لا یشر از دیاد آذ لیس بحی لکن لبعض دون بعض فیه فی]
 محل، زیادتی نور را نمیتواند درک کند، زیرا زنده نیست، ولی برخی از آنها بر محل سایه میاندازند چنانچه محلی که نور حسی بر آن میتابد جماد و بی روح باشد، نمیتواند تابش نورهای متعدد را امتیاز دهد، و زیادی و کمی یا شدت و ضعف آنها را درک

۱ - قال ارسطو طاليس : والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في النور الاعلى ، ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها ، والكل في الواحد ، والواحد منها هو الكل ، والنور الذي يسخ عليها لا نهاية له ، وفي تفسير هذا الكلام قال العارف السبزواری : وهذا الذي ذكر في العقول التي هي فواتح كتاب التكوين يتحقق في العقول التي هي خوانمه كعقول اخوان الحقيقة والصفاء فانها حيث كانت وحدانية الوجهة والعقيدة ، متفقة الاخلاق الحميدة ، والاعمال الحسنة كان كلها في كلها ، والكل في الواحد والواحد منها هو الكل وقال الحكيم الرومی :

متحد بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آنر همه
یک کهر بودیم همچون آفتاب	بیکره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه های کنکره
کنکره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان فریق
متحد جانهای شیران خدا	جان کرکان و سکان از هم جدا

کند، ولی ممکنست برخی از آنها بواسطه مانعی بر محل سایه اندازند و برخی دیگر که بی مانع باشند نور افشانی کنند.

[اما اشعه لذی حیوته لیس یغیب ذاته عن ذاته]

ولی شعاعهاییکه بر محل زنده ایکه بر ذات خود آگاه است تابش کند

هر گاه محل و مستنیر زنده و درك بود بطوریکه بذات خود علم داشته، و هیچ گاه ذاتش از وی پنهان نگشته باشد، زیادی نور های پرتو افکننده بر خود را درك میکند، چون از هر يك اثر خاصی مینماید.

[و لالذی یحصل فیه ستره فهو بها اذا تزید شعرا]

و محل زنده زیادتی نور بر او که بدون حجاب و مانع بر وی میدرخشد درك مینماید

چنانچه انواریکه بر محل و مستنیر زنده پرتو افکننده حجاب و مانعی نداشته باشند، هر يك جدا گانه در وی اثر میکنند، و محل چون زنده و با شعور است زیادتی و شدت آنها را درك مینماید، چنانکه نفس ناطقه اشراقات متعدد عقل را نسبت بموضوعات مختلف در خود مینماید.

[فکان من کل من اشراقات عقل کما من المشاهدات]

پس بوسیله هر يك از اشراقات و مشاهدات عقل جدا گانه ای یافت میشود

چون در سلسله طولیه هر يك از انوار قاهره عالیه بر مادون خود اشراقاتی دارد، و هر يك از انوار مافوق خود را مشاهده مینماید، پس بوسیله این اشراقات و مشاهدات انوار قاهره ادنین (عقول عرضیه) پدید میآیند.

[فرداً و بالجهات فرداً مثنی کالقهر والحب و فقر و غنی]

از اشراق منفرد و اشراقات مرکب مانند فقر و حب و غنا و فقر عقل جدا گانه ای حاصل میگردد

از عقل سوم بواسطه نور عقل دوم عقلی، و بواسطه نور حق از عقل دوم عقلی و بواسطه نور عقل اول از دوم عقلی، و بواسطه نور حق تعالی از عقل اول عقلی، و بواسطه نور عقل اول و دوم عقلی، و بواسطه نور خدا تعالی و نور عقل اول و نور عقل دوم عقل دیگری در عرض هم بوجود میآیند چنانکه از اشراقات و مشاهدات نفس ناطقه حالات متعددی پیدا میشود.

[اذ كل سافل له ذل وود لكل عالی ذاغنی قهراً بعد]

زیرا هر عقل زیرینی عشق و ذلت خود را نسبت بیالاتریکه می نیاز و چیره است مشاهده مینماید
عقل اول نسبت بمبدء متعال عشق و شهود و ذلت و حاجت دارد ، و حقتعالی
نسبت بوی اظهار عنایت و غلبه و عزت و غنا مینماید ، و هر يك از این اضافات خود سبب
پیدایش یکی از عقول عرضیه میباشد ، چون از مشاهده عشق عقلی ، و از عشق و
عنایت عقل دیگری ، و از عشق و عنایت و قهر سومی ، و همینطور از حاجت و غنا ، و ذلت
و عزت عقلی یافت میگردد .

[فجائت القواهر قسمین من انوار اعلین بترتیب زکن]

پس انوار قاهره بر دو گونه اند : انوار اعلین (عقول طولیه) که بترتیب دانسته شد
شیخ شهید سهروردی گوید: انوار قاهره بر دو بخشند، زیرا وی عقول طولیه را که
در سلسله موجودات بترتیب علت و معلول یکدیگرند ، و بواسطه قرب بنور الانوار و شدت
نوریت هیچ گونه جسمی از آنها حاصل نمیشود ، انوار اعلین مینامد .

[واللات ارباب الطلسمات بدت طبقة عرضیه تکافت]

و آنهائیکه ارباب اجسامند و تقدم و تاخیری ندارند عقول عرضیه مینامند .
و عقول عرضیه را که در يك طبقه واقعند ، و علت و معلول یکدیگر نیستند ،
و تنها در اجسام تاثیر میکنند در النوع و انوار قاهره ادنین و ارباب طلسمات میخوانند .

[منها التي من المشاهدات و بعضها التي من اشراقات]

بعضی از عقول عرضیه از مشاهدات ، و برخی دیگر از اشراقات انوار قاهره اند
انوار قاهره ادنین نیز بر دو نوعند ، زیرا برخی از آنها پدید میآید بواسطه
مشاهده نور اقرب حضرت نور الانوار را و بعضی دیگر از اضافه اشراقیه نور اقهر
بر نوردانی (صادر اول) حاصل میگردد .

[نور الشهود كل نور شارقة يسمو فمته مثل المعلقة]

نوریکه از مشاهده یافت شود شرافت دارد بر نوریکه از اشراق پدید آید، و برخی از آن مثل معلقه اند
چون انواریکه از مشاهدات حاصل میگرددند اشرفند از انواریکه از اشراقات
بوجود آیند ، و عالم مثال که دارای حیات و شعور و مجرد است از عالم ماده شریفتر

است، پس نور مدبر آن را که از مشاهده پدیدار شده مثل معلقه نامیده اند .

[و عالم الحسن الی الثانی نمی و ان لاعلین انتمی فیلزم]

و جهان ماده و طبیعت بنوع دوم منسوبست ، و اگر بیلا تر منتسب شود لازم آید

پهلویان و رواقیان در رد مشائیان گویند : هر گاه عالم حس و شهادت را مانند پیروان ارسطو با نوار قاهره اعلین (عقول طولیه) نسبت دهید لازم آید که جسم فلک اول علت جسم فلک دوم باشد، چنانکه عقل اول علت عقل دوم میباشد، ولی جسم علت جسم دیگری نباشد مگر بوضع و شرط معینی ، و چون جسم معدوم هیچ گونه وضعی ندارد، پس جسم علت جسم دیگری نخواهد بود .

[علیه الجسم لجسم و انتفی و کونه من کل وجه اشرفا]

که جسم علت جسم دیگری بود، و این نباید ، و لازم آید که جسم از هر جهت اشرف باشد

و نیز چنانچه خلقت عالم اجسام را بعقول طولیه نسبت دهید، لازم می آید که فلک اول از هر جهت (رتبه ، ذات، علیت ، تجوهر ، زمان ، طبع ، وضع ، شرف) بر سایر افلاک تقدم داشته باشد ، ولی فلک اطلس از هر جهت بر سایر اجسام تقدم ندارد .

[و فلک الشمس من الذی یحف اصغراما الشمس فهو ذو شرف]

و فلک خورشید از آنکه حاوی آنست کوچکتر است ، ولی شرافت خورشید بیشتر میباشد

افلاک نه گانه عبارتند از ، فلک الافلاک ، فلک ثوابت ، فلک زحل ، فلک مشتری ، فلک مریخ ، فلک شمس ، فلک زهره ، فلک عطارد ، فلک قمر ، و با آنکه فلک شمس از فلک مریخ کوچکتر است ، ولی خورشید و فلک آن بر مریخ و فلک وی شرافت دارد .

[فانه الطلسم للسهر بر سلطان کل کوکب منیر]

زیرا فلک خورشید جسم و صنم شهر یور است ، و خورشید پادشاه هر ستاره درخشانده میباشد

چون شهر یور (نام فرشته ایست) که عقل مدبر خورشید است از عظامای انوار قاهره عرضیه میباشد ، و خورشید که طلسم شهر یور است سلطان روز و ستارگان و پادشاه کیتی فر روز درخشانده گان میباشد . و نسبت او با عالم کبیر همان نسبت حیات بخش قلب ببدن انسانست ، پس شرافت فلک خورشید بر سایر افلاک ثابت میشود .

[وليس في الثاني من الجهات ما يفى بها من كثير انجما]

و در عقل دوم جهتی نیست که برای علیت ستارگان بسیار که در فلک هشتم است وافی باشد و نیز اگر آفرینش عالم اجسام را بعقول طولیه نسبت دهید لازم میآید عقل دوم فلک ثوابت با ستارگان بسیاری را که در آن استوارند ایجاد کرده باشد، با آنکه عقل دوم این کثرت را بذات یا باعتبار نتواند داشت پس (۱) خلقت اجسام و تدبیر آنها بعقول عرضیه متکافئه مستند است.

۱ - علامه هیدجی دروازه پاریسی گوید: شید نور، شیدان شید، نورالانوار، بایسته، واجب، بایسته بود واجب الوجود، مینوع عالم روحانی، گیتی عالم جسمانی، کیاباد چون خرابات عالم جبروت، روان کردملکوت، کرد چون این، شهر و شهرستان، هورقلیا عالم مثال، خرد ناب عقل صرف، روان بخش روح القدس، روانان روان و روانید نفس کل، روان گویانفس ناطقه، فرشته ملک و ملائکه، اهریمن و دیو شیطان، درای گونه، سروش جبرئیل، خداوند گونه و گونه پروردرب النوع مثل نوری، جهان مهین عالم کبیر، جهان کهن عالم صغیر (انسان کامل) فرازین عالم بالا، فرودین عالم زیرین، شایسته ممکن، راست بود موجود حقیقی، راستین و امینی حقیقی، هوشیده معقول، هوشیدگان معقولات، نگایش تصور، انکار و تکار صورت، کویش ده گانه مقولات عشر، گوهر جوهر، نیگوهر عرض، خرد عقل، روان نفس، پایه هیولا و عنصر و ماده، بیکرتن، کلموس بسیط، بیوسته مرکب و متصل، فرنود دلیل و برهان، سربخش نصیب و قسمت، سرنوشت مقدر شده، پذیرای همایق قابل اشاره حسیه، پذیرا قابل کار کفاعل، فروهنده ملک، آزاد گوهر جوهر مجرد، هورمزدا و اهورمزدا و ایزد خداوند و یزدان فرخشور چون سمنقور و خوشدور پیغمبر، و خوشور بند شریعت و آئین دین فرجود معجزه و کرامت، ورشنان چون نمکدان و روشان چون خروشان امت پیغمبر، یگانه بین و یکتا شناس موحد، ویژه درون و روشن دل صوفی، رهرو و رهسپار سالک، فرناش چون پرخاش وجود، فروهر چون فروتر جوهر در مقابل عرض، کیهان و جهان دنیا، نایستی عدم، نابای محال، اویش هویت و تشخیص، فرز بود چون کرم سود حکمت، فرزانه حکیم، فراتین سخن و گفتار آسمانی یاسه و یاسون و آئین قانون، نارظلمت، بهمین عقل اول، اردیبهشت عقل دوم، شهر یور عقل سوم، اسفند ارمد عقل چهارم، خرداد عقل پنجم، مرداد عقل ششم، امشا سیندان عقول طولیه و مهین فرشتگان، اشتاد از کهنین فرشتگان، اسپهبد سپه دار، نور اسپهبد نفس مدبر بدن انسان، آشا پاکتی تقدس، اسمند مادی و جسمانی، آشمونی ناپاکی و نادرستی، یادافره کیفر و پاداش نه ایوان افلاک تسعة تیر عطارد، ناهید زهره، ماه قمر، خورشید شمس، بهرام مریخ، برجیس مشتری، کیوان زحل، بشدور نفس منقطع، یزشکاه عبادتگاه یزشکر عابد، یشتن عبادت کردن و یشت عبادت.



