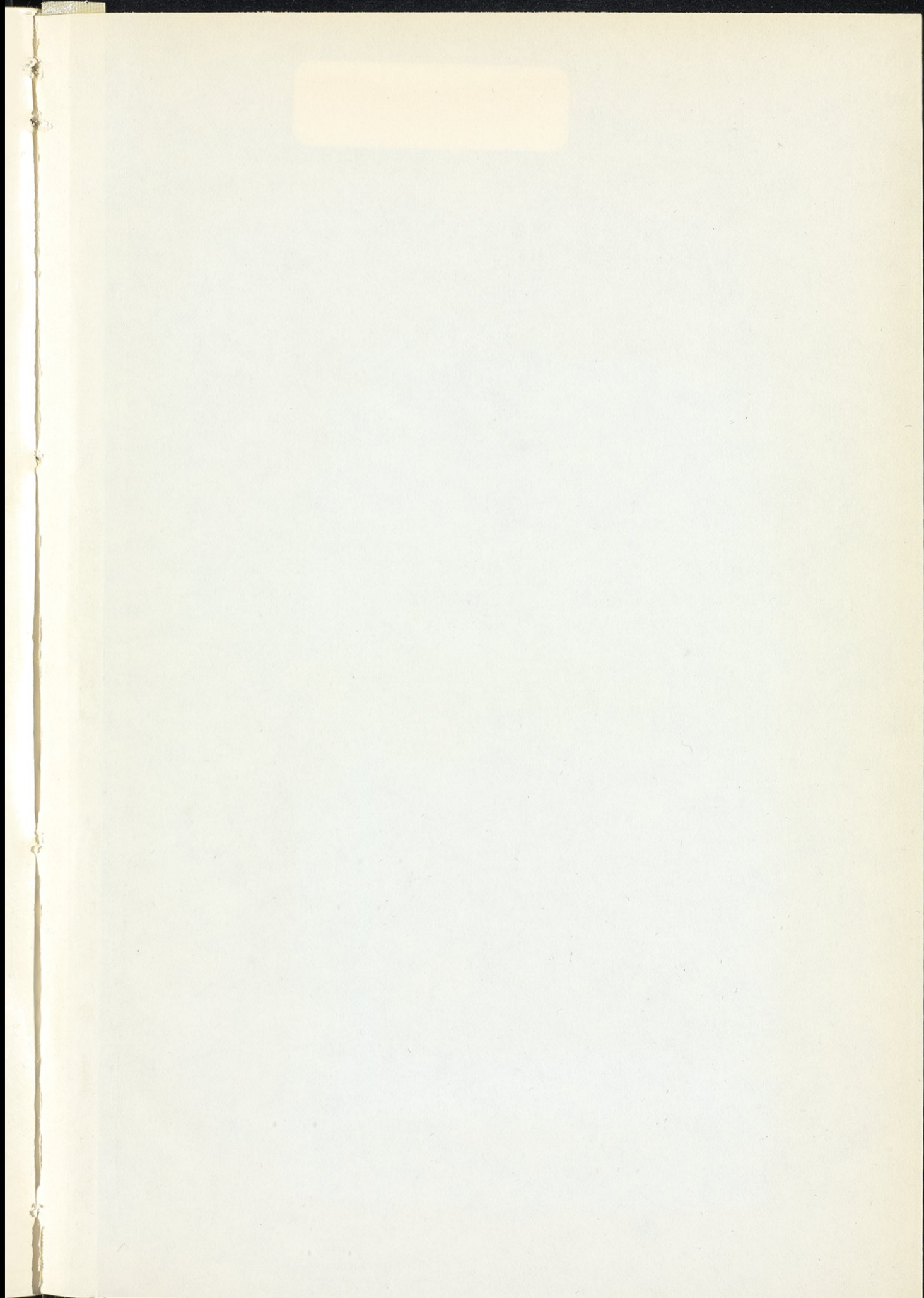


Princeton University Library



32101 076323920



خودآموز منطوقمه

بخش دوم

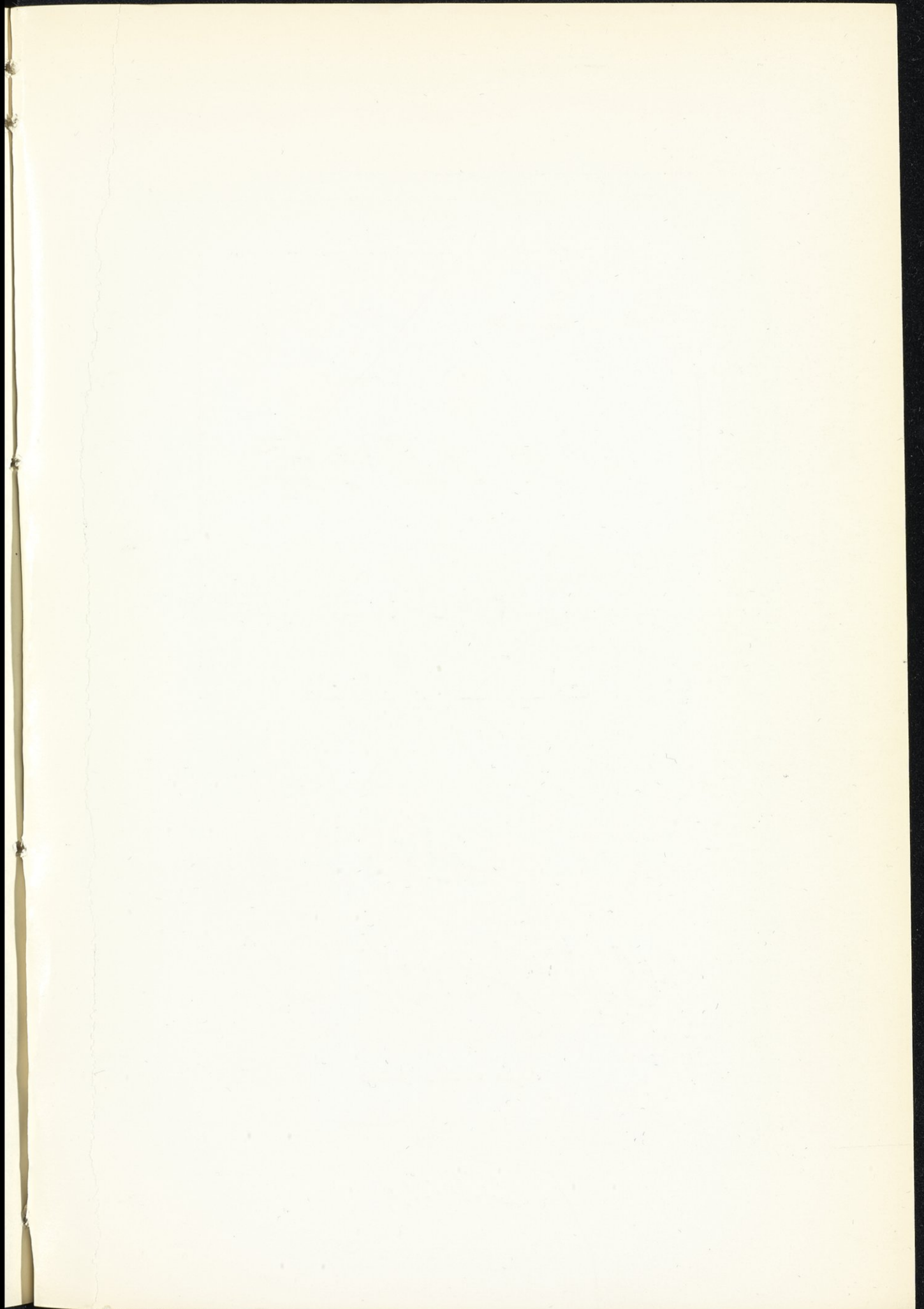
فلسفه برین - الهیات

تألیف

زین الدین (جعفر) زاہدی

دانشیار دانشگاه مشهد

چاپخانه دانشگاه مشهد



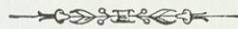
Mujāvir Jūrābchī, Zayn al-Dīn Ja'far

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 دانش آراسته
جهانی شود پر زهر خواسته
از این روی گفتند مردان راه
که حکمت تشابه بود بر الیه

در این ایام که مردم به تحصیل و تحقیق اشتیاق دارند ، و در توسعه رشته های گوناگون علوم میکوشند ، و متخصصان و آزمایشکاران فنون طبیعی و تجربی با ابتکارات و اختراعات علمی و صنعتی راه کمال را می پیمایند ، و کشورهای متمدنی 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 بمتفوق 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 آنهنگام که مسلمین دارای افتخارات علمی و فلسفی بودند، اروپائیان گرفتار اوهام و خیالات واهیه کلیسا و افکار پوسیده قرون وسطی بوده، و 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 به شاهراه تمدن و ترقی رهبری کردند (۱)

جورج سارتون بلژیکی گوید : تاثیر 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 یا بچنگ 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 اورونس میشناسند . (۲)

الفرد گیوم مدیر دانشکده کلهم ، و سر تماش 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 باروپا آمد .

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

در دوره مغشوش پر زحمت حمله ی مغول دانشمندان برجسته روشنفکری چون
خواجه نصیر الدین 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 برشته ی تحریر در آورد
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 دارالعلم های
اسلامی آورده بودند یکی اسطرلاب بود ، قدیمترین اسطرلابی که در موزه بریتانیا

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

علم طب نیز مانند ریاضیات اصل و اساسش را بمسلمین مدیون است، ولی در اسپانیا بیش از سوریه این علم نشر پیدا کرد، در قرن سیزدهم فلسفه‌ی ارسطو که از روم شرقی اخذ شده بود رواج یافت. دانشمندان ایران و کشور های شرقی به نوشتن يك سلسله كتب طبي که بر اساس طب یونان، ولی دارای اصول و مواد جدیدی، و حاوی اکتشافات تازه‌ی بوده پرداختند، در اسپانیا نیز پزشکانی که در عین حال فیلسوف بودند وجود داشتند، که از آن جمله عبدالملک بن زهیر اندلسی (متوفای ۵۵۷ هجری) و محمد بن احمد بن رشد قرطبی (متوفای ۵۹۵) رامی توان نام برد چون ابن زهیر کتاب الیسیر را. و ابن رشد شانزده کتاب در مورد ادویه گوناگون را نگاشته اند.

دانشمندان اسلامی کتاب های علم فیزیک، شیمی. آثار جوی، گیاه شناسی زمین شناسی. مکانیک را ترجمه کرده، و در دسترس عموم نهادند، و در علم معدن شناسی. گیاه شناسی. حیوان شناسی بی اندازه زحمت کشیدند. و چیز های تازه ای کشف نموده و بدنیا تسلیم کردند، و در مبحث نور نیز اکتشافاتی بعمل آورده از خود عظمت فوق العاده ای نشان دادند.

شکی نیست که عقاید دینی نفوذ بسیار بزرگی در قانون و اخلاق مسلمانان داشته از قبیل احکام شرکت. بیع قرض. شهادت و حقوق عارض و معروض ارباب و نوکر چنان که خداوند میفرماید: به یکدیگر در کارهای خیر کمک کنید و پیغمبر اسلام فرموده: خداوند بکسی کمک می نماید که به برادرش کمک کرده باشد، هر کس با اصلاح کار مسلمین همت نگمارد مسلمان شمرده نمیشود.

بدهکاری که می تواند بدهی خود را بپردازد، ولی تاخیر می کند گناه بزرگی را مرتکب شده است.

نتیجه این عقاید اینست که انسان کار درست و نیکو 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 (حجة 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 یک نفر مسلمانست، مگر در دو مورد که راجع به تثلیث صحبت می کند.

اکنون میخواهیم بدانیم از گنج دانش دنیای اسلامی ما غربیها تا چه اندازه بدست آورده و استفاده کرده ایم، مسلم است که مسلمین پس از یونانیها علوم را بدست گرفتند. و نخست بترجمه ی آثار جالینوس و بقراط پرداختند، سپس خود در نشو و نمو و ترقی علوم اهتمام نمودند، چنانکه ابوعلی حسن بن هیشم 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 ۱۱۷۰ برای پیدا کردن کتاب ستاره شناسی بطليموس 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 مارا 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 دانشمندی 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 پیوندگان طریق را سد 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 تبجر 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 باشمشیر 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 صدرالمتالهین ، 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 هزارو 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 زیرین (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 بقیه 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 هزارو سیصد و هشتاد و پنج برابر ۴۶۶۲۵

زین الدین جعفر زاهدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

[یا واهب العقل لك المحامد الی جنابك انتهى المقاصد]

ای بخشانیده خرد، مر توراست نیکوئیهاوستایشها، و غرض هر جنبنده ای رسیدن بدرگاہ 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 چیزیکه 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 واسعه ایست 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:

صورتہ فمئہ شیئتمہ

فما به للشیئی فعلیتمہ

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

بود نور پاك اوبى هیچ ریب	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 پا کش 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 بلندترین 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 - براعت 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 بآنست.

۳ - فصل را نسبت بخصه‌ی 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 غایة الغایات و آخر الاواخر نیز میباشد چنانکه میفرماید: انالله و انالیه راجعون (۱).

[یامن هواختفی لفرط نوره الظاهرا لباطن 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 نتواند حقیقت آن را درک کند

مانند ذات واجب الوجود .

۲ - موجود به اندازهی کوچک باشد که قوه در آن 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 راهم 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 صدها 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 دو اسم

شریف یا ظاهر و یا باطن را بطور صراحت بیان نمود، و مصراع دوم را بمنزله

استدلال برای مصراع اول تهاد 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 وعند نور وجهه سواه فیئى]

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 الغنى (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 فیئى میباشد ، چون وجودات خاصه مراتب وجود منبسط ، و آن با تمام درجات و مراتب سایه و ظل واجب الوجود است ، چنانکه میفرماید : الم تر کیف مد الظل ولو شاء لجعله سا کنا (۳) و صاحب مثنوی و خواجه شیرازی گویند :

کیف مدالظل نقش اولیاست کو دلیل نورخورشید سما است
 این همه عکس می ورنک مخالف که نمود یک شعاع رخ ساقی است که در جام افتاد
 جلوه می کرد درخش روز از 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 الاوجه (۱)، فاینما تولوا، فثم وجه الله (۲).
 بر هر چه بنگرم تو پدیدار بوده ای ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده ای
 این همه آثار روشن این همه خلق بدیع کورچشمی کونبیند کرد گارخویش را.
 [ثم علی النبی هادی الأمة واله العز صلوة جمعة]
 بس 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، واجتماعی، 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)

کره المشر کون (۱) والله لایهدی القوم الظالمین (۲) و یهدی 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 گرامی 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 تشریحی را کفالت مینمایند و علت غائی رسالت همین است چنانکه حکیم رومی گوید:

مرحبا یا مجتبی یا مرتضی	ان تغب جاء القضا ضاق الفنا
انت مولی القوم من لای شتهی	قدردی کلا لئن لم ینته
هین که اسراعیل وقتند اولیا	مرده رازیشان حیاتست و نما
جانهای مرده اندر کورتن	بر جهدزا و از شان اندر کفن
کویداین آواز آواها جداشت	ز زده کردن کار آواز خداست
[و بعد فالعبد الایم الهادی	لا زال مهدیا الی الرشاد]

سپس بنده نیازمند آمرزش هادی سبزواری که پیوسته بر راه 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 اقرو اکتابیه منظومتی لستم جهل شافیه]

میگوید: بگیری کتاب مرا و بخوانید، چون منظومه من امراض روحانی و جهل را شفا میدهد چون بیشتر اوقات مردم سرگرم خود خواهی و خودپرستی های پنهانی، و ریاستمداری ربائی، و عوام فریبیهای، اندلیسی، و عجب و تکبرهای 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 گوناگون 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 و حرومند، 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 بالآخر 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 راه تساوی 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.

[نظمها 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 آمن 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 مطمئننه 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 صیورة الانسان عالما عقليا مضاهياً للعالم العینی، و البته هیچ خیری بیشتر و پیشتر و بهتر از این نخواهد بود، چنانکه شیخ الرئیس در نمط هشتم اشارات گوید: و کمال الجوهر العاقل ان یتمثل فيه جليلة الحق الاول قدر ما یمکنه ان ینال منه ببهائه الذی ینخصه، ثم یتمثل فيه الوجود کله علی ما هو علیه مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحق الاول بالجواهر

جهانی شود پر زهر خواسته
که حکمت تشابه بود بر اله
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 در یابد، 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 حقتعالی 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 الذی ابدع الخلق علی غیر مثال امثله، و لا مقدار احدا علیه و جلال الدین رومی گوید.

مبدع آمد حق و مبدع آن بود

ب: اختراع عبارتست از ساختن چیزی بدون مدت و نقشه، مانند اختراع انسان، درخت، سنگ.

ج: صنع عبارتست از ساختن چیزی را از ماده بامدت 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 فهذه 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.

[لاقت برسم بمداد النور فی صفحات من خدود الحور]

سزاوار و شایسته است که این منظومه را با قلم نور بر گونه 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 بتنهائی موجب نجات شود، بخلاف علم فروع که تا عمل از باب امثال شارع مقدس و خالص برای خدا نباشد، نجات بخش نخواهد بود.
- ۵ - ادله علم اصول مفید یقین میباشند، 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 نشان قویتر و بحقتعالی مقربتر میشوند، نه بتلاوت آیات بیع و نکاح و طلاق و حیض و طهاره مکرر از باب امثال 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 چیزی که 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 بموافقت 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 بر جبین فرشتگان و ملکات عالیه نگارند.

[ابحارها مشحونه من درر بستانها موشح بالزهر]

دریاهای این منظومه پراز درو گوهرها، و باغهای با تفرج 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 نگردد قطره ای هر گز 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 زیبائی را بصورت نظم و دیعه نهادم

غرر جمع اغر بمعنای حیوان پیشانی سفید و نمایان، و فرائد جمع فریده و آن رشته مروارید و گوهر گرانبھائی است که فصول کتاب را بآن تمثیل نموده و عقاید را بگردن بند زیبائی 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 ثمین

[فہا انا الخائض فی المقصود بعون ربی واجب الوجود]

پس آگاه باش که اینک بیاری پروردگارم حضرت واجب الوجود در مقصود وارد میشوم

در آغاز هر کاری باید اسباب و لوازم آن را فراهم نمود، پس بر آن همت گماشت تا آن کار شروع شود، و پس از آن باید توجه داشت که اگر انسان راهنمائی 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 راهنمائی

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

[ازمة الامور طراً بیده والکل مستمده من مدده]

سر رشته و زمام تمام کارها در قبضه قدرت بی نهایت اوست؛ و همه از وی یاری میطلبند و 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) و الرحمن 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 یصیر عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الوجود، فیستعد 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 فریده 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 طبیعیات (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 پی 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 گردند، مانند مفهوم وجود، یا مفهوم واجب و امکان که هر یک از ایندو با دیگری شامل تمام موجودات میشوند.

۳ - صدرالمتهاالین در اسفار گوید: امور عامه عبارتست از معانی و نعوت کلی که بروجود صرف عارض شود، بدون اینکه بریاضی یا طبیعی بودن، یا 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 گویتد، 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 فریده ای 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 بالرسوم]
 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 هر کب 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 كنهه فی غایة الخفاء]

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

بدانکه وجود 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 «۲» 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 تام، 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 بیاورند از قبیل ثابت العین، والذی یمكن ان یخبر عنه، والذی یمكن ان یكون فاعلا و منفعلا معرفات شرح اسمی (لفظی) هستند که در پارسی آنرا پاسخ پرسش نخستین گویند،

۲ - صدر المتها لین در مشاعر گوید: الوجود اجلی الاشياء حضوراً و کشفاً و ماهیة و اخفاها تصوراً و اکتناها، و مفهومه اغنی الاشياء عن التعریف ظهوراً و وضوحاً، و اعماها شمولاً، و هویتة اخص الخواص تعیناً و تشخصاً، اذ به یتشخص کل متشخص، و یتحصل کل متحصل و بتعین 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 الكل 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 گونی از قبیل حیوان، درخت، فلز، سنگ و غیر این هارا مییابد، 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 یا دارای آثار است، پس وجود ذهنی نبود چون وجود ذهنی آنستکه دارای آثار مطلوبه نباشد و یا 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 باحفظ 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 مابه‌الاشترک و جهت اتحاد آنها، و قابل حمل بر همه است، چنانکه کوئی: انسان هست، آهن هست، سنگ هست، و ماهیت همان مابه‌الاختلاف و جهت افتراق و امتیاز موجودات است که در جواب ماهو واقع می‌شود و آن را کلی طبیعی نیز گویند.

هیچ یک 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 متالپین گویند: وجود اصل در تحقق اشیاء

۱- ماهیت در دو معنا بکار برده می‌شود، و هر یک مبدء اشتقاقی دارد: ماهیت بمعنای اخص آنست که از ماهو مشتق گردیده و در جواب ماهو واقع می‌شود، چنانکه گویند: التعریف للماهیه و بالماهیه ماهیت بمعنای اخص امریست که در مقابل وجود بوده، و بر آن اطلاق نمی‌شود. ماهیت بمعنای اعم که از مابه‌هو هو اخذ شده، و با کلمه حقیقت مرادف بوده عبارتست از چیزیکه 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 انیته
اذ مقتضی العروض معلولیه

۲- برخی از غیر اهل تحصیل (شیخ احمد احسائی) 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: والشر اعدام و کم قدضل من یقول بالیزدان ثم الاهر من

۳- صادر اول با آنکه بسیط است دارای شش جهت (۱- وجود ۲- وجوب غیری ۳- تعقل مبدء

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 تربتی 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 غذائی بقند و روغن است، ولی شیرینی قند و چربی روغن بخودشان میباشد، لذا محققان گفته اند: کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات.

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

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

شیخ الرئیس در تعلیقات گوید: هر گاه بپرسی 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 اتصاف 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 المهیة تصورا واتحدا هویة

بدان هست بوداست و کوهر نمود
اگر چند فرموده شیخ شهاب
ولی رای این مرد بسیار دان
چنین آید از گفته او بدست
به هست دگر میرساند نیاز
[لانه منبع کمال شرف

و الفرق بین نحوی ال کون یفی]
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 سمنانی 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 شریقه علویه را نقل نموده اند: الحمد لله الذی لامن شیئی کان
ولامن شیئی خلق ما کان. له قدرة بان بها من الاشیاء، وبانت الاشیاء منه تا آخر.

میگوئیم: شاید علامه آیه مبارکه ((الهم یجدک یتیما فاوی)) را ندیده اند که حقتعالی میفرماید:
مگر پروردگارتورا در زمان بی پدری بدنیا نیاورد و پس از آن تورا جاه و جای نداد، و آیا وجدان
حقتعالی بمعنای گمشده پیدا کردنست؟! یا بمعنای ایجاد و خلق نمودنست؟

و شاید در گفتار اهل لغت و اشتقاق این ماده توجه نکرده باشند که فیروز آبادی در قاموس
گوید: ووجد من العدم فهو موجود، ولا یقال وجده الله، و انما یقال او جده الله تعالی. و طریحی در
مجمع البحرین گوید: والوجود 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 والضم
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 مینشانند 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) کافیست ، 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 دگر گون 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 باو 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 العلية 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 آن که 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 ماهیت بردو 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 تامه 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 باشم .

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 منوع بدانید ؛ یا خاصه و مشخص بشمارید ؛ و چنانچه گوئید سبب تفاوت ماهیت است ؛ پس غیریت و بیگانگی لازم آید ؛ نه تشکیک ؛ چون فرض نمودید که ماهیات ذاتا مختلف و متفاوتند ، و ضمیمه نمودن ذات متبائنی 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 استنبأ للمراد]

روشن است که بنا بر اصالت ماهیت هر یک از درجات اشتداد متحرك 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 مزه ای 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 خرما خشکیده) نمودار مینماید، ولی بنا بر اصالت ماهیت هر یک از درجات لایتناهی نامبرده ماهیت

۱ - متصلات قارالذات ممتداتی را گویند که اجزاء آنها در وجود با یکدیگر جمع شوند، مانند اجسام، سطوح؛ خطوط؛

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

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

[کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبة الاشياء]

چگونه حقیقت وجود اصیل نباشد، با آنکه هر ماهیتی بواسطه وجود از حد تساوی خارج میگردد
 ۵- اگر و جو د امر اعتباری باشد هرگز ماهیت دارای تحقق نمیشود، ولی ماهیت دارای تحقق شده و بسر حد هستی رسیده است، پس وجود امر اعتباری نیست.
 شرح: تمام فلاسفه اتفاق دارند که مفهوم و جو ب 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 نكتر ماهیت نمیشود؛ بلکه مستلزم تشكیک در ماهیت میباشد و مانیز 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 نا 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 العرش مشدداً بل اوجدها. و چنانچه بگوئید: جعل بارتست از واقعیت و تحقق دادن بماهیت پس مطلوب (وجود مجعول بالذات و اصل اشیاء است) ثابت میشود و نیز میگوئیم: جناب عالی وجود و ماهیت را مظروف؛ و خارج و ذهن 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 مظروف 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 (کردگار جهان) سزاوار حمل موجود میگردد. میگوئیم: این گفتار خالی از تحقیق و تأمل است، چون هر گاه بگوید

و صدر المتألین در مشاعر گوید: ان المراد بالخارج والذهنی فی قولنا: هذا موجور فی الخارج و ذاك موجود فی الذهن. لیسامن قبیل الظروف والامکنه؛ بل المعنی بكون الشئی فی الخارج ان له وجوداً یترب علیه آثاره واحكامه؛ وبكونه فی الذهن انه بخلاف ذلك؛ فلو لم یکن للوجود حقیقه الا مجرد تحصیل الماهیته، لم یکن ح فرق بین الخارج والذهن؛ اذ الماهیه قد تكون متحصلة ذهنًا ولیست بموجوده 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 مبدئ و مبدء 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 حصه‌ای 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 مییابد؟! چون ماهیت بخودی خود مبدء اثر و اثر مبدئ 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 مرتبه‌ای از مراتب وجود بکار برده میشود؛ امری اعتباری و مفهومی انتزاعی بیش نباشد؛ چنانکه شما نیز میگوئید: التعریف للماهیه وبالماهیه؛ یعنی شناسائی هر مرتبه‌ای از مراتب وجود خارجی بمفهوم انتزاعی از همان مرتبه است.

و صدر المتألین در مشاعر صفحه (۳۵) گوید: وجود ممکن عین ماهیته خارجاً و متحد بهانحوا من-الاتحاد؛ و ذاك لانه لما ثبت وتحقق مما بینان الوجود الحقیقی الذی هو مبدء الاثار و منشاء الاحكام، و به یكون الماهیه موجوده، و به یطرده عدم عنها امر عینی؛ فلو لم یکن وجود کل ماهیته عینها و متحدًا 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 اتت]

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 نمیگردد، و

جزئاً امنهما 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 شئی واحد من جهة واحدة، او التسلسل في المراتب المجتمعة من افراد الوجود، و هذا التسلسل مع استحالته بالبراهين، و استلزامه لاستحضار ما لا يتناهي بين حاصرین ای الوجود الماهية يستلزم المدعى بالخلف، و هو كون الوجودین الماهية في الخارج؛ لان قيام جميع الوجودات بحيث لا يثد منها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض؛ و الا لم يكن المفروض جميعاً بل بعضها من الجميع فلذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين فلا يخلو ما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى و المفهوم، او لا يكون، و الثاني باطل، و الا لكان الانسان مثلاً و الوجود لفظين مترادفين و لم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة، و لكان مفاد قولنا الانسان موجود و الانسان انسان واحد، و لما امکن تصور احد هما مع الغفلة عن الاخر؛ الى غير ذلك من اللوازم الباطلة.

۵ - علامه سمبانی 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 بالتغیر؛ 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 را میدانست؛ تا سخن قائلین باصالت وجود را بدون تصور تکذیب نمیگردد چنانکه رئیس الفلاسفة المتعالیة الاسلامیة گوید: فواجب الوجود يكون مقدماً علی الكل غير معلول لشیئی؛ و تماماً لاشد منه في قوة الوجود؛ و لانقصان فيه بوجه من الوجوه؛ و غنياً لتعلق له بشیئی من الموجودات. از وجوده واجب بالضرورة الازلیة من غير تقييد بمادام الذات؛ و لا اشتراط بمادام الوصف، و الوجودات الا مکانیه مفتقرات الذوات؛ متعلقات الهویات. اذا قطع النظر عن جاعلها؛ فهی بذلك الاعتبار، ان الفعل يتقوم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفضله؛ فمعنى كون الوجود واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى فاعل يفعله و لا قابل يقبله. و معنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل اما بذاته او بفاعله لم يفتقر في كونه متحققاً الى وجود آخر يحصل له بخلاف غير الوجود (ماهیت) لافتقاره في كونه موجوداً الى اعتبار الوجود وانضمامه.

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 یا در تمام ذات و یا در بعضی از ذاتیات با یکدیگر مختلفند، و قابل حمل بر یکدیگر نمیشوند. 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 بمعروض، 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 میشوند

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

[ما وحد الحق ولا كلمته] [بما الوحدة دارت معه]

توحید ذات حقتعالی و صفات و افعال وی حاصل نشود، مگر آنچه وحدت با آن در گردش است برهان توحید ذاتی: اگر ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری بدانید، اثبات توحید ذات کردگار 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 یادور است و یا جدل، چون تمامیت مسئله

توحید بواسطه نفی ترکیب توقف دارد بر اصالت وجود، و اثبات اصالت وجود هم توقف

۱ - سعد بن منصور بن سعد بن حسن بن هبة الله بن کمونه بغدادی از فلاسفه قرن هفتم هجری است، برخی ویرا یهودی و گروهی اورا 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 المحججه 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 خلاصة الحکمة ۱۲ - الامعة الجوینیه فی الحکمة العلمیه و العملیه؛ ۱۳ - المطالب المهمة فی الحکمة ۱۴ - المنطق و الطبیعی 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 تر کیب اثبات توحید نمایند.