(گفتار در تطابق عالم حسی و عقلی)

[فكل هذى النسب الوضعية اطلال تلك النسب النورية]

هر يك از این نسبت‌های وضعی سایه و ظل آن نسبت‌های نوری میباشند

اضافات و نسبت‌های عالم طبیعت از قبیل فوقیت و تحتیت، سببیت و مسببیت
لازمیت و ملزومیت، علیت و معلولیت و نظائر اینها سایه و ظل اضافات اشرافی، و
هیأت نوری، و نسب معنوی میباشند.

[و صنم لزینة جازبر جا كان لنور ربه انموذجا]

و جسمی که برای آرایش آمده زر است، و آن نمونه نور رب النوع خود میباشد

هر يك از ارباب انواع در طلسمات خود تأثیر نموده و آثار نوری خود را در آن
جلوه میدهد، چنانکه زیبایی و اعتدال طلا از زیبایی و کمال رب النوع آن حکایت
مینماید، چون نمونه و علامت آنست.

[كهذه الالوان فى الطاوس بل كلفا فى العالم المحسوس]

مانند رنگهای شکفت انگیزی که در پر طاوس است، بلکه هر چیزیکه در عالم حس و شهادت باشد
همینطور زیبایی و دلربائی پر طاوس، و آواز بلبل، وقت شناسی خروس،
وفاداری سگ، جرأت شیر، حکمت آموزی بشر، کمالات ارباب انواع خود را شهادت
میدهند، و بر حکمت و عظمت قادر متعال گواهند، و بیگنائی وی دلالت دارند.

[والنور فى الغاسق حکمه انسحب فغاسق علیه قهر قد غلب]

و حکم نور قاهر در جوهر غاسق جاری و ساریست، پس بر جوهر غاسق یا قهر و غلبه وارد میشود
احکام انوار قاهر، بر جوهر غاسقه و اجرام ظلمانی جاری و نافذ است چون
بعضی از آنها از روی قهر و غلبه، و برخی دیگر از روی شوق احکام را میپذیرند

[اما رایت ان شمساً و قمر نورهما نور النجوم قد بهر]

مگر نمیبینی که نور خورشید و ماه بر نور سایر ستارگان چیره گردیده اند

خورشید که اختر است فروزنده و کوکبی است تابنده بواسطه شدت نور خود

بر سایر ستارگان سلطنت دارد، و نور وی بر دیگران چیره و غالب است، چنانکه هنگام بر آمدن خورشید نور تمام انجم در نور او مندرک و فانی میگردد، و مقهور قدرت او میشود

[و غاسق حب و ذل معه كز هرة والامهات الاربع]

و بعضی از جواهر غاسق مانند زهره و عناصر چهار گانه نسبت بنور قاهر اظهار عشق و ذلت میکنند
برخی از جواهر غاسقه چون زهره که کوکب عشق و محبت است نسبت به مدبر خود (عقل هفتم) اظهار ذلت و محبت مینماید، و پیوسته در هوای عشق وی رقصانست، و برخی دیگر از جواهر غاسقه مانند عناصر اربعه مصاحب ذلت و انقیاد نسبت بافلاك سبعة میباشد.

[و كل فعل ذي نما من جسم لدیهم من صاحب العلسم]

و نزد اشراقیان هر عملی که از جسم نامی بروز کند از صاحب همان طلسم است
حکیم سهروردی در مطارحات گوید: هر یک از انواع موجودات جسمانی يك مثال نوری در عالم مجردات دارند که آن مثال نوری افراد جسمانی (طلسمات) را تربیت نموده و کمالات لایق را بآنها میبخشد، چنانکه میرفندرسکی گوید:

صورت زیرین اگر بر نردبان معرفت بررود بالا همان با اصل خود یکتاستی
صورت عقلی که بی پایان و جاویدان بود با همه و بی همه مجموعه و یکتاستی

[دهن السراج ربه یجذب له شكلاً صنوبری باعطی المشعله]

رب النوع روغن را برای چراغ جذب میکند، و شکل صنوبری را بشعله چراغ میبخشد.
گویند نفت و روغن چراغ را رب النوع آن برای قتیله جذب میکند، و روشنی آنرا ادامه میدهد، و شکل صنوبری را بشعله چراغ میبخشد.

[بالرب للنحل المسدسات و للعناكب المثلثات]

بواسطه رب النوع زنبور عمل خانهای شش گوشه، و عنكبوت خانهای سه گوشه میسازد
بواسطه الهام رب النوع باذن الله افراد حیوان کمالات خویش را میسازند، و نیاز مندیهای خود را برطرف میسازند، چنانکه در کتاب مجید میفرماید: و اوحی ربك الى النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا، و شیخ محمود شبستری گوید:

فروغ جانور از صدق و اخلاص
همه بر حکم داور کرده اقرار
هر آنچه در زمان و در مکانست
زیبک استاد و ازبک کارخانه است
پی ابقای جنس و نوع اشخاص
هر او را روز و شب گشته طلبکار

گفتار در ماهیت مثل افلاطونی

[و عندنا المثال الافلاطونی لكل نوع فرده العقلانی]

و نزد ما مثال افلاطونی برای هر نوعی همان فرد عقلانی مجرد ابدامی است
پس از اثبات انیت و جواب هل بسیطه مثل افلاطونی در بیان ماهیت آن
میگوئیم: مثل نوری عبارتند از صورتهائی که در علم ایزد منان (عالم مجردات)
پدیددارند، و اسماء و صفات قادر متعال را حکایت مینمایند، و امثال و نمونه های
عقول طولیه (انوار قاهره اعلین) و تربیت کننده افراد جسمانی (طلسمات، اصنام
جواهر غاسقه) میباشد.

[كل کمال فی الطلسم وزعه من جهة بنحو اعلی جمعه]

هر يك از کمالات تقسیم شده بین افراد را بطور بهتر و بالاتر و جامع تر از آنکه در افراد است دارد
چون مثلذی شارقه نزد اشرافیان علم حقتعالی و نزد ماصورت لوح قضای حتم
میباشد پس واجد جمیع کمالات افراد است، و هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن راه
ندارد، زیرا تمام کمالات را او با افراد میدهد،

[والسر سوغ اخذ مفهومات من الوجود احدی الذات]

در زمان اینستکه ازبک موجود بسیط میتوانید مفهومات مختلفی را انتزاع کنید.
هر گاه از موجود بسیطی معانی متعددی را انتزاع کنیم بوحدت آن زیبایی
نمیرسد، چنانکه در نام گذاری صادر اول انتزاع مفاهیم متعدد، و انتزاعات معانی
کونا کون را ملاحظه نمودید.

[کالنفس فی الذات قواها حاویة بوحدة فی قوة و هسی هیة]

مانند نفس که بذات خود شامل تمام قواست، و با داشتن آنها همان نفس بسیط میباشد

نفس ناطقه که دارای حواس ظاهری و باطنی است، و افعال جوارحی و جوانحی را انجام میدهد، و بذات بسیط خود عاقل و متوهم و متخیل و حساس میباشد، چنانچه بعالم مثال و ملکوت سفر کند قوای او ده برابر بلکه صد برابر میگردد، و خود جامع هزار نیروی حاصله اش خواهد بود.

[لبدن كما بها وقایة بكل ناسوت له عنایة]

آنچنانکه بواسطه عنایت نفس بدن نگهداری میشود، مثال نوری بهر يك از موجودات ناسوتی عنایت دارد چنانکه نفس ناطقه روح و مدبر بدنست، و نمو و رشد بدن و درك و حساسیت آن بواسطه نفس است، همینطور هر يك از موجودات جسمانی بواسطه رب النوع خود کمالات شایسته خویش را مییابد، و مثال نوری بوی عنایت دارد.

[فذی من المخروط مثل القاعدة و ذاك نقطة لكل واجدة]

پس این افراد مانند قاعده مخروط، و آن مثل نوری بمنزله رأس مخروط و دارای تمام صفات میباشند مثال نوری با وحدت و بساطت خود که نسبت با افراد طبیعی بمنزله نقطه اس مخروط است واجد جمیع کمالات و اوصافیکه در افراد یافت شده میباشد، زیرا افراد از وی پدید آمده اند، چنانکه میتوانید از امتداد نقطه خط و از امتداد خط مثلث قائم الزاویه و از چرخانیدن آن مثلث را بگرد خود پر کار و از مخروطی بوجود آورید، پس آن نقطه با وحدت و بساطت خود واجد جمیع مراتب است

[و ذلك الاصل و ذی فروع و ذلك الكلای وسیع]

پس مثال اصل و ریشه و افراد فرع و شاخه آند، و مثال معنائیست کلی و شامل افراد. چون مثال نوری واجد جمیع صفات و معطی تمام کمالات با افراد طبیعی خود، و تربیت کننده آنهاست، پس او اساس و ریشه نوع و طبیعت، و افراد فرد و شاخه اویند، و نیز مثال معنائیست کلی و عام که بتوسعه وجودی خود شامل تمام افراد ناسوتی شده و بر آنها احاطه دارد.

[والمثل لا مجرد المثل و اختلفا بالنقص والكمال]

و آن مثال نوری مثل افراد است نه آنکه تنها مثال بود، و اختلاف ایندو بتقص و کمالت

صدرالمتالهین گوید: بنا بر اصالت وجود و جواز حرکت جوهری ممکنست برخی از افراد يك حقیقت مادی و بعضی دیگر آن مجرد باشند، پس مثل نوری با افراد طبیعی در ماهیت و لوازم آن شریك و مانند یکدیگرند، و از ظاهر سخنان شیخ الرئیس در شفا و قاعده امکان اشرف میتوانید این معنا را استفاده کنید، ولی بنا بر رای شیخ اشراق مثل نوری و افراد طبیعی (جواهر غاسقه) اختلاف ماهوی دارند چنانکه وی از نور مدبر (نفس ناطقه) بر نور قاهره (عقل مجرد) استدلال میکند، و آندو را مختلف الماهیه میداند، ولی بنا بر حرکت جوهری اختلاف نفس و عقل را بنقص و کمال میدانیم.

(گفتار در تأویلات مثل افلاطونی)

[و بعضهم بحرفون الكلمة فاولوا بالصور المرئمة]

برخی از فلاسفه کلام افلاطون را تاویل نموده گویند: مثل نوری همان صور مرئمه است حکیم ابو نصر فارابی در کتاب جمع بین رایین گوید: مثل نوری مجردی که سقراط و افلاطون اثبات نموده‌اند همان صورتهای علمی واجب تعالی میباشند که بذات واجب قائمند، و هیچ گونه تغییر و زوالی ندارند.

[فی ذات باریها و اقیامها بذاتها لانه تمامها]

که در ذات باری تعالی نقش شده‌اند، و این معنای قیام بالذات آنهاست، چون تمامیت آنها بحقی تعالی میباشد بیروان معلم ثانی گویند: صورتهای نوری مجرد تغییر ناپذیریکه نزد افلاطون علم الهی و رب النوع عالم جسمانی و قائم بذات خود میباشند، نزد ارسطو (معلم اول) همان صور مرئمه قائم بذات واجب الوجودند، زیرا تمامیت و کمال علم تفصیلی باری تعالی بعلم اجمالی اوست که عین ذات اقدسش میباشد، پس قیام علم تفصیلی بواسطه باطن ذاتش (علم اجمالی-ذات حق) شدید تر است از قیام بذاتش. میگوئیم: این دورای قابل اجماع نیستند، زیرا افلاطون و رواقیان مثل نوری

را موجودی مجرد و رب النوع افراد میدانند ، و ارسطو و پیروانش صور مرسمه را قائم بذات آفریدگار می‌شمارند ، و ارجاع دادن صور مرسمه را بمثل نوری سزاوار تر است از تاویل نمودن مثل نوری را بصور مرسمه ، چون اختلاف آراء مشائیان را در علم حقتعالی مشاهده نمودید ،

[قیل المثال صور الهیولی بما تضاف للمبادی الاولی]

گویند مثال نوری عبارتست از صورتهای نوعی که در هیولا بود باعتبار اضافه داشتن بیارتعالی سیدالحکماء میرداماد در افق المبین گوید: مثل نوری همان صورتهای نوعیه و ماهیات طبیعیه افرادند که باذن الله تعالی در هیولا و عنصر یافت میشوند ، و آنها خود علم حضوری و قضاء عینی حقتعالی میباشند .

[حیث زمانیتها و الازمنه مثل مکانیتها و الامکنه]

چون موجودات زمانی و زمانها مانند موجودات مکانی و مکانهای آنهاست هر يك از قضاء الهی و قدر ربانی بر دو گونه است ' علمی ، عینی ' قضاء علمی عبارتست از ظهور عقلی و بروز مثالی و عین ذات حق و مجرد می باشد ، قضاء عینی عبارتست از صورت موجودات امکانی ، و شاید هر يك از قضا و قدر فوق مالا یتناهی بمالا یتناهی باشد .

[کالان والنقطه فی الدهر جمع فالشیئی فیهمع هیولاه اجتمع]

پس مانند آن و نقطه در عالم دهر جمع شده اند ، و صورت هر چیزی با هیولای خود در دهر مجتمع میگردد آنچه در ظرف زمان بتدریج و متعاقب هم یافت میشود ، در وعاء دهر با هیولای اولی و ثانوی خود بطور کمال و با تمام صفات لازمه بدون احکام ماده و لوازم آن (تغییر انقلاب ، زوال ، حجاب) موجود می باشد ، چنانکه آن سیال در زمان و زمانیات ، و نقطه در مکان و مکانیات ، با وحدت بساطت خود تمام کمالات افراد را بطور جمعی جملی (وجود قرآنی) دارا میباشند .

میگوئیم : هر گاه افراد عادی را قائم بمبادهای عالیه بدانید ، و تمام را بحقتعالی نسبت دهید ، آنها را قاعده مخروطی نوری در مقام ظهور فعلی دانسته اید ، و این مقام

وحدت در کثرتست ، با آنکه مراد افلاطون از مثل نوری فرد مجرد عقلانی هر نوع است که آن راس مخروط نوری و مقام کثرت در وحدت میباشد ، پس بین رای مشائیان و اشراقیان جمع نکرده اید .

[و قيل عالم المثال و علی ماهیة مطلقة قد حملا]

و گفته شده : مثل نوری همان عالم مثال است ، و همانا مثل بر ماهیت مطلقه اطلاق میشود

از شیخ الرئیس در تأویل مثل افلاطونی دو بیان حکایت کنند :

۱- مثل نوری افلاطونی همان عالم مثال (خیال منفصل - مثل معلقه) میباشد

۲- مثل نوری مجرد عبارتند از ماهیات مطلقه (کلیات طبیعیة)

[ففی العقول ذاتها تجرد حتی بالاطلاق فلا تقید]

پس در عالم عقل و ذهن ذات ماهیت مجرد است ، و بهیچ قیدی حتی بقید اطلاق هم مقید نیست

ابن سینا کمان کرده : مراد سقراط حکیم از مثل نوری همان کلی طبیعی

است که در عالم ذهن از ماده و لوازم آن عاری ، و از جمیع قیود حتی قید اطلاق

خالی و برهنه میباشد (۱) و تنها در عالم ذهن یافت میگردد .

[تحفظ مع تعاقب الافراد و جوهر للحمل الاتحادی]

ماهیت مطلقه با تعاقب افراد مادی محفوظ میماند ، و بواسطه اتحاد جوهر جنسی بر آن حمل میشود

۱- کلی طبیعی (ماهیت مطلقه) با مثل نوری از چند جهت با هم فرق دارند :

۱- ماهیت مطلقه همان کلی طبیعی افراد است و مثل نوری موجود شخصی میباشد .

۲- کلی طبیعی مجرد است اعتباری و مثل نوری بذات خود مجردند .

۳- ماهیت مطلقه واحد است نوعی و معنائیست عمومی و مثل نوری بوحدت عددی واحد است .

۴- کلی طبیعی بوجود اشخاص و افراد موجود میگردد و مثل نوری بذات خود مجعول حقتعالی میباشد

۵- ماهیت مطلقه موجود است ذهنی نه خارجی و مثل نوری موجود عینی و خارجی هستند .

۶- تجرد کلی طبیعی در تمام شئیست ماهیت است و مثل نوری در مرتبه ذات خود مجرد میباشد .

قال صدر المتألهین فی الشواهد الربوبية : و هذا التأویل مبنی علی عدم التفرقة بین الماهية لا

بشرط شئی ، و بینا بشرط لا ، او عدم التفرقة بین الوحدة النوعية والوحدة الشخصية او عدم التفرقة

بین تجرد الشئی بحسب ملاحظة العقل ذاته فی مرتبة لا یدخل فیها العوارض ، و بین تجرد فی

الوجود الخارجی عن العوارض ، فحكموا بوجود الماهیات المجردة عن العوارض فی الخارج بناء علی

وجودها بعین وجود اشخاصها مع عوارضها ولو احقها المادية وجوداً متکثراً فی العین متوحد فی الحد والنوع

حجة الحق ابن سینا گوید: مثل نوری مجرد ابدی همان ماهیت مطلقه است که بواسطه تعاقب افراد طبیعی خود بطور دوام و همیشگی وجود دارد، و بسبب اتحادش با افراد جوهر جنسی بر آن اطلاق میشود.

میگوئیم: اشراقیان هر يك از مثل ذی شارقه (ازباب انواع) و مثل معلقه (خیال منفصل) را جدا گانه اثبات کرده اند، پس نشاید مثل نوریه و مثل معلقه را يك واقعیت بشمارید، و نیز میگوئیم: ماهیت مطلقه کلی طبیعی است که نزد حجة الحق در خارج وجود مستقلی ندارد، ولی افلاطون مثل نوریه را موجود شخصی خارجی میداند، و نیز کلی طبیعی بواسطه تجرید ذهنی و تعریه قلبی از قیود برهنه میشود بخلاف مثال نوری که واحدیست حقیقی، و جوهریست عینی، و بدون اعمال فکر و اندیشه خود مجرد میباشد، و در تربیت افراد تاثیر میکند.

(گفتار در قاعده امکان اشرف)

[الممکن الاخس از تحقیقا فالممکن الاشرف فیه سبقا]
 هنگامیکه ممکن الوجودیست تر موجود باشد، باید ممکن شریفتر پیش از آن وجود یافته باشد یکی از مسائل اساسی فلسفه قاعده ممکن اشرف است که آنرا در حکمت الاشراق و شرح آن و قبسات و اسفار باد آوری نموده و گویند: استدلال باین قاعده بر دو شرط توقف دارد:

- ۱- ممکن اشرف و اخس از يك ماهیت و مندرج در يك نوع باشند.
 - ۲- این قاعده در ابداعات (ما فوق عالم حس و شهادت) بکار برده میشود.
- چون فیض ازلی و قدرت ابدی اقتضای ایجاد کند، واجب تعالی بعام عنائی خویش ممکن اشرف (عقل- نور قاهر) را پیش از ممکن اخس ایجاد خواهد نمود.

[لانه لولاه ان لم یفرض فجهة تفضل حقا یقتضی]
 زیرا اگر پیش از یست تر موجود نگردد، با هیچ افاشه نشده پس بجهتی زیادتی بر حق تعالی را اقتضاء مینماید

شیخ اشراقی در مطارحات گوید: هر گاه ممکن پست تر موجود گردد، و ممکن برتر پیش از آن یافت نشود یا هیچ گاه وی از مبدء متعال یا غیر آن صادر نمیشود و یا بدون واسطه پس از اخس از نور الانوار صادر میگردد، و یا بواسطه ممکن اخس یا دیگری از مبدء المبادی صادر میشود، و یا با واسطه یا بدون واسطه از غیر حقتعالی صادر میگردد، و چون هر یک از این چهار حالت باطل است پس ممکن اشرف پیشتر از ممکن اخس پدید آمده است.

[وان اخس فاض قبل الاشرف علل الاقوی عند ذابالاضعف]

و چنانچه پست تر پیش از برتر موجود گردد، در این هنگام نیرومندتر معلول ضعیف تر میباشد هر گاه قادر متعال ممکن اخس را پیش از اشرف ایجاد کند، و آنرا واسطه ایجاد اشرف قرار دهد مجال و خلاف فرض میباشد، چون در این مسئله قبلیت و بعدیت شرفی است نه زمانی، و پست تر که از مبدء قدرت دورتر است نتواند در شرفتر تاثیر نماید، تا چه رسد باینکه ویرا ایجاد کند.

[وان مع الاشرف فی الصدور فواحد جاء مصدر الكثير]

و اگر پست تر و برتر با هم از واجب صادر شوند، پس از واحد بسیط کثیر و متعدد صادر خواهد شد چنانچه ممکن اخس و اشرف با هم از مبدء فیاض صادر شده باشند لازم میآید که مبدء متعال با آنکه واحد و بسیط است مصدر افراد کثیری واقع شود، و این خود بحکم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد مجال میباشد.

[والتور الا سفهید اذ یرهن علیه فالقاهر ایضا کائن]

چون با یرهان ثابت شد که نور اسپهبد مدبر بدن انسانست، پس نور قاهر نیز موجود میباشد شهاب الدین سهروردی در حکمت الاشراق گوید: بیداهت برهان دانستی که مدبر بدن انسان نور مجرد است، و چون نور اسپهبد از نور قاهر پست تر است پس باید نور قاهر پیش از آن ایجاد شده باشد، چه اگر ایجاد آن ممکن نبود نور اسپهبد نیز یافت نمیکردید، ولی نور اسپهبد موجود است و در بدن تاثیر میکند پس امکان نور مجرد اخس خود دلیل امکان نور مجرد اشرف میباشد؛

تنبیه عرشی : چون مشیت الهی وقضاء ربانی با ایجاد عالم تعلق گرفت، و اراده فرمود جمال دلربای خویش را ارائه دهد، اکمل صادرات و اشرف ممکنات و سید کائنات (نور اقرب حقیقت محمدیه) را آفرید، و پس از آن سایر موجودات را بطریق الاشرف فالاشرف تا هیولای اولی بمرحله برورزسانید، و تمامی جهان را طفیل وجود خواجه لولاک ساخت، و بوسیله تابش نور تکوین و تشریح وی حرکت و جنبشی در ممکنات نهاد، تا بحکم انالله انما الیه راجعون افراد کائنات را از حسیض ناسوت باوج ملکوت و جبروت بکشاند، و از رتبه پست جمادی بمقام قرب و قاب قوسین اوادئی برساند لذا نخست در جماد، و جسم طبیعی ترکیب و صورت معدنی پدید آورد، و بعد بآنها روح نامی نباتی داد، و سپس روح حسی حیوانی بخشید، و پس از آن صورت نفس ناطقه را بقامت عنصر انسانی پوشید، و آلهائی را که شایسته مقام و لقب کرمنسا و دازای استعداد سیر مراتب تجلیه و تخلیه و لایق و صور بقناء فی الله یافت (۱) نعمت رؤیت ملکوت سماوات و الارض، و عزت المؤمن ینظر بنور الله و خلعت یسمع باذن الله و قربت و ما تشاؤون الا ان یشاء الله عطا فرمود، فسیحان الذی بیده ملکوت کل شیئی و الیه ترجعون، و صلی الله علی محمد و آله الذین هم السابقون المقربون.