میگوئیم: این استدلال مستلزم دور نیست، چون اثبات مسئله توحید بواسطه نفی تر کیب 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: جناب عالی که باصالت ماهیت معتقدید، و 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 دوار 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 لایتنهای 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 الانکشاف 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 الدنيا والاخرة، فالوجودات حقایق متاصله؛ و الماهیات هی الاعیان الثابتة التي ماشمت رائحة الوجود اصلا؛ و لیس الوجودات الاشعة و اضواء النور الحقیقی الوجود القیومی جلت کبرائه، لان لكل منها نعتا ذاتیه و معانیاً عقلیه هی المساة 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 مجعول
 بالذات از حقتعالی 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 مجعول و مخلوق
 بالذات نیستند (۱) چنانکه حقتعالی خود اشاره میفرماید: اینما تولوا فتم وجه الله (۲)
 و ما امرنا الا واحده (۳) پس ماهیت اصیل نمیباشد، 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 میباشند، 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 مصداقه و دور است، زیرا
 موقوف بر اصالت وجود است، تا ماهیت موجود بالعرض و وجود موجود بالذات باشد؛ و تقریر دور این
 استکه 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 مصدره 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 تشکبک
 در ماهیت راه ندارد یعنی ماهیات بخودی خود متکثر و متخالف بوده؛ و بحکم لیست الماهیته 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 مصدره بر مطلوب نیست؛ چون بضرورت
 ذاتی هر وجودی موجود است؛ ولی ماهیت با امکان ذاتی قابل وجود است.
 بلکه دوریکه حضرتعالی تقریر نمودید اگر بفهمیم یا قابل فهم باشد مصدره بر مطلوب میباشد
 و چون موجود بالذات بودن وجود را بواسطه اصالت وجود؛ و اصالت وجود را بکش 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 وهم 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 ابن کمونه را میتوان دفع کرد، و حقیقت
 موجود را که آیا امر است 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 بلغت و مباحث
 الفاظ بوده، و سزاوار کتب عقلی و مسائل کلامی و فلسفی نیست
 و چنانچه از جهت معنادر اشترک وجود بحث شود، مربوط بفلسفه 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 يك 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 گوناگون 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 نشاید یک

۱ - ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر بصری الولادة بغدادی المسکن شافعی الفروع معروف بابن ابی بشر ؛ بنه واسطه نسبش به ابوموسی اشعری میرسد و از شاگردان ناپدری خود ابوعلی جبائی 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 الزيغ و الطغیان ؛ التبین علی اصول الدین ؛ الشرح والتفصیل فی الرد علی اهل الافک و التضلیل . اللمع ؛ الموجز . الابانة فی اصول الدیانه . مقالات الاسلامیین باری وی پیش از این ندیم متوفای ۳۸۵ هجری فوت نموده و سال آن مذبوط نیست چون از ۳۲۴ تا ۳۳۳ نقل نموده اند ؛ و او را در بغداد مخفیانه بخاک سپردند ؛ زیرا حنبلی ها ویراتکفیر کرده بودند ؛ و احتمال میرفت قبر وی را نبش 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 درسوی 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 ابومحمد 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 شونیزیه بخاک رفت .

مفهوم را از آنها انتزاع نمود .

۴ - وجود دارای معنای واحد و مصداق فاردی 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 مقسمی 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 يك معنا دارد (چون در اعدام تمایزی نیست) و آن نقیض مفهوم وجود است، و هر نقیض واحدی واحد است (و گر 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 يك معنا بیشتر ندارد، و گر نه لازم آید که اعدام از یکدیگر متمایز باشند، پس بناچار هستی يك معنا بیشتر نخواهد داشت، و گر 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 تعیین وجود ممتنع 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 دقت 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 ویرا 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 کردگار ند، و مخالف بتعطيل قائل شده است

۴- هر يك از موجودات مجرد و مادی جهان معلول و ممکن الوجودند، و هر معلول و ممکن الوجودی نشانه و دليل بر واجب الوجود است پس، هر يك از موجودات جهان نشانه و دليل 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 نشاید 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 حقتعالی گواهند، چنانکه خود در کتاب مجید میفرماید: سنر بهم آیا تنافی الافاق وفي انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (۱) و حضرت امیر مؤمنان فرموده:

ما را یث شیئاً الا و قد را یث الله قبله و بعده و فیه و معه . (۱)

۵ - اگر مفهوم وجود مشترک معنوی نباشد لازم آید که محمول این قضیه «الله موجود» یا نقیض مفهوم وجود باشد، و یا از آن هیچ معنائی درک نشود ولی هیچ یک از این دو تالی درست نیست، چون تالی اول مستلزم نبود کرد کار (تعطیل در صانع جهان تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً) است، و تالی دوم مستلزم عدم قوه در آن که بشری و تعطیل در عرفان میباشد. و این نیز بدیهی البطلانست (۲) پس در این قضیه همان مفهوم بدیهی عام درک شده و مفهوم مشترک وجود معنوی میباشد. اگر چه بعضی از مصادیقش 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 مشترک معنوی بین موجودات نبود موجودات بر ذات واجب الوجود دلالت نمینمودند، ولی بحکم عقل و آیه شریفه و روایت ماثوره موجودات بر حق تعالی دلالت مینمایند، چنانکه میفرماید: البعرة تدل علی البعیر و اثر الا قدم علی المصیر فالسما ذات ابراج و الارض ذات ارتجاج لا یدلان علی الخبیر البصیر پس مفهوم وجود مشترک معنوی میباشد.

۲ - تبصره: سه استدلال گذشته بر وحدت و اشتراک مفهومی وجود دلالت مینمودند، ولی در این دلیل با اشتراک مفهوم وجود. و حقایق خارجی هر دو استدلال شده، چه آنها از نظر حقیقت وجود نیز مشترک 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 گنج نامه لاهوت گنج پنهان غیب ازو پیدا
۳ - مصادیق وجود از حیث مراتب بر چهار گونه اند:

الف - مصداقی که دارای عدت (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 یک 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 میباشد) ولی هر یک از افراد طولی، یا طبقات عرضی با فردی طبقه دیگر از حیث شدت و ضعف مخالف هم هستند.

د: مصداقی که مسخر هیچ یک از زمان و مکان و شماره و مراتب شدت و ضعف مسترلی نبوده؛ بلکه از حیث عدت و مدت و شدت فوق مالیتناهی بمالیتناهی 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 عنق الوجوه للحی القیوم (۲) و هو القاهر فوق عباده (۳)

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

میگوئیم: هر گاه گفته شود: اللّه موجود، اللّه عالم، اللّه خالق چه معنائی 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 معنائی

- ۱- سوره فاطر آیه (۱۵) ۱- سوره طه آیه (۱۱۱) ۳- سوره انعام آیه (۶۱)
- ۴- شیخ محمد صالح بن میرزا فضل اللّه مازندرانی در کربلای معلی سال ۱۲۹۷ (بالخلف الصالح قولوا مرحبا تولد یافته و پس از دوران صباوت ادبیات را از آخوند ملاعباس اخفش؛ و ملاعلی 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 اللّه 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 الطبیعی- 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 بالقدیم ۶- بناء المهدوم فی إعادة المعدوم ۷- رساله ی فارسی در عقاید ۸- حکمت بوعلی بفارسی در سه جلد ۹- سبائك الذهب فی شرح الکفایر ۱۰- سبیکته الذهب فی تنظیم کنایه الاصول 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 اید؟! .

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!

[ممانه اید الادعاء ان جعله قافية ايطاء]

از چیزهاییکه مقصود را تایید مینماید اینستکه قافیه نهادن لفظ وجود را ايطاء شمرده اند
 ۶ - هر گاه لفظ وجود مشترك لفظی (دارای معانی متعددی) باشد، قافیه نهادن آن در ابیات از محسنات بوده، و ايطاء (غلط) نخواهد بود، ولی قافیه نهادن آن در ابیات باتفاق تمام دانشمندان ايطاء است، پس لفظ وجود مشترك لفظی نبوده، بلکه مشترك معنوی (دارای یک معنای عام) میباشد (۲) چون هر گاه يك کلمه در آخر دو بیت بيك معنا نباشد، بلکه مانند لفظ عين در عربی و مهر در فارسی دارای معانی متعددی بود، آوردن آنرا از محسنات لفظی شمرده و تجنیس نامند، ولی نهادن يك کلمه را در آخر دو بیت بيك معنا خلاف فصاحت شمرده ايطاء خوانند .

۱۲ - خواجة طوسی در تجرید الکلام گوید : و تردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود؛ و اتحاد مفهوم نقيضه؛ و قبول القسمة يعطى الشركة؛ و فاضل قوشچی پس از بیان اشکالاتی ورد آنها گوید : : كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود؛ و شموله لتلك المعاني المتعدده التي وضع لفظ الوجود بازائها و نحن نجد من انفسنا هنا الجزم والحصر العقلي، و صحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات و اوضاعها، و اذا ثبت كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات فيغاير الماهية و الا اتحاد الماهيات .

۱ - محقق لاهیجی در شوارق گوید : و اعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين ان اشترک الوجود معنا بين جميع الموجودات بدیهی جداً؛ و هذه الوجوه تنبيهات عليه، فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه؛ سيما بالنسبة الى بعض الاذهان؛ و نقل في المواقف عن بعض القضاة ان هذه القضية ای كون الوجود مشتركاً معنا ضرورية؛ ان يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود و المعدوم؛ و لا يمنعه الا المعاند؛ و من زعم انه غير مشترك فقد لعترف بانه مشترك من حيث لا يدري؛ ان لولا انه تصور مفهوماً و احداً يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود وجود انه غير مشترك و اذا لم يكن الدعوى عامة لم يكن اثباتها بدليل عام .

(گفتار در زیادی وجود بر ماهیت)

[ان الوجود عارض المہیة تصوراً واتحدا هویة]

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 مشترك معنویست، و يك مفهوم بیش ندارد، پس اگر وجود عین ماهیت باشد باید تمام ماهیات يك مفهوم 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 و ماهیت موجودات در خارج يك 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 درك 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 لاقتقار 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 و جود از ماهیت رواست، و سلب

هیچ ماهیتی یا اجزاء آن ازوی 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 نگوئی: هیچ انسانی انسان نیست، یا هیچ انسانی 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 ان 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 میتوانی ماهیتی را تصور نموده و از وجود ذهنی آن غافل باشید !؟

جواب : اگر چه تصور ماهیت همان وجود ذهنی آنست ، ولی تعقل و توجه به وجود ذهنی چیز است ؛ 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 يك معنا داشته باشند (چون وجود يك معنا بیش ندارد) و هر گاه چند لفظ يك معنا داشته باشند ؛ هر يك 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 يك 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 حقیقه است ، تمام ماهیات ظلمانی را منور نموده ، و هر ماهیتی مرتبه ای از درجات شدت و ضعف او میباشد ، حافظ گوید :

این همه عکس می و رنگ مخالف که نمود يك 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 حقیقه ، (حق تعالی) و بوجود منبسط (حقیقت محمدیه) و بماهیات متفاوته (اعیان ثابتة) که بخودی خود هیچ بوی وجود را نشنیده 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 بسائط خارجی (عقول، نفوس، اعراض) عقل میتواند برای آنها جنس و فصل تصور کند، چنانکه گوئی: 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 انضمام آن دو مرکب تشکیل گردد، و آن جزء نیز باید موجود بود زیرا تقوم موجود بمعدوم محالست؛ و بنابر 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 اموری که 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 افراد، 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 مرکبات خارجی محال بودن آنها در همه جا اثبات مینماید.

[والفرد كالمطلق منه والحصص زيد علیها مطلقا و خص]

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 آنها 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 جداً 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 مما یبین ان الوجود الحقیقی الذی هو مبدء الاثار، و منشاء الاحکام و به یكون الماهیته موجوده، و به یطرد العدم عنها، امر عینی، فلولم یکن وجود کل ماهیته عینها و متحداً بها فلا یخلو اما ان یكون 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 یكون الوجود متقدماً علی نفسه، و کلاهما ممتنعان، و یلزم ایضاً تکرر نحو وجود شیئی واحد من جهة واحده؛ و اتسلسل فی المرتبات المجتمعه من افراد الوجود، و هذا التسلسل مع استحالتة بالبراهین و استلزامة لانحصار مالا یتناهی بین حاضرین، ای الوجود و الماهیته یستلزم المدعی بالخلف، و هو کون الوجود عین الماهیته فی الخارج، لان قیام جمیع الوجودات بحیث لا یشد عنها وجود عارض یستلزم وجوداً لها غیر عارض، و الا لم یکن المعروض جمیعاً بل بعضاً من الجمیع، فاذا ثبت کون وجود کل ممکن عین ماهیته فی العین، فلا یخلو ما ان یكون بینهما مغایرة فی المعنی و المفهوم؛ و اولایکون، و الثانی باطل و الالکان الانسان مثلاً و الوجود لفظین مترادفین، و لم یکن لقولنا: الانسان موجود فائدة، و لکن مفاد قولنا الانسان موجود و قولنا: الانسان انسان واحداً و لما امکن تصور احد هما مع الفله 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 رجز حقیقی بسیط (بدون جنس و فصل) حمل میشود.

حقیقتی صرف وجود و محض انیت است

[والحق ماهیة انیته از مقتضی العروض معلولیتہ]

کردگار 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 - موجودیکه در مقابل اشیاء بی دوام ثابت و با دوام باشد حق است. (۱)
- ۴ - موجودیکه مرك و فنا و بطلان در آن راه نداشته باشد حق نامیده میشود

۱ - قال صدر المتألین فی المشاعر صغیفه (۵۵) اعلم ان للوجودات مراتب ثلاث :
 الاولى الوجود الذى لا يتعلق بغيره ، ولا يقيد بقيد مخصوص ، و هو الحری بان يكون مبدء الكل .
 الثانية الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس ، و الطبايع والاجرام ؛ و المواد .
 الثالثة الوجود المنبسط الذى شموله و انبساطه على هياكل الاعيان و الماهيات ليس كشمول الطبايع الكلية و الماهيات العقلية ، بل على وجه يعرفه العارفون و يسمونه بالنفس الرحمانى اقتباساً من قوله تعالى : و رحمتى وسعت كل شئى ، و هو الصادر الاول فى الممكنات عن العلة الاولى بالحقیقة ، و يسمونه بالحق المخلوق به ، و هو اصل وجود العالم ؛ و حیوته ؛ و نوره السارى فى جميع ما -
 فى السموات و الارضين فى كل بحسبه ، حتى انه يكون فى العقل عقلاً و فى النفس نفساً ؛ و فى -
 الطبع طبعاً ، و فى الجسم جسماً ، و فى الجوهر جوهرأ ؛ و فى العرض عرضاً ؛ و نسبتہ اليه -
 تعالى كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبث على اجرام السموات و الارض الى الشمس ، و هو غير -
 الوجود الاثباتى الرابطى الذى كسائر المفهومات الكلية و المعقولات العقلية التى لا يتعلق بها جعل و لا تأثير ؛ و لها ايضاً كالمعقولات المتصلة وجود ؛ لكن وجودها نفس حصولها فى الذهن ؛ و كذلك الحكم فى مفهوم العدم و الاشئى و اللا ممكن و اللا معمول بل فرق عندنا بين هذه المفهومات و غيرها فى كونها ليست الاحكايات 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 کردگارا 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.

[فما سبق مع لاحق قدا تحد اولم تصل سلسله الكون لحد]

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

۲ - فیض کاشانی در کلمات مکنونه گوید: شك نیست که هر چه غیر هستی است در هست شدن وهست 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 حق از همه چیزها غنی است، والله الغنی و اتم الفقراء

گویم سخن نغز که مغز سخن است هستی است که هم هستی وهم هست کن است

وازا اینجا ظاهر میشود سر معیت حق با اشیاء؛ 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 بهیچ چیز؛ پس هستی است که عین حق است؛

چون هر علتی از حیث وجود ورتبه 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 معروض 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 بهمین 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 الهیدجی : اعلم ان الوجود الحقیقی قد یؤخذ بشرط التعین . وقد یؤخذ لا بشرط التعین ، وقد یؤخذ بشرط التعین ، و الاول وجود الواجب تعالی ، و الثانی امره ؛ و الثالث وجود الممكن ، و یعبر عن الاول بالوجود الحق . و عن الثانی بالوجود المطلق ؛ و عن الثالث بالوجود المقید ؛ و قد یعبر عن الاول بالوجود المطلق و المراد سلب جمیع التقیدات حتی التقید بالاملاق ؛ و یعبر عن الثانی ایضا بالوجود المطلق ؛ و المراد التقید بالاطلاق ؛ چنانکه عارف ربانی مولی عبدالرحمن جامی گوید :

نشانی داده اند اند خرابات	که التوحید اسقاط الاضافات
جهان مرآت حسن شاهد ماست	فشاهد وجهه فی کل ذرات
سلوک راه عشق از خود رهائیست	نه قطع منزل و طی مقامات
سعادت خواهی از عادت گذر کن	که ترک عادتست اصل سعادت
الا کل شیئی ما خلا الله باطل	و کل نعیم لا محالة زائل
و کل اناس سوف تدخل بینهم	دو بیهة تصفر منها الانامل

(گفتار در وحدت و کثرت حقیقت وجود)

[الفهلویون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكيك تعم]

حقیقت وجود نزد پهلویان يك واقعیتی است دارای تفاوت که شامل میشود.

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

اکنون بگفتار فلاسفه و دانشمندان راجع بحقیقت وجود میپردازیم

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

[مراتب اغنی و فقراتختلف كما انور حیثما تقوی و ضعف]

مراتب گوناگونی را از حیث بینایی و نیازمندی، مانند نور هنگامیکه شدید و ضعیف میگردد

اشراقیان حقیقت وجود را بواسطه اینکه چون نور حسی بذات خویش پیدا و دیگران را هویدا مینمایند، 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 بفرغ 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 والمعتضد بالكشف والعیان ان الحق موجود مع العالم و مع كل جزء من اجزاء العالم. و كذا الحال فی نسبة كل علة مقتضية بالقیاس الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة فی مرتبة ذاتها الكمالیة، و لكن العلة موجودة مع المعلول فی مرتبة وجود المعلول من غير مزایلة عن وجودها الكمالیة، ومن امعن النظر فی تحقیق هذه المسئلة اوتی خیراً كثيراً، والدلیل علی ما ذكرنا قوله سبحانه فی سورة الحديد هو معكم اینما كنتم، و قوله: و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله، و قوله: اینما تولو افثم وجه الله و غیر ذلك من الآیات القرآنیة - و الاحادیث النبویة. ۲ - سورة نور آیه (۳۵)

بشدت وضعف میباشد؛ 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 تر کیب نشده، بلکه یک نوع امتدادیست بصورت خاص، (۱) و همچنانکه نور حسی دارای مراتب بسیطی است که هر يك از آنها باعتبار قوایل و عوارض دارای عرض عرضی میباشد (۲) چنانکه مولوی گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما
لیک یک باشد همه انوارشان
صد بود اندر میان خانه ها
چونکه بر گیری تود بو اراز 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 متی)

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 انیاب 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 لایتناهی است از حیث شدت و مدت و مدت) وجود منبسط (مشیت - عقل اول) شدیدتر و نازکتر و مراحل وجود بوده، و از تمام ممکنات بی نیاز و از حیث شرف و مرتبه 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 متقوم 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) با یکدیگر مشترکند؛ نه 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 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 تبانیت و هولدی زاهق]

و نزد 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 بتمام‌ذات یا یکدیگر تباین و بیگانگی دارند؛ و امتیاز آنها بجز ذات (فصل) نیست تامستلزم تر کیب بود؛ و وجود مطلق را جنس و ما به الاشتراک 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 و ضد و ند و مانند ندارد پس وحدت حقیقتی از قبیل وحدتهای ده گانه مشهور نیست، و آنها عبارتند از:
- ۱ - وحدت شخصی آنستکه مثل نوعی داشته و ذاتی 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: ایرج و منوچهر دیرند
 - ۹ - وحدت تشبیهی آنستکه دو چیز مشابه یکدیگر باشند، چنانکه گوئی: وجود چون نور است
 - ۱۰ - وحدت برابری آنستکه دو جسم در شماره یا وزن و حجم باهم برابر باشند، مانند: این دو سبب 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 توحد ما لم 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 جزء انسان و اسب و گوسفند 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 نمیکرد، ولی موضوع قضیه در واقع همان جهت اشتراکی افراد است؛ و جهت امتیاز آنها مانند وضع؛ کیف، 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 گیری 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 خارجیه باید کشف نمود؛ بلکه میگوئیم: در دار تحقق دو حقیقت موجود است؛ چنانکه ذوق متالیهین 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 بسلب نقائص و ترکیب خارجی است؛ پس ترکیب ذهنی محذوری ندارد.

میگوئیم: ترکیب و بساطت امریست واقعی و باعتبار معتبر تغییر نمیکند؛ تا شما بتوانید هنگام انتزاع مفهوم از بعضی اجزاء معنا چشم پوشی یا بآن توجه نمائید؛ و معتقدان بوحدت وجود ماهیت را اعتباری دانسته و آنرا جز حد و مرتبه وجودات خاصه چیزی نشمرده گویند: ما به الاتفاق وجودات خاصه حقیقت وجود؛ و ما به الافتراق نیز همان حقیقت است؛ ما نند 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 معنائی 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 گوناگونی انتزاع شود، و بهر يك 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، سنک 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 ماباه 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 میکنید 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 المتألهین در اسفار و مبدء و معاد و شواهد الربوبية 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 الحصص]

گویا از مذاق عرفان استفاده نموده کسیکه گوید: وجود ممکن جز حصه‌های 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 متباین بوده، و هیچ گونه اتحادی باهم ندارند، و اطلاق موجود بر آنها باعتبار انتسابی 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، مشمس، پس وجود دارای یک فرد (ذات کردگار) بیش نیست، و هیچ گونه تکثری را نمیپذیرد، خواه آنکه افرادش را متخالف بالذات پندارید، چنانکه مشائیان گویند؛ و خواه افراد را مختلف بر تبه تصور نمائید؛ چنانکه محققان دانند، بلکه وجود ممکن جز مفهوم و حصه‌های آن چیزی نیست، و آن حصه‌های 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 عالیه 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 و 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 با طوار مختلفه و شئون متکثره جلوه‌گری مینماید؛ چنانکه گاهی بصورت آسمان؛ و گاهی بشکل رسمان، و زمانی بهیئت دریا و هنگامی بماهیت صحرا پدیدار میشود؛ و آن خود جز این مجالی و مظاهر حقیقی ندارد، و کثرت اینها بوحدت وی ضرری 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 لاتین 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 مند است نه بغیر؛ 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 حقتعالی 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 گوئی حداد؛ تمار؛ بقال؛ این گفتار را گروهی از قبیل محقق دوانی؛ محقق داماد، صدر المتالین در جوانی پذیرفتند؛ و اینرا توحید 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 بایستد؛ پس در هر آینه انسانی و انسانی مشاهده میشود؛ ولی هر يك از آن دو 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 بحقتعالی نسبت داده و بدانی آنها مانند شوره زاری جلوه کننده اند که جاهل از دور آنرا آب مینماید؛ بحقیقت وجود پی 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 نقص و کمال؛ و این تفاوت افراد ضرری بوحده حقیقی آن ندارد، چون مابه التفاوت و مافیه التفاوت آنها وجود است؛ بلکه وحدت حقیقی را تاکید مینماید؛ زیرا هر چه دایره وجدان 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 زیرو زبر
هم ز اجسام و ز اشکال و هیولی و صور
نوع و جنس و عرض و خاصه و فصل و جوهر

چون سرابی 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 دادار دادگر تقاضا مینمود: رب ارنی الاشیاء کما هی.

۱ - قال صدر المتالین فی المشاعر: وما قیل من ان موجودیة الاشیاء باتسا 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 الكللی 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 امریست اعتباری، و هیچ‌گونه تکثری در مضاف‌الیه 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 دانسته گویند: در جهان هستی یک حقیقت بیش نیست، چون نشاید در دارتحقق دو حقیقت اصیل باشد، و آن بحکم منشائیت آثار وجود است، پس هر یک از مضاف‌الیه (ذات کردگار - غنی بالذات) و مضاف (وجودات خاصه - افراد ممکنات) و اضافه اشراقیه (فعل پروردگار - وجود منبسط)

لا تحصیل فیہ ، لان الوجود للماهیة لیس کالبنوة للاولاد حیث یتصفوا بها لاجل انتسابهم الی شخص واحد ، و ذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبین ؛ و انصافها بالوجود لیس الانفس وجودها ، قال بهنمیار فی التحصیل : انا اذا قلنا کذا موجود فانما نعنی امرین احد هما انه ذو وجود کما یقال ان زیداً مضاف ، وهذا کلام مجازی ، و الثاني انه بالحقیقة ان الموجود هو الوجود ، کما ان المضاف بالحقیقة هو الاضافة .

۲ - حکیم سبزواری این عقیدت را باطل شمرده و در مقام تاویل برآمده 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 بایداراده 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

پیش بی حد آنچه محدود است لاست کل وجه غیر وجهه الله فناست

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

(گفتار در وجود ذهنی)

[للشیئی غیر الکنون فی الاعیان کون بنفسه لدى الازهان]

هر چیز بخودی خود غیر از وجود خارجی دارای وجود ذهنی نیز می باشد

هر موجودی دارای چهار وجود است؛ که در نوع آن مربوط بمباحث الفاظ «لفظی - کتبی»، و دو قسم دیگرش «عینی و ذهنی» راجع بحقایق و معانی می باشد. 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 موجود مشاهده می باشد، 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 شیخ آن (۲)

۱ - سورة فاطر آیه (۱۵)

۲ - قال صدر المتالین فی المجلد الاول من الاسفار : و ما ینبیک علی ما نحن بصد ده کون الاشیاء الوهمیة الغیر الواقعه فی الاعیان سببا للتحریکات والتاثرات الخارجیه ، و ان لم یترتب علیها آثارها المخصوصة المطلوبة ؛ اولاتری ان تخلیک المشتهی لطیف کیف یحدث فی بدنک شیئاً و تخلیک للحموضة یوجب لك انفعالا و قشعیرة ، ولولم یکن بصورة بیت ترید بنائه نحو من الثبوت، لما کان سبباً لتحرک اعضائك ؛ وقد حکى عن بعض حذاق الاطباء (محمد بن ذکریا الرازی) معالجه بعض الملوك حیث اصابه فالج لا ینجع فیہ العلاج الجسمانی ؛ دفعه بمجردات تدبیرات نفسانیة وامور تصوریة ؛ باعثة للاشتعال الحرارة الفریزیة حتی دفعت الماده . (بجہار مقاله عروضی رجوع کنید)

[للحکم ایجا با علی المعدوم ولا نزاع الشیئی ذی العموم]
 چون بر موضوع معدوم بطور ایجاب حکم میشود، و مفهوم عام کلی از افرادش انتزاع میگردد
 دانشمندان گویند: ماهیات متصوره همان ماهیات خارجیها اند؛ با این
 تفاوت که وجود خارجی آنها بوجود ذهنی تبدیل یافته، و قائم بذهن میباشند؛
 مانند قیام معلول بعلت، یعنی ذهن علت موجوده و خلاق پدیده های درونی است؛
 چون هر گاه انسان غافل شود آن پدیده معدوم میگردد، حکمای الهی برای اثبات
 این مطلب چهار دلیل آورده اند:

۱- این گفتار «اجتماع نقیضان محالست» قضیه ایست موجب؛ و هر قضیه
 موجب 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 دریای زیبای بارداست کوه عقیق
 خوش رنگ است؛ اجتماع نقیضان غیر اجتماع ضدانست، اجتماع مثلان محالست
 ۲- بعضی از مفاهیم انتزاعی معنایی 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 معنایی 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 بموجود ذهنی خود اشاره عقلی کند.

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

خالص هر حقیقی را که هیچ گونه تکثر و کثرتی ندارد، بدون ضامم خارجی عقل درک میکند
 ۱- قال فی المواقف: ان من المفهومات ما هو کلی، ای متصف بالکلیة التي هي صفة ثبوتیه؛ فلا بدان
 یکون الموصوف بها موجوداً و اذلیست فی الخارج لان کل موجود فی الخارج فهو متشخص؛ 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 گرنه آنرا معنا نگوئیم 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 مالیه تشخیص لم يوجد، هر چه در خارج پدید آید، با صفت جزئیت، و نعت 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 - خواه 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: خارجیه 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 عند العقل؛ فالکللی ثابت و لیس فی العارج؛ لان کل ماهو فی الخارج فهو مشخص؛ فیکون فی الذهن.

۳ - جلال الدین دوانی 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 نباشد قضیه حقیقیه محقق نشود؛ ولی اعتبار آن در ردیف قضایای خارجیه 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، عنقا) هنوز در خارج تحقق نیافته؛ پس بناچار باید در مقام ذهن موجود باشد.

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

باطل خواهند بود ولی قضایای حقیقیه (۱) باطل نیستند؛ پس ماهیت وجود ذهنی دارد و تقریر آن چنین است: برخی از قضایای موجهه حقیقیه (بیضائی مرغی است آتشخوار اجتماع نفیضان محالست) موضوع خارجی ندارند، و هر قضیه موجهه ای که موضوع خارجی نداشته باشد بحکم لایدنی الموجهه من وجود الموضوع ولو نهنا؛ باید موضوع ذهنی داشته باشد و گرنه حکم نمودن بر آنها کذب و باطل می باشد؛ پس برخی از قضایای موجهه حقیقیه موضوع ذهنی دارند نه خارجی؛ پس ذات و ذاتیات هر ماهیتی میتواند بدون زیادی و نقصان در ذهن یافت شود؛ چنانکه گویند: الذاتی لا یختلف ولا یتخلف (۲) تبصره: دایل اول و چهارم از روش لزوم موضوع در قضایای موجهه تشکیل یافته، و از تصدیقات می باشد، 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 اولست که بعبارت دیگری بیان شده» ناروا می باشد.

[فجوهر مع عرض کیف اجتماع ام کیف تحت کیف کل قد وقع]

پس چگونه جوهر و عرض جمع میشوند؛ یا چگونه تمام اجناس عالیه در مقوله کیف مندرج میگردند. 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: خارجییه 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 آبروست.

۲ - قال محقق الطوسی فی شرح الاشارات والقدمات قد ذکر والذاتی ثلاث خاصیات: احدیها: انه لا یمكن ان یتصور الشئی الا اذا تصور ما هو ذاتی له اولاً، و ثانیها: ان الشئی لا یحتاج فی اتصافه 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 الذاتی یمتنع رفعه عما هو ذاتی له وجوداً وتوهماً، وهذه 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 میباشدند، 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 المتالیهین 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 یتربح فی القوة والشرف الی حیث یقوی تصوراته وجوداً و ظهوراً حتی یقوی وجودها مقام الوجود العینی فیرى المریض، و یمرض الاشرار؛ و یقلب عنصراً الی عنصر آخر؛ حتی یجعل غیر النار ناراً؛ او یحرک اجساماً عجزت عن تحریکها نفوس ابناء النوع؛ کل، ذاك باهتزاز علوی؛ و تأیید ملکوتی؛ و طرب معنوی؛ كما قال علیه السلام: قلعت باب خیر بقوة ربانیة؛ لابقوة جسدانیة؛ و صاحب سلسله الذهب گوید

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

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 گانه 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:

هر گاه 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 ببلور و بدون استقلال میباشد.
 مشار الیه بجدائی علم و معلوم قائل شده و باین بیان از اشکال مشهور اجتماع

خود چه خیر که خیر کردن

پیش آن دست و پنجه است زبون

۱- قال صدر المتالیهین فی الاسفار : قد صح عند جمیع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها فی نفسها ؛ و وجودها للنفس العاقل شیئی واحد ؛ و کذا المحسوس بما هو محسوس وجوده فی نفسه و وجوده للجوهر الحاس ای النفس شیئی واحد بلا اختلاف جهة ؛ و هذایستلزم اتحاد المعقول بالعاقل و المحسوس بالحاس لان اقل مراتب الاثنینیه بین شیئین اثنین ان یکون لکل منها وجود فی نفسه و ان قطع النظر عن قرینة و لیس الحال فی المعقول و المحسوس ؛ و العاقل و الحاس كذلك وان النفس مادة لمدرکاتها ؛ و المدرکات صور لها ، و المادة و الصورة ترکیبها اتحادی . و ان الصورة المعقولة لایکون بالفعل لایکون الشیئی عاقلا ، فلا بد ان یکون لها العاقل ، و حیث ان المتضایفین متکافئان فی الوجود ، فلا بد ان یکون العاقل نفس المعقول حتی یکون فی مرتبة نفس المعقول و ذاته ؛ و الا لزم انفکاک 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 مکتسبا معرف و معرف نتواند بود، و ثالثاً ذهن وقوه درآ 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 ذاطقه بر تصور خویش قادر نباشد.

[وقیل بالا شباح اشیاء انطبعت وقیل بالا نفس وهی انقلابت]

گفته شده صورت موجودات در ذهن می آید. و گویند اشیاء قلب بکیف شده در ذهن بافت 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 تفتازانی؛ و استاد محقق جلال الدین دوانی بوده، و در شیراز بعهد شاه شجاع بن مظفر در بیست سالگی انواع علوم متداوله را تدریس مینموده، تألیفات نفیسی از قبیل شرح مواقف عضدی، و شرح مفتاح العلوم سکاکی، و شرح مختصر الاصول عضدی، و شرح کافیه ابن حاجب بیاری؛ و حاشیه بر اداب البحث و بر حکمة العین، و بر شرح شمسیه قطب الدین رازی؛ و بر شرح کافیه رضی استرآبادی، و بر شرح مطالع رازی، و بر تفسیر کشاف زمخشری، و بر مطول تفتازانی؛ 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: بابا بحال خود باش و شمس الدین گفتار پدر را بنظم آورده گوید:

مرا سید شریف آن بحر ز خیار	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 قوماً است 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 چهل مرتب باشد، زیرا علم عبارتست از انکشاف حقایق خارجی هما نظوری که 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:

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

۱ - قال شارح المواقف: لاشبهة فی ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها؛ و يصدر عنها آثارها من الاضائة والاحراق وغيرهما، و هذا الوجود يسمي وجود اعينياً وخارجياً واصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه، وانما النزاع فی ان النار هل لها سوی هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها آثار و الاحكام اولاً؛ و هذا الوجود الاخر يسمي وجوداً ظلياً وذهنياً وغير اصيل، و على هذا يكون الموجود فی الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي و الاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال بعض الفضلاء: الاشياء فی الخارج اعيان؛ و فی الذهن صور؛ فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مربة فيه؛ و يوافق الكلام المثبت و النافي كما ستطلع؛ فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير 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 رتبه 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 بشبح 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 مشترکی باشد این انقلاب ممکن است؛ ولی وجود خارجی و ذهنی قدر مشترکی ندارند پس این انقلاب ممکن نیست میگوئیم: چنانچه صورت یا صفتی بصورت یا صفت دیگری منقلب شود بماده نیازمند است، ولی انقلاب حقیقتی بحقیقت دیگر بماده محتاج نیست؛ با آنکه عقل میتواند ماده مشترکی 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 پدیر امیر غیاث الدین منصور بوده، وی در علوم ادبی و عقلی ید طولائی داشته، دو حاشیه بر شرح تجرید الکلام، و بر کشف زمخشری، و مطول تفنازانی، 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 حاد عشر و استاد البشر؛ از اجداد سید علیخان کبیر؛ و صاحب مدرسه منصوریه شیراز است؛ گویند: در چهارده سالگی داعیه مناظره باعلامه دوانی داشته؛ در بیست سالگی از ضبط علوم فارغ گردیده؛ و در سال ۹۳۶ بصدارت عظمی شاه طهماسب رسیده؛ و در ۹۴۸ در شیراز وفات یافته؛ 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 بالتشبیہ 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 علم 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 الشیئی عند العقل.

۲ - فخرالدین رازی علم را از مقوله اضافه شمرده در تعریف آن آورده: العلم هو حصول الصورة من الشیئی عند العقل.
۳ - گروهی علم را از مقوله فعل (ان يفعل) پنداشته در تعریف آن گفته اند: العلم خلاقیة النفس صورة فی الذهن مضاهیاً 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) یک ماهیت میباشد؛ و گرنه کاشف آن نخواهد بود؛ و معلوم بالذات (وجود ذهنی) که در قوه دراکت 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 کوهها و جانوران آن در قوه خیال یا در عقل حاصل گردد،

سایر مقولات از باب مجاز گوئی میباشند، 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 عروض مشتق شده، و عروض يك 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 يك 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 و حدتها مع عاقل مقوله]

بحمل اولی ذاتی صورت ذهنی را بنام مقوله خارجی نامند؛ و باتحاد عقل و عاقل و معقول گفتاریست 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 میباشند، و لذا در تناقض بعلاوه وحدتهای مشهور وحدت 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 يك 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 میباشند، 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 مر کبة.

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، و قد يطلق العلم علی نفس حصول شیئی عند القوة المدركة او ارتسامه فیها و هو المعنی الاضافی الا تنزاعی 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 یمکنه ان یذهب الی ما ذهبنا الیه حسبما لوحناک الیه فی صدر المبحث، من ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الخیالیة والحسیة اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل، و به یندفع کثیر من الاشکالات الواردة علی الوجود الذهنی، و اما حال النفس بالقیاس الی الصور العقلیه من الانواع المتاصله 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 میباشند، 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 میباشند، در این باب حکیم رومی گوید:

شمس در خارج اگر چه هست فرد میتوان هم مثل آن تصویر کرد

شمس جان کو خارج آمد از اثیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر

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 انشاء و خلاقیت، و نسبت بکلیات (معقولات) اضافه اشراقیه است، زیرا در ادراک ذوات عقلیه مجردة 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 باخرت میباشند، 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 قوه 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 آثاریکه بر جنس مترتب بود؛ چنانکه در تعریف سطح خارجی گوئی: 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 نمیگردد، 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 گوئی: هر گاه 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 نشمرده است، چون معظم له ماهیت هر مقوله‌ای را امری انتزاعی و مفهومی اعتباری بیش ندانسته؛ و اگر چه وجود را نیز جوهر و عرض نشمرده، ولی آنرا بالاتر از آنها و موجب ظهور ماهیت و منشاء آثار آن میدانند. حکیم سبزواری گوید: اگر چه صدرالمتالهین 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 صدرالمتالهین و محقق دوانی عقیدتی تشکیل داده؛ باینطور که از هر يك چیزی را اختیار و چیز را ترك نموده است؛ چنانکه از صدرالمتالهین اینرا: صورت علمی بحمل اولی ذاتی همان مقوله خارجی است؛ و

۱ - شیخ محمود شبستری در گلشن راز 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 دهانی 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 یاد در مقام وحدت در کثرت و وجود فرقانی بطور نشروفتق 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 آورده‌اند:

۱ - اسکندر در افروزیسی عاقل و معقول را مانند ماده و صورت جسمانی هر کب بتر 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 تر کیب نمیشود، چون میتوانیم هر یک از عاقل و معقول را جدا گانه دریابیم.

۲ - صدر المتالهین 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 آندو 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 آندو را بطور حالیت و محلیت

۱ - قال رئیس المتالهین فی المشاعر: ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع ما يدركها ببرهان فإيض علينا من عند الله، و هو ان كل صورة ادراكية؛ وليكن عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها، و وجودها لعاقلتها شيئاً واحداً، بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة 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 متباعدة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر عرضت لها اضافة المعقولة والعاقلية كما للاب و الابن و الملك و المدينة، و سائر 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 في حد نفسها مع فرض تفردا عما عداها هي معقولة فيكون عاقلها ايضاً اذا المعقولة لا يتصور وجودها بدون العاقلية كما هو شان المتضائفين، وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فيكون معقولة لذاتها، ثم الموضوع اولاً ان هينها ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها، و ليس الا الذي فرضناه فظهر و تبين مما ذكر ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله فهو المطلوب، وهذا البرهان جار في سائر الادراكات الوهيمية و الخيالية و الحسية، حتى ان الجواهر الحساس منا يتحد مع صورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصور كالسما و الارض و غيرهما 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.

میکوئیم: متضایفان 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 نمیکند!!

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 مظروف 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 صدرالمتألهین 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 معقولانست 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 حقتعالی میفرماید:
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب (۲).

وروی الصادق عن آبائه عن علی علیهم السلام قال: المؤمن يتقلب في خمسة من النور مدخله نور و مخرجه نور، وعلمه نورو كلامه نور، ومنظره يوم القيمة الى النور (۳).
وفی ثواب الاعمال روی الصدوق عن ابن الولید عن الصغار عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن الميثمی، عن اسماعیل الجعفی، عن ابی عبدالله (ع) قال رسول الله (ص):
لا يبغضنا اهل البيت احد الا بعثه الله اجذم.

وایضاً باسناده عن ابی جعفر (ع) قال: يحشر 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 تهی	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 گل گلشنی	ور بود خاری تو هیمه ی گلخنی
ای دریده پوستین یوسفان	گرگ بر خیزی از این خواب گران
کشته گرگان يك بيك خواهی تو	میدراند از غضب اعضای تو
این بخاک اندر شد و کل خاک شد	وان نمک اندر شد کل پاك شد

۵ - قال صدر المتالیهین فی العرشیه : ان النفوس الانسانیة فی اول تكونها بالفعل صورة کمالیه لماده محسوسه ، و ماده روحانیة من شانها ان تقبل صورة عقلیه تتحد بها وتخرج بسببها من القوة الى الفعل ، او صورة حیوانیه بهیمیه او سبعیه و تحشر الیها و تقوم بها عند البعث فی نشأة اخرى لا فی هذه النشأة والالکان تناسخا لاحشرا و التناسخ ممتنع ؛ والحشر الجسمانی واقع ، والانسان فی هذا العالم بین ان یکون ملکا او شیطانا او بهیمة اوسبعا و سیصیر ملکا ان غلب علیه العلم والتقوی ، او شیطانا مریدان غلب علیه المکر والحیلة و الجهل المربک ؛ او بهیمة ان غلبت علیه آثار الشهوة او سبعا ان غلبت علیه آثار الغضب و التهجم ، فان الکلب کلب بصورته حیوانیه لا بمادته المخصوصة و کذا سایر الحیوانات .

(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 ارتسم 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 نکند، و معروض را در مرتبه اول تعقل ننماید؛ و عارض را نمیتواند تصور کند.

۱ - عارض بر سه گونه است: ۱ - عارضی که در خارج مابازاء و منشاء انتزاعی جزذات معروض نداشته، بلکه همیشه ازذات 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 جزذات 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 مابازاء و منشاء انتزاع جداگانه ازذات 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 منطق 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 .

[فمثل شیئیه او امکان معقول ثان 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 تبصره : اتصاف موجود خاص بمفهوم وجود و شیئیت عامه در خارج ، ولی عروض مفهوم وجود و شیئیت بر آن در ذهن است ، و اگر نه 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 ما با زائمی 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 کلامن 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 وظل 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 جوهرأ ولاعرض عند اعتبارذاته 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 مانند وجود حقیقی عام باعتبار ذات خودشان نه جوهرند و نه عرض، ولی بتبعیت ماهیات جوهر و عرض میباشند، 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 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 وجودیست جوهری، و وجود بیاض وجود عرضی است، زیرا در خارج با هم متحد بوده و هیچ گونه انفکاک ندارند؛ پس حکم هر یک بدیگری سرایت نموده؛ و محکوم بحکم آن میگردد چنانکه گوید: وجود انسان مباین با وجود درخت است؛ چون ماهیت آندو با یکدیگر تباین دارند، با آنکه وجود یک حقیقت بیش نیست. چنانکه گوید:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها فتشا كل الامر

فكانما خمر و لا قدح فكانما 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 نمیشد.

۲ - حقیقت وجود ضدوند ندارد؛ زیرا از نظر فلسفی دو ضد حقیقی باید باهم در تحت یک جنس موجود باشند، چنانکه گویند: الضدان امران وجودیان يتعاقبان 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 آندو با یکدیگر جدائی و بیگانگی شدیدی دارند، چنانکه از تعریف آندو 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 اشتراک داشته باشند، و چون وجود ماهیت اشتراکی ندارد؛ پس وجود مانند و نظیر ندارد؛ بلکه حقیقت وجود ثانی پذیر نیست، تا چه رسد بصد و ندو 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 یک 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 تقيض لزمها]

زیرا فصل مقسم بمقوم انقلاب مییابد، یا قوام و تقوم ماهیت از تقيض 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 حیت 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 بجمانی و مجرد تقسیم مینماید.

شده است پیدایش نوع بواسطه عروض فصل مقوم بر جنس و تحصیل جنس بفصل میباشد، چون اگر چه جنس در تقوم 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 مرکب 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 يك 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 گرنه هر چیزی بخود خود

۳ - اگر فصل را نسبت بحصه 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 دیز 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 ولایتکرر، 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 (مرتبۀ ای) 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 فقدان را از خود دور میسازد؛ چون تفاوت مراتب بواسطه قوابل و عوارض میباشد چنانکه مولوی رومی گوید:

همچو آن يك نور خورشید سما صد بود اندر میان خانه ها
 لیک يك باشد همه انوارشان چونکه بر گیری تودیوار از میان

[المیزاما بتمام الذات او بعضها اوجاء بمنضات]

امتیاز دو چیز یا تمام ذات آندو است؛ و یا بیعض ذاتیات و یا بواسطه عوارض و ضمائ خارج مییابد
 مشائیان (پیروان ارسطو) گویند: سه طریق دو چیز را از یکدیگر میتوان تمیز داد
 ۱ - بتمام ذات مانند امتیاز اجناس عالیه و انواع آنها مثل کم متصل و منفصل از هم
 ۲ - بیعضی از ذاتیات؛ مانند امتیاز انسان از اسب و کبوتر بواسطه فصل هر یک.
 ۳ - بواسطه عوارض و مشخصات، مانند امتیاز ایرج و داریوش بواسطه زمان و مکان و نسبت ایشان بیکدیگر

[بالنقص و الکمال فی الداهیه ایضاً یجوز عند الاشراقیه]

نزد اشراقیان امتیاز بواسطه نقص و کمال دو چیز از یکدیگر نیز رواست
 اشراقیان (پیروان افلاطون) دو چیز را بواسطه نقص و کمال آندو از یکدیگر تمیز میدهند، و این خود روش چهارمی است که مشائیان بآن پی نبرده اند، زیرا امتیاز آندو بتمام ذات نیست، چون دو ماهیت جدا گانه ندارند و بیعض 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: وبتکثرالموجود بتکثر الموضوعات؛ وبقال 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 اقلیت و آخریت و اولویت و خلاف آن، و اشدیت و اضعفیت و از بدیت و انقصیت و اکثریت و اقلیت را نمیپذیرند

(گفتار در اینکه معدوم چیزی نیست)

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

هرچه موجود نباشد نیست محض و نفی صرف است و نیز موجود و شیئی 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 المقدار التام والناقص مازاد احدهما علی الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار، فانه عرضی ایضاً لما یقسمه، فالتفاوت فی المقادیر بنفس المقدار، و لیس الزائد خارجاً عن المقدار بل ما زاد به هو کما ساوی به فی الحقیقة، فلیس الاقتران بین الخطين المتفاوتین بالطول والقصر الا بکمالیة الخط و نقصه، و کذابین السواد التام والناقص، فانهما اشترکا فی السوادیة؛ و ما افرقا فی امر خارج عن السوادیة فصلا کان او غیره فان التفاوت فی نفس السوادیة و مما ینبه علی ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة الماهیة 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 العدم]

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 و 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 نشاید 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 کوئی 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 - ۳۲۴ 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 روضات الجنات مسطور است.

تعالی نباشد؛ زیرا تأثیر قدرت یا در ذات ممکن است و آنرا ازلی فرضی نمودید، و یاد در وجود آنست، و وجود را لا موجود و لا معدوم پنداشتید، و یا در اتصاف ذات بوجود است و اتصاف در خارج وجود ندارد، و گرنه باید اتصاف خود ثابت باشد. پس باید متصف بثبوت بود؛ و آن اتصاف نیز ثابت و متصف بثبوت 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 الاتصاف.

[بصفة الموجود لا موجودة كانت و لا معدومة محدودة]

در تعریف واسطه گویند: حال معنائیست که بصفه 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 بصفه چیز است که به تبعیت غیر منخبر عنه و معلوم میگردد نه بخودی خود، بخلاف ذات که آن چیزی است بخودی خود و وجود یا معدوم، و موجود عبارتست از ذاتی که دارای صفت وجود باشد.

۱ - ابوالمعالی عبد الملك بن عبد الله 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 مذهبها را پاسخ متین و متقن داده؛ و تالیفات نفیسی (الارشاد فی اصول الدین، مغیث الخلق فی اختیار الحق، الشامل در اصول دین؛ العقیده 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 عضالدوله بوی منتهی گشته؛ وی با صاحب بن عباد مراد داشته؛ و صاحب در شأن او گفته: قاضی ابوبکر باقلانی در ریاست 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 بغداد 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 بشمارند؛ 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 مردود است آنچه آنکه بین منفی و ثابت واسطه ای نیست (۳) میان موجود و معدوم نیز

۱- ابوالحسن یا ابوالعالی 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 قطب الدین شیرازی، و علامه حلّی بوده، و در کارزیج مراغه بحسب پیشنهاد خواجه و امر هلاکوخان دخالت داشته، و مصنفات نفیسی مانند حکمة العین، عین القواعد، جامع الدقائق و شمیسه 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 نقتازان 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 را پرسیدم از تاریخ سال رحلتش گفت تاریخش یکی کم طیب الله ثراه 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 للتأسی عضد 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 واسطة بین النفی و الاثبات ضرورة و اتفاقاً، فان ارید نفی ذلك ای نفی انه لا واسطة بین النفی و الاثبات؛ و قصد اثبات الواسطة بینهما فهو سفیطة، و ان ارید معنی آخر بان یفسر الموجود بما له تحقق اصالة؛ و المعدوم بما لا تحقق اصلاً فیتصور هناك واسطة بینهما هی ما یتحقق تبعاً له لیکن النفی و الاثبات فی المنازعة متوجهین الی معنی واحد فیکون النزاع لفظیاً.

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) دلیلهائی 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 متشخص 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 هزار شرط جمع میشود، و نیز میگوئیم:

کلی طبیعی در خارج معدوم است و چون مفهومی بیش نباشد جزء خارجی افراد 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 ترکیب حقیقی عبارتست از قیام بعضی از اجزاء بر بعضی دیگر .
 میگوئیم : اعراض در خارج بسیط میباشند ، 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 خواه 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 اذاً 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 بنابر 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 را از یکدیگر متمایز و جدا تصور مینماید چنانکه نبودن
 ناصر از ، نبودن منصور ، و ناشناس بودن پرویز از ناشناسی پریوش امتیاز دارند .

[کذلک 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 موجبه 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

[اعادة المعدوم مما امتنعا و بعضهم فيه ضرورة ادعاء]

برگرداندن معدوم با همه تشخیصاتش ممتنع 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 یجلی فی صورة مرتین را سه گونه تفسیر نموده‌اند:

۱- هیچ یک 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 مایه‌ها مایه است

۲- وجود منبسط با تمام مراتبش یک افاضه فیض اقدس و فروغ نور الانوار است پس تکرر و تعدد پذیر نیست این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

۳- تمام موجودات عالم از آسمان و زمین و غیب و شهود، مانند اجزاء بدن بیکیدیگر مربوط و یک 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 گواه میخواست خدا بی مثل بیافرید و بی ماندند

[فانه علی جوازها حتم فی الشخص تجویز تسلل العدم]
 زیرا بنا بر جواز اعاده معدوم لازم می آید در وجود شخص واحدی عدم راه 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 راه داشته
 باشد، ولی در خلال وجود یک شخص عدم نمیتواند راه داشته باشد، چون تخلل عدم
 عبارتست تقدم زمانی چیزی بر خودش، و آن مانند تقدم ذاتی چیزی بر خودش محال
 و بدیهی البطلانست، پس اعاده معدوم جائز نباشد.

[و جازان یوجد ما یماثله مستانفا و سلب میز بیطله]
 و نیز باید روا باشد که مانند برگشت داده شده ابتدا ایجاد شود، و امتیاز نداشتن آن در 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 آن دو در ماهیت و جمیع عوارض آن اشتراك
 دارند ولی مثل و مانند معاد از هر جهت ایجاد نمیشود، زیرا امتیاز نداشتن آن دو 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 م نهاد
 [و العود عاد عین الابتداء و لیس بالغای انهاء]

و برگشت دادن معدوم همان ایجاد ابتدائی میگردد، و برگردانیدن ها 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 گردید، 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 و شرط شرط و معدوم معدوم مقتضی و جمیع استعدادات آن تا برسد بعلة العلة در سلسله طولیه و عرضیه اعاده شوند، ولی علل وجود چیزی و ادوار فلکی و اوضاع کوی 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، زیانی 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 کیفی 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 خاک شده در مرتبه دهم همان صورت اولی را بخود میگیرد، بطوریکه هر کس او را ببیند گوید همانست، و این را 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 و معنی 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 آنهم 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 فاروا 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 تصورا عدمه و غيره و بخبرا]

قوه عاقله ميتواند عدم خود را و عدم ساير موجودات را تصور نمايد و اخبار کند .
 در اين باب از احکام وجود و عدم باعتبار حصول آندو در ذهن بحث ميشود .
 چون نفس ناطقه از عالم ملکوت (۱) و قدرتست ميتواند وجود و عدم خود و ساير
 موجودات خارجيه را تصور کند ، و هر ماهيتی را بوجود و عدم متصف نمايد ، يعنی
 مفهوم وجود و عدم را بر آنها حمل کند .

[عن نفي مطلق بلا اخبار و بامتناع عن شريك الباري]

از عدم محض و نفي مطلق بمخبر عنه نبودن آندو ، و نیز ميتواند اخبار کند از امتناع شريك الباري
 و نیز نفس ناطقه ميتواند اخبار کند از نفي مطلق و عدم محض چنانکه گویند :
 العدم لا يخبر عنه ، و لا يمكن ان يكون فاعلا و منفعلا ، و نیز ميتواند اخبار کند از
 امتناع شريك الباري ، چنانکه گوئی : شريك الباري ممتنع الوجود است ، با آنکه
 هر چه دروهم و عقل تصور شود آنرا ممکن و موجود بايد شمرد .

[و ثابت في الذهن واللاثابت فيه عن الشئى بلا تهافت]

و نیز قوه عاقله ميتواند بدون تهافت اخبار کند از هر ماهيتی باينکه ثابت يا ناثابت است در ذهن
 و نفس ناطقه نیز ميتواند از هر ماهيتی اخبار کند بطور منفصله حقيقي چنانکه
 گوئی : هر ماهيتی يا ثابت است در ذهن و يا ناثابت ميباشد ، ولی با اين حکم : موضوعی که
 نا ثابت بر آن حمل ميشود بايد در ذهن موجود باشد هيچ تهافت و تناقضی لازم نميآيد ،

۱ - ملکوت بسه معنا اطلاق ميشود :

الف : ملکوت مطلق آنستکه در مقابل عالم ملك و شهادت و محسوس اطلاق ميشود ، و آن مطلق
 عالم غيب است ، چنانکه حقتعالی ميفرمايد : و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض .

ب : ملکوت اعلى آنستکه در مقابل اجسام اطلاق ميگردد ، مانند نفوس سماويه و انسانيه حيوانيه و نباتيه

ج : ملکوت اسفل آنستکه در خيال منفصل و عالم مثال موجود گردد ، مانند عوارض نفساني و جسماني مجرد

چون بواسطه اختلاف مفهوم و مصداق یا اختلاف حمل تناقض رفع میگردد .

[فما بحمل الاولى 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 ممتنع 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 احسائی 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 ممتنع 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، کذب در قضایا سخنانی یافت می شود:

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 می شود.

[و حقة 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 گوسفندان را سر ما کشت، و همه شهرهای ایران را دیدم.

۱ - حکیم سبزواری گوید: این مسئله را در مباحث عدم یادآوری مینمائیم، 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 (جواهر 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 واقع محقق در خارج، و صدق قضیه حقیقیه عبارتست از مطابقت نسبت خبر با واقع 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 اکتون موضوع خارجی ندارد تا حکم و نسبت آن را با هم بسنجیم.

[بحد ذات الشیئی نفس الامر حد و عالم الامر و ذا عقل یعد]

نفس الامر: بحد ذات الشیئی تعریف شده، و عالم امر و عقل کلی نیز شمرده شده است.

در تعریف نفس الامر سه گفتار نقل شده است:

۱ - محققان گویند: نفس الامر عبارتست از حد واقعی و اندازه ذاتی هر چیزی چون در هر ظرفی که آن چیز 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 - موفیان 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 میباشند، چه آنکه آنها را صرف وجود بسیط بدانید، یا آنکه مر کب از وجود و ماهیت پندارید، زیرا بدون ماده موجود میگرددند.

۳ - فلاسفه گویند: نفس الامر (مفارقات از ماده) عبارتست از عقل کلی (عقل فعال) که عقل جزئی هر بسیط و مر کب 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 با خارج بسنجیم ، خواهیم یافت نفس الامراعم و خارج 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 القضا یا صدقا و فی کواذب و حق فرقا]

زیرا در قضایای صادق اجتماع دارند ، و در قضایای کاذبه و حق متعال از یکدیگر جدا میشوند . مورد اجتماع نفس الامر و ذهن قضایای صادق 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 صادق خارجیه اجتماع دارند ، و قضایای کاذبه ذهنی محض اند ، و حقتعالی قادر است خارجی صرف میباشد .

(گفتار در جعل و ابداع)

[للربط والنفسی الوجود انقسم فالجعل للتالیف والبسیط عم]

چون وجود برابط و نفسی منقسم میگردد پس جعل شامل میشود جعل بسیط و مؤلف را چنانکه وجود بر بطی 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 الشئی ؛ و اما مؤلف و هو جعل الشئی شیئاً و تصیره ایه فیستدعی طرفین : مجعولا و مجعولا الیه ، نظیر ذلك بحسب الكون الذهنی التصور و التصدیق ، فان التصور نوع من الادراك لا يتعلق الابماهیة الشئی ، ای شیئی کان ، و التصدیق نوع آخر منه یستدعی دائماً طرفین ، و هما موضوع و محمول ، بان یدخل النسبة بینهما فی متعلقه علی التبعیة الصرفة ، فائرتصور حصول نفس الشئی فی الذهن ، و اثر التصدیق صیرورة الشئی شیئاً

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

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

فی عرضی قد بدا مفارقا
 لا غیر بالجعل المؤلف انطقا
 جعل مؤلف تنها در عرضی مفارق یافت میشود، و غیر این مورد را شاید جعل مؤلف نامید
 چون هیچ ممکنی از جعل و افاضه جاعل بی نیاز نیست، یعنی هر ممکنی

۱ - قال حکیم السبزواری فی حاشیة الاسفار: الجعل البسیط ما یكون متعلقه الوجود المحمولی
 الذی هو مفادکان التامة والمرکب ما یكون متعلقه الوجود الرابط الذی هو مفادکان الناقصه ، فانقسام
 الجعل الی قسمین حسب انقسام الوجود الی قسمین یرشدک الی مجعولیت الوجود
 ۲ - سوره انعام آیه اول ۳ - سوره دهر آیه (۲) ۴ - علامه سمنانی در جلد سوم حکمت بوعلی
 صفحہ (۳۹) گوید: وجود قبل الجعل بلا موضوع و اعم از متصل و غیر متصل است: وهما نظور
 که بعد از جعل موجود بالذات میشود، بنا بر صحت صدق مشتق بر این مبدا حقیقی یعنی بلا ضمیمه،
 همچنان ماهیت بعد الجعل بلا ضمیمه موجود است، زیرا بلا ضمیمه مجعول است، و اگر بگویند:
 وجود نفس ذات وجود است بخلاف ماهیت که در ذاتش وجود وعدم نیست، گوئیم: وجود بعد از جعل
 چنین است، و قبل از جعل سالبه بانقضاء موضوع است و وجود مجعول تقدیری مانند ماهیت مجعوله
 تقدیری است، و مجرد اینککه وجود ذاتش بحمل اولی وجود است، و ماهیت چنین نیست در ملاک
 موجودیت بالذات تأثیر ندارد، زیرا قبل از جعل اعم از موجود و معدوم است، چنانککه اعم از مجعول
 و غیر مجعول است، یعنی ممکنست جعل شود، یا جعل نشود، و ماهیت هم چنین است، غایت الامر
 وجود چون مجعول شد بدو اعتبار موجود بالذات است، یکی بحمل اولی که مقتضای ذات اوست،
 دیگر بحمل شایع که بلا ضمیمه مجعول و موجود بالذات شده، یعنی موجود بالذات حاصل بجعل
 بسیط شده نه اینککه جاعل او را بجعل مؤلف موجود بالذات کرده باشد، و ماهیت فقط بحمل اولی
 موجود نیست، و بحمل شایع بعد الجعل 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 بالفیر، و قائل باصالت
 وجود، وجود را ممکن و مجعول میدانند! انکارنده میگوید: خوبست دانشمندان در گفتار علامه سمنانی
 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 اشیا 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 ملاك حاجت معلول بعلت امکان آنست ، چون ضرورت و امتناع مناط غنا و بی نیازیت لذا شیخ الرئیس گوید : ما جعل الله المشمش مشمشا و لكن او جده ، پس جعل مؤلف تنها در عرضیات مفارقه یافت میشود .

[فی کون ماهیة او وجود او صیرورة مجعولا اقوالا رووا]
در مجعول بودن هر يك از ماهیت یا وجود یا ضرورت گفتارهایی حکایت شده است ، هر يك از دانشمندان اشراقی و مشائی و رواقی در مجعول بالذات بودن ماهیت ، یا وجود ، یا اتصاف گفتارهای کوناگونی دارند ، و برای اثبات مطلب خویش استدلالی نموده اند .

[و عزى الاول للاشراقى وقد مشى المشاء نحو الباقي]
و مجعول بودن ماهیت باشراقیان نسبت داده شده ، و مشائیان بجانب دو گفتار دیگر رفته اند اشراقیان گویند : اثر جاعل اول و بالذات نفس ماهیت است ، و از آن لازم میآید 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 ثبوتات ازلیه بدون جعل 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 مجعول 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 مجعول بالذات و ماهیت را مجعول بالعرض خوانده است .

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

بالعرض میباشند ، چنانکه خواجه طوسی در شرح اشارات گوید : کون الماهیه هو وجودها ، والماهیه لا يتجرد عن الوجود الا فی العقل ، لا بان يكون فی العقل منفکة عن الوجود ، فان الکنون فی العقل ایضا وجود عقلي ، كما ان الکنون فی الخارج وجود خارجي ، بل بان العقل من شأنه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظه الوجود ، وعدم اعتبار الشیئی 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 جاعل 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 ازده 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

[جعل الوجود عندنا قد ارتضى ماهية مجعولة بالعرض]

نزد ما جعل وجود بسيط وبالذات و جعل ماهيت بالعرض بسيط يا مركب ميباشد صدر المتألهين در اسفار وسائر كتب خویش (١) پنج دليل بر اى اثبات مجعوليت وجود بيان نموده است كه محقق سبزواری و ديگران بپيروى از معظم له همان ادله را در تأليفات خود ياد آوری کرده اند چنانكه بيان ميگردد .