۱ - قال صدر المتالین فی العبد و المعاد : ان الانسان سبیلا الی ان ینکسب سعاده حقیقیه بان ینخرج اولاً قوته العقلیه من القوه الی الفعل لینتقش بالوجود کله علی ترتیبه و نقشه فیدرک الاول و ما یتلوه من الملائکه المقربین و ما بعده من الموجودات، و ربما یحس بادی لذته من الاطلاع علیها فی هذه النشأه فاذا فارق البدن بالموت او حصل له ما حصل للمتجردین عن جلبات البشریه یعنی ملکه خلج البدن حیثما شاء یلحق بالملاء الاعلی، و بصیر رفیق الملائکه و هناك لجهه الوصول، و هذا معنی السعاده فی حق الانسان، و القوز بمرتبه السابقون المقربون، و القناء الذی ینسب عند الصوفیه بالولایه، و عند العرف بالقرب و الاطاعه و لذا یقال فی شانہ :

جائی برسی کز تو نوئی برخیزد
بحقیقت بهم سو پیوستی

نواوشوی لکن اگر سعی کنی
دو سر خط خلقه هستی

* پایان *

- آثار الباقیه بیرونی ٣٥
 آداب البحث ٦٨
 الابانة فی اصول الديانة ٣٩
 الارشاد فی اصول الدين ٩٠
 اساس الاقتباس خواجه طوسی ٢٣
 استبصار در اصول ١٣١
 اسرارالحکم سبزواری ١٣٦
 اسطرلاب ٥ - ٤
 اسفار صدر المتألهين ٥٨-٥٤-٢٢-٢٠
 ٨٣-٧٤-٧٣-٧٢-٦٨-٦٦-٦٤-٦٢-٦٠
 ٣١٥-٣٠٥-١٥٠-١٢٧-١٠٦-١٠٣-١٠٢
 اسماء الحسنی ٣٦٥
 اشارات ابن سینا ٢٧٩-٥٣-٣٥-١٠
 اصول خمسة باهلی ٣٩
 اصول فن خطابه زاهدی ١٨
 الاصول والجمل بر اشارات ٣٥
 اصول کافی ثقة الاسلام ٢٧٣-١١
 اعجاز القرآن باقلائی ٩٠
 افق المبین میرداماد ١٣١-١٢٧
 ٣١٣-٢٦٨
 انوار التوحید نراقی ٢٣٠-٢٢٥
 ایضاح الاشارات زاهدی ١٤٩-٥٣
 ایضاح البرهان فی رد الطغیان ٣٩
 بصائر العیبرية ابن سهلان ٢٠٩
 بوارق الافهام شرح شوارق الهمام ٤٣
 بناء المهدوم فی إعادة المعدوم ٤٣
 تاریخ تمدن اسلام ٣
 تاریخ عالم آرای عباسی ١٣١
 تاریخ علم جرج سارتون ٣
 تأویل مقطعات قرآن ١٣١
 تبصرة المبتدی ٢٥٥
 التبيين على اصول الدين ٣٩
 تجريد الاعتقاد والكلام ٦٧-٦٤-٤٤
 ٢٣٩-٢٢٣-٢١٢-٩٣-٩٠-٨٨-٧٢-٧٠
- التحصیل بهمنیار فیلم وعکس آن از نسخه
 حلب نزد حقیر است ٢٤٦-١٠٩-٦١
 تعریفات العلوم جرجانی ٦٨
 تعلیقات شیخ الرئيس ٢١٧-٣١-٢٦
 ٢٨٩-٢٨٨-٢٤٧
 تصفح الاداة ٣٩
 تفسیر سوره فاتحه ٢٥٥
 تفسیر کشف زمخشری ٧٠-٦٨
 تقدیسات میرداماد ٢٦٣-١٣١
 تخریب المعجزة ٣٥
 تلخیص المفتاح خطیب قزوینی ٩١
 تلویحات شهاب الدين ٣٠٠-٢٥٦
 التمهید قاضی ابوبکر باقلائی ٩٠
 التنقیحات در منطق ٣٥
 تنقیح الابحاث عن المملک الثلاث ٣٥
 تهذیب المنطق والكلام ٩١
 توحید صدوق ٢٨٦
 تیسیر الاصول ٧٠
 نواب الاعمال صدوق ٧٩
 جامع الدقائق ٩١
 جذوات میرداماد ١٣١
 جمع بین رایین فارابی ٣١٢
 جیب الزاوية ١٣١
 چهارمقاله عروضی سمرقندی ٦٣
 حاشیه آداب البحث ٦٨
 « استبصار در اصول ١٣١
 « اسفار سبزواری ١٠٣-٦٠
 « تفسیر کشف ٦٨
 « حکمت الاشراق ٢٣٩
 « حکمت العین ٧٠
 « رجال کشفی ١٣١
 « شرح تجرید ٢٣٩-٧٠
 « شرح شمسیه رازی ٧٠
 « شرح مطالع ٦٨

- ۶۶ سلسله الذهب ملا جامی
 ۴۳ سیمای ایمان فقه فارسی
 ۱۳۱ شارع النجاة در فقه
 ۹۰ الشامل فی اصول الدین
 ۲۵۵ شرح اربعین شیخ بهائی
 ۱۳۱ شرح استبصار در اصول
 ۲۵۵ شرح اسماء الحسنی
 ۱۱۷-۱۰۵-۶۵ شرح اشارات ابن سینا
 ۲۷۹-۱۹۴
 ۳۹ شرح اصول خمسہ باہلی
 ۳۵ شرح الاصول والجمال
 ۷۰-۶۷ شرح تجرید الکلام
 ۳۹ الشرح والتفصیل فی الرد علی التعلیل
 ۹۱ شرح تلخیص المفتاح
 ۳۱۵-۲۳۹ شرح حکمت الاشراف
 ۹۱-۷۰ شرح حکمت العین
 ۲۵۵ شرح شجرہ نعمانیہ
 ۹۱ شرح شمسیہ نفاذانی
 ۷۰-۶۸ شرح شمسیہ قطب رازی
 ۳۵ شرح صحائف سهروردی
 ۹۱ شرح عقاید نسفی
 ۲۶۸ شرح فصوص الحکم قیصری
 ۲۵۵ شرح فصوص الحکم قونوی
 ۶۸ شرح کافیہ ابن حاجب
 ۶۸ شرح کافیہ رضی استرابادی
 ۹۱ شرح مختصر الاصول حاجبی
 ۱۳۱ شرح مختصر الاصول عضدی
 ۷۰-۶۸ شرح مطالب الانوار رازی
 ۶۸ شرح مفتاح العاوم سکاکی
 ۹۱ شرح مقاصد الطالبین اصول الدین ۶۴-۹۱
 ۹۱-۶۹-۶۸ شرح مواقف عضدی
 ۹۱ شرح نهج البلاغه
 شفاء شیخ الرئيس نسخه خطی سال ۱۹۷
 ۳۱۲-۲۸۶-۲۲۲-۱۹۶-۱۹۳-۱۱۸
 ۹۱-۳۵ شمسیہ کاتبی قزوینی
 ۷۰ حاشیہ شرح کافیہ استرابادی
 ۱۳۱ « شفا شیخ الرئيس
 ۱۳۱ « اصول وفروع کافی
 ۱۳۱ « مختلف علامہ حلی
 ۱۳۱ « صحیفہ سجادیہ
 ۲۵۲ « مبده ومعاد ملا صدرا
 ۶۸ « معطل نفاذانی
 ۲۰۲-۱۹۶ « منظومہ سبزواری
 ۱۳۱ « من لایحضرہ الفقیہ
 ۱۳۱ « حیل العتوم شیخ بہاء الدین
 ۳۰۰-۲۵۵-۲۵۳ حکمت الاشراف
 ۳۱۶-۳۱۵
 ۳۲-۲۸-۲۷ حکمت بوعلی سه جلد
 ۱۰۳-۴۳-۳۷-۳۳
 ۹۱-۷۰ حکمت العین کاتبی قزوینی
 ۷۰ خصال صدوق
 ۳۵ خلاصہ الحکمة ولباب المنطق
 ۲۲۲-۱۴۴ درة التاج لفرعہ الدباج
 ۱۵۴-۱۰۴ درر الفوائد علامہ آملی
 ۴۳ الدین القویم فی ربط الحادث بالقديم
 ۴۳ الذریعة فی اعلام الشیعة نهرانی
 ۴۳ رساله فی حل نظم منطق سبزواری
 ۱۳۵ رساله تنکابنی در حدوث
 ۴۳ رساله فارسی در عقاید شیعه
 ۲۹۹ رساله حدوث ملا صدرا
 ۴۳ رساله فی الکلی الطبیعی
 ۷۲ رساله ماهیت علم خواجہ طوسی
 ۱۳۱ رواشح السماویہ میرداماد
 ۸۹ روضات الجنات (تذکرہ)
 ۴۳ سبائك الذهب فی شرح کفایہ
 ۲۵۱-۲۹ سبحة الابرار ملا جامی
 ۱۳۱ سبع الشداد میرداماد
 ۴۳ سبیلہ الذهب فی نظام کفایہ
 ۷ ستاره شناسی بطلمیوس
 ۱۳۱ سدة المنتهى در تفسیر قرآن