[كذا اتصاف و بذات الجعل جعل] تر كيما الوجود مع ذين فنل]

هم چنين است اتصاف ، و بدانكه بهمين جعل بسيط وجود با ماهيت و اتصاف نيز جعل تر كيبي دارد اتصاف كه عبارتست از موجود شدن ماهيت و آن امر است اعتبارى عقلى ثانياً و

١- قال صدر المتألهين فى المشاعر: ١- لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به فى حد نفسها و معناها بان يكون الجاعل معتبراً فى قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه وليس كذلك ٢- وان الماهية لو كانت فى حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل الشايع الصناعى فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات ، ان كل مفهوم مفاير لمفهوم آخر ، ٣- ان كل ماهية فهى لاثابى عن كثرة الشخصات والوجودات ، والشخص 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 ، فالمجعول اولاعلى نعت الكثرة هى انحاء الوجودات المتشخصة بذواتها ، و بتكثرها يتكثر الماهية الواحدة ٤- ان الماهية الموجوده ان كانت نوعاً منحصراً فى 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 و الشخص موجوده متشخصة فيلزم الدور و التسلسل ، 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 الطوسى فى كتاب مصارع المصارع : ان وجود المعلولات فى نفس الامر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها ، فقد انكشف ان الصوادير بالذات هى الوجودات لا غير ص ٤١٥ ج ١- اسفار قال صدر المتألهين فى الاسفار صحيفه (٤١٤) من مجلد الاول : و من الغرائب ايضاً ان اكثر القائلين بالجاعلية و المجعولية فى الماهيات لم يجوزوا التفاوت فى افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك ، و بالفواى مناقضة هذا الراى مع حكمهم باعتبارية الوجود ، و قولهم صريحا و التزاماً بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول ؛ وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة و المعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال و الهيولى مثلاً يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة فى باب الجوهرية اقدم من الجوهر المعلول ، و هم يتحاشون عن ذلك ، و سيجئ تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه و به الشكوك انشاء الله تعالى .

بالعرض مجعول میگردد، زیرا مناط حاجت همان امکان اتصاف ماهیت بوجود یا عدم است، و بواسطه جعل بسیط وبالذات وجود، اتصاف بجعل تالیفی بالعرض مجعول میشود، ووجود بجعل عرضی تالیفی با ماهیت و اتصاف مجعول میگردد، چون هر گاه وجود بجعل ذاتی بسیط مجعول گردد، هر يك از ماهیت و اتصاف بجعل عرضی تر کیبی بواسطه جعل وجود مجعول 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 هرگز 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 مجعول بالذات ماهیت بوده 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 انتزاعیتها و ایضا انسلاب سنخیتها]

از گفتار اشرافیان انتزاعی و اعتباری بودن ممکنات، و نیز لازم می‌آید سلب سنخیت از ماهیات مخلوقه. اگر وجود امری اعتباری عقلی، و جاعلیت و معمولیت از اوصاف ماهیت بود لازم می‌آید که مجعول 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

جواهر و اعراض جهان دارای واقعیت و حقیقت میباشند. (۱)
چون بین علت و معلول سنخیت معتبر است، و حقتعالی وجود بحت 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 آن دو معتبر
و مسلم است (۲) پس مجموع بالذات ماهیت نخواهد بود.

[کالفئی 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 بعلت حقیقیه به نسبت نم و یم 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 تند، و وجود منبسط معلول و سایه بلند او است.
چنانکه میفرماید: الم ترالی ربگ 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 مشترطة]

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

- ۱- اگر گفته شود: ماسوای 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
با اعتبار 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 یسا نقلی موجب یقین بر ثبوت سنخیت بین
خالق و مخلوق نداریم. میگوئیم: اگر سنخیت بین فاعل و منفعل 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 ثمره ظلم خصومت میباشد. 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 ذاتیاتش با قطع نظر از جاعل و غفلت از تحقق آن در خارج تصور نمائیم ، پس ماهیت مجعول بالذات نمیباشد (۲) صدرالمتالهین 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 الامكانية مطلقا حتما يقها هي عين الربط بمبديها ، 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 بمبديها 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 الوجودية كالمعنى الحرفي في عالم المفهومية ، فكما ان المعاني الحرفية غير مستقلة في عالم المفهوم ، فكذلك الوجودات الخاصة الامكانية غير مستقلة في عالم الوجود ، و بعبارة اوضح سلب الربط عن الوجودات الخاصة عبارة عن سلب ذواتها عنها .

۲ - قال بهنمياري 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 تحققة 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 معنى 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 : اتصاف مجعول بالذاتست ، 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 بعلت امکانست ، و آن عبارتست از کیفیت نسبت وجود بماهیت ، و اتصاف ماهیت بوجود میگوئیم : و جوب و امکان از اوصاف وجود و منتزعی از آنند پس شاید پیش از موصوف مجعول باشند . اشرافیان گویند : ماهیت مجعول بالذات ، وجود و اتصاف مجعول بالعرض میباشد ، زیرا بسبب ماهیت علت مقدم بر معلول و معلول متاخر از آنست و بواسطه دیگری نیاز ندارد . میگوئیم : تقدم و تاخر از انواع تشكيك است ، و هیچ ماهیتی تشكيك پذیر نیست چنانکه گویند : الماهية 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 یا رابط و یا رابطی و یا نفسی است، پس این اقسام را در باب 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 ثبوت 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 محلش، 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 حقیقتی

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 قی نفسه اما لنفسه سما]

چون یا 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 یاسخ پرسش هل مر کبه میباشد، و آنکه فی نفسه است یا لنفسه میباشد، مانند وجود

جوهر که مستقل و محمولی و مفاد کان تامه و جواب سؤال هل بسیطه واقع میشود
 [او غیره و الحق نحوایسه فی نفسه لنفسه بنفسه]
 و یا 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
 تام 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 المتألهین 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 هرگز عنوانش تغییر نمیپذیرد.
 وجود حقتعالی وجودیت فی نفسه و مستقل که مفادکان تامه است، و لنفسه که
 معنایش در خود تام و تمام میباشد، و بنفسه که بغیر خودش نیازی ندارد.
 تبصره: قرار دارن وجود عرض را فی نفسه و لغیره و بغیره، و وجود جوهر رافی
 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 استقلال ندارد،
 چنانکه در سوره انبیاء میفرماید: ما هذه التماثل التي انتم لها عاكفون، و ان هم
 الا تمویهات و تماثل، و بانفسها اعدام و باطیل.

[قدکان ذالجهات فی الازهان و جوب امتناع او امکان]
 همانا وجود دارای جهاتی است در ذهن که آنها عبارتند از: جوب و امکان و امتناع
 وجود چه آنکه محمولی باشد یا رابطی یا رابط در ذهن دارای، جهاتی 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 بتریفاتی که مستلزم
دور باشند 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 بتریف 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 با تعمل 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 بیکی 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.

[ماصح ان لولم تكن محصلة امكانه لاكان لا امکان له]

صحيح نيست اينكه گويند: اگر جهات در خارج نباشند، امكانش نيست و هيچ امکان ندارد يك معنادار. برخی از متكلمان گويند: جهات غير از امتناع بسه دليل در خارج موجودند، ۱- چنانچه در خارج موجود نباشند لازم آيد امکان ممکن الوجودی که اکنون پيدا نباشد با آنکه هيچ امکان وجودی نداشته باشد يك معنادار باشد، زیرا امتیازی در اعدام نيست، پس لازم آيد که ممکن الوجود معدوم غير ممکن (ممتنع الوجود) گردد، و این خود محالست.

ميگوئيم: امکان ممکن الوجود معدوم وصفی عدمی و بمعنای لا اقتضاء است و رفع امکان که بمعنای اقتضای عدم میباشد نقیض آنست، پس دارای يك معنا نيستند و چنانکه گفتيم بايد دانست که اعدام باعتبار مضاف اليه آنها تقرر ذهنی دارند، و از يکديگر متمایز ميشوند.

[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 يك موضوع است، و آن در مقام ظاهر میباشد.

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

۳- اگر وجوب در خارج محقق نباشد لازم آيد 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 شیئیت تنها در ذهن وجود دارند با اتفاق تمام دانشمندان ، و هنگام اعتبار ذهن بر ممتنع و موجودات صادق میباشند و لذا شیئیت 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 وجود ربطی و کیفیت نسبت است نه در وجود 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 غیر 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 و هستی خود بدیگری نیازمند نباشد مانند حقتعالی 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 يك از دو موجود وجود دیگری را استدعا نماید مانند دو برادر، یا فوق و تحت. ممکن بالذات چیز هستکه 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 نقیضان 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 متضایفان 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 يك از آن دو ممکن بالقیاس میباشد، چون میان آن دو علاقه علیت و معلولیت، یا اشتراك 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 آید.

(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 پایان رسیده، 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 اتصاف 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 با 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.

[و قدیرا 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 گوئی: 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 گوئی: داریوش ممکنست وزیر شود، یعنی هیچ يك ازوزارت وعدم آن برای داریوش ضروری نیست. و چون این معنارا اهل 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 گوئی: انسان ممکنست نویسنده باشد.

و هنگامی امکان استقبالی اراده میکنند، و آن عبارتست از ربودن 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 سیباشد، چون شیئیت ماهیت همان لاقتضاء صرف است، زیرا هر گاه ماهیت را بخودی خود تصور نمائی میدانی نسبت وجود وعدم برای آن یکسانست، و بذات خود هیچ يك را اقتضاء نمینماید، پس اقتضاء وجود وعدم از جانب علت برای ماهیت حاصل میگردد.

۱ - قال الشيخ فی منطق الاشارات: قد یقال ممکن و یفهم منه معنی ثالث فکانه اخص من الوجهین المذکورین وهو ان یکون الحکم غیر ضروری البتة، و لافی وقت کالکسوف، و لا فی حال کالتغیر للمتحرک بل یکون کالکتابه للانسان انتهى کلامه.

۲ - قال محقق الطوسی فی شرح الاشارات: و اما الاستقبالی فقد نظر فی عدم تعین احد طرفیه اهو كذلك فی نفس الامر، ام بالقیاس الینا، و الجمهور یظنونه كذلك فی نفس الامر، و التحقیق یاباه لاستناد الحرارت فی انفسها الی علل یجب بها، و متمتع دونها، و انتهاء تلك العلل الی جاعل اول یجب لذاته انتهى

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 والاتفاق، و انكروا ان يكون له صانع اصلا، و راوا ان مبادى الكتل اجرام صغار لا يتجزى لصغرها 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 الاسطقسات بالاتفاق، و بالجملة فهو لاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب، و الكون بلا علة، و يتمسكون في ذلك بأمثلة جزئية مثل ان من يحفر بئراً للماء او للبناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالماً بكونه فيها، و لم يكن حافراً لاجله، فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه، و كذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها: فوقه في البئر امر اتفقي 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 العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية ايضاً ليكون الفعل قد تادى اليها بالذات، و الى العرضية بالعرض و كل ما يقال من الامثلة الجزئية فهو كك لا محالة.

در پاسخ آن میگوئیم: انکار این قضیه مستلزم جواز ترجیح بلا مرجح، (پیدایش 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 ارتبط وصفة التأثير في العقل فقط]

و اثر جعل اینستکه وجود ماهیت را بجاعل 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 یا در ماهیت آنست و یا در وجود که مؤثر بآن ممکن ماهیت یا وجود دهد، و هر یک از این دو مستلزم سبب الشئی عن نفسه میباشد، و یا نیازمندی وی در اتصاف است، و آن امریست عدمی و متعلق جعل نباشد.

میکوئیم: بیرهانی 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.

میکوئیم: 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 مبنیه 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 در نسبت به حدوث 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 ، لما ضر عدمه وجود العالم . میگوئیم : اگر معنای ممکن را درک کرده بودند میدانستند : ممکن بخودی خود هیچ اقتضائی ندارد ، و در هر آن ولحظه ی بفیض جدا گانه ی از علت نیازمند است (۲) [و انما فاض اتصال کون شیئی ومثل المجمعول للشیئی کفئی] و همانا جعل بیوستگی هستی ممکن را افاضه مینماید ، و نسبت مجعول 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 بالمازجة ، خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة ، وایضا لیس فی الاشیاء بوالج ، و لاعتها بخارج ، و ایضاً مع کل شیئی لا بمقارنة ، و غیر کل شیئی لا بمزایلة ، و ایضاً داخل فی الاشیاء لا کد خول 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 اتصاف الممكن بالوجود فی زمان حدوثه کما لم یکن مقتضی ذاته لاستواء نسبة ذاته الی طرفی وجوده و عدمه ، كذلك انضم ذلك الوجود الیه ، و بقاء اتصافه فی الزمان الثانی لیس مقتضی ذاته . لان استواء نسبتہ الی طرفیه امر لازم له فی حد ذاته ، فلو فرض افقطاع نور الوجود من الصانع تعالی علی العالم فی ان ، لم یبق موجوداً و یعینک علی تعقل ذلك اعتبارک بما استضاء بمقابله الشمس فانه کلما حجب عنها زال ضوءه ، و ما تمسکوا به من مثال البناء فهو مهودوم بان الکلام فی العلة الموجدہ و لیس البناء موجداً للبناء فی الحقیقة بل انما هو بحركة یدہ مثلا علة لحرکات الالات ، و تلك علة معدة لاوضاع 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: وتری الجبال تحسبها جامده وهی تمر مر السحاب (۱) چون هستی ممکن عبارتست از افاضات متصله جاعل، 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 کند 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 دو عالم جدا هر گز نشد والله اعلم

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

[قد كان الافتقار للامكان فلیجعل القدیم 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 هر گز علت حاجت از وی زائل نگردد، چون هر ممکنی بعلت نیازمند است، اگر چه قدیم زمانی بود، مانند عقل، و حادث زمانی بروی صادق نباشد، پنج شاهد برای این مطلوب بیان میگردد:

[ضرورة القضية الفعلية لوازم الاول و الماهية]

چون قضیه مطلقه عامه ضروریست، و لوازم ذات حقتعالی 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 حد وجود 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 تأثیر 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 مناقض 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 تأثیر فاعل شمارند، لازم آید که عدم سابق با وجود لاحق مقارن

۱ - اشراقیان گویند: انوار قاهره لوازم ذات نور الانوار میباشد مشائیان صور مرتسمه 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 ثاببات 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 تأثیر 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 ممکن در حال بقاء بمؤثر محتاج نباشد، ولی ممکن در حال بقاء بمؤثر محتاج است، پس حدوث علت حاجت نخواهد بود، بلکه امکانست

[ليس 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 كيف والحدوث كيف ما الحق للفقر از 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 مسبوقیت 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 گوئی: 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 كونا ليس خصص بد يله نقيضه 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 بحادث 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 وجودیست که حادث شده و بتحقق وجود، عدم مرتفع 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 الشیئی باولویه
غیریة یكون او ذاتیه]

هیچ ممکن الوجودی بواسطه اولویت ذاتی یا 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.

[کافیه اولی الصواب] لا بد فی الترجیح من ایجاب

وجه آن اولویت کافی باشد یا غیر کافی، بلکه باید ترجیح بواسطه ایجاب و وجوب غیر باشد .
اولویت (رجحان وجود ممکن) بر چهار گونه است :

۱ - ذاتی کافی . ۲ - ذاتی غیر کافی . ۳ - غیر کافی . ۴ - غیر 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 .

[لیسیه الممكن تنفی الثانیة] رأساً کذا الاولی بقاء التسویه

نیست بودن ممکن اولویت ذاتی را ، و بقاء تساوی وجود و عدم اولویت غیر را رفع مینماید .

در تعریف ممکن گویند : الممكن ما من ذاته ان یکون لیس ، و من علتہ 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 اقتضای می باشد پس اولویت غیر 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 حاف الممكن

و آشکار است که وجوب دیگری بممکن لاحق میشود پس هر ممکنی بدو وجوب محفوظ میباشد
حکم دوم وجوب غیر - 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 والامکان 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 بمتابسه صورت آنست، پس با یکدیگر قابل اجتماع میشوند، 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 فیئ و شیئی میشوند.

(گفتار در امکان استعدادی)

[قد یوصف الامکان باستعدادی 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 بچیزی که دارای استعداد است و از این جهت آنرا استعداد گویند.
 مانند اینکه گوئی: نطفه استعداد انسان شدن دارد.

۲ - نسبت بچیزی که 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 یابد بخلاف امکان ذاتی که امری است سلبی ، و هیچ جهت فعلیتی ندارد چون لاقضاء 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 تهبیا الماده و استعدادها لما یحصل لها من الصور و الاعراض ، و هو کیفیة استعدادیة من عوارض الماده تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه ، لاجل تحقق الاکثر و الاقل مما لا بد منه ، و هو لیس من المعانی العقلیة الانتزاعیة الی 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 یزول الممکننا]

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 میباشد .

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 الممکن و فیه شدة و ضعفاً 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 بمحل امکانست زیرا در حقیقت محل متصف با استعداد و قرب و بعد میباشد ، 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 مضعه 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 منشاء صدور امکان استعدادی و هیولای عالم طبیعت است ، لذا گویند : امکان ذاتی بمنزله ی 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 .
 [وادر 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 طبعی ، 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 پیشتر و بیشتر باشد .
 حادث اضافی - آنست که زمان پیدایش آن از موجود دیگر دیرتر و کمتر باشد .

[ویوصف الحدوث بالذاتی وذا قبلية لیسية 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 یكون سبق لیس واقع]

یا بجای نیستی ذاتی بعدم مجامع تعبیر نما، چنانکه سبقت داشتن عدم واقعی که؛
 گاهی در تعریف حادث ذاتی گویند: آن موجودیست که 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 - موجودیست که بنا بر حرکت جوهری در هر لحظه تبدیل یافته و
 دگرگون 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 قبسات گوید: عالم ملک مسبوق الوجود است بعدم دهری، چون مسبوق الوجود است بوجود ملکوتی، یعنی چنانکه در سلسله زمان مثلا وجود دهر 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 دهر مرتبه‌ی 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 باسراق، 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 حکمیه 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 بزور 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 شاگرد شیخ حسین عاملی پدر شیخ بهائی و صاحب شیخ بهاء الدین عاملی و استاد صدر المتألهین شیرازی، و صاحب تصانیف عالیه‌ای بوده از قبیل: افق المبین، تقدیسات، حاشیه شفا، صراط المستقیم، قیسات در حکمت، جذوات، جیب الزاویه، نبراس الضیاء در علوم ریاضی، جبل المتین، حاشیه مختلف علامه، ضوابط الرضاع، شارع النجات در فقه، شرح مختصر الاصول عضدی، حاشیه آن، شرح استبصار در اصول، تاویل مقطعات، سدره المنتهی در تفسیر، رواشع 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 فارابی 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 ظاهر است و پنهان نبود	جر بر جهالات

سید هنگام تشریف بعقبات عالیات در سال هزار و چهل و دومین کربلا و نجف وفات یافت، و جنازه اش را بنجف اشرف نقل نمودند، و در آن زمین مقدس دفن گردید، صاحب نجنة المتال 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 متوسطیه ، 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 محازات

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 تحرك و ظرف تابع احکام وجود میباشد ، چنانکه در بخش نخستین گفتیم : قضایای سالبه باعتبار موجبه حملیه 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 وزمانست .

معلوم شد که جز عالم سرمد تمام عوالم کلیه موجودات مسبوق بعدم واقعی نفس الامری میباشد ، 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 دیگر است ، 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)

[والحدوث الاسمی الذی مصطلحی ان رسم اسم جا حدیث منمحمی]

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 انتم و آبائکم (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 رصفت و رسوم، حادث گردیده اند.

[تباین الوصفی لا العزلی اثر مین لعقل کابیننا للبشر]

از کسیکه نسبت بعقل، مانند آدم برای بشر است، روایت شده: تباین حقتعالی باخلق 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 تمیزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفدلا بینونة عزلة و چنانکه حقتعالی فرموده است: و هو معکم اینما کنتم (۲) الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بکل شیئی محیط، (۳) و ملا عبدالرحمن جامی گوید:

من و تو عارض ذات وجودیم

مشبک های مرات وجودیم

[فالحق قد کان ولا کون الشیئی کما سیطوی الکل بالقاهر طی]

پس حقتعالی 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)

[فذى الحدوثات التى مرت جمع لما سوى ذى الامر والخلق تقع]

پس آن حدوئهاىيكه نامبرده شد ، براى تمام عالم آزمجردات و جسمانيات ، واقع و حمل ميشود . پس ميتوانيم به حدوث اسمى تمام موجودات امكانى را حادث بدانيم ، بطوريكه امساك و انقطاع فيض ، از حضرتش لازم نيابد ، زيرا بنا بر اثبات حر كت و سيلان جوهرى ، و تبديل ذاتى طباييع عالم چه فلكى باشند و چه عنصرى ، ذات تمام جسمانيات حادث مى باشند ، واعراض طاريه نيز تابع جوهر و ذات آنها است ، و متحد بايكديگرند مانند اتحاد جنس و فصل ، پس تغير و تبديل در ذات و صفات اجزاء جهان جاريست ، و هر متحر كى در هر رتبه و درجه اى محفوظ بعدم سابق و لاحق ميباشد ، مثلاً كسيكه در حال جوانى است فاقد كود كى و پيرى ميباشد ، چنانكه روز شنبه فاقد جمعه و يكشنبه است و همچنين كلئى طبيعى هر ماهيتى و كل مجموعى جهان حادثند ، چون وجود كلئى طبيعى بوجود اشخاص ، و كل مجموعى جهان از همين اجزاء اوست .

[جزئيه كليہ جزء و كل و كان حفظ كل نوع بالمثل]

هر يك از جزء و جزئى و كل كلئى عالم حادثند و هر يك از انواع بواسطه مثل نورى محفوظ ميباشند . چون تمام جزئيات و كليات ، در سيلان و حر كتمند ، (۱) پس چنانكه تعيين هر

۱ - قال صدر المتالين فى المشاعر : العالم بجمع ما فيه حادث زمانى از كل ما فيه مسبوق الوجود بالعدم الزمانى ، بمعنى انه لاهوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عدمها وجودها و وجودها عدمها سبقا زمانيا ، وبالجملة لا شئى من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيان او عنصريا نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية بيرهان لاحلنا من عند الله لاجل التدبر فى ابانه و كتابه العزيز مثل قوله سبحانه بل هم فى لبس من خلق جديد ، و قوله الا ان تبدل امثالكم و ننشئكم فيما لا تعلمون ، و قوله و ترى الجبال تحسبها جامدة و هى تمرر السحاب ، و قوله ان نشاء نذ هبكم و نات بخلق جديد ، و قوله و السموات مطويات بيمينه ، و قوله انا نحن نرث 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 فى السموات و الارض الا انا الرحمن عبداً ، و كل آتية يوم القيامة فرداً

قال الشيخ حسين بن ابراهيم التنكا بنى فى رسالته : لا شك ان الواجب تعالى موجود فى الخارج و فى 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 فى شئى ما يكون واجباً و الا يلزم التركيب فى ذاته المستلزم للامكان ، و اذا كان الواجب القيوم موجوداً فى نفس الامر ، اى بنفس ذاته المقدسة من غير مدخلية الغير فى وجوده و قوام حقيقته فهو موجود فى نفس الامر وغيره لا يكون موجوداً فى نفس الامر الذى

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 طبیعی و 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 الالمکانی 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 گلشن 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 لایقی زمان
۲ - سوره ق آیه (۱۵) ۳ - چنانکه حکیم رومی در این باب گوید:

هر نفس نو میشود دنیا و ما بی خبر از نوشدن اندر 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 اتخذ]
 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 ما فنددو کفه میزان وجود و عدمش برابر است ،
 پس هر حادثی در وجودش محتاج بمرجح 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 حقتعالی 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 حقتعالی (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 ابوزید بلخی میباشد ، و بواسطه معاشرت با ابوزید مستبصر گردیده ، و در باطن
 شیعه شد ، چنانکه ابن قبه بدینوسیله مذهب تشیع را اختیار نمود ، بساری 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 نقصی 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. صدر المتألهین این رای را نه پسندیده گوید: اساس اشکال در رابطه حادث بقدم بر قاعده سخنیت علت و معلول است، و آن بواسطه حرکت وضعیه فلکیه مرتفع نشود، زیرا صدور حرکت از طبیعت ثابته فلکیه با توجه بقاعده سخنیت و اعتقاد بثبات طبیعت محال میباشد، ولی بوسیله حرکت جوهری افلاک میتوان حادث را مرتبط بقدم دانست، مثلاً نطفه انسانی که مرتبه ضعیف انسانیت تا اوج کمال انسانیت بنحو حرکت جوهری در تمام مدار کمالیک 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 سخنیت برقرار میگردد.

(گفتار در اقسام هشتمگانه سبق)

[السابق منه ما زمانيا كشف و السبق بالرتبه ثم بالشرف]

ظواهر است که بعضی از اقسام سبق زمانی و برخی سبق رتبه‌ای و بعضی دیگر سبق شرفی میباشد.

انواع سبق - چون مفهوم تقدم و تاخر در مفهوم قدم و حدوث نهاد شده و هر يك از تقدم و تاخر و معیت دارای هشت نوع است، لذا حکیم سبزواری مبحث تقدم و تاخر را برای تتمیم گفتار در قدم و حدوث بیان نموده است.

۱ - سبق زمانی: (سبق انفکائی) 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 بالعليه ثم الذی يقال بالماهية]

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

جدا نشود 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 معنایی 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 لاثین سبق بالحقیقة انتمض]

اگر معنایی برای چیزی بالذات و برای دیگری بالعرض یافت شود سبق حقیقی آشکار میگردد .

۷ - سبق حقیقی را صدر المتألهین بر انواع مشهور افزوده گوید : هر گاه حکمی

برای چیزی بالذات و برای دیگری بالعرض حاصل گردد ، آنرا سبق حقیقی مینامیم ، مانند حرکت نسبت به کشتی و مسافر کشتی ، و مانند ابیضیت نسبت به بیاض و ابیض ، و مانند مجعولیت و منشأیت آثار نسبت به وجود و ماهیت .

ایفاظ : 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 فکیا یجی طولیاً سمي دهر یا و سرمديا]

و سبق انفکاک 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 گوید :

هر گاه انفکاک متقدم و متأخر طولی باشد ، یعنی متقدم و متأخر در ملاك سبق (و جوب وجود در متن واقع) قابل اجتماع نباشند ، آنرا سبق دهری یا سرمدی میخوانیم مانند اینکه تقدم حقه تعالی بر معلولاتش بتقدم سرمدی ، و تقدم عقل اول بر سایر ممکنات بتقدم دهری است نه تنها بتقدم علت بر معلول .

(گفتار در احکام تقدم وتأخر و «هیت»)

[ولا اجتماع فی الزمانی و ما برتبة طبعا و وصفا قسما]
 در سبق زمانی تقدم وتأخر جمع نمیشوند ، 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 ، 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 ماهیت را که متقدم و متأخر با یکدیگر جمع میشوند مانند اجتماع واحد و اثنین 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 یک را بتنهائی تصور نمائید . علت ناقصه
 (سبق طبیعی) عدد دو میباشد و چنانچه مفهوم دو یک را مر کب بیکدیگر لحاظ کنید
 اجزاء ماهیت (سبق بالتجوهر) شماره دو میباشد .

گفتار در تعیین ما فیہ التقدّم و هریک از انواع سبقها

[ملاک الزمان فی الزمانی والمبدء المحدود خذ فی الثانی]

ملاک تقدّم، زمانست در سبق زمانی، و در سبق برتبه عقلی وحسی ملاک مبدء محدودیست. پیدایش انواع هشتگانه تقدّم بواسطه ملاک (ما فیہ التقدّم) میباشد و آن چیز است محدود یا مجعول که مشترک بین متقدّم و متأخر باشد، یعنی بعضی مراتب را متقدّم دارد که متأخر آنرا داران نیست، ولی هر رتبه را که متأخر داشته باشد متقدّم آنرا داراست در سبق زمانی ملاک، تقدّم زمان است و آن مبدء محدودیست نسبت بمتقدّم 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 وحسی ملاک تقدّم، شخص یا جنس عالی یا صدر مجلس است، و آن نیز مبدء محدودیست نسبت بمتقدّم و متأخر چنانکه جسم متقدّم است بر حیوان، و رئیس مجلس متقدّم است بر سایر نمایندگان (۲)

۱- محقق سبزواری در حاشیه کتاب گوید: با آنکه زمان دارای وحدت اتصالی است. و هر وحدت اتصالی مساوق 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 تقدّم و تأخر آنها بواسطه زمانست، هرگز با یکدیگر جمع نخواهند شد.

۲- قال محقق الاهیجی فی الشوارق: ان معنی کون التقدّم بالعلیه بحسب وجوب الوجود فی المرتبه العقلیه لیس ان المتقدّم و المتأخر او وجو بهما لیس الا فی العقل، بل معناه کون الحکم بهذا التقدّم انما هو للعقل فقط فالحاکم بالتقدّم، هو العقل بحسب الخارج او الذهن فما تمسک به فی نفی التقدّم العلی للواجب لیثبت له التقدّم الدهری منظور فیہ.

اقول: ان اجتماع العلة و المعلول فی الوجود معتبر فی السبق العلی ولكن فی السبق الدهری والسرمدی قد اعتبر انفکاک المتقدّم عن المتأخر فی وجوب الوجود فی متن الواقع (ملاک السبق) فهما نوعان متبائن 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 دارا است 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 وجودات تامه، تقدم دارد بر وجوب وجود معلول، زیرا تا هر چیزی واجب نشود موجود نمیگردد و تا موجود نشود ایجاا 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 مزایا 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 حقتعالی است، پس مرتبه عقلی و حقیقت خارجی آن یکی میباشد، و حقیقت آن برای بشر قابل تصور نیست، زیرا موجودیت باریتعالی 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 گذر 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:

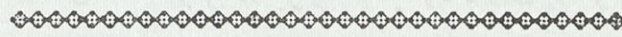
شمس در خارج اگر چه هست فرد مثل آنهم میتوان تصویر کرد

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، والا 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 برواجب الوجود تنها، و آنچه تحقیق حدوث ذاتی کند بر آن که اطلاق لفظ حدوث بر او لیست 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 و دردت منها الذی مقابل الفعل ثبت]

برچند 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 ممکناتست قوت ، در لغت و اصطلاح بمعانی متعددی بطور اشتراک لفظی استعمال شده است که برخی از آنها را یاد آوری مینمائیم :

۱ - قوت در مقابل فعلیت : چنانکه گوئی : هیولی چیزی است بقوت ، و صورت

جوهری است بالفعل . چنانکه مشهور است : شیئة الشیئی بصورته لا بمادته .

[كذا 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 گوئی : قوت حقیقتی فوق ما لایتنهای میباشد

و از این بابست که کیفیات استعدادی را قوت و لا قوت گویند .

۳ - قوت باعتبار اینکه مبدء تغییر در دیگری باشد ، چنانکه گوئی : 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 منفعل از یک چیز و یا از چند چیز است و یا قوت فاعل میباشد .

۴ - قوت منفعل ، که تحت تاثیر غیر واقع میشود بر دو گونه است .

الف : قوت منفعل 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 منفعل از اشیاء محدوده ، چنانکه گوئی : حیوان قابل انفعالات

محدودی از قبیل کمالات نفسانی و جسمانی میباشد، و یا از اشیاء نامحدود منفل شود، چنانکه گوئی: هیولی قابل انفعالات نامحدودی است.

ه - 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 عدیم درك قوه لما 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 قوه الحیوان سم بصحة الفعل و ترکه رسم]

و مبدء با شعور برای افعال مختلف را 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 گوئی این کنم، یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

[و مبدء الواحدان لم یعدما 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 تنهاییک فعل که حرکت وضعی فلك باشد از آن یافت میشود.

[ان یعدم الدرك و قوم المحل طبیعة ان فی البسیط قد حصل]

و مبدء بی شعوریکه مقوم محل باشد اگر در بسیط 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 یک 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 مبدء بی شعوریکه مقوم محل در جسم 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 مبدء المبادئ]

پس هر يك از مبادئ نامبرده و مبادئ مجرد که بدون ماده اند از فرمانبران حقتعالی میباشد .
چون مؤثر حقیقی و فاعل علی الاطلاق ذات قدوسی صفات واجب الوجود و مبدء
المبادئ 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 ، و از کارکنان 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

[للقدرة انسب 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 .

[للقدرة السبق على 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 دوزمان 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 مبداء آثار مختلف در افعال حیوانست، و بواسطه آن حیوان هر يك از دوضد را میتواند انجام دهد قدرت مینامند.

۲- قوتی را که مستجمع تمام شرائط تأثیر در افعال حیوانست، و ناچار بفعل معینی تعلق میگیرد، چون شرائط 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، طبعی، 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 والذات 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 چیزیکه شیئیت هر چیزی بآنست (ما به الشیئی هو هو) و این معنا بر تمام موجودات حتی ذات حقتعالی صدق مینماید.
- ۲ - ماهیت بمعنای اخص عبارتست از آنچه در پاسخ پرسش از ذات چیزی گفته شود. چنانکه گویند: التعریف للماهية وبالماهية، 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 ثبوتی، 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 عا هو مشتق است و یاء آن برای نسبت میباشد و از ذات و حقیقت اعم است.

[قيلت عليها مع وجود خارجي و كلها المعقول ثانياً بجي]

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 گوئی: 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 نقائص منتفیه]

نیست ماهیت مگر خودش از حیث ذاتش و در مرتبه ذاتش تمام نقائص 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 نقیض 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 الشئی فی مرتبه من المراتب رفع وجوده فیها بان تكون الرتبة ظرفاً للمنفی لا للنفی اعنی رفع المقید لرفع القید فلا یلزم ارتفاع المقیضین ولا یحتاج الی ما یقال من ان ارتفاع النقیضین فی الرتبة جائز.

یا 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 ذاتی 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 تقییدی آنستکه قید را جزء موضوع قرار دهند ، چنانکه گوئی : الجسم من حیث

انه ابیض مفرق لنور بصر : 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 الثریبه متعجب ، وانه من حیث انه متعجب ضاحك .

[و السلب خذنه سالباً محصلاً و لا اقتضا لیس اقتضا ما قابلاً]
 و قضیه سالبه را سالبه محصله بشمار، و معنای اقتضا نداشتن آن نیست که نقیض 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 قید
 ۲- چنانچه کلمه سلب مقدم شود قضیه سالبه محصله مییابد، و ممکنست که
 منتفی بانتفاء موضوع باشد، و اگر لفظ حیث مقدم گردد، قضیه موجبة معدولة 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 اقتضاء هیچیک از عوارض و اوصاف وجود را ندارد.
 تنبیه: هر مفهومی که اقتضاء هیچیک از عوارض و اوصاف را نداشته باشد نقیض
 آن عوارض و اوصاف را نیز اقتضاء نمیکند، پس ماهیت بخودی خود نمیتواند اقتضاء
 وجود یا عدم، یا وحدت و یا کثرت، را داشته باشد.

(گفتار در اعتبارات ماهیت)

[مخلوطة مطلقه مجردة عند اعتبارات علیها موروثة]
 هر ماهیتی با 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 باینکه این اعتبارات ذهنی میباشد
میگوئیم این گفتار مانند شبهه تقرر ذهنی معدوم مطلق، و تقسیم موجود ثبابت
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 معنایی 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 يتصور معناها بشرط ان يكون ذالك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه فيكون جزء لذلك المجموع مادة له متقدماً عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد في الوجود و قد توخذ لا بشرط بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده و كونه لا وحده بان يقترن مع شیئی آخر فيجعل على المجموع وعلى نفسه وحده . و الماهية المأخوذة كذلك ، قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشیاء مختلفة المهبات و انما يتحصل بما ينضاف اليها فيتخصص به و يصير بعينها احد تلك الاشیاء فيكون جنساً و المنضاف اليه الذي قومه و جعله احد تلك الاشیاء فصلا و قد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضاف امور اليها .

[و لا بشرط كان لا ثنين 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 - میان) بشرط شیئی و بشرط لامی باشد
- 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 لامی باشد ، 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 ، 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 نباید 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 الرئیس و خواجه طوسی و محقق لاهیجی استفاده میشود کلی طبیعی ماهیت لا بشرط قسمی میباشد ، قال الفیاض فی الشوارق «المسئله الثالثه فی اعتبارات الماهیه بالقیاس الی ما یعرض لها من الاعتبارات التي مرت مغايرتها 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 کلیة» وقال العلامة الاملی فی درر الفوائد :

[و شخصه واسطه العروض له كالجنس حيث الفصل جام محصلة]

و فرد خارجی واسطه عروض وجود بر کلی 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 بالذات است 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 پا بدائره وجود میگذارد، و چنانچه عارفی اساساً کلی طبیعی را انکار کند، از ذوق عرفانی که ممکنات را ظن و فیثی وجود میداند استفاده نموده و ممکنات را موجود مجازی دانسته، و گرنه فناء ماهیت در وجود اشد است از فناء

ان الكلی الطبيعي هو اللّا بشرط القسمی لا المقسمی وفاقا لطائفة من المحققین خلافا للمصنف ، اعلم ان اللّا بشرط القسمی هو ملاحظة الماهية بحيث يمكن ان تكون وحدها او مع 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 اللّا بشرط المقسمی الجامع له وللماهية بشرط لا بشرط شئ ، فبطل ما استدل به المصنف من انه ليس بالکلی الطبيعي لان الطبيعي موجود في الخارج ، وهو غير موجود في الخارج ، مضافا الى ان اللّا بشرط المقسمی غير موجود في الخارج ، لانه القدر المشترك بين الماهية بشرط لا التي لا تكون موجودة في الخارج ، وبين بشرط شئ 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 واقعی 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 دگر گونست ، و هر دگر گونی 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 وهستی 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 منطق شش 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 بجمع صفات، متصف میگردد.

۶ - گروهی کلی طبیعی را در خارج موجود و بمنزله یک پدر برای پسران متعدد دانسته اند.

[ان جزء فرد تصغه 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 تشخیص میباشد،

چون الشیئی مالم یتشخص لم یوجد، پس هر گاه کلی طبیعی جزء خارجی افراد بود دارای

تشخیص میباشد، و آن تشخیص نیز دارای ماهیت (کلی طبیعی) و تشخیص 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 فرزندان 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 گوئی: حقیقت انسانیت در باطن داریوش، خسرو، فرهاد، موجود است.

گفتار در بعض احکام اجزاء ماهیت

[جنس و فصل لا بشرط حملا فمده 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 گوئی: کل ناطق حیوان و بعض حیوان ناطق پس جنس در حقیقت همان ماده، و فصل همان صورت میباشد

[فی الجسم تان خارجیتان فی اعراضه عقلیتان فاقتف]

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 خارجیّه، والاعراض بسائط خارجیّه.

[از ما به الشرکة 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 انفکاک و امتیازی ندارند، بلکه جنس و فصل آنها تنها در ذهن از هم امتیاز دارند.

[و لیس فصلان و لاجنسان فی مرتبة 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 نشناسیم، باید در تعریف نزدیکترین لوازم آنرا بجای آن نهیم. چنانکه حکیم رومی گوید:

هیچ ماهیات و اوصاف کمال کس نداند جز باثار و مثال

پس اگر گوئی بدانم دور نیست و ر 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 بحیوان، در این هنگام اشخاص ظاهر بین گمان میکنند که ماهیت حیوان در یک رتبه دو فصل اخیر دارد، با آنکه فصل اخیر ملزوم آن دو 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 افعال میباشد، و تمام اینها از اعراض بشمار می آیند، و نمیتواند مقوم جوهر نوعی یا محصل جوهر جنسی باشد، و نشاید 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: مبدء 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 موجود است، و چنانچه فصل اخیر زائل گردد نوع منقلب میشود؛ مانند انقلاب آب به بخار، و لذا گویند: شیئة الشیئی بصورته لا بمادته. و شیخ الرئيس گوید: صورة الشیئی ماهیته التی هو بها هو.

ولی سایر مقومات جنسی و فصلی بطور ابهام در نوع معتبر میباشند، 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 باقیماند فصل اخیر و اجد تمام اجناس و فصول بعیده است چون در سلسله طولیه هر تالی دارای جمیع کمالات متلو با اضافه زیادتی میباشد، پس نفس ناطقه که بسیط و فصل اخیر انسانست، با همان بساطت بطور اجمال و لف و اجد 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.

[فہمی علی ابہا مہا معتبرہ خصص کما فی حد قوس دائرہ]

پس اجناس و فصول بطور ابہام در حقیقت نوع اعتبار شده اند اگر چه بطور خاص بیان شود چنانکہ در حد قوس ہر یک از معانی قبلی در نوع بطور اجمال اعتبار میشود ، مثلاً جوہریت انسان ممکنست طبیعی و عنصری یا مثالی و عقلی باشد نہ بطور تفصیل و خصوصیت ، و چنانچہ گاہی بطور خصوصیت بیان گردد ، الزام ما لا یلزم میباشد ، چنانکہ راجع بہ تعریف قوس (القوس قطعۃ من الدائرہ) گفته اند : این تعریف از باب زیادی حد بر محدود است (۱)

[فالجسم و النمو قد تبدلا والجزء ما فی ای فرد حصلاً]

پس جسم و نمو گاہی مبدل میشوند ، با آنکہ جزء آن چیزی است کہ در ضمن ہر فردی یافت شود . چنانکہ گفتیم : جسمیت و نمو در انسان تبدیل میشود ، چنانکہ جسم طبیعی بمثالی و نمو عنصری بمعنوی مبدل میگردد ، پس ہیچ یک از نامبردگان بطور خصوصیت ذاتی و جزء انسان نیستند ، بلکہ جزء ہر ماہیتی معنائی است عام و مشترک بین جمیع مصادیق ، و در ضمن ہر فردی حاصل میگردد .

(گفتار در کیفیت ترکیب نوع از اجزاء حدی)

[حدیۃ الاجزاء ذہناً غایرت ہدوحدت فی العین او تعددت]

اجزاء ماہیت واحد کہ در ذہن با یکدیگر تغایر دارند آیا در خارج متحد میباشند یا متعددند ؟ در کیفیت ترکیب خارجی اجزاء حدی ماہیت کہ عبارتند از جنس و فصل ، و در ذہن بحسب ماہیت متغایرند ، فراوان بحث شدہ کہ آیا اجزاء حدی در خارج از حیث ماہیت واحدند یا متعدد ؟

میر سید شریف جرجانی گوید : این بحث افکار دانشمندان را متحیر ، و آراء بزرگان را دگرگون نمودہ است ، چون اطلاع بر تمام ذاتیات ماہیت ، و امتیاز اجناس

۱ - قوس عبارتست از خط منحنی کہ دو طرف آن بدو نقطہ منتهی گردد ، بطوریکہ اگر یک یا ہر دو طرف آنرا امتداد دهند ، دایرہ پدید آید ، پس ممکن است قوس از دائرہ ای قطع شدہ باشد و شاید کہ پیش از پیدایش دائرہ 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 اکتفا نموده اند.
 [ثم علی الثانی فاما اتحدا وجوداً او کذا تھا تعددا]
 پس بنابر 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 نشاید
 بردیگری 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 گوسفند، 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 میباشند که برخی از آنها را یاد آوری مینمائیم

۱ - اجزاء هر ماهیتی برای آن در ذهن بدیهی و آشکار است، چون در تصدیق نمودن بآنها، نیازی باستدلال 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 میباشند 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 التي بالاسر]

و کل مجموعی بشرط الاجتماع و یا بشرط الاجتماع اعتبار میشود ، و نفس اجزاء بتمامه را نیز 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 و 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 تأخر هر يك آشکار گردید .

(گفتار در تلازم اجزاء مرکب حقیقی)

[فی واحد حقیقة ترکیباً الفقر فیما بین الاجزاء وجباً]

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

[لوحدة حقیقة معیار، ان کان 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 الاجزاء عری 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 ترکیب 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 یک ذات خارجی موسوم بفرهاد و متصف بدبیر میباشد، و ترکیب جسم و نامی که یک درخت دارای هر دو عنوانست، و ترکیب جسم از هیولی و صورت که یک جوهر را مرکب از حال و محل شمرده اند.

۱ - جاء فی الحدیث: تختموا بنحوایم العقیق فانه لا یصیب احد کم غم ما دام علیه، و قال الصادق (ع) ما افتقر کف تختم بال غیر وزج.

[ینظر فی الحکم بتعداد الی ان انفکاکاً بینها قد حصل]

ولی در حکم و ذهن متعدد می باشند، چون بین آن اجزاء انفکاک 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 قبایها 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
میگردند، مانند ترکیب خانه از چوب و آجر و آهن و گچ، 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
ینضم شیئی الی شیئی آخر، ویکون لکل واحد منهما ذات علی حده فی المركب منهما، حتی تكون فی المركب
کثرة بالفعل کترکیب البیت من اللبنات، و ترکیب البخار من الاجزاء الماهیه و الهوائیه، الثانی
الترکیب الاتحادی وهوان یصیر الشیئی عین شیئی آخر و متحداً معه ویکون 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 ذلک الواحد الی قسمین نظراً الی ان احد الجزئین قد یکون موجوداً
ولا یکون عین الجزء الاخر ثم یصیر عینه اوالی انهما قد یکونان امرأ واحداً ثم قد ینعدم ذلک الامر
الواحد من حیث انه عین احدهما و یتقی من حیث هو عین الاخر کالجسم و النامی فانهما امر واحد
هو الشجر، ثم اذا قطع انعدم من حیث انه عین النامی و یتقی من حیث انه عین الجسم و ترکیب
الجسم من الهیولی والصورة من هذا القسم، و قال صدر المتألهین: ان المادة من حیث هی مادة مستهلكة

(گفتار در تشخص)

[عین مع الوجود فی الاعیان تشخص ساوق فی الازهان]

تشخص در خارج عین همان وجود خارجی، و در ذهن هم دوش و هم آهنگ مفهوم وجود است

در اتحاد و عینیت یا تفاوت و غیریت تشخص با وجود چهار گفتار است:

- ۱ - گروهی از بزرگان، چون حکیم فارابی و صدر المتألهین و حکیم سبزواری گویند: تشخص با وجود اتحاد خارجی (مصدقی) و تغایر ذهنی (مفهومی) دارند، زیرا هر چیزیکه مفهوم وجود بر آن صدق کند مفهوم تشخص نیز بر آن صادق است.
- ۲ - برخی از فلاسفه گویند: وجود خارجی بر تشخص تقدم دارد، چنانکه از مشهورات است «ثبوت صفتی برای موصوف فرع ثبوت موصوف است» و تشخص خود صفتی است که بر تشخص عارض میگردد.
- ۳ - گروهی گویند: در خارج تشخص بر وجود تقدم دارد، و باین قضیه مسلم است «الشئی مال یتشخص لم یوجد» استدلال نموده اند.

۴ - میرسید شریف جرجانی گوید: وجود و تشخص تغایر مفهومی و مصدقی دارند، ولی هیچ یک از آن دو بردیگری مقدم نگردد، زیرا چنانچه وجود مقدم شود لازم آید که مبهم و وجود بود، و هر گاه تشخص مقدم گردد لازم آید که معدوم دارای تشخص باشد

[له الامارات امور خارجه تعرض مع عرض كعرض الامزجة]

برای تشخص نشانه های فراوان خارجی است، که بر تشخص عارض میشوند مانند عروض امزجه بر مزاج

تشخص حقیقی که خود یک نوع وجودی است دارای علائم و کواشف خارج از ذات خود میباشد، و آن علامات بر تشخص عارض میگردد، مانند عروض این، متی، وضع که از اول وجود تشخص تا آخر بقاء بروی عارض میشوند، و این نشانه ها را عوارض

فی الصورة استهلاك الجنس فی النسل، از نسبتها إليها نسبة النقص الی التمام، و تقوم الحقیقة لیس الا بالصورة حتی لو امکن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هی تلك الحقیقة بعینها لما علمت ان المادة لا حقیقه لها اصلا الا قوة الحقیقه و هی من حیث انها قوة الحقیقة لیست حقیقه.

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 تبط ننماید از ضمیمه کردن چند ماهیت مفهومی را بیکدیگر تشخص حاصل نمیکردد .

گفتار در امتیاز تشخص و تمیز

[فیما اذا الکی 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 تشخص بواسطه مشخصات چنانکه گذشت ، و تمیز عبارتست از جدا شدن فردی بواسطه وصفی از افرادی بگر 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 ، یا 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 آنرا امتیاز داد . چون تشخص از اوصاف نفسانی است ، یعنی چه تشخص 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 زایدان 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 خدایتعالی 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 نیفزاید، 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 نکنند 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 مانندموالید بدان

۴ - تشخص زاید بر ذات شخص که پیدایش آن بفاعل و قابل (هیولی) صورت نبندد، بلکه بواسطه عوارض و لواحق خاصی قابل عقلی (امکان ذاتی) و قابل خارجی (ماده - هیولی) میتواند استعداد تشخصات و کمالات نامتناهی را از فیاض مطلق دریابد، مانند تشخص افراد موالید سه گانه .

[و لیس کلی مع الجزئی بنحوی الادراک بالمرضى]

و امتیاز کلی از جزئی و مبهم از شخص، بواسطه دو نوع ادراک نزدمن 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 مدرک یک حقیقت بیش نیست .
 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 فهى اعرفها]
 وحدت مانند وجود که مساوق آنست، از هر چیزی وسیعتر و عامتر میباشد . پس از همه اشیا اعرف 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 وجود اعم الاشياء و اعرف آنها میباشد .

[وسرا عرفية اعم سنخية لذاتك الاتم]
 ورمز اعرفیت 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 اعرف 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 اعرف 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 مجرد 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 اثنین فی الذهن لکن عینه فی العین]

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 حقیقة او غیر حقیقة 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 میگردد:
واحد حقیقی آنستکه در اتصاف بوحدت نیازی بواسطه نداشته باشد و آن بر
دوازده گونه است زیرا واحد حقیقی یا متصف است بوحدت حقه حقیقیه ، یا بوحدت
حقه ظلیه ، یا بوحدت خاصه شخصیه ، و واحد شخصی یا مبدا اعداد و نفس مفهوم وحدت
و مفهوم عدم الانقسام میباشد ، و یا معروض 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 بوحدت عام مفهومی متصف میگردد ، و واحد عام مفهومی ، یا بوحدت نوعی
و یا بوحدت جنسی ، و یا بوحدت عرضی ، و یا بوحدت اعتباری اجتماعی متصف میباشد .

[اولیهما بحقة و غیرها قسما اصحابنا اولوالنهی]

فلاسفه و دانشمندان (باران با خردما) وحدت حقیقی را بحقه و غیر حقه تقسیم نموده اند .
واحد بوحدت 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 باهم 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

یک شمع رخساقی است که در جام اقتاد

[فالذات فی الوحدة غیر الحقه قد اخذت فی الصفة المشتقه]

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 .

[وهی 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 لایبشرط ، و وجود منبسط ، و یا عام و کلی مفهومی میباشد ،

مانند وحدت نوعی و جنسی ، و عرضی و غیر اینها که هر یک از انواع و جنس و عرض ،

مفهوم واحدی میباشد .

[و ذو الخصوص العددی منه ما کمبدء الاعداد کان 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 تکثر فی المتجلی ، كذلك بتکرر مفهوم الوحدة تحقق مفاهیم الاعداد حیث ان مفهوم الاثنین

لیس الا تکرر الواحد مرتین ، و اذا تکرر ثلاثا یتحقق مفهوم الثلاثة ، وهكذا فمفاهیم الاعداد کلها

لیست حاصله الا بتکرر الوحدة ، فهی 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 انتهای 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، یا موضوعش مجرد محض است
 مانند عقل، و یا مجرد متعلق بابدانست مانند نفس ناطقه، و یا بخودی خود و یا 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 لایتناهی 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 تماثل تساوی تشابه تناسب توازی]
 دوفرد یا هم جنس ، یا هم نوع ، و یا برابرند ، و یا مانند ؛ یا هم سنگ ، یا هم شکل یکدیگر میباشند .
 واحد غیر حقیقی در افرادی یافت میشود که بواسطه اشتراک در یک جنس یا یک
 نوع یا یکی از اعراض نه گانه برابرشمرده شده و یک محمول بر آنها حمل شود .
 [ان وحد الشیئان جنساً نوعاً کماً 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 یک (۱۲) مترند و دوفرد مانند هم سکنجبین
 و شربت به لیمو ، دوفرد هم سنگ مانند سی کیلو و ده من ، و دوفرد همسان مانند دو برادر
 که هر یک برادر دیگریست ، دوفرد هم شکل در هنگام اشاره مانند قامت سرو و انسان
 ایستاده ، یا درخت افتاده و مرد 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 دویا چند فرد را گویند که در یک 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 قند .

گفتار در حمل و اقسام آن

[بکثرة تعلق غیریه کذاک بالوحدة هو هویة]
 غیریت و بیگانگی بکثرت تعلق دارد ؛ همچنین هویت و اتحاد بوحده تعلق میگیرد .
 اتحاد و هویت (این همانی است) بحسب وجود ، یا از حیث مفهوم و مصداق ملاک
 صحت حمل میباشد ، و آن خود از عوارض ذاتی و متعلقات وحدتست ، چنانکه غیریت

و بیگانگی مقسم 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 الوحده و التکثر]

همین هوویت ملاک حمل است و در آن باید اعتبار شود، جهت اتحاد و دویت موضوع و محمول .

چنانکه گفتیم: ملاک صحت حمل، همان هوویت (این همانی) موضوع و محمول است، یعنی تا آن دو اتحادی نداشته باشند حمل آنها درست نباشد .

اگر گفته شود: هوویت 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 هوویت و اتحاد مصداقی، و لذا در متن گفته شد که جهت وحدت و دویت را باید اعتبار نمود، پس دو هویت 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 هوویت 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 مثلاًن نامیده 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 متمائلان، 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 بحسب اجمال و تفصیل، یا امکان اینکه غیر خودش بوده یا اینکه از خودش سلب شود باید تغایر داشته باشند.

[فکل مفهوم وان لیس وجد فنفسه با لا ولی 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 صناعی متصف گردان، و آنرا باتحاد وجودی و مصداقی تعریف نما.

هر گاه موضوع و محمول تنها در مرحله وجود و مصداق بایکدیگر اتحاد داشته باشند ولی در مرحله مفهوم با هم مختلف باشند، مانند مثلث شکل است انسان وضاحك، یا کاتب، یا دانشمند است، آنرا حمل ثانوی عرضی، و شایع صناعی 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 و و نازو هوسمه]

و حمل را بمواطاة و اشتقاق بخوان، و نشانه موواطاة 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 موواطاة 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 ضاحك، یا کاتب است و علامت آن ذو هو (این صاحب آنست) میباشد.

تبصره: هر گاه مفهوم عامی را بر مفهوم خاصی حمل نمائید آنرا محمول بالطبع نامند، چه آن مفهوم عام ذاتی خاص یا عرضی آن باشد.

[بتمیه و غیرها مر کبة بسیطة هلیة منشعبة]

قضیه مطلب هل بضروریه و تقدیریه، و بسیطه و مر کبة منقسم میگردد.

قضایای حملیه از موضوع و محمول 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 عقد الوضوع 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 کبة خوانند، مانند: آیا انسان صنعتی دارد؟

[و فی البسیطة من الهلیة لا تجر من قاعدة الفرعية]

و در سؤال هل بسیطه و جواب آن، قاعده فرعیه مشهوره در منطق جاری نمیشود.

در قضایای پاسخ هل بسیطه قاعده فرعیه (ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له) جاری نمیشود، زیرا اگر گفته شود: در اینها قاعده فرعیه جاری است باینطور: ثبوت

۱ - در تصویر حمل محمول بر موضوع قضایای حملیه چهار احتمال میرود: ۱ - حمل نمودن مفهوم محمول را بر مفهوم موضوع، ۲ - مصداق محمول بر مفهوم موضوع حمل شود، ۳ - مصداق محمول را بمصداق موضوع اسناد دهند، ۴ - مفهوم محمول را بمصداق موضوع نسبت دهند احتمال اول و دوم باطل است، زیرا مفهوم هیچ يك عین مفهوم دیگری نیست، و نشاید مصداق محمول عین مفهوم موضوع باشد، و احتمال سوم نیز در علوم معتبر نیست، چون قضایای حقیقیه در علوم بکار میشود پس مفهوم محمول را بمصداق موضوع نسبت میدهند.

۲ - قضایای حقیقیه در قوه شرطیه اند، زیرا هر قضیه ای که مفادش اثبات مفهوم محمول برای مصداق موضوع باشد، بشرط و جزا تجزیه میشود، چون از عقد الوضوع آن شرط، و از عقد الحمل 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 آشکارمینماید ، وقاعده فرعیه حاوی ثبوت چیزی برای چیز 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 گوئی : انسان موجود است ، وقاعده
فرعیه در ثبوت چیزی برای چیز 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 ، یا احکام عقلیه را تخصیص میدهند
جلال الدین دوانی گوید : ثبوت چیزی برای دیگری مستلزم ثبوت مثبت له
است ، اگر چه ثبوت موضوع بهمین ثبوت محمولی 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 اتحاد]

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 رأی 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 نموده اند.

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 یک 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 یک موضوع

و تحت یک 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 یک جنس

و در یک موضوع یافت شوند ، و مفهوم آن دو بسیار دور نباشد ، مانند سرخی و زردی ، یا

یکی از آن دو 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 قابلیة 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 يك بر موضوع با استعداد حمل شوند ، عدم و قنیه نامند و قنیه بمعنای اصل سرمایه و نگهبانی آنست .

[فان قبولاً اعتبارت مرسلاتاً فی الوقت اولاً نوعاً و جنساعلاً]

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 يك 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 شأنیت 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 حقیقیاً فالحقن به مرودة و کعمی فی الاکمه]

عدم حقیقی میباشد پس ملحق کن بآن امر دیت را و مانند 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 کان 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 یگانگی 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]

همانا 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 داخل]

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 تام مستقل: آنستکه در تأثیر بغير نیازمند نبوده و حالت منتظره نداشته باشد، مانند حقیقتعالی که تام الفاعلیه و مستقل الجاعلیه میباشد.

[فالعنصری الصوری للقوام وللوجود الفاعلی التمامی]

پس علت مادی و صوری علل قوامی، 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 سر حد عدم پا بدائره هستی میگذارد

[بالطبع او بالقسر او بالقصد او بالجبر بالتسخیر فارع ما رعوا]

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 بر خلاف طبعش بود (فاعل بالقسر)

و هر گاه فاعل عالم بفعل ولی فعل بر خلاف 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 بالعناية او بالرضا فادروا ولی الدرایه]

و یا فاعل بالتجلی، و یا بالعناية، 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 بالعنایة ، 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 ملایم طبعش میباشد و یا خیر .

چنانکه گفتیم : فاعل بالطبع فاعل بی شعور است که فعلش موافق و ملایم طبعش باشد ، مانند فرود آمدن سنگ و بالا رفتن دود و بخار .

و فاعل بالقسر فاعل بی شعور است که فعلش بر خلاف طبعش 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 .

[فذاك 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 بداعزید مع ارادة و دونها الجبر وقع]
 پس اگر مقرون باراده وداعی زایدی باشد فاعل بالقصد است ، وبدون 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 قمن]
 اگر علم فعلی زائد بر علم ذات وبدون 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 بنقشه
 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 میباشند .

[ارادة طبع اذا ما سخرا للغیر فالفاعل تسخیر ایری]
 هرگاه 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 ، اگرچه 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
 میفرماید : لاجبر 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 میدانند، ولی هر گروهی
 در کیفیت فاعلیت حضرتش اقوال و آرائی دارند.

برزگان صوفیه گویند: کرد کار یکتا، فاعلی است بالتجلی که علم بفعلش 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 الاشراق لکل 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 بفعلش 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 حقتعالی 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 بظرت اولی قوای خود را بکار برده و انشاء صور مینماید.
 نفس ناطقه نسبت بهر یک از قوای درونی خویش و صور علمیه جزئیه فاعل بالرضا و بالتجلی میباشد، چون نفس ناطقه میتواند قوای جزئیه (واهمه، متفکره، خیال) را از خویش منبعث کند، و در مرتبه علم بذاتش بدون واسطه بآنها عالم باشد، زیرا قوای جزئیه باعتباری علم نفس و باعتباری معلوم آن میباشد، و نیز میتواند قوای جزئیه را بکار انداخته و صور عقلیه و وهمیه و خیالیه را انشاء نماید، چنانکه از استقراء قضایای شخصیه طبایع کلیه را و از قیاسات نتایج مخصوصه را استنباط مینماید.

[و بتوهم 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 كالتصحة بالقسر العلل بالعبر من خيرة شر حصل]

و در مثل صحت فاعل بالطبع ، و در تأثیر علل و امراض بالقسر ، و در صدور شر از اخبار بالجبر میباشد.

و نیز نفس ناطقه فاعل بالطبع و بالقسر و بالعبر میباشد ، چون در حال صحت نفس و طیفه 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 بر خلاف طبیعت ، قوای جسمانی را از کار باز میدارد و گاهی از افراد نیکو کار بر خلاف 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 القوي قد سخرت]

و نفس ناطقه با همان بلندی و رتبه‌ای که دارد چون تنزل کند تمام قوا مسخر امرو میباشند 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 میباشند ، 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 غایه مستتبع حتی فواعل هی الطبايع]

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 یكون 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 مقتضى الحکمة والعناية ایصال کل ممکن لغایة]

زیرا مقتضای حکمت و عنایت ربانی اینست که 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 انتها و علم فعلی وی بنظام احسن اینست که 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 ذهنياً و بعده عيناً ، مانند تصور
 نمودن نشستن بر صندلی و بعد ساختن با خریدن آن ، و پس از آن نشستن و استراحت کردن

گفتار در دفع شك از غایت

[يليق ان نذب عن امر العبث از دون غايه يظن ان حدث]

سزاوار است از فعل عبث دفع اشکال نمائیم ، چون کمان میکنند بدون غایت حادث میشود .
 هر خریدمندی بدون شك و تردید میدانند که معلول هر کب 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 - عبث ، ۵ - جزاف ، ۶ - اتفافی 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 اینکه 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 مگر 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 آبن حرف و ردهر 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 بدر ب 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 بهردو 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 ترتب 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 المبادیست 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 الحرکه باشد کما آنکه دانستی که غایت قوه عامله همیشه ما الیه الحرکه است ، و آن فعل را باصطلاح 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 ما لاجله الحرکه خواهد بود ، چه آنکه دانستی که غایت قوه عامله از ما الیه الحرکه هیچگاه تجاوز نکند ، و این قسم دوم نیز بر اقسامی درآید ، اول آنکه تخیل بدون فکر بتنهائی بدون انضمام امر دیگری باو مبدء ابعده باشد ، و این قسم را جزاف خوانند و فاعل او را مجازف گویند ، مانند بازی بچکان ، 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 مریض ، 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 گردانیدن دانهای تسبیح

[من حَیِّزٍ بِحَیِّزٍ سَأْمًا تَرِدُ] و رَبَّما غَايَتِها لا 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 نمیگردد.

[فغاياة لقوة فى العضله] مثل الطبايع دواماً حاصله []
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.