- ٤٧-١٣ منتهى جلال الدين رومى
 ٢٧ مجمع البحرين طريحي
 ١٩٤ محاکمات قطب الدين رازى
 ١٣١-٩١-٧ مختصر الاصول
 ٥١-٥٠-٣٦-٣٢-٢٣ مشاعر ملاصدرا
 ٢٥٢-٢٥٠-٢٤٠-١٣٥-١٠٦-٧٧-٦٠
 ١٠٦ مصارع المصارع خواجه طوسى
 ٣١٦-٣٠٩-٣٠٠-٨٨ مطارحات سهروردى
 ٣٥ المطالب المهمه فى الحكمة
 ٧٠-٦٨ مطول ملا سعد تفتازانى
 ٢٤٥-٢١٧-٧٢ المظاهر الالهية ملاصدرا
 ٣٩ المعتمد فى اصول الفقه
 ٩٠ مغيب الخلق فى اختيار الحق
 ٥٦ مفاتيح الغيب ملا صدرا
 ٢٢٥ مفاتيح الجنان آقا شيخ عباس
 ٢٥٥ مفتاح الغيب والشهود قونوى
 ٩١ مقاصد الطالبين تفتازانى
 ٣٩ مقالات الاسلاميين اشعري
 ٩٠ ملل ونحل ابوبكر باقلانى
 ٢٩٣ مناقب ابن شهر اشوب
 ١١٧ منطق الاشارات ابن سينا
 المنطق والطبيعى على الحكمة الجديد ٣٥
 ٦٣-٤٤ موافق الكلام عضدى
 ٣٩ الموجز ابوالحسن اشعري
 ٣ ميراث الاسلام
 ١٣١ نبراس الضياء در علوم رياضى
 ٢٣ نجات (مختصر شفاء) شيخ الرئيس
 ٢٥٥ نفعات الالهية
 ٢٥١ نفعات الانس ملا جامى
 ١٣١ نخبة المقال فى علم الرجال
 ٣٥ نقد المحصل رازى
 ٢٨٣ نهج البلاغة
 ٩٧ وافى فيض كاشانى (جامع كتب اربعة)
 ٣٥ الهية العروضية
 ٤٣ اليد والبيضاء فى وجود الذهبى
- ٧٤-٦٥-٤٧-٤٤ شوارق الالهام
 ١٦٥-١٥٤-١٤٢-١٠٤-٩١
 ٣١٤-٥٨ شواهد الربوبية
 ٢٧٨ صحاح اللغة عربى
 ٢٧ صراح اللغة فارسى
 ١٣١ صراط المستقيم ميرداماد
 ٢٣٣ صحيفة السجادية
 ١٣١ شوابط الرضا
 ١٣١ عالم آراى عباسى
 ٢٢٩-٧٩-٧٧ عرشه ملا صدرا
 ٩٠ العقيدة النظامية
 ٤٣ العمل الصالح فقه فارسى
 ٢٩٤-٢٩٣ علم اليقين فيض كاشانى
 ٩١ عين القواعد علامه حلى
 ٣٩ غرر الادلة
 ٢٧٢ فصوص الحكم فارابى
 ٢١٨ فصوص الحكم محى الدين عربى
 ٢٧ قاموس اللغة
 ٣٥ قانون مسعودى
 ١٤٤-١٣٢-١٣١ قياسات ميرداماد
 ٣١٥-٢٣٧-٢٠٥
 ٢٧-١٨ قرآن مجيد
 ٣٩ كتاب فى الامامة
 ٥ كتاب التيسير
 ٧٠ كشف زمخشري
 ٩٠ كشف اسرار اطنبيه
 ٢٨٢-١٣٦-٧٥ كلشن راز
 ٢٤٤-٢٠٧-١٦ كوهر مراد
 ٣٥ لباب المنطق و خلاصة الحكمة
 اللمعة الجوبنية فى الحكمة العامية والعملية ٣٥
 ٣٩ للمع ابوالحسن اشعري
 ٥٥ مباحثات شيخ الرئيس
 ٢٣٤ مبدء ومعاد شيخ الرئيس
 ٢٣٥-٢٣٢-٥٨ مبدء ومعاد ملاصدرا
 ٣١٧-٢٩٩-٢٨٦-٢٤٣

- ۲۴۹ ابو عبدالله محمد بن کرام
 ۸۹-۳۹ ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی
 ۶ ابوعلی حسن بن هیشم بصری
 ۳۰۱ ابوالفتوح سهروردی
 ۱۳۷ ابوالقاسم عبدالله بن احمد کعبی
 ۲۳۶ ابو محمد بن علی علیه السلام
 ۳۹ ابو محمد عبدالوهاب باهلی
 ۳۹ ابو موسی اشعری (معاصر عمرو عاص)
 ۹۰ ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف
 ۹۱ ابوالمعالی علی بن عمر بن علی قزوینی
 ۲۵۵ ابوالمعالی محمد بن اسحاق بن محمد
 ۷۰ ابوالمعالی سید محمد بن ابراهیم حسینی
 ۵۱ ابونصر فارابی (معلم ثانی)
 ۸۹ ابو هاشم معتزلی (عبدالسلام)
 ۵ احمد بن ابراهیم اصفهانی
 ۴ ادلارد (ستاره شناس)
 ۸۷-۷۶-۵۷-۵۶-۶-۵-۳ ارسطو
 ۲۶۴-۲۶۳-۲۵۷-۲۳۸-۲۱۸-۲۰۹
 ۳۱۳-۳۱۲-۳۰۶-۳۰۳
 ۳ ارزنت بارکر
 ۳ ارنولد (مستشرق)
 ۱۳ اسرارملقب بسرکار
 ۷۷ اسکندر افروزیسی
 ۱۳۱ اسکندریک
 ۷۹ اسماعیل جمعی (صاحب الصادق)
 ۱۰۵-۱۰۴-۸۷-۵۹-۵۴ اشراقیان
 ۲۶۳-۲۶۱-۱۸۵-۱۵۷-۱۲۲-۱۰۷
 ۳۱۵-۳۱۴-۳۰۹-۲۶۸
 ۱۳۸-۱۲۲-۸۹-۵۰ اشعریان
 ۲۸۵-۲۸۰-۲۷۵-۲۴۸-۱۴۸
 ۲۳۸-۱۵۶-۱۳۲-۸۷-۶ افلاطون
 ۳۱۴-۳۱۲-۳۱۰-۲۹۹-۲۶۷-۲۵۶
 ۶ اقلیدس (صاحب تحریر و مجسطی)
 ۲۷۵-۹۰ امام الحرمین جوینی
 ۱۷۷-۸۹-۷۱-۶۶ امام رازی
- ۹ آخوندکاشی (ملا محمد حکیم)
 ۱۹۵-۱۳۴-۱۳۳ آدم (ابوالبشر)
 ۲۹۴-۲۹۳-۲۷۳-۱۹۶
 ۳ آلفرد کیوم
 ۴ آلفونسو فرانسوی
 ۹ آیه الله بروجردی (حاجی آقا حسین)
 ۴۳ آیه الله خراسانی (محمد کاظم)
 ۱۳۳-۹۸ ابراهیم خلیل الله علیه السلام
 ۲۲۶-۱۴۲
 ۳۹ ابن ابی بشر (ابوالحسن اشعری)
 ۵-۳ ابن رشد (قاضی اندلسی)
 ۷-۵ ابن زهیر اندلسی
 ۷-۴-۳ ابن سینا (ابوعلی سینا)
 ۳۱۴-۲۵۷-۱۳۱-۳۵
 ۲۹ ابن شهر آشوب مازندرانی
 ۱۳۷ ابن قبه (محمد بن عبدالرحمن) رازی
 ۳۸-۳۵ ابن کمونه (سعد بن منصور) بغدادی
 ۲۳۱-۲۳۰
 ۴ ابن موسی خوارزمی
 ۳۹ ابن ندیم (محمد بن اسحاق)
 ۲۷۵ ابواسحاق ابراهیم بن محمد اسفرائینی
 ابوجعفر محمد بن علی علیه السلام (حضرت باقر)
 ۲۹۵-۲۷۴-۲۵۹-۱۸۴-۷۹
 ابوحامد محمد بن محمد (حجة الاسلام)
 ۹۰-۶-۴ غزالی طوسی
 ۴۵-۴۳-۳۹ ابوالحسن اسماعیل اشعری
 ۲۵۰-۲۴۸
 ۹۱ ابوالحسن دبیران کاشی قزوینی
 ۶ ابوالحسن محمد بن حسن فارسی
 ۴۳-۳۹ ابوالحسین بصری
 ۲۴۹ ابوحنیفه (نعمان بن ثابت)
 ۱۳۷ ابوزید بلخی (استاد کعبی)
 ابوعبدالله جعفر بن محمد علیه السلام (حضرت صادق)
 ۲۴۶-۲۳۶-۱۶۴-۷۹
 ۲۹۵-۲۸۶-۲۷۴-۲۵۹

- ۱۵ حاجی ملا هادی سبزواری
 حاجی میرزا حسین حاجی میرزا خلیل ۴۳
 حجة الاسلام غزالی ۹۰-۶-۴
 حجة الحق ابن سینا ۳۱۵
 حسن بن هبثم بصری (ابوعلی) ۶
 حکیم سبزواری ۲۵، ۲۴، ۱۶، ۱۱، ۹
 ۹۹، ۹۱، ۷۹، ۷۵، ۶۱، ۶۰، ۴۹، ۲۹، ۲۷، ۲۶
 ۱۶۱، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۳۹، ۱۲۳، ۱۰۳، ۱۰۰
 ۲۰۸، ۲۰۲، ۱۹۶، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۳، ۱۶۲
 ۲۶۳، ۱۶۱، ۲۵۰، ۲۳۲، ۲۲۶، ۲۱۵، ۲۰۹
 ۳۰۳، ۲۹۳، ۲۷۹، ۲۶۶
 حکیم رومی ۲۵، ۲۴، ۱۵، ۱۳، ۱۱
 ۱۸۹، ۱۵۸، ۱۴۴، ۱۳۶، ۸۳، ۷۳، ۲۷، ۲۶
 ۳۰۳، ۲۹۹، ۲۹۰، ۲۷۵، ۲۷۱
 حکیم طوسی ۸۱-۶۴
 حکیم فارابی ۱۶۶، ۱۳۱، ۵۱، ۷، ۳
 ۳۱۲، ۲۷۲، ۲۴۳، ۲۲۶، ۲۰۶
 حکیم نظامی (الیاس بن یوسف) ۱۰۸
 خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی ۱۳
 ۱۹۵-۴۷
 خواجه طوسی ۶۴، ۴۴، ۲۴، ۲۳، ۸، ۴
 ۲۰۶، ۱۵۴، ۱۰۵، ۹۳، ۹۱، ۹۰، ۸۸، ۷۲
 ۲۷۹، ۲۷۵، ۲۶۰، ۲۵۵، ۲۲۶، ۲۲۳
 خواجه علاء الدین عطازتقشبندی ۶۹
 خیام (حکیم عمر نیشابوری) ۴
 داود بن محمود قیصری ۲۶۸
 ذی قراطیس یونانی ۱۱۸
 رازی ۱۷۷-۶۲-۳۵-۷-۲
 رسول اکرم ۶۳۴، ۱۳۳، ۷۹، ۱۵، ۱۱
 ۲۹۴، ۲۸۲، ۲۸۰، ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۳۳
 رضی استرابادی (شارح کافیه و شافیه) ۶۸
 رئیس الفلاسفة الاسلامیه ۳۳
 رئیس المتألهین ۷۷-۳۳
 زین الدین زاهدی (مؤلف) ۹
 سبزواری (اسرار- سرکار) ۱۵۳-۸
- ۱۲۰ امام الموحدين امير المؤمنين
 ۲۳۶-۱۳۴
 امير مؤمنان عليه السلام ۴۱-۱۲-۱۲
 ۲۶۸-۲۶۱-۲۵۴-۲۴۶-۱۳۱-۱۲۰
 ۲۹۵-۲۸۳-۲۸۲-۲۷۵
 امير غياث الدين منصور دشتکی ۷۰
 ايناذ قلس یونانی ۱۱۸
 انکسمايس ملطی ۲۵۷
 اورژس (قاضی اندلسی) ۳
 ابرج ۱۷۹-۱۶۲-۸۷-۸۱-۷۶-۵۶
 ابلخانی (زیج مراغه) ۴
 بتانی (صاحب زیج) ۴
 برنگار (مترجم کتب عربی) ۷
 بطليموس ۲۳۳-۷-۶
 بقراط طبیب یونانی ۶
 بهمنیار ۲۸۵-۲۴۶-۱۰۹-۶۱
 بیرونی (ابوریحان) ۴
 پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم ۱۵۰۱۱
 تیمور لنگ کورکان ۹۱
 ثابت بن قره حرانی ۷
 تالیس ملطی یونانی ۲۵۶
 تنویان ۲۷۳-۲۳۹-۲۳۷
 جاحظ عمرو بن بحر بن محبوب معتزلی ۱۰۰
 جالینوس حکیم ۶
 جامی (ملا عبدالرحمن) ۲۲۶-۱۳۴
 ۲۷۷-۲۳۵
 جرارد ایتالیائی ۷
 جعفر زاهدی (مؤلف) ۹
 جلال الدین دوانی ۱۷۷-۷۰-۶۴-۶۱
 جلال الدین رومی ۲۵۵-۲۹-۱۷
 جورج سارتون بلژیکی ۲۹۳-۲۷۶-۲۷۳
 ۳
 حافظ ابونعیم اصفهانی ۹۰
 حافظ شیرازی ۱۹۵-۴۷-۱۳
 حاجی محمد مهدی بن حاجی محمد صادق ۱۵