[شوقية غايتها ان لم تجد] لها مقيساً فعله الباطل عد []
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 صدیق مثلاً حرکت کند و با وی تصادف ننماید، 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.

[ذوالغايتين مبدعاً بعيداً] كان له تخيل وحيداً []
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.

[لا الفکر فهو العبت ان غاية] ما هو للتحرک نهائة []
نه فکر پس آن فعل عبت 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 یا بهمراهی طبع، و یا بمعیت مزاج، و یا بملازمت 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 بعد 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 بارش را عادی، و آنچه از انواع را که باقیماند است قصد ضروری بنام.
و هر گاه تخیل بهمراهی طبع مبدء بعد فعل انسانی شود آنرا فعل طبیعی خوانند، مانند حرکت، و تنفس و هضم غذا، و چنانچه تخیل بمعیت مزاج مبدء بعد فعل بشری باشد آنرا فعل مزاجی نامند، مانند، حرکت نبض، و مریضی.

[کحرکة المریض و التنفس کل المبادی فی الجمیع تکتسی]
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 واصل 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 محرکی که آنرا بوجود آورده دارای غایت و نتیجه میباشد ،
 ولی لازم نیست که نسبت بمبادی دیگر غایتی داشته باشد ، مثلاً بازی کودکان نسبت بقوه
 شوقیه و عامله ایشان دارای غایتی است ، اگر چه نسبت بقوه متفکره و اندیشه خردمندان
 لهو و لعب شمرده میشود پس تمام افعال نفسانی دارای غایت مناسب خویش میباشد (۱)

[و لیس فی الوجود الاتفاقی از کلمات یحدث فهو راقی]

و در موجودات هیچ چیز اتفاقی نیست ، چون هر چه در جهان هستی یافت شود پس بالا میرود .
 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 آبستن 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 : لانبعاث هذا الشوق علة ما لامحالة اما عادة او ضجر عن هیئة
 و ارادة انتقالی الی هیئة اخرى و اما حرص من القوى المحركة 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 حیوانیة و اتخیلیة ، و اللذة هی الخیر الحسی و حیوانی و التخیلی بالحقیقة و هی المظنونة جزأ
 بحسب الخیر الانسانی فاذا کان المبدء تخیلیاً حیوانیاً فیکون لا محاله تخیلیاً حیوانیاً فلیس اذن
 هذا للفعل خالیاً عن 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 و جب یقول 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 بر خورد کنند ، ولی غافل از علل وجودی اطلاع بر دفینه آنرا
 اتفاق خواند ، 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 وجوبست پس هیچ چیزی اتفاقی (بدون سبب) نیست .

[موتا طبیعیا غذا اخترامی قیس الی کلیة النظام]

هر گاه مرگ ناکهانی فردی را بانظام کلی جهان بسنجید ، مرگ طبیعی وی میباشد .

کسیکه بسلسله علت و معلول آشنا نباشد گوید : چگونه میشود یک طبیعت در
 افرادش آثار گوناگون صحت و مرض ، عمر طولانی و کوتاه داشته باشد ، و برخی از
 افراد بغایت مترقیه خویش نرسند .

میگوئیم : 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 لایستند الی سبب ، بل
 هو الذی یستند الی سبب غریب یندر وجوده ولا یتفطن له فینسب الی الاتفاق ، فستعلم ان کل ممکن
 فله سبب ، وقال قطب الدین الرازی فی المعاکمات : الاتفاق سبب طبیعی او ارادی بالعرض ، لیس دائم
 الایجاب ولا اکثریاً ، فان تادیة الاسباب الی المسببات ان كانت دائمة او اکثریة سمیت اسباباً ذاتیة ،
 وان كانت اقلیة سمیت اتفاقیة ، فلذلك ممکن سبب .

مزاجی آنها برای رسیدن باین عمر کفی نیست، یا شرائط و اسباب خارجی موافقت نمیکند، در حال کودکی یا جوانی کمال لایق خویش را یافته، و بمرگ 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).

[ما لیس موزونا لبعض من نغم ففی نظام الکل 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 میپیماید؛ و به نتیجه وجودی خود میرسد، پس سرود و ترانه بعضی از ظاهر بینان، و اشکالات واهیة ایشان بی جا و فاروا 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)

[وما به للشیئی فعلیته] [صورته فمنه شیئیته]

و آنچه‌یکه بواسطه آن فعلیت ماهیت حاصل میشود صورت آنست، و شیئی 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: شیئیته (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 احسانش 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 کل آدم زد
مدعی خواست که آید بتماشا که راز دست غیب آمد و بر سینۀ نامحرم زد
۲ - فی الحدیث القدسی: یا بن آدم خلقت الاشیاء لك و خلقتك لنفسی، وقال بعض اهل الذوق
والمعرفة: العلة الغائية من ایجاد العالم الانسانی هی رؤیته تعالی ذاته بذاته فی مرآت عین الانسانیة.

[فاعله صوریة للكل وفاعل وصورة المحل]

پس صورت نسبت بمرکب علت صوری ، و نسبت بماده 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 للجسمية والنوعية والشكل والهيئة والعلمية]

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 بانسان .
 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 ی در مرکب از اجزاء را صورت اجتماعی (کلیة الكل)
 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 برواجب تعالی اول الاوائل ، و غایه
 الغایات ، 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 یقیناً 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 لشیئی عنصره بوحدۃ اوضم ما یغایره]
آنچیزیکه دارای استعداد رسیدن بماهیتی باشد عنصر آنست ، 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 ملبس بصورتی نشده باشد هیولا
گویند ، و از جهت اینکه مشترك است بین جمیع صور آنرا ماده و طینت نامند .

[کل مع التغییر ذاتاً او صفة زیادة نقصاناً اولاً فاقطفه]
هریک از آندو رایا با تغیر ذاتی و یا وصفی ، یا بطورزیادی ، و یا نقصان و یا بدون تغیر بدان .
اقسام علت مادی : ماده از حیث وحدت و تعدد خود بردو گونه است ، و هر یک از
آندویا با تغیر ذاتی ، و یا وصفی و یا بدون تغیر میباشند پس دارای هشت بخش است :
۱ - واحد بدون تغیر مانند تخته سیاه برای نوشتن ، طلا برای سکه شدن
۲ - واحد با تغیر بطورزیادت ذاتی ، مثل نطفه برای حیوان شدن .
۳ - واحد با تغیر بطور نقصان ذاتی مانند چوب برای صندلی شدن .
۴ - واحد با تغیر بطورزیادت وصفی مثل بدن طفل که بزرگ شود ، یا از
لاستیک توپ سازند .

۵ - واحد با تغیر بطور نقصان وصفی ، مانند سفیدی که سیاه شود ، پامیوه
تازه ای که خشك گردد .

۶ - متعدد بدون تغیر مثل آهن و آجر نسبت بساختمان ، و احاد نسبت باعداد .

۷ - متعدد با تغیر ذاتی ، مانند دو قضیه حملیه ای که جزء یک شرطیه واقع شوند

۸ - متعدد با تغیر وصفی ، مثل ادویه منرده نسبت بمعجونهای گوناگون 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 یک صورت ، و یا صورتهای متعدد منتهای ، و یا بدون تنهای پدید میآید .

تقسیم دوم - ماده از جهت وحدت و تعدد صورتی که در آن حلول میکنند بر سه نوع است :

۱ - ماده ای که تنها یک صورت در آن یافت شود : مانند هیولای هر یک از افلاک

که با هم اختلاف نوعی دارند .

۲ - ماده ای که صورتهای متعدد منتهای را قبول کند ، مثل آب انگور که

ممکنست شیره یا سرکه یا شراب شود .

۳ - ماده ای که صورتهای متعددنا منتهای را میتواند بپذیرد ، مانند هیولای اولی

که هر صورتی را میتواند قبول کند ، باینطور که صورت دوم را پس از خلع صورت اول میپذیرد

گفتار در احکام «مَشْتَرِكْ» علت‌های چهار گانه

[بسیطة او ماله التركيب او ما هو القريب والبعيد]

هر یک از علت‌های چهار گانه را یا بسیط ، و یا مرکب ، و یا قریب ، و یا بعید دانسته اند .

هر یک 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 نگرفته 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 کلیه او ما هو الجزئی او ذاتیه]
و نیز هر يك از آنها یا عام و یا خاص ، و یا کلی و یا جزئی ؛ و یا ذاتی و یا عرضی 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 و زبرداد گسترى در کشور .
- ۴ - « جزئی « دادرسی قاضی نسبت بیک پرونده .
- ۵ - « ذاتی « استخراج آب نسبت بحفر چاه .
- ۶ - « عرضی « یافتن گنج در حفر چاه و پى 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 رفع تب و ازاله چرکهای باطنی .
- ۱۰ - « جزئی « کنه کنه برای دفع تب و تعفن اخلاط .
- ۱۱ - « ذاتی « نوشیدن آب برای رفع عطش و سرد شدن بدن .
- ۱۲ - « عرضی چون شربت سقمونیا که بواسطه تحلیل صفراتشنگی را رفع مینماید

- ۱۳- علت صوری عام مانند صورت خانه با اسلوبهای مختلف .
- ۱۴- « خاص » این خانه ، آن عمارت فلان دستگاہ .
- ۱۵- « کلی » صورت انسانیت نسبت با افراد 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 پدر 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 عرضیة کما بالفعل او بالقوة العلة مطلقا دروا]
 آنچنانکه هر يك از علتهاى 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 ایندر
- ۶- « بالقوه آنستکه بعداً در ماده مستعد یافت شود ، چون سنگ شدن خاک
- ۷- « مادی بالفعل مانند پوست ، گوشت ، استخوان ، در بدن حیوان .
- ۸- « « 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 پرتاب تیر از کمان .

[وليست ايضا اثرت الابان منفعل منها بوضع اقترن]

و نیز علت جسمانی تأثیر نمیکنند 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 محازات 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 یکدیگر 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 اقیمون 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 انتفاع 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 حتما معلولش يافت ميشود بخلاف علت ناقصه .

احکام مشترك علت و معلول - لفظ علت بر دو معنا اطلاق ميشود :

۱ - - علت تامه آنستکه دارای 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 تامه خواهد بود ، و اين خود محال و خلاف فرض است که علت را تمام ميدانستيم .

۲ - - علت ناقصه آنستکه در وجود معلول مدخليت داشته باشد ، مانند مقتضى ، سبب ، معد ، داعی ، عدم المانع ، شرط . موضوع .

[مصدر ذاك ليس مصدرا لذا معنى فكل اقتضى ما بهذا]

ذاتیکه علت فلان معلولست علت اين نباشد ، پس هر معلولی علت جداگانه ای ميخواهد .

اگر میان علت و معلول سنخيت و خصوصيتی نباشد لازم آيد که هر چیزی از هر چیز صادر شود ، ولی هر چیزی از هر چیز صادر نميشود ، پس سنخيت و خصوصيتی میان علت و معلول برقرار است ، و بحسب آن در معلول معيني تأثير مينمايد ، چنانکه گویند نسبت علت بمعلول همان نسبت شخص بسایه وی و عا کس بعکس است ، و وجود معلول از مراتب وجود علت و تنزلات وی میباشد ، پس هر علتی که دو چیز مابین از وی صادر شود ، يا زانا از دو خصوصيت تر کيب یافته ، و يا دارای اعتبارات مختلفی میباشد پس بسیط حقیقی نخواهد بود ، لذا گفته اند : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (۱) و مراد ایشان اینستکه از واحد

۱ - قال الحكيم السبزواری فی حاشيته علی المنظومه : ثم ان لذلك الكلام اعنى قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بظناً وايضاً له ثمرة حلوة عظيمة وهى الاهتداء بعالم العقل الكلى ، والمنكرون مازاموا الاسد هذا الطريق على السالكين ، والحال انه من لم يهتد اليه ممن ينتسب الى اهل العلم

بحث بسیط (وجود مطلق) تنها صادر اول (وجود منبسط) که شامل تمام موجودات و فعلیات و متصف بوحدهت حقه ظلیه است صادر گردیده، چنانکه میفرماید: **وامرنا الا واحده (۱)**
[فاتحد المعلول حيث اتحدت كذاك في وحدته قد تبعته]

پس هر گاه علت واحد بود تنها يك معلول صادر میگردد هم چنین علت در وحدت پیرو معلول می باشد. شاید دو علت مستقل بطور اجتماع، یا تبادل، یا تعاقب در يك معلول معین اثر کنند، مگر آنکه قدر مشترک میان آندو، علت واقع شود، چنانکه حرارت مشترک میان تب، و حرکت، و عشق، و آتش و آفتاب میتواند بدن انسان را گرم کند، و شاید 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 می باشد.

[بينهما تضایف و يبطل ضرورة دورا کذا تسلسل]

میان علت و معلول تضایف برقرار است، و بطلان دور و تسلسل بدیهی می باشد.

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، و 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 آندو 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، واستسمن ذورم، بیانها انه لوجاز صدور الكثير عن الواحد الحقیقی جازان یکون اول الصواد هو الجسم مثلا ولم یصدر المفارق المحض، بخلاف اذالم یجز، انما لم یصدر الواحد المفارق لم یصل النوبة الی الجسم والجسمانی، انشیئی منهما لا یخلوا عن کثرة کما یأتی 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 تطبيق وحيثيات]

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 اینستکه از معلول اخیر شروع نموده بسوی مبادی عالیه پیشروی کنیم
شرط دوم اینستکه هر یک از افراد متوسط سلسله را هم علت و هم معلول فرض نماییم .
شرط سوم اینستکه تمام نقاط مفروضه در سلسله بالفعل موجود باشد .
حکماً برای ابطال تسلسل چند دلیل آورده اند :

برهان تطبیق: هر گاه فرض کنید سلسله علیت و معلولیت بفریکه 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 اندر 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 حاصرواقع شده است ، پس تمام سلسله منتهای میباشد ، زیرا یا یک فرد (حاصر) 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 اینستکه کمتر از متر است ، ولی حیثیت تمام اجزاء اینستکه 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 فروری 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 بترتیب علت و معلول یکدیگر ندلارمست که دارای علت محض و مبدء اولی باشد ، چون اگر علت اولی نداشته باشد تمام سلسله افرادش که دارای صفت معلولیت (احتیاج بغير) 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 القيسات : والقانون 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 اختص 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 واصابة المطلوب ، وان لم يصلح للمناظرة والزام الحضم ، لانه قد لا يذ عن المقدمة الحدسية ، بل انما يمنعها مستنداً بانه يلزم ذاك لو كان مراتب ما بين متناهيماً كما في المسافة ، واما على تقدير لاتناهيها كما في السلسلة فلا ، اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ازيد منه .

است ، چون تصور هر يك مستلزم تصور دیگری است ، پس بحکم اینکه باید متضایفان در شماره برابر هم باشند ، ناچار علتی موجود است که علت اولی و مبدء سلسله باشد ، تا در مقابل معلول اخیر واقع شود .

[و من مسمى بالاسد الاخصر و غیرها فاعرف بها تستبصر]

و آنکه برهان محکم تر 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 ، بعلت محض و ذات واجب منتهی نشود لازم آید که آن سلسله معدوم گردد ، چون تمام آن سلسله مانند معلول اخیر بعلت نیازمندند ، بخلاف ذات واجب تعالی چه وی موجودیست که پیش از وی موجودی نبوده ، و بهیچ چیزی تیار ندارد ، و سلسله ممکنات بمشیت 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 بروش علیت و معلولیت یا 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 ؛ ریگهای 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 ، بصفحه ۴۸ این کتاب رجوع شود .



(مقصد دوم در جوهر و عرض)

(گفتار در تعریف جوهر و اقسام آن)

[الجوهر الماهية المحصلة اذاعت 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 گوهریکه 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 زهن تصور میشود .
 هیولای ثانیه آنستکه اکنون دارای صورتی است ولی میتواند تبدیل صورت کند

۱ - محقق لاهیجی در گوهر مراد گوید : مادة المواد (هیولای اولی) جزء جسم هطلق است ، و متعین
 بهیچ تعین در حد ذات خود نیست ، بلکه تعین او عین قابلیت همه تعین هاست ، و فعلیتش محض قوت
 قبول همه صورتها ، 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 بذالك و بذان منهما ركب جسماً اخذاً]

و گوهریکه نه هیولا باشد و نه صورت، اگر از آندو مرکب بود جسم نامیده میشود.

جسم جوهریست که بتوانید سه خط متقاطع بر زوایای قائمه در آن فرض کنید (۱) و در حقیقت گوهریست که از هیولا و صورت ترکیب یافته و با بعد سه 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 آندو (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

آنها بمنزله فصل محصل عالم طبیعی، و صورت آن شمرده اند، زیرا عقل صادر اول، و واسطه فیض حقیقتعالی بر ممکنات است (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 کسسته بودی قابل ابعاد نبودی و گویند: ممکنست در جسم سه خط متقاطع بر زوایای قائمه فرض کنید، تا جسم کروری 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 حقیقتعالی 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 بمنزله قوه مدرکه و محرکه حیوانست، چون انسان باین نیرو نیکوئیها را درک نموده، و بکارهای نیک میپردازد، چنانکه حکیم سبزواری گوید:

و عملی ان تشاء فعبیری

لاربع مراتب قد قفدا

للفس قوتان عقل نظری

علامة عمالة فالمتبدا

گفتار در تعريف عرض واقسام آن

[العرض ما كونه في نفسه الكون في موضوعه لا تنسه]

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 و صفت آن میباشد (۱) بطوريكه وجودش عين وجود موضوع بود ،
وبيك اشاره حسيه بآندو اشاره شود ، اگرچه در ماهيت اختلاف داشته باشند .

[كم و كيف وضع اين له متي فعل مضاف و انفعال ثبتي]

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 و تفصيل هر يك بيان ميگردد .

[اجناسه القسوى 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 .
قاضي ابن سهلان ساوی در بصائر النصيريه 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 سهروردي 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 و كونه كونا رابطياً فيملاحظة حاله في الخارج انه امر ناعت لم يكن بحيث يكون
له استقلال ثم يطء 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 و اضافة
اضافة مقولية ، بل التعلق في الماهيات ، الا ترى ان كل وجود عين التعلق بالمبدء و ليس اضافة
مقولية و للمبدء 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 جدا گانه 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 موجودات، و چون تاموجودی 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 مقوم 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 لایتناهی میپذیرد.

[بذی اتصال هیئتا قد قصدا ما فیه 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 نمی دارند .

کم متصل بر سه گونه است زیرا اگر مقدار از یک جهت قابل قسمت باشد آنرا خط نامند ، و هر گاه از دو طرف قسمت قبول کند آنرا سطح خوانند ، چنانچه از سه جهت قسمت شود آنرا جسم تعلیمی دارند ، 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 الضديه انواعه تؤخذ تعليميه]

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 بعضی 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 یعده كما التساوی خصه وضده]

یکی از مختصات مقوله کم داشتن فانی کننده است، چنانکه برابری ضد آن نیز از مختصات اوست

احکام کمیت: مقوله کم دارای احکام مخصوصی میباشد:

۱- کم منفصل (شماره) فنا پذیر است، چون دارای واحدهائست 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 عدد ۲۴ گویند.

۲- تساوی (برابری) و تضاد (فزون برتری) از مختصات کمیت (چندی) است، چنانکه گوئی: این جسم با این کتاب برابر، و از آن کمتر، و از دیگری فزونتر میباشد.

[کذا نهیة و لا نهیة فی الجسم فادروا یا اولی 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 مقوله کم این دو صفت را میپذیرند.

تبصره: اطلاق بی نهایت بر ممکنات از باب عدم و ملکه است.

تنبیه: محقق طوسی در تجرید گوید: مقوله 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 بپرهانست، و چون کره حقیقی موجود است: و چون زمان و عدد محتاج بحرکت میباشدند، و چون هر عددی از واحدهائی که آنها نیز عرض میباشدند تشکیل یافته است.

گفتار در مقوله کیف و انواع آن

[الکیف ما قر من الهیئات لم 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 وما 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، و مراضیت مزاج و اینرا لا قوت خوانند .
۴ - کیف محسوس آنستکه یکی از حواس پنجگانه درک شود، چنانکه رنگها و شکلهای اجسام را که بچشم میبینند کیف مبصر (دیدنیها) و صداها و آوازهها را که

بگوش میشنوند کیف مسموع (شنیدنیها) و رائحه و بویهای خوب و بد را که با بینی میبویند کیف مشموم (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 درك میکنند کیف ملموس (پساویدنیها) خوانند.

[من انفعالی و انفعال کالملكات اعر فهما و الحال]

کیف محسوس را کیف فعلی و انفعالی نیز مینامند، و آن دورا مانند ملکه و حال بدان. 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 زردی طلا و شیرینی عسل آنرا انفعالی خوانند، چون آنها بطور دوام در حواس تأثیر نموده، و حس از آنها متأثر میگردد، و چنانچه کیف محسوس استوار و پابرجا نباشد، مانند سرخی صورت شرمسار، و زردی بیمناك 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 وتین النفس خص]

پس کیف انفعالی استوار است نه کیف فعلی، و فعلی و انفعالی مخصوص جسم و ملکه و حال و اثر نفس اند. چنانکه گفتیم: کیفیات فعلیه و انفعالیه مخصوص اجسامند، چون بواسطه فعل و انفعالات جسمانی در اجسام یافت میشوند، ولی ملكات و احوال از کیفیات نفسانی میباشد، و بواسطه درك موجودات در قوه عاقله، 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 پابرجا 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 تائیر سه کیفیت فاعلی (حار، بارد، معتدل) در سه کینیت انفعالی (لطیف، غلیظ، معتدل) و انواع نه گانه را بطور رمز حر و ف اول کیفیت فاعلی و انفعالی آورده اند حل حرافت حغ حرارت شور حرم مل دسم مغ حلو باشد مم تفه بل حموضت بغ عفوضت قبض بم طعمها زین جمله آمد ملتئم

(گفتار در ماهیت علم)

[علم و ان بدت له مراتب اذبعضه 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 ابجائه 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 درك 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 درك صورت بدون ماده ولی لواحق مادی از قبیل کیف، وضع، مقدار با آن درك

میشود، مانند اینکه مسجدی را که دیده باشی تصور کنی.

توهم عبارتست از در یافتن معانی که عارض بر ماده میشوند، مانند خیر، شر، عداوت، محبت،

چنانکه بره کوسفند درك مینماید عداوت کرگ و محبت میش را و گنجشک میشناسد دانه خوب و بد را.

تعقل عبارتست از درك معانی کلیه و صورتهای مبرای از ماده و از جمیع علائق جسمانی، مانند علم

عقل و نفس بذات خودشان و مثل درك کلیات طبیعیه، 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 اشیاء خارجی در آن .

گروهی علم را از مقوله انفعال شمرده گویند : حقیقت علم عبارتست از قبول نفس ناطقه صورت اشیاء خارجی را و این انفعال نفس است .

برخی از اهل ذوق علم را از مقوله فعل دانسته گیرند : عام عبارتست از خلاقیت نفس در ذهن صورتی را مشابه موجود خارجی ، چنانکه شیخ محمد الدین عربی گوید :
العارف یخلق بهیمة ما یشاء فی الکون کما ان الانسان یخلق بهیمة 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 ذرا 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 صورت را پذیرفته و متأثر میگردد، و آن صورت 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 شمرده اند، از باب اخذ بالعرض مکان ما بالذات اشتباه نموده اند

[و هو حصولی کذا حضوری فی الذات ما الحضور بالمحضور]

و علم یا حصولی است و یا 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 و مختلفان اعتباراً، وقد يطلق العلم علی نفس حصول شیئی عند القوة المدركة او ارتسامه فیها، و هو المعنی الاضافی الانتزاعی الذی یشترق منه العالم والمعلوم وامثالهما، والواجب تعالی عالم بالمعنی الاول، قال الشیخ فی التعليقات: اذا قات انی اعقل الشیئی فالمعنی ان اثره منه موجود فی ذاتی فیکون لذلك الاثر وجود و لذاتی وجود ذلك الاثر، فاذا کان وجود ذلك الاثر لا فی غیره بل فیہ لکان 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 فاضح وظالم 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) و هستی 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 محی 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 صورة 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 درقائمه 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 حق تعالی بمعلولات و مقدراتش ،
ولذا گفته اند : علم حضوری علمی است که عین معلوم خارجی باشد .

[والعلم تفصیلی او اجمالی کذاک 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 یحصل غیبا 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 هیئۀ 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 جریان .

۳ - این عام مانند بودن شاه در کشور .

۴ - این خاص چون بودن شاه بر سریر سلطنت .

مقوله متی عبارتست از هیئت بودن چیزی در زمان یا در آن ، مانند بودن داریوش
در هزارۀ فلان ، و پرش تیر 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 میباشدند ،
یعنی انقطاع و اتصال هر متحرکی از نقطه بنقطه دیگری در آن واقع میشود .

[هیئۀ ما یحیط 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 بر دو گونه است : احاطۀ تامه مانند هیئت حاصله
از پالتو و پوستین و عباداشتن . و احاطۀ 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 هيئة لشيئي حاصلًا من نسبة الاجزاء بعضها الى] وضع هيئتي استکه از نسبت بعضی اجزاء جسم ببعض 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 چرخي که بدور خود میچرخد با خارج که نسبت اجزاء آن با خود جسم تغییر نمیکنند، 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: سنگینی عمارت فوقانی بر تحتانی و در مشرق عمارت همجواری میباشد، و مانند قیام، قعود، انکسار

[بعض و من نسبتها لخارج للكون بالحس مشاراً قديجی]

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 میباشد.

[الفعل تأثيراً بدا تدرجاً تاثير كذاك الانفعال جا]

مقوله فعل تأثیر است که بتدریج پدید آید، و مقوله انفعال تأثیر تدریجی میباشد.

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 تأثیر 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 تاثير

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 نمیباشد.

[ان المضاف نسبة تكرر منه الحقيقي وما 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 .

[وفي المضاف الانعكاس قد لزم تكافؤ فعلا و قوة حتم]

بین دو طرف مضاف انعکاس لازمست ، و باید از جهت قوه و فعل با هم برابر و همدوش باشند .

متضایفان با یکدیگر باید منعکس شوند ، چنانکه گوئی : پدر پدر پسر است

و پسر پسر پدر است ، و هر یک از دو برادر برادر دیگری میباشد ، و نیز باید از حیث 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 تشاكلا و يعرض الجميع حتى الاول]

و مضاف یا مخالفه الاطراف و یا موافقه الاطراف است ، و اضافه بر تمام موجودات حتی بر حقه تعالی عارض میشود .

مضاف مختلف الاطراف عبارتست از نسبت دادن دو چیز مخالف را بیکدیگر ،

مانند ابوت و بنوت ، علیت و معلولیت ، زوج و زوجة ، مالک و مملوک ، فوقیت و تحتیت (۲)

۱ - قال الشيخ في قاطيعورياس 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 لا الى 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 اضافة ، وهذا معنى ما يقولون ان النسبة تكون لظرف

واحد و الاضافه تكون للطرفين .

۲ - قطب الدين شيرازي در درة التاج گوید : و از اقسام تضایف است تتالی ، 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 حقه‌عالی 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 بالآثر و پائین‌تر، و بر حرکت عارض میشود، مثل سریعتر آهسته‌تر.

تذنیب: خواه طوسی در تجرید 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 حقه‌عالی کثیر باشند میگوئیم: مقوله اضافه در ذهن و در خارج یافت میگردد، زیرا میدانیم مثلاً ناصر پدر منصور است، و عمارت فوقانی بر زبر تختانی قرار دارد، و نبات و حیوان غذا خوارند، چه آنکه عاقلی این اضافات را تصور کند یا از آنها غافل بود.

تنبيه: هر مضاف مشهوری 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 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 زاویه‌ی احاطه دارند، و دو صفحه‌ایکه 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 اثولوجیا نامند میپردازیم.

* * *

(فریده اول در احکام ذات واجب الوجود)

ذات موجود بالفعل یا صرف حقیقت وجود و بسیط است، و یا 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 گوناگون ندارد، و آن واجب الوجود و مبدء و منتهای ممکنات است.

* * *

(گفتار در اثبات ذات آفریدگار)

[ما ذاته بذاته لذاته موجود الحق العلی صفاته]

چیزیکه ذاتش بخودی خود و برای خود باشد موجودیست 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 تقییدی 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 زاته بذاته (۳) سید الشهداء در دعای عرفه خوانده: متی غبت حتی تحتاج الی دلیل عمیت عین لائراک، الهی وانت الذی لا اله غیرک تعرفت لکل شیئی فما جهلک شیئی (۴)

۲ - دلیل حاجت ممکن، مانند اینکه 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 مصیر الا الیه «ان الی ربك المنتهی» ثم نقول: ان الواجب بالذات وجب ان يكون صرف الوجود لاهویة له سواء فلیس کمثله شیئی وهو السميع البصیر، وقال الرضا (ع) فی اثبات الصانع: انت لم تكن ثم كنت وقد علمت انك لم تكون تفسك و لا کونك من هو مثلك، و ذکر بعض العلماء وجهالقصور المعرفة: ان شدة ظهوره سبحانه فی آثار قدرته و آیات حکمته بحيث لم یثد منها ذرة فی ملکوت السموات و الارض صارت سببا لاختفائه، فکما ان الخفاش یبصر باللیل و لا یبصر بالنهار لقوة ظهوره مع ضعف بصره، فکذلك عقولنا ضعیفه، و جمال الحضرت الالهیة فی نهاية الاشراق و غایة الاستغراق، فسبحان من احتجب باشراق نوره و اختفی عن البصائر بظهوره، فقوة ظهوره دلالة الاشياء علیه و عمومها بحيث لا ضلها فی الوجود حتی یستبان به، هی السبب فی قصور الافهام

۲ - سورة فصلت آیه (۵۳) ۳ - مفاتیح صفحه (۶۰) ۴ - مفاتیح صفحه (۲۷۲)

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 جز ذات حق شئون ذاتیه حق

[وقس علیه کلما لیس امتنع بلا تجشم علی الکلون وقع]

و بر وجود قیاس کن هر یک از صفاتی را که ممتنع نباشند، و بر وجود اختصار مکن.

هر یک از صفات کمالیه ممکنه با امکان عام را میتوانی واجب الوجود فرض نموده گوئی: اگر حقیقت علم مثلا واجب الوجود باشد مطلوب حاصل است و گرنه مستلزم واجب میباشد، چنانکه شیخ الرئیس 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 یک حیات ذاتی، و در اراده یک اراده ذاتی، و در اختیار یک 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 وحدنها 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 پروردگاریکتا و بسیط میباشد، چنانکه میفرماید: ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها (۳) تبصره: هر یک 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 بسه 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 بمحرکی که هیچ گونه تغییر و حرکتی نداشته باشد ، و آن واجب الوجود خواهد بود .

لقد ظهرت فلا تخفى على احد الا على اكمه لا يعرف القمر

لكن بظنت بما اظهرت محتجب وكيف يعرف من بالعرف استترا

۲- از راه حرکت افلاک چنانکه پیشینیان گویند : افلاک دارای حرکت ارادی

و نفسانی و غایت عقلانی میباشد ، چون افلاک زنده و درآکنند ، ولی شهوت و غضب ندارند ، و برای سود دیگران نجنبند ، 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 افلاک چرا گردند دور هرگز خاک

از این آمدن مقصودشان چیست در اینمحرابگه معبودشان کیست

۳- از طریق حرکت جوهری چنانکه صدر المتالین گوید : نفس ناطقه در

آغاز زندگی امریست بالقوه سپس بتدریج مراحلی 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 تا 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 انتهج 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 ، جاعل غیر جسم و جسمانی که واجب الوجود بود نیازمند است ، و گرنه مستلزم دور یا تسلسل میباشد ، پس جهان را آفریدگار است که بسیط (غیر جسم و جسمانی) و ازلی و ابدی و بی نیاز از غیر میباشد ، چنانکه میفرماید: خلق 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 انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی (۲)

(گفتار در توحید حقیقی)

[صرف الوجود کثرت لم تعرضا لانه اما التوحد اقتضی]

کثرت بر صرف الوجود عارض نمیکردد ، زیرا یا آن بذات خود اقتضای وحدت مینماید .

برای اثبات توحید آفریدگار 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 چیزیکه 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

میباشد (۱) هیچ محتاجی واجب الوجود نیست پس کثرت عرض مفارق واجب الوجود نمیباشد

[فهو و الا واحد ما حصلاً او كان في وحدته معللاً]

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 عرض آن دو بر واجب الوجود بعلت دیگری نیازمند است ، و این خود خلاف فرض میباشد ، چون هیچگاه واجب الوجود نیازمند نخواهد بود .

[ترکیب ایضا عراه ان یعد مما به امتاز و ما به اتحد]

و نیز اگر واجب الوجود متعدد بود ، باید از ما به الاتفاق و ما به الافتراق مرکب باشد .

۲ - هر گاه دو آفریدگار 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 آفریدگار و فاقد را مخلوق وی میدانیم ، و گرنه لازم آید که آفریدگار را از ما به الاشتراك و ما به 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 الحقیقة کامل الذات غیر متناهی القوة والشدة لانه لو کان لوجوده حد او تخصص بوجه من الوجوه لکان تحدده و تخصصه بغير الوجود ، فکان له محدد قاهر علیه ، ومخصص 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 حاصل منه وفائضاً من لدنه فحصلت فیہ جهة عدمیة امتناعیة او امکانیة فکان زوجاتر کبیا کالممکنات ولم یکن بحت حقیقة 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 لمعة من لوازم نور جماله فهو اصل الوجود وما سواه تبع له مقتقر الیه .

(گفتار در شبهه ابن کمونته و رد آن)

[هویتان بتمام الذات قد خالفتا ابن کمونته استند]

باب کمونته نسبت دارد : دو هویت واجب که بتمام ذاتشان با یکدیگر مختلف باشند .

عز الدولة ابن کمونته گوید : چه مانع دارد فرض کنیم دو موجود مجهول الهویه مبدء عالم باشند که هر يك واجب الوجود و غنی بالذات و با یکدیگر بتمام ذات مختلف باشند ، و مفهوم واجب الوجود را از آن دو انتزاع نموده و بحمل شایع صنایع (عرضی) بر آنها حمل کنیم (۱) و آنچه در پاسخ وی گفته اند « بنا بر این وجوب وجود عرضی آن دو بعلت خارجی نیازمند است ، پس هیچ يك از آن دو بخودی خود واجب الوجود نیستند » برخلاف تحقیق میباشد ، زیرا وی وجوب وجود را عرضی بمعنای خارج محمول مانند شیئیت که از موجودات انتزاع شده و بر آنها حمل میگردد شمرده ، نه بمعنای محمول بضمیمه لذا گاهی آنرا ذاتی و گاهی عرضی خوانده است ، چنانکه امکان را ذاتی باب برهان و عرضی باب ایساغوجی میدانید .

[وادفع بان طبیعة ما انتزعت مما تخالفت بما تخالفت]

دفع شبهه اینست : از جهت اختلافی موجودات مختلف طبیعت و مفهوم واحدی انتزاع نمیشود .

۱ - قال فاضل التراقي في انوار التوحيد : ان واجب الوجود بذاته وجب ان يكون في صرف ماهيته بسيطاً 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 و تركيب من نفسه ، وان كانت غير وجودات فان كانت محض ليس لم يصلح جزء الشئى فضلاً عن محض الوجود ، وان كانت له ايسيه فقد تأخر عن محض الایس لتركبه منه فناقض الجزئية المقدمة على الكل ، واما الكبرى فلان محض الشئى لا يتكرر و صرف الوحدة لا يتكرر فاذن لم يكن له كفوا احد ، ويكون حاق ذاته شاهداً على وحدته «شهد الله انه لا اله الا هو» ومنه يظهر ان الشبهة المنسوبة الى ابن کمونته من جواز كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز غلط فاحش ، اذ لا يعقل ذلك في هوية الوجود الذي هو صريح التقرر وبسيط التثبت .

در پاسخ ابن کمونته (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 گوسفند و کبوتر، و مفهوم انسان را از قدر مشترك 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.

[بلدان 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 مشترك بین افراد متعدد باشد.

[اذ الخصوصية اما تعتبر فی اخذه فلم یکن منه الاخر]

زیرا یا 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 تشترط فالواحد المشترك المحکی فقط]

و یا خصوصیت در آن اعتبار نشده پس همان قدر مشترك تنها حکایت میشود. و اگر هیچ امتیازی در مفهوم شرط نشده باشد پس همان صرف وجود و حقیقت منشأ آثار که ثانی پذیر نیست، و مثل و مانند و ضد و نند و شریک ندارد تصور میشود، پس در جهان هستی دو واجب الوجود محالست.

[و حیث لا موضوع او ماهية و لاهیولی کیف الاثنینية]

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 عالمین يبطل الخلا تخالفا بالنوع او تماثلا]

محال بودن خلا باطل میکند وجود دو عالم محسوس را چه آنها اتحاد نوعی یا اختلاف داشته باشند .
 ۵- حکیم سبزواری بیپروی از پیشینیان که عالم جسمانی را کروری شکل و افلاک را مانند پوست پیاز تو در تو میپنداشتند گوید: هر گاه دو عالم جسمانی موجود بود باید شکل طبیعی آنها 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 آنها مخالف یکدیگر یا دارای یک نوع و حقیقت باشند (۱)

۱- قال صدر المتالین فی المبدء والمعاد صحیفة ۱۵: کل من تفکر وتامل فی کیفیة وقوع العالم من الافلاک والکواکب والامهات والموالید، و حصولها علی وجه المخصوص واحتیاج 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 والنظام الجملی کوقوع اجزاء بدن الانسان فی مواقعها الخاصة لحصول الکمال الجزوی والنظام 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 والافلاک ذات اشفاف فی الطبايع لينفذ فيها ساطع الشعاع ويحصل الحرارة العزیزية فی المركبات، وبعد حصول الصور الطبيعية فی الممتزجات الی غیر ذلك من الاشياء الواقعة علی الوجه الاحسن الالیق لیس حصولها علی سبیل البخت والاتفاق، والالما دام علی النهج الانتظام والاتساق

تنبیه : 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 حقتعالی در فاعلیت 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 فهاده 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 حق

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 الجبله على الله ، و يتوجه توجهها غريزيا الى مسبب الاسباب فما اضلت الطباعية الذين يزعمون ان العالم قديم ولا قيم له ؟ ! فمشواهم الجحيم وجزاهم البعد عن النعيم .

۱ - استدلوا 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 والنون) وانى رايت احد عشر كوكبا و الشمس و القمر رايتهم لى ساجدين ، و اوحى فى كل سماء امرها ، و كقوله صلى الله عليه و اله 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 بیش نیست ، ولی فرد آن دهر رتبه اثر خاصی دارد .

[و العنصری ثقیلاً او خفیفاً] [بجنب الافلاک بدا طفیفاً]

و جسم عنصری چه سنگین بود و چه سبک نسبت بافلاک اندک و نا قابل است .
عارفان عالی مقام در تشبیه جهان خورشید را قلب انسان کبیر ، و ماه را دماغ ، و مشتری را جگر ، و عطارد در آریه ، و زهره را اوعیه ، و زحل را طحال ، و مریخ را مرارة ، و ی فامیده اند ، و اجسام را نسبت بافلاک نا چیز و اندک شمرده اند .

[بل جعل القوم اولوا الفطانة] [عناصر کجاء جبر المثانة]

بلکه گروه زیرک با هوش جسم عنصری را مانند سنگ مثانه (عضو زائد) قرار داده اند .
شیخ الرئیس گوید : پیشینیان افلاک و کواکب را زنده و دارای نفس و عقل مفارق میدانند ، و اجسام عنصری را در جوف افلاک 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 على سبيل الاسماء المترادفة كأنهم لم يكونوا يعنون بالجواهر الفاسد الذي يشتمل عليه كرة القمر فانه اصغر بالنسبة الى العالم السماوي من الحصة الحادثة في بدن حيوان بالنسبة الى بدنه ، ثم اذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصة في جملته ولم يمنع عدم حيوتها ان يكون الجسم الذي يحويه حياً ، والكل عندهم بالقياس الى المبدء الاول كشيئ واحد حتى له نفس عقلية ، وله عقل مفارق بفيض عليه وربما قالوا كل للسماء الاولى فان كثيراً من الفلاسفة جرت عادتهم بان يسميها جرم الكل و حررتها حركة الكل و بحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل و يعنون به جملة العقول المفارقة لانها شيئ واحد ، و نفس الكل و يعنون بها جملة الانفس المحركة للسموات كأنها شيئ واحد و تارة يقولون عقل الكل و يعنون به العقل المحرك بالتشويق لكرة الاقصى الذي هو اولي بالتشويق بعد الخير المحض و نفس الكل و يعنون بها النفس المختصه بتحريك ذلك الجرم .

و خلیفه الله فی الارض میباشد ، چنانکه میفرماید : ولقد 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 الحیوان لابل آدم]
 پس بواسطه نظام اجتماعی جهان یک حیوان ، بلکه یک انسان بزرگی است .

صدرالمتالهین 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 منطبع 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 انسان نیست پس تمام جهان انسان بزرگی و موجودات اجزاء اویند . چنانکه میفرماید : وان 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 بعذا 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 محالست .

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 ما نند 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 اله بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض، سبحان الله 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 جدا گانه 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 آفریدگار با هم موافق باشد، میگوئیم: صفات پروردگار عین ذات اقدسش میباشد، و چنانچه اراده و مشیت آنها بر خلاف هم نباشد، راهی برای اثبات دو آفریدگار که بسیطنند ندارید.

۱ - قال امام الموحدين امیر المؤمنین لا ینه الحسن علیه السلام : واعلم یا بنی انه لو کان لربك شريك لا تنك رسله ، ولرايت آثار ملكه و سلطانه ، و لعرفت افعاله و صفاته ، ولكنه اله واحد كما وصف نفسه ، لا تضاده فی حکمه احد ، ولا يزول ابدآ ، وحيث لا اثر له لا وجود له ، مع ان الكمال حسن محبوب ، و الكامل يجب اظهاره ، و كذا يجب افادة نعمه و اشاعة فضله و بسط ملكه و انشاء سلطانه ، مع ان الانبياء كلهم بعثوا من لدن اله واحد ، لعبادة معبود واحد ، فما خلا الله مخلوق ، و الله خالق كل شئ ، و قال الصادق علیه السلام عند ما سئل عن الدليل على التوحيد كما قال عزوجل : لو كان فيها آلهة الا لله لفسدتا ، فانت اذا تأملت ترى العالم كانه دار واحد منتظمة فى غاية النظم ، محتاجة الى كل جزء منها بحيث لو فقد واحد انتقض حتى ان النملة تحتاج فى تعيشها الى حبة تأكلها الى الارض و الماء و الهواء بكرتها ، و الشمس و حر كاتها بافلاكها المديره لها ، و ملائكتها المتحركة اياها ، و غير ذلك من بدايع الصنع و ما هذا شانہ لا يصدر الا عن مدبر واحد .

(گفتار در رد شبهه ثنویان)

[ثم الوجود اعلم بلا التباس خيرا هو النفسى و القياسى]
 پس بدانکه وجود چه نسبت بذات خود وجه نسبت بدیگران خیر محض میباشد .
 ثنویان 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 نشاید
 این دوسلسله بیک مبدء منتهی شوند، پس باید جهان آفرینش دو مبدء مستقل داشته باشد
 که یکی را مبدء خیرات و خوبیها (یزدان - نورالانوار) و دیگری را مبدء شر و روزشتیها
 (اهریمن - ظلمت محض) مینامیم .

میگوئیم: شر و اعدام و نیستی میباشد، و موجودات جهان از نظر وجود چه
 نسبت بذات خودشان وجه قیاس بدیگران خیر و کمال و زیبائی 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 الحكماء میر داماد در قبسات گوید: موجود بحسب احتمال یا خیر محض
 است بطوریکه هیچ چیزی از وجود اوزیان نبیند بلکه سود و فیض از آن ببرد، و یا
 شر خالص است که همه چیز از وجود اوزیان 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 كالعقول والذی كثر خیراته مثل المعالیل الاخر]
 موجودیکه نسبت بخود دیگران خیر محض بود مانند عقول و آنکه خیرش از شرش 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 بیماریهای 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 مضراتش را بسنجید بمطلب واقف و بحقیقت آشنا خواهید شد.

[انالكثير 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 گار آتش را ایجاد نمیگرد بواسطه آنکه مبادا خانه‌ای را بسوزاند و فردیرا 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 تماثلا شرا کثیرا مع مساوا بظلا]

آنکه شرش بیشتر از خیرش یا سود و زیانش برابر بود موجود نیست چون ترجیح مرجوح یا یکی از متساویین محالست هر صناعی 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 گمراه است کسیکه بدومبدء (یزدان- 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 ضرردارند، 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 ثنویان از جاده حق و صراط مستقیم دور افتاده و بیزدان و اهریمن (دومبدء مستقل) اعتقاد نموده اند (۱)

[وان عليك اعتناص تأثير العدم
مزسلب قرن عنك عن سلب النعم]

و اگر در نظرت تأثیر نداشتن عدم دشوار نماید، نداشتن شاخ را از نداشتن 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 ثنویان موافقت ندارد، چون ثنویان 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: يجب ان يعلم ان الشر لا ذات له، بل الشر عدم ذات او عدم کمال لذات، و ما يوجد شراً انما هو لافضائه الی عدم، ان لو كان موجوداً و ما فوت شيئاً علی غیره فليس شراً لغيره و لالذات أيضاً، لان وجود الشیئی لا يقتضی عدمه، و لا عدم شیئی مما يكمله، و لو اقتضی الشیئی عدم بعض كما لانه لكان الشر ذلك العدم لاهو، علی ان اقتضاء ذلك غیر معقول، فان الاشياء طالبة لكما لاتها، لا مقتضية لعدمها من حيث هي کمالات، و يلزم من ذلك ان الشر لو كان موجوداً لما كان الشر شراً، و الا لكان اما شر لنفسه او لغيره، و ليس فليس و الا صبح الزائد انما تؤخذ شراً لانها تبطل هیئة مستحسنه، و فی حاشیة الصدر علی حکمة الاشراق ان الشرفی الحقیقة عدم او عدمی، اما عدم ذات او عدم کمال ذات و البرهان علیه انه لو كان وجوداً لكان اما شراً لنفسه او شراً لغيره، لا يجوز ان يكون شر لنفسه و الا لم يوجد، لان وجود الشیئی لا يقتضی عدم نفسه او عدم کماله، و لو اقتضی الشیئی عدم بعض ماله من کمالات لكان الشر هو ذلك العدم لانفسه ثم كيف يكون الشیئی مقتضياً لعدم کمالاته مع كون جميع الموجودات طالبة لكما لاته لا مقتضية لعدمها فظهران الشر امر عدمی اما عدم ذات او عدم کمال لذات.

و فی حاشیة الدوانی علی التجرید: انا اذا فرضنا وجود شیئی و فرضنا انه لم يحصل بسببه نقص فی شیئی من الاشياء اصلاً فلا شك فی ان وجوده خیر فانه خیر بالنسبة الی نفسه و ليس فيه شر بالنسبة الی شیئی من الاشياء، فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم، و الوجود انما یصیر شراً 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 و اجد تمام اشیاء و اصل آنها میباشد .

[و مدة و صورة عينية ذهنية كذا و لا كمية]

و نیز واجب الوجود ماده و صورت خارجی ، و 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 میباشند .
- 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 المتألهین فی المشاعر: اعلم ان الواجب بسیط الحقیقه و کل بسیط الحقیقه فهو بوحده کل الامور لا یغادر 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 النقیض: 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 بیکدیگر 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 بی نیاز 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 تر کیب حقیقی یافت نمیشود، پس هر گاه واجب را مرکب
 فرض کنید تر کیب حقیقی یافت نمیشود، و این خلاف فرض است.

[و احتاج فی الوجود او تقوما كما اذا امكنت 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 یا ماهیت خود مرکب نیست،
 و ماهیت نیز ندارد.

* * *

(فریده دوم در احکام صفات واجب الوجود)

[بالسلب والثبوت نعته انشعب ثان حقیقیا بدا او من نسب]
 صفات واجب الوجود بسلبی و ثبوتی توزیع شده، و ثبوتی نیز بحقیقی و اضافی تقسیم میشود.
 صفات آفریدگار چهار گونه‌اند: سلبی، و سه نوع ثبوتی.
 ۱- صفات سلبی اوصافی را گویند که سزاوار حقتعالی 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 از 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 حقیقی الی محض و ذی اضافه کالجمعی و العلم خذی]

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 جود 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، شنواست

[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 و 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 علواً 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 علم 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 بیک اضافه و صفت بازگشت مینمایند ، و آن اضافه قیومیة ایجابیه 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 ادرجا]

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 بشعبتیها هی عین ذاته]

همانا صفات حقیقی محض و حقیقی اضافی واجب متعال عین ذات اقدسش میباشد .
 فیاض لاهیجی در گوهر مراد گوید : صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست ، باین معنا کاریکه 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 جمالست ، 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 با ماده با استعداد است و آن بدون صورت حاصل نگردد، و مرکب از ماده و صورت جسم است، و مبدء 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 والمعلوما]

صفات با یکدیگر در ذات حق تعالی متحد میگردند، چنانکه تو مقذور و معلوم وی میباشد. 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 الاملى : 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 امكان الكمال له ، فهو ليس بواجب لذاته ، و هو ايضاً محال ، ولو كانت صفاته زائدة على ذاته فاما ان تكون قائمة بذاته او تكون قائمة بغيره او غير قائمة بشيئى 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 بالايجاب لا بالاختيار وهو محال .

۲ - قال صدر المتالihin فى المظاهرا لالهية 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 شيئى 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 شيئى ، وقدرته قدرة بكل شيئى ، و ارادته ارادة

انتزاع نمود، مثلاً رواست بگوئیم: تو مقدور حق تعالی و معلوم و معلول و مراد وی میباشی، و نشاید 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 مصادیق شده و بشرك معتقد گشته اند، و برخی دیگر قائل باتحاد مصادیق 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 دیگرانست نور حقیقی میباشد چون واجب متعال صرف وجود و محض هستی و حقیقت ظهور، و موجد و مظهر ممکناتست نور حقیقی و منور واقعی میباشد (چه نور حقیقتی 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: *الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك* 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*،

نگار در توحیرانم ز بس پیدا و پنهانی که با صد ها 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 را روشن

لکل شیئی، و الله على كل شیئی 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 اسفهبیدی (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 دراک و فعلا بدا فالنور حی حیث فیه و جدا]

زنده کسی است که دراک و فعال بود، پس وجود حقیقی زنده است چون دراک و فعال میباشد.

وجود مطلق وهستی 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: اول 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 اوصافش 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 میباشد. ایقاز: 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 معینة الهی (رازق خالق، عالم) و وجودات خاصه امکانی (انسان، گندم، گل) را اسم، و وجود مطلق وهستی محض را مسمی خوانده 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

پیروان اشعری بزیدات 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 مبادین 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 مارا 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 « خذ الغایات ودع 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 ما نند 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 فی الطنبور قدز ادھا الخارج عن مفظور]

و کسیکه از فطرت و عقل انسانی خارج شده در سازخداشناسی 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 میباشند ، 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 دو پای اوست ، و تمام اعضای انسانی جز لیه و فرج را دارد ، و رواست 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 متناهی بودن جسم معبود اختلاف دارند ، چه بعضی از آنان گویند : خداوند از تمام شش جهت متناهی است ، و بعضی دیگر گویند : تنها از جهت زیرین که بر عرش استقرار دارد متناهی است ، و گروهی دیگر گویند : از هیچ جهتی متناهی 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 بچشم 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 دیگری را ، و لازمست که رسول متعدد باشد نه واحد و گمان برند که از انبیاء کفر و گناه صادر میشود ، و در یک 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 همدوش ایمان انبیاء شمارند ، چون هر دو در عالم ذر بلی گفته 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 حدوث 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 یا حدوث ذات نیز لازم میآید ، و یا 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]
 خدایتعالی بذات خودش عالم است زیرا وجود آنها نیکه بذات خودشان عالمند از اوست .
 چون حق تعالی بخشانیده وجود و علم است بکسانیکه عالم بذات خود میباشد ،

۱ - قال صدر المتألهین فی المشاعر صحیفه (۸۴) ان صفاته تعالی عین ذاته لا كما يقوله الاشاعره اصحاب ابی الحسن الأشعری من اثبات تعددها فی الوجود ، لیلزم تعدد القدماء تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الاخرون من اهل البحث و التحقیق من نفی مفهوماتها راساً و اثبات آثارها و جعل الذات نایبة منا بها كما فی اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشی التجرید (سید صدرالدین دشتکی) بل علی نحو يعلمه الراسخون فی العلم من ان وجوده تعالی الذی هو عین حقیقته هو بعینه مصداق صفاته الکمالیه و مظهر نعوته الجمالیة و الجلالیه ، فهی 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 لاماهیه له اصلاً .

و هر بخشانیده وجود و علم خود باید موجود و عالم باشد، پس حقیقتی 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 تپی
ناید از وی صفت آب دهی

[و کلاماً 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 کردگار بذات خود هویدا و بر خویشتن پدیدار میباشد.

[از عقله اماله 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 ان 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: حقیقتاً ذات خود و سایر موجودات را درک مینماید، زیرا ذات اقدسش بسیط و از ماده و عیب و نقص امکانی برهنه میباشد، و حضرتش مبدء 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 همراه یکدیگرند:

میگوئیم: با این بیان معلوم شد که عاقل و معقول در تصور با هم برابر و همراهند، ولی تقدم یا تاخیریکی از آنها یا اتحاد آن 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 بحت، 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 مبدء 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 نمیشد، و این خلاف فرض است» پس معقول بودن مجرد همان حضوری برای ذات خود میباشد.

(گفتار در علم حق تعالی بکائنات)

[و عالم بغیره اذا استند الیه وهو ذاته لقد شهد]

حق تعالی بتمام ممکنات آگاه است زیرا آنها بوی مستندند و او بذات خود عالم میباشد.

حضرت احدیت بتمام 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 یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر (۲) و لایعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لافی السماء و لای اصغر 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 ممکنات است آگاه میباشد، و علم بعلم تامه از حیث اینکه علت تامه است مقتضی علم بمعلولاتش میباشد، پس حضرت آفرید کار بتمام 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 عقر بست، و بر این بیمار تب عارض میگردد

۱- قطب الدین شیرازی در درة التاج گوید: شناختی که وجود مجرد از ماده محتجب از ذات خود نباشد، چه وجود او معقولیت 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 بتمام 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 تام او بذات او علت تامه علم تام بمعلول قریب او باشد. ۲ - سوره ملک آیه (۱۴) ۳ - سوره یونس آیه (۶۱)

(گفتار در بیان سخنان فلاسفه و متکلمان)

[قد قیل لا علم له بذاته و قیل لا یعلم 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 حضور است و عین ذات قدوسی صفاتش
و فوق معقولات عشر میباشد ، پس از مقوله اضافه (نسبت بین دو چیز) یا از مقوله کیف
(صورت مساوی با معلوم) نیست تا اشکالات ناروا و سخنان بیهوده 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 بعلت تامه درازل مستلزم علم بمعلول آنست ، اگر چه معلول هنوز
موجود نباشد ، چنانکه امیر مؤمنان میفرماید : عالم اذلا معلوم ، ورب اذلام ربوب ، و
قادران لا مقدور ، و لا تدر که الحواس فتحسه ، و لا تلمسه الایدی فتمسه ، و لا یتغیر بحال
و لا یتبدل فی الاحوال ، و لا تبلیه اللیالی ، و لا یغیره الضیاء و الظلام .

[و مثبت لعلمه بما جعل اما یقول انه عنه انفصل]

و آنکه علم بمخلوقاتش را برای حق اثبات میکند یا میگوید : علمش از ذاتش جدا میباشد .

دانشمندانیکه 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]
 ويا از ذاتش جدا نیست ، پس بنا بگفتار اول علم حق بمعنوم 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 بثابتات
 ازلیه قائل شدند ، و گر نه هر خردمندی میداند که تقرر ماهیت بدون نور وجود خیالی
 باطل و ظلمتی بی حاصل است .

[عینا فهذا مذهب المعتزلة او زهنا الصوفية ذا قائله]

در خارج و این مذهب معتزلانست ، و یاد رزهن و این 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 محی 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 - أبوالمعالی 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 محی 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 حموی مکاتبه 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 درقونیه بسال ۶۷۲ وفات نمود ، و از اشعار اوست :

آن نیست ره وصل که انگاشته ایم
 آن چشمه که خضر خورده آن آب حیات
 و آن نیست جهان جان که پنداشته ایم
 در خانه ما است لیک انباشته ایم

[اوزو وجود لیس ذات ثابت فمئل قائمة بالذات]

یا آن صور باضافه نبوت 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 اشتهر 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 حقتعالی 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 نمیبیند یرند ، 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 حقتعالی بممکنات بواسطه مثل نوری زائد بر ذات میباشد میگوئیم : علم بمثل نوری چگونه حاصل میشود؟

[فی الكل نفس کونها العینیه فذاک قول شیخ الاشراقیه]

در تمام موجودات همان وجود خارجی آنها باشد ، پس این گفتار شیخ اشراقی است .

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 صورتی 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 زیرالزام ذاتش میباشند ، پس هیچ گاه ذات اقدسش و لوازم آن از حضرتش پنهان نمیگردند ، پس علم حقتعالی بتمام موجودات حضوری میباشد ، و عالم هستی بمنزله ذهن واجب تعالی است»

[وان یکن فی البعض کالعقل ارتسم صور الاشیاء فیه ذاتا لیس ام]

تالیس گوید : علم حق ببعضی مانند عقل اول حضوری است و صورت اشیاء دیگر در آن نقش شده است

تالیس 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 الحقیقة کل الاشیاء.

[اما الذی لیس بری انفصاله ان کان غیره علا جلاله]

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 ایجاب نماید تعقل میکند، و خیر و صلاح هر موجودی را بذات خودش میدانند، پس موجودات را بر وفق 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 نکند .

[او غیر بالمعقول لا محسوس ان یتحد فهو لفر فور یوس]

یا علم از حیث تعقل غیر ذات حقتعالی و با معقول متحد است و این گفتار فر فور یوس میباشد .

فر فور یوس 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 ذاتست 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 اشیاء

۵ - وجود معقول بالعرض (خارجی) ۶ - ماهیت معقول خارجی

موجودیت ماهیت معقول در ذهن بهمان وجودیست 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 .

[و دونه فالذات الاجمالی من علم فان بکل الاشیاء زکن]

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 میباشد ، و نشاید که ذات واحد قدیم بسیط ، محل حوادث کثیر مختلف باشد ، پس همان علم حقتعالی بذات خودش علم اجمالی بتمام موجودات میباشد ، مانند عالمی که میتواند از ملکه بسیط علمی خویش مسائل بسیاری را استخراج کند .

[للمتاخرین او بالبعض تفصیل البعض له ذالمرضی]

عقیدت متاخرین است ، یا بعضی تفصیلی و بعضی دیگر اجمالی باشد و این پسند برخی میباشد .

برخی از فلاسفه گویند : همان علم حقتعالی بذات قدوسی صفاتش علم تفصیلی

بمعلول اول و صادر نخستین و علم اجمالی بغیر آنست ، و هم چنین هر یک از ممکنات

دیگر که علت مادون 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 حقیقی میباشند، و چون علم قادر متعال بواسطه وجود و عدم ممکنات هیچ گونه تغییری و تفاوتی نپذیرد، پس نشاید علم حقیقی 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 حقیقی باضافه اشراقیه است)

[الذات علت لذات ما عدا العلم للعلم و حیث اتحدا]

ذات واجب تعالی علت ذات ممکناتست، و علم او بذاتش علت علم ب دیگران میباشد.

چون ذات واجب تعالی حقیقت وجود مطلق و علت جمیع ممکناتست، 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 علتها 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 بآن را 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 نوریته و کان نوریته 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 انتسابه الاشراقی 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، توهم 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 بصورتیهای 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 میباشد، علم و قدرت حقتعالی را نیز اضافه اشراقی نور حقیقت وجود بحقایق ممکنات دانسته اند، و گویند: اضافه اشراقی وی همان ایجاد موجوداتست.

[صرف الوجود نسبة ذهنية ينفي لذلك 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.

[والعلم الاجمالي الكمالي لدى علم بتفصيل بذات كل شئی]

و نزد 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 نیاز اوست که عین علم اجمالی و سابق بر ممکنات میباشد.

حکیم سبزواری پیروی از صدر المتالیهین 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 و انکشاف حاصل شود بود صدر المتالیهین 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 توسطیه 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 درعین وحدت و بساطت واجد تمام فعالیتات و هویات است ، و از آن مقام بسوی ماده و قابلیت (ماهیت) تنزل نموده است ، پس با آنکه درازل هیچ زوج تر کییی 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 الیه اذ لحق]

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 باری 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 یافتن 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 نعوت 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 بمستکر 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 نویسندگای 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 سواه علی الاطلاق لمعات نوره ، و رشحات وجوده و ظلال ذاته ، و ان 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 مثقال ذرة (۲) بعلم ذاتی حق تعالی رجوع میکند ، و جمله « و الامر تابع » اشاره است بمقام وحدت در کثرت که بحکم با ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی (۳) بفقر ذاتی وجودات امکانی رجوع مینماید ، پس معنای این دو جمله با یکدیگر منافاتی ندارند ،

۱ - قال صدر المتألهین : 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 المرسمه ، و لو وصل الیه الاشراقیون لما قالوا ان علمه الکمالی الذاتی هو علمه الاجمالی ، و علمه التفصیلی الفعلی هو وجودات الاشیاء المفصله حتی الزم علیهم التفریق فی علمه بل الایجاب فی فعله ، و من عجائب هذه المسئلة : ان غاية الوحدة و البساطة اقتضت ان یکون 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 الوجدان و لو لوجود مثقال ذرة و الا لزم الترکیب من الوجود و العدم و الوجدان و الوجدان و هو شر الترکیب 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 حیظه وجود صرف خارج نخواهد بود.

(گفتار در رد استدلال مشائیان)

[و قولهم علمه الاشياء فی الازل اما بالارتسام فی 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 هیچگونه 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 - مجعولات 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 کان ازلی اومیزه و علمه لم یحصل]

پس مطلوب همانست و گرنه یا خلق ازلی میباشد؛ و یا 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 نمیگردید، ولی ممکنات در

ازل از هم ممتاز بودند و حقیقی عالم بآنهاست، پس احتمال ششم و اول باطل میباشد.