- ۳ سرتماس ارنولد
 ۲۵۵ سعدالدین حموی
 ۳۵ سعدین منصور (ابن کمونه) بغدادی
 ۹۱-۶۹-۶۸ سعدالدین تقی‌زانی
 ۲۲۷-۲۲۲-۱۴ سعدی شیرازی
 ۳۱۴-۳۱۲ سقراط حکیم یونانی
 ۱۳۷ سلطان احمد بن سهل مروزی
 ۱۴۲ سلیمان علیه السلام
 ۲۷۹ سلیمان بن عباد صمیری
 ۱۳۰، ۱۱۱، ۹ سید الحكماء میرداماد
 ۳۱۳، ۲۳۲، ۱۴۰، ۱۳۱ سیدالشهداء علیه السلام
 ۲۶۴-۲۲۵ سید سند صدرالدین شیرازی
 ۷۰-۹ ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۶۸، ۱۶۵، ۱۶۴، ۷۱ سید علیخان کبیر (شارح صحیفه)
 ۷۰ سید صدرالدین دشتکی
 ۷۱-۷۰-۹ ۲۵۰-۱۷۷-۱۶۴ سید العارفین امیرالمؤمنین
 ۲۲۵-۱۳۴ سید المحققین میرداماد
 ۲۰۵-۱۲۷ سید مرتضی (رئیس الشیعه)
 ۸ سید میر شریف جرجانی
 ۹۱-۶۹-۶۸ شارح المواقف
 ۹۱-۶۹ شارح المقاصد
 ۱۶۲-۹۱-۶۴ شاه خدا بنده (اولجاپتو)
 ۹ شاه شجاع بن مظفر
 ۶۸ شاه طهماسب صفوی
 ۷۰ شریف الدین جرجانی
 ۶۸ شمس الدین جرجانی
 ۱۳۱-۶۸ شهاب الدین سهروردی
 ۳۰۰، ۲۵۷، ۳۰، ۲۶ شهید ثانی (علی بن احمد عاملی)
 ۸ شیخ احمد احسانی
 ۹۹-۲۵ شیخ اشراقی
 ۱۶۱-۱۵۶-۸۸-۶۱-۳۱-۲۷۸ ۳۱۶-۳۱۲-۳۰۲-۳۰۰-۲۷۸ شیخ انصاری (استاد الاسانید)
 ۹ شیخ بهاء الدین (شیخ بهائی)
 ۱۳۱-۹ شیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی
 ۱۳۵ شیخ حسین عاملی (بدر شیخ بهائی)
 ۱۳۱ شیخ الرئیس
 ۲-۴-۱۰-۱۷-۲۳ ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۰۴، ۹۴، ۵۵، ۵۳، ۳۱، ۲۶
 ۲۰۶، ۱۹۶، ۱۹۳، ۱۵۹، ۱۵۷، ۱۵۴، ۱۵۳
 ۲۵۷، ۲۴۷، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۲۶، ۲۲۲، ۲۱۷
 ۳۱۴، ۳۱۲، ۲۸۹، ۲۷۹ شیخ شهاب الدین سهروردی
 ۲۷-۲۶ ۲۸۸، ۲۸۶، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۴۴، ۲۰۹، ۳۰
 ۳۱۶-۳۰۹-۳۰۵ شیخ صدوق (محمد بن علی)
 ۲۸۶، ۱۷۹، ۷۰، ۸ شیخ محمد صالح مازندرانی
 ۴۳ شیخ محمود شبستری
 ۲۹۲، ۲۸۲، ۱۳۶، ۷۵ شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان)
 ۹۰، ۲ شیخ محی الدین عربی
 ۲۵۵-۲۱۸-۷۳ شیعه اثنا عشریه (مذهب جعفری)
 ۲۱۴ صاحب بن عباد (اسماعیل)
 ۹۰ صاحب سلسله الذهب (جامی)
 ۶۶ صاحب متنوی (محمد بلخی)
 ۱۳ صاحب مدرسه منصوریه شیراز
 ۷۰ صاحب مواقف (عبدالالدین ایجی)
 ۹۱ صدر الحكماء و صدر الحقیقه
 ۷۰ صدرالدین قونوی
 ۲۵۵ صدر المتألهین
 ۳۲-۲۳-۲۲-۲۰-۹ ۶۷، ۶۶، ۶۲، ۶۰، ۵۸، ۵۶، ۵۴، ۵۱، ۵۰، ۳۶
 ۱۰۴، ۱۰۲، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲،
 ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۶،
 ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۵۰، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۳۵، ۱۳۳،
 ۲۲۷، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۰۵، ۱۷۷، ۱۶۶، ۱۶۵،
 ۲۵۰، ۲۴۵، ۲۴۳، ۲۴۰، ۲۳۵، ۲۳۲، ۲۲۹،
 ۲۹۹، ۲۸۶، ۲۶۸، ۲۶۳، ۲۶۱، ۲۵۷، ۲۵۲
 ۳۱۷، ۳۱۴-۳۱۲ ضیاء الدین جوینی
 ۹۰ طبرسی (صاحب مجمع البیان)
 ۲ طریحی (صاحب مجمع البحرین)
 ۲۷

- قطب‌الدین شیرازی ۹۱-۱۴۴-۲۲۲
 ۲۵۳-۲۵۵
 کاتبی دیران قزوینی ۳۵-۹۱-۲۰۶
 حضرت کاظم علیه‌السلام ۲۷۴
 کیریک فرانسوی ۳
 کرامیه (بیروان محمد بن کرام) ۲۴۹
 ۲۵۰-۲۸۱
 کعبی (عبدالله بن احمد بلخی) ۱۳۷
 کمال‌الدین محمد بن حسن فارسی ۶
 الکندی (مقبوب بن اسحق) ۳-۷
 کالیه فرانسوی ۳
 کوستا ولوبون فرانسوی ۳
 محمد بن احمد بن رشد قرطبی ۵
 محمد بن احمد بن محمد مهدی ۲۲۵
 محمد بن حسن فارسی کمال‌الدین ۶
 محمد بن زکریای رازی ۲-۶۲
 محمد بن طیب بن محمد اشعری ۹۰
 محمد بن عبدالوهاب معتزلی ۸۹
 محمد بن علی (ابوالحسین بصری) ۳۹
 محمد بن عبدالله (س) ۳۱۷، ۲۴۹، ۸۶، ۹
 محمد بن کثیر فرغانی ۴
 محمد بن مسلم ثقفی صاحب باقر و صادق ۲۵۹
 محمد بن موسی خوارزمی ۴
 محمد بن ابراهیم اصفهانی ۵
 محقق (صاحب شرایع الاسلام) ۸
 محقق نقتازانی ۶۸-۹۱-۱۵۶
 محقق خوانساری (آقا حسین) ۸
 محقق داماد ۶۰-۱۱۱-۱۳۳-۱۴۴
 ۲۶۳-۲۶۸
 محقق دوانی ۶۰، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶
 محقق سبزواری ۸-۱۰-۱۰۶-۱۰۸-۱۲۴
 ۱۳۲-۱۳۴-۱۳۶-۱۴۲-۲۱۵
 محقق شریف جرجانی ۱۲۰
 محقق طوسی ۶۵، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۹۴، ۲۱۲
- طوسی (صاحب تجرید الکلام) ۲-۴-۸
 عبدالسلام (ابوهاشم معتزلی) ۸۹
 عبدالملک بن زهیر اندلسی ۵
 عزالدوله ابن کمونه ۲۳۰
 عندالدوله دیلمی ۹۰
 عندالدین قاضی ایچی ۹۱
 علاء‌الدین عطار ششندی ۶۹
 علامه آملی ۱۰۹، ۱۰۴، ۱۷۱، ۱۹۰، ۲۴۵
 علامه حلّی (حسن بن یوسف بن مطهر) ۸، ۲۷۵-۹۱
 علامه سمنانی ۲۸، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۱۰۳
 علامه شیرازی ۹۱-۱۴۴-۲۲۲-۲۳۹
 ۲۵۳-۲۵۵
 علی بن ابیطالب (ع) ۷۹-۱۳۴-۲۴۹
 علی بن اسماعیل اشعری ۳۹
 علی بن محمد بن علی جرجانی ۶۸
 عیسی (مسیح) علیه‌السلام ۲۸۲-۲۸۳
 غزالی (حجة الاسلام) ۲-۴-۶-۹۰
 غیاث‌الدین منصور دشتکی ۷۰
 فارابی (معلم ثانی) ۳-۷-۵۱-۱۳۱-۲۵۷
 فاضل قوشچی ۴۴-۶۷-۶۸
 فاضل نراقی ۲۲۵-۲۳۰
 فخرالدین رازی ۳۹-۶۶-۷۱-۸۹-۹۴
 ۱۱۹-۱۴۸-۲۴۸
 فرصت‌الدوله شیرازی ۶۰
 فرفوروس (سوری) یونانی ۷۱، ۷۶، ۷۸، ۲۵۸
 فوطی (معاصر ابن کمونه) ۳۵
 فیروزآبادی (صاحب قاموس) ۲۷
 فیاض‌الهیجانی ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۵۴، ۲۴۴
 فیض‌کاشانی ۹-۵۲-۲۹۳
 قاضی ابن سهلان ۲۰۹
 قاضی ابوبکر باقلانی ۹۰
 قاضی عندالدین ایچی ۹۱
 قطب‌الدین رازی ۸-۶۸-۱۹۴

- ۲۸۵، ۲۷۳، ۲۶۵، ۲۲۵ (ع) مولانا الرضا
 ۲۴۶ مولانا السجاد علیہ السلام
 ۵۵ مولوی (جلال الدین محمد بلخی)
 ۲۷۶-۸۷-۶۱
 ۲۵۲-۹-۵ میرزا ابوالحسن جلوہ
 ۹ میرزای شیرازی (سید محمد حسن)
 ۹ میرزای قمی (صاحب قوانین)
 ۴۳ میرزا فضل اللہ مازندرانی
 ۳۱۳، ۱۳۱، ۱۲۷ میرداماد (سیدالحکماء)
 ۹۱-۶۹-۶۸ میرسید شریف جرجانی
 ۱۶۶-۱۶۲-۱۶۰
 ۳۰۹ میرفند رسکی (صاحب قصیدہ)
 ۹۱ نجم الدین کاتبی دبیران قزوینی
 ۲۵۷-۹۱-۹۰-۴ نصیرالدین طوسی
 ۱۰۰ نظام (ابواسحق بصری) معتزلی
 ۱۴۲ نوح دغ، (شیخ المرسلین)
 ۱۵ ہادی سبزواری (مصنف)
 ۹۱-۹ ہلاکو خان مغول
 ۳۶-۲۶-۱۶ ہیدجی (صاحب دیوان)
 ۳۰۷-۵۳
 ۳۰۰ یحییٰ بن حبش (شیخ اشراق)
 ۲۵۵-۲۵۳-۹۰ یوسف
 ۲۶۳، ۲۵۳، ۲۴۶، ۱۳۳، ۱۰۱، ۱۵ یونس
 ۱۳۱، ۸ (صاحب جامع المقاصد)
 ۱۴۲، ۷۴، ۶۵، ۴۷، ۴۴ محقق لاهیجی
 ۲۰۷-۱۵۴
 ۲۶۸، ۲۵۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۷۳ محی الدین عربی
 ۹۱ مسعود بن عمر بن عبداللہ خراسانی
 ۲۸۳-۲۸۲ المسیح علیہ السلام
 ۵۹-۵۸-۵۷-۵۶-۳۸-۲۵ مشائیان
 ۲۵۲، ۱۸۵، ۱۳۸، ۱۲۲، ۱۰۹، ۱۰۵، ۱۰۴، ۸۷
 -۲۹۶، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۶۱، ۲۵۸
 ۳۱۳-۳۰۶-۳۰۰-۲۹۸
 ۲۴۹ معاویہ بن ابی سفیان
 ۲۴۸-۱۴۸-۱۲۲-۹۲-۸۹ معتزلان
 ۲۸۰-۲۷۳-۲۵۵
 ۳۱۲-۲۵۶-۲۰۹ معلم اول (ارسطو)
 ۳۱۲، ۲۷۲، ۲۴۳، ۲۲۶، ۵۱ معلم ثانی (فارابی)
 ۱۳۱ معلم سوم (میرداماد)
 ۷۹، ۷۶، ۵۳، ۴۲ ملا جامی (عبدالرحمن)
 ۲۷۱، ۲۵۱، ۲۴۷، ۲۳۵، ۲۲۶، ۱۹۵، ۱۳۴
 ۲۳۹، ۱۶۸، ۷۶، ۷۰، ۱۶ ملا جلال دوانی
 ۴۳ ملا عباس اخفش
 ۴۳ ملا علی سیبویہ
 موسیٰ علیہ السلام
 ۲۴۶ مولانا الحسین علیہ السلام

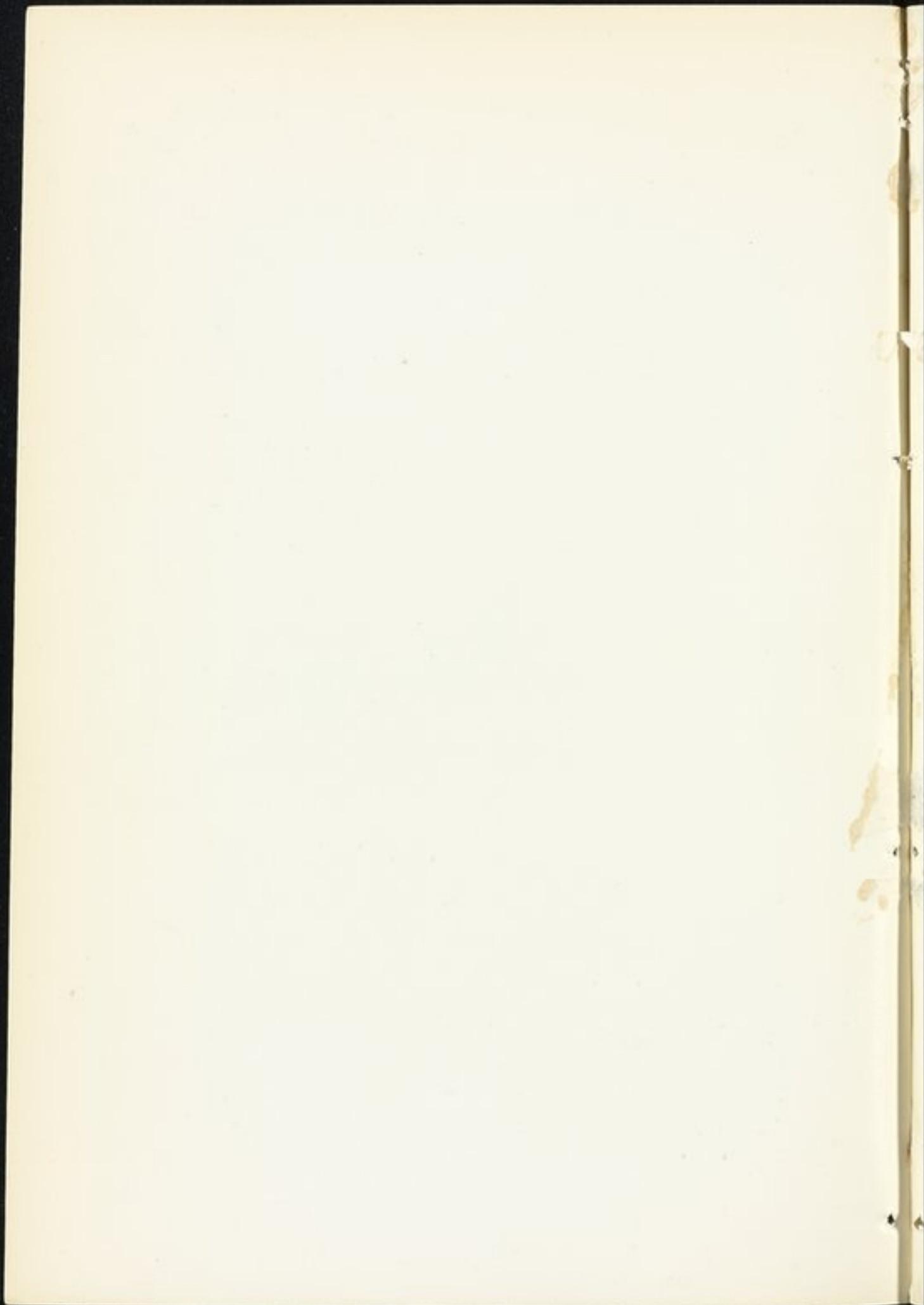


غلطنامه

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵	۴	بیش	بیش	۶۲	۱۴	شج	شبح
۵	۱۳	مکابیک	میکابیکی	۷۸	۱۵	عریضة	عریضه
۷	۷	اروپائهای	اروپائیان	۸۰	۶	نماید	نماید
۱۳	۷	حقیقی	حقیقی	۸۶	۱۸	بخود خود	بخودی خود
۱۴	۱۵	دسترشان	دسترشان	۸۷	۵	یا ناقص کامل	یا ناقص یا کامل
۱۵	۲۱	اندلیسی	اندلیسی	۹۳	۱۵	بخود خود	بخودی خود
۱۷	۲۱	مؤمن	مؤمنون	۹۳	۱۹	کذالك ، فاهو	کذالك ، فاهوا
۱۹	۹	شهواری	شهواری	۹۵	۱	تسلل	تخلل
۲۰	۱۲	یادداشت	یادداشت	۹۵	۱۹	بوده باشد	بوده باید
۲۲	۲۳	بطر	بطرز	۱۰۹	۱۶	بهمنیار	بهمنیار
۲۴	۲۰	پس از آن	پس آن	۱۱۷	۶	ولی اوصاف	واوصاف ممکن
۲۵	۲۴	پس بشر	پس علت بشر	۱۲۸	۲۴	اخص است	اخص است
۲۹	۲	پیش گرفتن	پیشی گرفتن	۱۳۱	۳۰	نخبه المقال	نخبه المقال
۲۹	۱۸	انتصاب	انتصاب	۱۳۴	۱۸	کون الشیئی	کون لشیئی
۳۰	۶	اصیل	اصیل	۱۳۸	۱۸-۲۰	سخنیت	سخنیت
۳۰	۱۳	جسم	ثابت شده جسم	۱۴۲	۱	منفل شود	منفعل شود
۳۱	۲۵	دانشمندان سخن	دانشمندان و سخن	۱۴۲	۳	متؤنردرغیر	مؤنر درغیر
۳۲	۳	انتصاب	انتصاب	۱۸۱	۳	فیه	فیه لیس
۳۲	۷	وجود ممکن	وجود کل ممکن	۱۹۸	۱۳	القرب والبعید	البعید والقرب
۳۳	۱	مینامیم	مینامیم	۲۱۱	۵	دادند	داند
۳۳	۸	امنهما	منهما	۲۱۹	۱۲	پس دیگری	پس ازدیگری
۴۲	۷	مشترک جود	وجود مشترك	۲۴۷	۳	علم ادراك	علم و ادراك
۴۲	۲۸	مسترلی	معلولی	۲۷۱	۲۸	اینکه کوئی	اینکه کوئی
۴۳	۱۰	ارزاده	اراده شده	۲۷۳	۱۴	خود آن اندیشه ای	خود آن اندیشه ای
۴۳	۲۲	نظم کنایه	نظم کفایه	۲۷۷	۲۰	لا اله الا هو	لا اله الا هو
۳۵	۱۴	مسقات	مسقات	۲۷۷	۲۱	ان تحظرا	ان تحضرا
۵۰	۱۹	یلزم الیغنا	یلزم ایضا	۲۸۷	۲۱	العوام	العوالم
۵۴	۲	تشکیک	تشکک	۲۹۲	۵	ازنا چیز	ازچیز
۶۱	۱۸	بهمنیار	بهمنیار	۲۹۸	۱۰	امرست ثابت	امرست مستع

صفحه	مطالب	صفحه	مطالب
۹۳	ممتاز نبودن و علت نشدن اعدام	۲	پیشگفتار
۹۴	بازگشت نکردن معدوم	۱۰	مقدمه مصنف
۹۸	دفع شبهه معدوم مطلق	۱۶	تعریف حکمت
۱۰۰	بیان مناط صدق در قضایا	۲۰	رؤس نمایه حکمت
۱۰۲	گفتار در جعل و ابداع	۲۲	ابواب کتاب
۱۱۰	فریده دوم در وجوب و امکان	۲۳	بدهات وجود
۱۱۲	اعتباری بودن جهات	۲۴	اصالت وجود
۱۱۴	اقسام جهات سه گانه	۳۵	ترجمه ابن کمونه
۱۱۶	امکان ولو احق آن	۳۸	اشترک وجود
۱۲۴	احکام وجوب غیره	۳۹	ترجمه ابوالحسن اشعری
۱۲۶	امکان استعدادی	۳۹	ترجمه ابوالحسین بصری
۱۲۹	فریده سوم در قدم و حدوث	۴۳	ترجمه محمد صالح مازندرانی
۱۳۱	ترجمه سید الحکماء میرداماد	۴۵	زیادی وجود بر ماهیت
۱۳۲	عوامل خمس و دهور اربعه	۴۸	انواع ششگانه تسلسل
۱۳۳	حضرات سته و عالم سرمد	۵۱	حقیقتی صرف وجود است
۱۳۷	ترجمه ابوالقاسم بلخی (کمبی)	۵۴	وحدت و کثرت وجود
۱۳۸	بیان مرجح حدوث عالم	۵۵	انواع تشکیک
۱۳۹	اقسام هشتگانه سبق	۵۶	انواع وحدت
۱۴۱	احکام تقدم و تاخر و معیت	۶۲	گفتار در وجود ذهنی
۱۴۲	بیان ملاک انواع سبق	۶۸	ترجمه سید میر شریف جرجانی
۱۴۵	فریده چهارم قوت و فعل	۷۰	ترجمه سید سند صدرالدین دشتکی
۱۴۹	فریده پنجم ماهیت و احکام آن	۷۱	گفتار فلاسفه در ماهیت علم
۱۵۱	انواع حیثیت	۷۶	اتحاد عالم و معلوم
۱۵۳	اعتبارات ماهیت	۸۰	گفتار در معقول ثانی
۱۵۹	فصل اخیر حقیقت نوع است	۸۲	وجود مطلق و مقید
۱۶۰	ترکیب نوع از اجزاء حدی	۸۳	احکام سلبی وجود
۱۶۲	خواص اجزاء حدی	۸۶	کثرت وجود بواسطه ماهیت
۱۶۳	تلازم اجزاء مرکب حقیقی	۸۸	معدوم چیزی نیست
۱۶۴	ترکیب ماده و صورت	۸۹	ترجمه ابوهاشم معتزلی
۱۶۶	گفتار در تشخیص	۹۰	ترجمه امام الحرمین و قاضی باقلانی
۱۶۷	امتیاز تشخیص و تمیز	۹۱	ترجمه کاتبی قزوینی و معقق تفتازانی

صفحه	مطالب	صفحه	مطالب
۲۴۵	اتحاد صفات با ذات	۱۶۸	گفتار در تقسیم تشخص
۲۴۸	بیان سخن متکلمان	۱۶۹	فریده ششم وحدت و کثرت
۲۴۹	شرح حال کرامیه	۱۷۰	گفتار در تقسیم وحدت
۲۵۰	گفتار در علم حقتعالی	۱۷۳	گفتار در حمل واقسام آن
۲۵۳	علم حقتعالی بکائنات	۱۷۸	گفتار در تقابل وانواع آن
۲۵۴	گفتار متکلمان در علم	۱۸۱	فریده هفتم علت و معلول
۲۵۵	ترجمه صدرالدین قونوی	۱۸۵	حقتعالی چگونه فاعلی است
۲۵۹	علم حق اضافه اشراقیه است	۱۸۶	مراتب فاعلیت نفس ناطقه
۲۶۴	رد استدلال مشائیان	۱۸۸	گفتار در علت غائی
۲۶۵	مراتب علم حقتعالی	۱۸۹	دفع شك از علت غائی
۲۶۸	مراتب قوس نزول	۱۹۵	گفتار در علت صوری
۲۶۹	گفتار در قدرت حقتعالی	۱۹۷	گفتار در علت مادی
۲۷۰	عمومیت قدرت حقتعالی	۱۹۸	احکام مشترك علنها
۲۷۴	گفتار در بدهاء و روایات آن	۲۰۱	احکام علت جسمانی
۲۷۷	حیات و سمع و بصر حقتعالی	۲۰۲	احکام مشترك علت و معلول
۲۷۸	گفتار در تکلم حقتعالی	۲۰۷	مقصد دوم جوهر و عرض
۲۸۲	مراتب کلام حقتعالی	۲۰۹	تعریف جوهر و اقسام آن
۲۸۴	گفتار در اراده حقتعالی	۲۱۰	مقوله کم و انواع آن
۲۹۰	فریده سوم افعال حقتعالی	۲۱۳	مقوله کیف و اقسام آن
۲۹۳	ترتیب صدور ممکنات	۲۱۵	گفتار در ماهیت علم
۲۹۴	عقل صادر اول است	۲۲۰	گفتار در اعراض نسبیه
۲۹۶	کیفیت حصول کثرت	۲۲۴	مقصد سوم در الهیات
۲۹۷	گفتار در ربط حادث بقدم	۲۲۵	ترجمه فاضل تراقی
۳۰۰	حصول کثرت بطریقه اشراقیان	۲۲۶	اثبات ذات آفریدگار
۳۰۳	امتیاز اشعه عقلیه از هم	۲۲۸	گفتار در توحید حقتعالی
۳۰۷	واژه‌های پارسی نقل از هیدجی	۲۳۰	رد شبهه ابن کمونه
۳۰۸	تطابق عالم حسی و عقلی	۲۳۲	توحید آفریدگار جهان
۳۱۰	ماهیت مثل افلاطونی	۲۳۷	رد شبهه ثنوبان
۳۱۲	تاویلات مثل افلاطونی	۲۴۰	بساطت حقتعالی
۳۱۵	قاعده امکان اشرف	۲۴۱	فریده دوم در صفات واجب
۳۱۷	مراتب قوس صعود	۲۴۳	کدام صفت عین ذات است

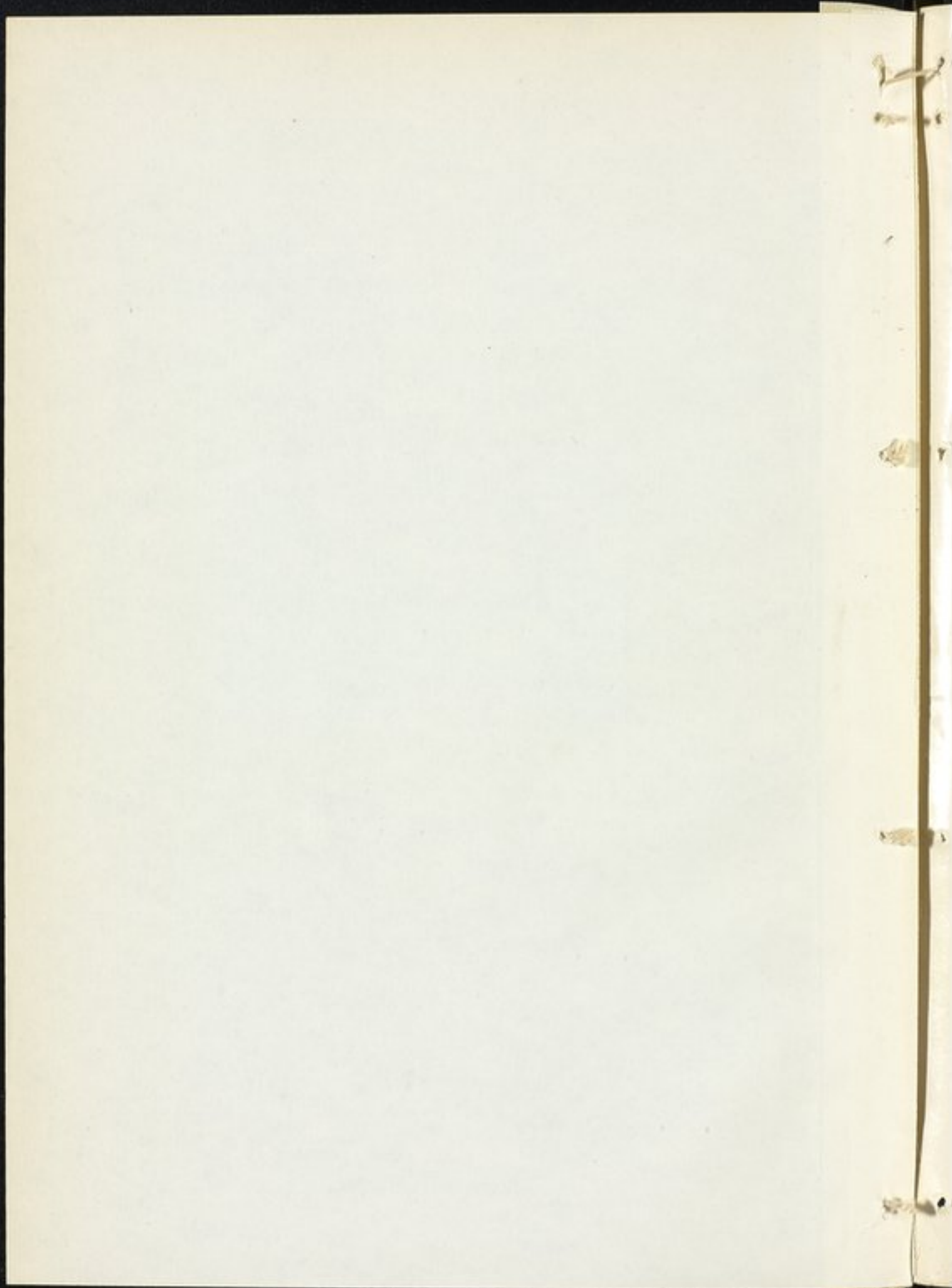


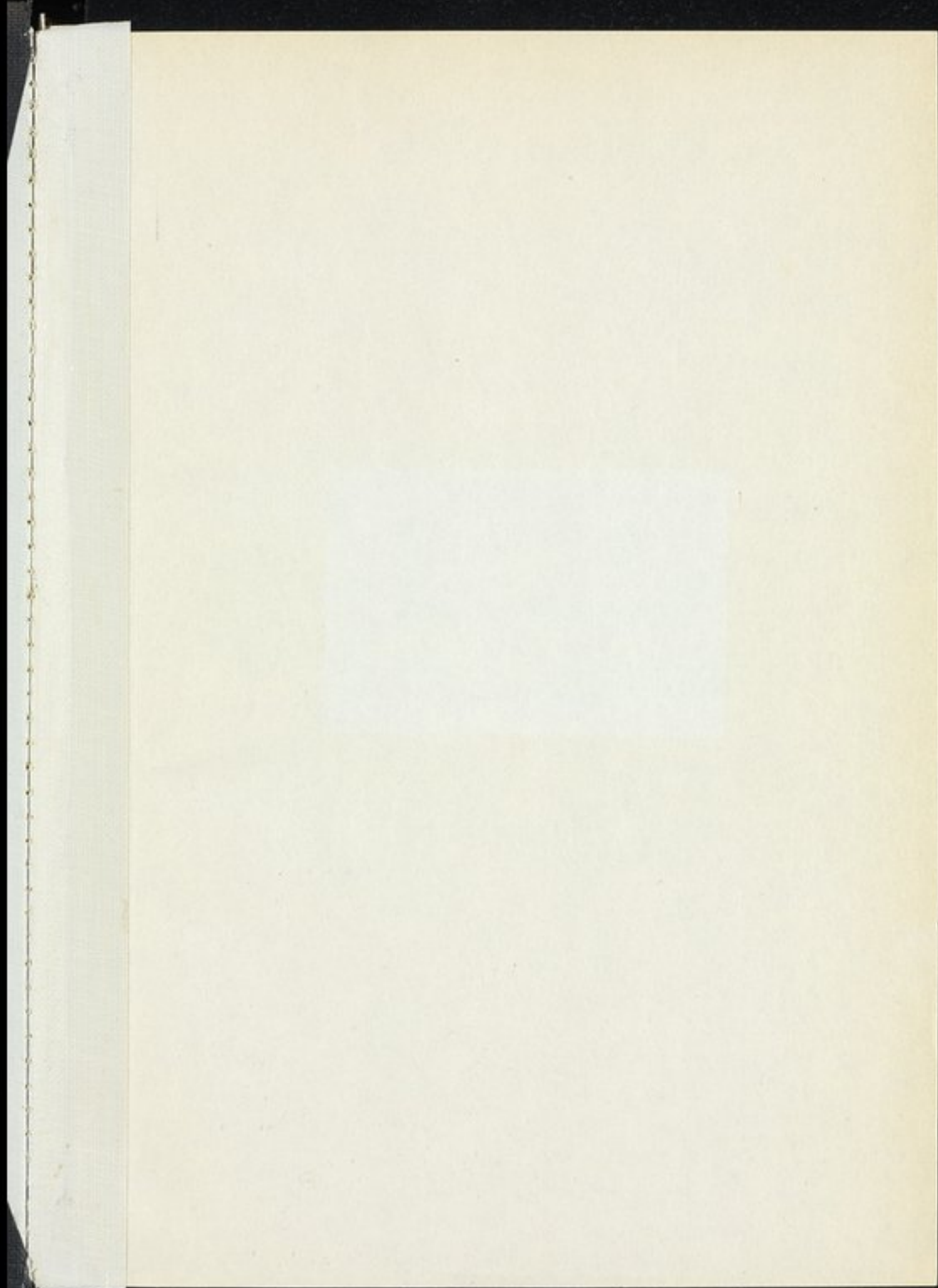
آثار مؤلف

شرح منطق بوعلی سینا	ایضاح الاشارات
بخش نخستین در فن منطق	خودآموز منظومه
در فن معانی و بیان و بدیع	روش گفتار
بخش دوم در امور عامه و الهیات	خودآموز منظومه
در صناعت و عطف و تبلیغ	اصول فن خطابه
بخش سوم در طبیعیات و روانشناسی	خودآموز منظومه
در یونان و مصر و ایران	تاریخ فن مناظره
در آداب بحث و جدل	مبانی فن مناظره
در چین و هند و ایران	تاریخ ادیان
با علمای زردشتی و یهودی و نصرانی	مناظرات حضرت رضا
دوره کامل بزبان فارسی	اصول صرف و نحو
زندگانی چهارده معصوم	روش پیشوایان

حاشیه بر شرح اشارات شیخ الرئیس

« مکاسب شیخ مرتضی انصاری	«
« اسفار صدر المتالهین شیرازی	«
« شرح منظومه حکیم سبزواری	«
« کفایة الاصول آخوند خراسانی	«
« شرح فصوص الحکم قیصری	«
« فرائد الاصول شیخ انصاری	«
« شرح اصول ملا خلیل قزوینی	«





LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 076323920