[اویثبت المعدوم اویکن مثل اویغیره و امتنع التالی لکل]

یا معدوم ثابت میشود، و یا مثل نوری و یا اتحاد عاقل و معقول حاصل میگردد؛ و تمام این تالیها 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 محال میباشند پس احتمال دوم و پنجم و چهارم نیز باطل است.

[بمثل قدرة و غیرها انتقض والحل ان لم یعن معناها العرض]

دلیل ایشان بمثل 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 المعلوم.

(گفتار در مراتب علم حق تعالی)

[ان یکشف الاشياء مرات له فذا مراتب 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) میباشند، 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 یرتضی]

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 آن را 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 منطبه فلکی، و سبجل کون که آنرا دفتر عالم وجود نامند، و برخی از فلاسفه سبجل کون را در مراتب علم حقیقی شمرده اند، ولی حکیم سبزواری آنرا پذیرفته و یادآوری نموده است.

[ما من بدایة الی نهیایة 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، و مشائیان از این جهت حقیقی را فاعل بالعنایة مینامند که پیش از خلقت کائنات صورت ممکنات در ذات وی رسم شده بود، سپس بر وفق 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، بر وفق 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 قضا 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، و عقل اول، و روح اعظم، و ملک 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، و افاضه صور بر اجرام میباشند، چنانکه در سوره علق میفرماید: اقرأ وربك الاکرم الذی علم بالقلم. و عالم قضا عبارتست از وجود صور عقلی جمیع موجودات در عالم عقلی (عقول

طولیه - مثل افلاطونی - عقول عرضیه) و آن بردو گونه است .

قضاء حتمی (اجمالی عقلی) که هیچ گونه تغیر و تبدیلی را نمیدارد .

قضاء غیر حتمی (تفصیلی - عالم نفوس) که قابل تغیر و تبدیل اند .

[و صوراً ما تحت كل صورة جمعها بوحدة ضرورة]

و هر صورت عقلانی بوحدهت 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 چرخ با این اختران نغز و خوشی و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

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 تهی	ناید از وی صفت آب دهی

[فہمی اذن قضاؤہ التفصیلی قلمہ قضاؤہ 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 نوعیة میباشد ، و قضاء اجمالی عبارتست از صورتهای کلی مجردیکه در عالم ابداع قائم بقلم اعلا و عقل اول میباشد ، و از جهت اینکه بسیط الحقیقة 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 تغیر و تبدیلی مبرا است آن 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 آنصورتها را مانند صورتهای خیالی بشری میپندارند، و اشراقیان آنها را مثل نوریه معلقه میدانند، چنانکه در سورة حجر میفرماید: وما ننزله الا بقدر معلوم.

[علمیه ذوا 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 بعهدہ 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 سورة کهف میفرماید: لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مدداً.

ایقاز: 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 مذکورہ میباشند، 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	با یاتہ يظهر المضمّر
و تزعم انک جرم صغیر	وفیک انطوی 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 المسماة 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 المسماة بالاسماء والصفات فهی المرتبة الالهیة المسماة عندهم بالواحدیة و مقام الجمع، و هذه المرتبة باعتبار الاصل المظاهر الاسماء الی الایان و الحقائق الی کمالاتها المناسبة لاستعداداتها فی الخارج یسمى مرتبة الربوبیة، و اذا اخذت لا بشرط شیئی آخر ولا بشرط لا شیئی فهی المسماة بالهویة الساریة فی جمیع الموجودات، و اذا اخذت بشرط ثبوت الصور العلمیة فیها فهی مرتبة الاسم الباطن المطلق، و الاول و العلیم و رب الایان الثابة، و اذا اخذت بشرط کلیات الاشیاء فقط فهی مرتبة الاسم الرحمن

(گفتار در قدرت حق تعالی)

[و كونه نورا على القدرة دل لا يلز منها حدوث ما انفعل]

ونور 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 ترك)
 از صفات حیوانست ، و واجب الوجود بالذات که از جمیع جهات و حیثیات واجب الوجود
 میباشد ، و در تعریف قدرتش گفته اند : ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، 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 وام الكتاب والقلم الاعلى ، و اذا اخذت بشرط ان يكون الكليات
 فيها جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها في مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة
 بلوح القدر ، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين ، و اذا اخذت بشرط ان يكون الصور المفصلة جزئية
 متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحي والمميت رب النفس المنطبعة في الجسم الكلي المسماة
 بلوح المحو والاثبات ، و اذا اخذت بشرط ان يكون قابلة للصور النوعية الروحانية و الجسمانية فهي
 مرتبة الاسم القابل والهيولى الكلية المشار إليها بالكتاب المسطور والرق المنشور ، و اذا اخذت مع
 قابلية التأثير والتأثر فهي مرتبة الاسم الفاعل المعبر عنه بالموجد و الخالق رب الطبيعة الكلية ، و اذا
 اخذت بشرط الصور الروحانية المجردة فهي مرتبة الاسم العليم والمفضل والمدبر رب العقول والنفوس
 الناطقة وما يسمى^۱ باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل الله بالروح و لذلك يقال
 للعقل الاول روح القدس ، و ما يسمى بالنفس المجردة الناطقة يسمى عندهم بالقلب ، و اذا اخذت
 بشرط الصور الحسية العينية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد ، و اذا اخذت
 بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والاخر رب عالم الملك و مرتبة الانسان الكامل
 عن جمع جميع المراتب الالهية والكونية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية لذلك صار خليفة الله ،
 و اذا علمت هذا علمت الفرق بين المراتب الالهية والربوبية والكونية .

[لکن بالفعل الشعور وجبا فالحق موجب وليس موجبا]

ولی لازمست که قادر علم و اراده بالفعل خود داشته باشد ، پس حقیقی فاعل موجب است نه فاعل بالایجاب .
متکلمان گویند: قدرت بمعنای قوت و توانائی فاعل بر فعل و ترك است که بواسطه
داعی خارجی و علم و اراده عارضی حاصل میگردد ، چنانکه گوئی : ناصر میتواند بنویسد
و میتواند ننویسد ، ولی نگوئی : آتش میتواند بسوزاند چون قدرت بر ترك سوختن
ندارد ، چه نگوئی : آتش میتواند نسوزاند .

میگوئیم: چون قدرت حقیقی 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
باری تعالی بواسطه علم بنظام خیر و احسن ، پس قادر متعال فاعل مختار و موجب است ،
چون بعلم ازلی خویش مصالح 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 حقیقی)

[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 حقیقی 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 بدیگران 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 تو تعلق 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 تو بسوی انجام آن فعل نیز تعلق داشته ، و پس از پیدایش مبادی تو فعل را حتماً اختیار مینمائی (۱) و از اختیار فرار نتوانی ، ولی

۱ - بسه روش میتوانیم عموم قدرت حق تعالی را و اختیار بشر را ثابت کنیم :

- ۱ - افعال اختیاری بشر مسبوقند بمبادی چهارگانه (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 دراو | 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 (یا الله) و انموزج تمام صفات کمالیه حق تعالی و مرآت جمال قادر مختار میباشد چنانکه حکیم رومی گوید :
- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| گر بعلم آئیم او ایوان اوست | ور بجهل آئیم او زندان اوست |
| گر بخواب اقیتم مستان و بیتم | ور ببیداری بدستان و بیتم |
| گر بگرییم ابر پر زرق و بیتم | ور بخندیم آن زمان برق و بیتم |
| گر بخشم و جنگ عکس قهر اوست | ور بصلح و عذر 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 پیچ پیچ | 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 مضطرب بیمار خواهید یافت ، چنانکه حکیم رومی باین مطلب اشاره مینماید .
- این گوئی این کنم یا آن کنم
خود دلیل اختیار است ای صنم

و خوب اختیار در موجودی، منافاتی با اختیاری نداد.

[والشیئی لم یوجد متی لم یوجد] و باختیار اختیار ما بدا [هر چیزی تا خود ایجاد نشود ایجاد دیگری نتواند، و اختیار داشتن باختیار کردن پدید نمیآید.]
 ۴ - چون ممکن بذات خود نیست محض است و بواسطه علت هست میشود پس وجود عین ذات یا جزء ذات وی نمیشود، 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.

ایقاز رحمانی: آنچه آنکه 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 ولا قوة الا بالله العلی العظیم، ولا مؤثر فی الوجود الا الله. ولی همانطور که ممکنات را بطور مشابیهت و مجاز موجود مینامید، میتوانیم آنان را 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 حادث است یا قدیم؟ پس اگر گوید: حادث است، و هر حادثی بعلت محتاج است، و آن علت یا شخص خود مختار و یا نیروی 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 محال است، 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 حق تعالی ایجاد میگردند.

[و کیف فعلنا الینا فوضا] و ان ذاتفویض ذاتنا اقتضی

و چگونه کردار ما و گذار بمانده است، با آنکه این همانا بجای آنستکه آفرینش ما و گذار بمانده باشد
 ۶ - هر فعل اختیاری مشروط است بمبادی و شرائطی که بعضی از آنها غیر اختیاری

است مانند تصور و تصدیق بنتیجه 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 يك از این مبادی و شرائط بقدرت کامله ایزد متعال بوجود میآید

مات زید زید اگر فاعل بدی کی بمرگ خویشتن قائل شدی

[ان خمیرت طینتنا بالملکة وتلك فینا حصلت بالحرکة]

زیرا طینت ما بملکات نفسانی تخمیر 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 حقیقتی است، پس میول نفسانی (که از مبادی فعل اختیاری بشر است) معلول اراده و مشیت و قدرت حقیقتی میباشد، چنانکه رسول اکرم میفرماید: بحول الله وقوته اقوم واقعد. و حضرت رضاعلیه السلام از حدیث قدسی فرموده: یا بن آدم بمشیتی کنت انت الذی تشاء و بقوتی ادیت 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 رزیده 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 کردگار هم کنش و کردار ما میباشد

در کیفیت صدور افعال عباد پنج مذهب نقل شده است:

۱ - ثنویان و معتزلان قدرت حق را محدود پنداشته گویند: حصول افعال

اختیاری بقدرت و اراده عبد است، و قدرت خدایتعالی در آن مدخلیت ندارد، مانند اینکه آقا بینده خود شمشیری دهد و آن بنده باراده و اختیار خویش کسی را مقتول یا

مجرع 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 گر نه ارسال رسل و انزال کتب و بشارت و انذار انبیاء بیهوده خواهد بود .

۱- تنبیه شرعی : یکی از مختصات مذهب شیعه اثنا عشریة اعتقاد ببداء الله است ، و بدا عبارتست از علم مخزونی که حقتعالی در موقع خود آنرا اظهار مینماید ، و پیش از آن هیچ یک از انبیاء و اولیاء و ملائکه مقرب از آن اطلاعی ندارند ، چنانکه حضرت باقر علیه السلام میفرماید : العلم علمان ، فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه ، و علم علمه ملائکته و رسله ، فما علمه ملائکته و رسله فانه سیکون لایکذب نفسه و لا ملائکته و رسله ، و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر ما یشاء و یمحوا ما یشاء و یثبت ما یشاء و عنده ام الكتاب ، و هل یمحوا الامکان ، و هل یثبت الامالم یکن . و حضرت صادق علیه السلام میفرماید : ما عبد الله 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 عینہ ، 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 فیہ البداء مما لا عین له ، فاذا وقع العین المفهوم المدرك فلا بداء ، و الله یفعل ما یشاء و بالعلم یعلم الاشیاء قبل کونها ، و بالمشیة عرف صفاتها و حدودها و انشائها قبل اظهارها ، و بالارادة میز انفسها فی الوانها و صفاتها و حدودها ، و بالتقدير قدرها و اقواتها ، و عرف اولها و آخرها ، و بالقضاء ابان للناس اما کنها ، و دلهم علیها ، و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها و ذلك تقدير العزيز العليم .

اگر گفته شود : چگونه تردد در امور و بداء را 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 بخدایتعالی 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 دوأم جلوه مینماید . و چنانچه عارفی از لوح محو و اثبات اخبار کند ممکنست خلافتش ظاهر شود ، مانند اخبار از مرگ عروس و ملک و خاکن 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 حقیعالی 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 بر خلاف 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 حقیعالی 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 نشاید هیچ چیز را از حیطة 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 حقیعالی 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 و کلهم الله الی انفسهم فتوهنوه، و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه، ولكن 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 حقیعالی و عبد در عرض یکدیگر است، یعنی بدون اختصاص یکی از آنها را بمؤثریت و دیگری را بآلیت هر دو را فاعل می‌شمارند، 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 درعین کثرت (واسطه در عروض) نامند، چون وجود واحد بسیط بواسطه تکثر موضوعات کثرت میپذیرد، چنانکه عارفان نامی گویند:

نشانم 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 خدایتعالی 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 جباریست، 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

گر نبودی 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 تباهکاری 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
متهم کن نفس خود را ای فتی	متهم کم کن جزای عدل را
توبه کن مردانه سر آور بره	که فغن یعمل بمثقال یره

(گفتار در حیات وسمع و بصر حق تعالی)

[ان بیان کون صرف النورحی بعد بیان العلم و القدرة 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 دراکیت 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 حضور است، 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 گر نه تمام مدرکات را بشهود اشراقی میداند ، چنانکه در مقام منت گذاری بانسان میفرماید : انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سمیعاً بصیراً (۲) .

(گفتار 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 تارة بواسطة الاصوات المقطعة ، وتارة بواسطة الكتابة ، وتارة 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 آسانتر است برای نام کلام آنرا اختیار نموده‌اند .
حقیقت تکلم عبارتست از اظهار معانی ذهنی و مکنونات غیبی متکلم خواه آنکه

۱ - دانشمندان در دلالت نمودن الفاظ بر معانی مربوطه اختلاف کرده اند : سلیمان بن عباد صیمری و قدماء 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 جهر ، یا همسر یا شدت یا رخوت میباشند ، و هر یک در معنای مناسب خود استعمال میشوند ، چنانکه فصح را برای ترکیدن و قضم 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 بودن شاید یک لفظ را برای دو معنای متضاد وضع یا استعمال کنند ، و نیز هیچ کس بوضع الفاظ جاهل نبود ، و نیز لغات مردم مختلف نمیگردید ، 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 شده اند برای معنائیکه 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 نمی نماید ، 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 یا کتابت و اشاره باشد، و چون لفظ همان تنفس ضروری و آواز است که مؤنه زائدی ندارد، پس از سایر روشهای تفهیم و تفهیم 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 غيره بديله ان ذاك حاله يكون 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 دهید، تا با حضور خصوصیت آن بتوانید خصوصیت معانی مخصوصی را بمخاطب اعلام کنید، پس آن کتابت و اشاره (کیف مبصر) از حیث وضع و قرارداد حالت همان لفظ (کیف مسموع) را خواهد داشت، با آنکه تفهیم و تفهیم بواسطه لفظ برای بشر آسانتر میباشد، چون باین وسیله میتواند تمام خصوصیات ذهنی خود را آشکار نماید، و بمخاطب بفهماند.

[فالكل بالذات له دلالة حاكية جماله جلاله]
 پس تمام موجودات بذات خود بر صانع متعال دلالت دارند، و صفات ثبوتیه و سلبیه ویرا 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 میکند، چنانکه شاعر گوید:

ان الکلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الکلام دليلا

۱ - سوره رحمن آیه (۲) ۲ - سوره نساء آیه (۱۶۴) ۳ - سوره اعراف آیه (۱۴۳)

گرامیه و حنابله 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 قبلا موجود بوده، و نفس بر آنها عبور میکند، ولی مقاطع نفس رحمانی بواسطه اضافه اشراقیه حق از مکن 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
ولیس له الا جلالک ساتر

اول ز مکونات عقل و جان است
و اندر پی او نه فلک دوران است

زین جمله چه بگذری چهار ارکانست
پس معدن و پس نبات پس حیوان است

[و کل جزئی من الاسماء وضع
وضعا الهیا لمعنی ما صنع]

و هر يك اسماء الحسنی بوضع الهی برای معانی که هنوز ساخته نشده، وضع گردید مانند. 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: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق.

عشق در پرده مینوازد ساز
هر زمان زخمه ای کند آغاز

همه عالم صدای نغمه اوست
که شنید این چنین صدای دراز

[ان عرض الدلالة العرضية
تزل 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 نمیگردند، چنانکه گویند : ما بالذات لایختلف و لایتخلف ، وما بالعرض یزول .

(گفتار در مراتب کلام حق تعالی)

[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 خویشتن 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 تامه 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 المسيح (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
گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
یک علم ذریت است و آدم است

[و منه ما فی صحف منشره] [ما مس ذالالانفوس الطاهره]

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 بمثله مدداً (۱)
بنزد آنکه جانش در تجلی است
عرض اعراب و جوهر چون حرفت
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 وسوس عالم ماده و طبیعت، و از تسویلات جهل و شیطنت 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 آفریدگار، 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 القیها 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 مر کب کتاب آفرینش (کلام حق تعالی) میباشد، میدانی که تأثیر و تأثر موجودات و اطاعت تکوینی ممکنات بواسطه اضافه اشراقیه خدایتعالی بماهیاتست، و آنها بکلمات وجودی خود از غیب مکنون و کنز مصون حکایت مینمایند، و جمال و جلال ویرا (چون باغ باغبانرا، و خط نویسنده 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 الملايما 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 فیه عین الداع عین علمه نظام خیر هو عین ذاته]

اراده حقیقی همان داعی و عام اوست بنظام احسن ، و علم وی عین ذات اقدسش میباشد .
 مفهوم اراده که در حقیقت عبارتست از تمامیت اقتضاء و کمال تأثیر عالم در مدرکات
 خود بیک معنا در واجب و ممکن استعمال میشود ، ولی از حیث مصداق مانند سایر
 صفات تفاوت دارند ، چون اراده خدایتعالی عین 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 نژد معتزلان باشد ، زیرا بنا بر تحقیق غرض از خلقت جهان
 معرفی شدن ذات ذوالجلال میباشد .

[از لیس فیه حالة منتظره حصلها منفصل تصویره]

زیرا حقیقی حالت منتظره ای که خارج باشد از ذات اقدسش تصور نکند تا بتحصیل آن نیازمند بود .
 قادر متعال هیچ گونه عجز 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 تححیل گوید : واجب الوجود
 کله علم ، کله قدرة ، کله ارادة ، و ارادته ارادة لکل شیئی .

ایفاظر بانوی : اراده از جهت اینکه منسوب بمیرید و صفت ذات بی نیاز است مانند
 علم و قدرت عین ذات قدوسی صفات اوست ، و از جهت اینکه منسوب بمراد و صفت صنع
 کردگار 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 منفية
 عنه و هی من صفات الخلق ، فارادة الله هی الفعل لا غیر ذلك لقوله کن فیکون بلا لفظ

ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه بلا كيف (توحيد صدوق)
 [فحيث ذاته اجل مدرك اتم ادراك لا بهي مدرك]

پس چون ذات حقتعالی بهترین دراک است بتمامتر ادراکی، درخشنده ترین مدرك را درك میکند.
 چون حقتعالی مجرد از موضوع و ماده و ماهیت میباشد، و هر مجردی بعلم حضوری
 (بدون آلات جسمانی) دراک و فعال است، پس حقتعالی بعلم حضوری (بهترین ادراك)
 دراک و فعال میباشد، و چون ذات خدا بتمتعالی هیچ گونه عجز و نقص و نیازی ندارد، پس
 زیبا تر و درخشنده تر و کامل تر و دلربا ترین موجود است، چنانکه حضرت صادق علیه السلام
 میفرماید: ان الله علم لا جهل فيه، حیاة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه (توحيد صدوق)
 [مبتهيج بذاته بنهجة اقوى ومن له بشئ بهجة]

عاشق ذات خود بود بروشی کامل و عشقی تام و محبتی تمام، و هر کس عاشق چیزی باشد.
 چون زیبائی و کمال و دلربائی اینزد متعال پایان ناپذیر بود، و حقتعالی 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 لكي
 اعرف، و شیخ الرئيس در شفا گوید: اول تعالی عاشق لذاته و معشوق لذاته لانه اکمل
 الاشياء واجملها، و صدر المتالیهین در مبد و معاد گوید: ان الواجب تعالی اجل مبتهيج
 بذاته لانه مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء وهو مبدء كل جمال وزينة
 وبهاء، و مبدء كل حسن ونظام، فهو من حيث كونه مدركا اجل الاشياء واعلاها واشدها
 قوة، و من حيث كونه ادراكا اشرفها واكملها واقواها، و من حيث كونه مدركا احسنها و
 ارفعها وابهاها، فهو اذاً اقوى مدرك لاجل مدرك باتم ادراك بما هو عليه من الغبطة والكمال
 [مبتهيج بما يصير مصدره من حيث انه يكون اثره]

عاشق آنچه زیست که از وی ساخته و صادر شده از حیث اینکه مصنوع و اثر اوست.
 چون ذات واجب تعالی واجد جمیع صفات کمالیه، و موجد 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 حقیقی عالمی 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 الیدیار شغفن قلبی ولکن حب من سکن الیدیارا

[کرا بطلا شیئی باستقلاله لیس له حکم علی حیاله]

مانند واسطه و رابطی که هیچ گونه حکمی با استقلال ذاتی خود نداشته باشد.

چون ممکن الوجود بخودی خود نیست محض بوده، و بواسطه علت تامه اش 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 التوابین و یحب المتطهرین (۲) و یحبهم و یحبونهم (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 میباشد، و همان رضایت اراده اوست.

چون اول تعالی عشق و رضایت بذات خود دارد، و علم عنائی او علت ایجاد ممکنات است و اراده اظهار آثار ربانی علت غائی موجودات است پس رضایت بذات اقدسش مستلزم رضایت بمعلولاتش میباشد، 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 میباشد.

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجد وین عجب من عاشق این هر دو ضد

[تنظیمک العوام لو ان فرض تدری کمال الحق کان ذا الغرض]

اگر کمال حقیقی 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 غایة الغایات تمام عالم خلقت ذات قدوسی صفات اوست، چون اول الاوائل و آخر الاواخر میباشد، چنانکه میفرماید. انا لله وانا اليه راجعون (۱).

دلی گنز معرفت نور و صفا دید بهر چیزی که دید اول خدا دید
خرم آنروز گزاین 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 تواناتراز ذات کردگار 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 للايجاد لا شیئی سواه فعله قد عللا]

ذات او علت غائی جهان آفرینش است، نه چیز دیگری تا فعل حق بواسطه غرضی بوده باشد.

چون آفریدگار جهان حالت منتظره ای ندارد نشاید جهان هستی را برای استکمال خویش آفریده باشد، پس غایة 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 حقتعالی بذات خویش آفریدگار جهان باشد او خود نیز غرض و علت غائی خلقت میباشد.

[لو کان الالتهذاذ فینا شاعرا لذاته للفعل کان مصدرا]

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 و لذتست نه برای ذات مطلوب، و اگر شهوت و لذت بذات خودشان و شعور 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 يفعل التذان اذغائیه معطیة الفاعل فاعلیة]

بلکه عمل راهمان 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 میگردد، چون علت غائی محرك فاعل و بخشنده نیرو و معطی صفت فاعلیت بوی میباشد.

[فکل الغائی فییه کانا ریان زهنا ابتغی ریاننا]

چون در نفس هر علت فاعلی سبب غائی وجود دارد، پس سیر آب 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 مینماید، پس در آغاز فاعل خود واجد ماهیت غرض و نتیجه است و در آخر بوجود خارجی میرسد، لذا در تعریف آن گفته اند: العلة الغائیه اول الفکر و آخر العمل.

گر نبودی میل و امید ثمر
کی نشدی باغبان بیخ شجر
پس بمعنی آن شجر از میومزاد
گر بصورت از شجر بودش ولاد



(فریده سوم در افعال حقتعالی)

(گفتار در تقسیمات فعل خدایتعالی)

- [الفعل ان یسبق هیولی مبتدع و مع لحوق کائن و مخترع]
- هر گاه مخلوقی پیش از هیولا موجود باشد مبتدع است، و چنانچه پس از ماده بود کائن و مخترع میباشد
- تقسیم اول - افعال حقتعالی از حیث ماده و زمان بر سه گونه است:
- ۱ - موجودیکه بدون ماده و مدت و نقشه قدم بدائره هستی نهاده است آنرا ابداع و مبتدع نامند، مانند عقول مجرد و نفوس ناطقه، چنانکه حکیم رومی گوید:

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

 - ۲ - موجودیکه بدون مدت و نقشه بسر حد وجود رسیده باشد و آنرا اختراع و مخترع خوانند، مانند جرم فلک و فلکیات و صورت انسان.
 - ۳ - موجودیکه پس از ماده و صورت و نقشه بوجود آمده باشد و آنرا صنع و مصنوع دانند، مانند عناصر و اجسام که مر کبند از ماده و صورت،
- [للمدة الکائن ایضا قد لحوق بذالك عن مخترع قد افترق]
- کائن پس از ماده نیز یافت میگردد، و بدینواسطه از مخترع امتیاز داده میشود
- جهان جسم و طبیعت را عالم کون و فساد و صنع گویند، و آن بماده و مدت و نقشه و نیازمند است، مانند اینکه دانه خرما نخل شود، و نطفه حیوان گردد، ولی اختراع بمدت و نقشه نیازی ندارد، اگر چه آن نیز پس از ماده پدید میآید، مانند اختراع صورت اجرام فلکی و صورت نوعیه جسمانی و باینوسیله میتوان اختراع و صنع را از یکدیگر امتیاز داد.
- [بتم او ناقص اما مکتفی او غیره الفعل کذا ایضاً فی]
- افعال حق بفعل تمام و ناقصی که بذات خود بسنده باشد، و ناقصی که بواسطه غیر کامل شود تقسیم میگردد

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 بکمال 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 حقیقی 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 تاثیر 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 لاشيئى او من شيئى او لا هو من شيئى و اياها 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 مبدء خلقت بر سه قسمند

- ۱ - موجودیکه از ناچیز و عدم محض بوجود آید، مانند هیولای اولی .
- ۲ - موجودیکه از چیزی یافت 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 اینست که 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 - کون 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 سبقا - عقول عرضیه) و نفوس ناطقه (المدرجات امرأ - نفوس مدبره سماویه و بدنیه).

[والنور الاسفهد والمظاهر لنور الانوار و نور قاهر]

و نفس ناطقه و اجسام عنصری و فلکی را که مظاهر نور الانوار و نور قاهرند.
حکمای اشراقی اسلامی حقتعالی را نور الانوار، و عقول طولیه را انوار قاهره عالیه، و عقول عرضیه را انوار قاهره دانیه و مثلی 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

[کلی 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 متصدا 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 يشير

(گفتار در ترتیب صدور ممکنات)

[از العناية اقتضت وجودا ففاض منها بالنظام جودا]
 چون علم عنائی و قدرت ربانی حق علت ایجاد است پس بترتیب و نظام بموجودات هستی بخشیده آفریدگار 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 ككل 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 پابدائره 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 والطين (۳) و پس از وی سایر عقول طولیه و عرضیه (ملائکة 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
 گشت عرش و کرسی و لوح و قلم
 یک علم از قدر پاکش عالم است
 یک علم ذریت است و آدم است

۱ - سوره انعام آیه (۱۲۴) ۲ - علم الیقین فیض (۳۸) ۳ - مناقب ابن شهر آشوب (۱۴۸)

[فالطبع فالصورة والهیولی - 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 جزئیة و سپس رتبه طبایع کلیه، و افلاک 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 بحیوان 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 عدم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

(گفتار در صادر اول بودن عقل)

[عقلا و نقلا کان عقل ازبدا لا یوجد الواحد الا واحد]
 دلیل عقلی و نقلی دلالت دارد که عقل صادر اولست، چون واحد ایجاد نمیکند مگر واحد را.
 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 (باعبار اینکه متعلق علم حق است) و اول ما خلق الله القلم (باعبار
 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 - لولاک لما
 خلقت الافلاک) 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: صورتهائيست بدون ماده، برهنه از استعداد و قوه؛ آفريدگار 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 شيشی خلقه هو الماء الذی جمیع الاشياء منه (باعبار بساطت و سريان و قابليت حدود و مراتب) و سماعه گوید: نزد حضرت صادق بودم که فرمود: همانا خدای عز و جل آفريد عقل را از نور خود و آن نخستين آفريده ايست از روحانيان.

[فذلك الواحد نفس او عرض او صورة او الهیولی لوفرض]

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 هر کب است از هیولی و صورت، و هر کب 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 بلاجسم فعل او اخرین فتلازم بطل]

نفس یا عرض است لازم میآید بدون جسم کار کند، و تلازم هیولا و صورت احتمال یکی 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 تشخص بهیولا نیازمند نباشد، با آنکه میدانید: الشیئی مالم یتشخص لم یوجد.

[و هذه الاقسام لما بطلت فوحدة المبدء عقلا اقتضت]

و چون این اقسام باطل شد، پس وحدت و بساطت مبدء المبادئ 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 بوحده حقه حقیقیه (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، زیرا وی دارای شش اعتبار میباشد و آنها عبارتند از وجود ماهیت، امکان ذاتی، وجوب غیری، تعقل ذاتش، 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 ذاتش (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 ذاتش امکان ذاتی و مبدء وجود ظلمانی جسم فلکی مینامند، چنانکه توجه بکمال و تندرستی در انسان موجب خشنودی و درخشنده گی، و توجه بنقص و نادانی و بیماری سبب اندوه و تیرگی صورتش میگردد.

[و هكذا حتى 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 بمعاونت افلاک معطی هیولا بعالم اجسام است.

[فللهیولی کثرة 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]

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 صدور 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 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 تامه آنها لازم نیاید، چون باذن خدایتعالی
عقل فعال و حرکت دوریه حوادث را ایجاد میکنند.

[کما بثابت ثباتها ارتبط کان لحادث 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 مبدء 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 بعلمت نیازمند است
پس یا تخلف معلول از علت و یا عدم سنخیت لازم میآید؟!

میگوئیم: حدوث و تجدد ذاتی حرکت است، و ذاتی انستکه بحدوث ذات حادث
شود، و بعلمت جداگانه نیازمند نباشد پس بایجاد حرکت توسطیه تمام درجات حرکت
قطعیه حادث شده است، چون تجدد و تغییر ذاتی حرکت میباشد.

[و قیل ایضا غیرذا و قدمضی مامن الاقوال لدینا المرضی]

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 صیال فلکی، و قطعان

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 وهم: 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 كما 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 كما فی قوله تعالی وان تعد ونعمه الله لا تحصوها، وقال فی رساله الحدوث: ان کل شخص جوهری له طبیعه سیاله متجدده، وله ایضاً امر ثابت مستمر نسبتبه الیها نسبة 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 الوضعی الزماني فلها کون تدریجی متبدل غیر مستقر الذات و من حیث وجودها العقلی و صورتها المفارقة الافلاطونیه باقیه ازلا و ابداً فی علم الله تعالی، فالاول وجود دنیوی باید دائر لاقرار له، والثانی وجود ثابت غیر دائر لاستحاله ان یزول شیئی من الاشیاء من علمه او بتغیر علمه تعالی ان فی هذا البلاغا لقوم عابدين.

(گفتار در حصول کثرت بطریقه اشراقیان)

[از زالدی الشرق بلاوثاق اسر اساً 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 نمیگردد .

[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 یاخذ الافلاك ترتیباً اذا قد کان فی الترتیب عقل اخذا]
 هرگاه در سلسله آفرینش نوبت از آن عقول باشد، خلقت افلاک آغاز نمیگردد
 یحیی بن حبش گوید : تا هنگامیکه سلسله ایجاد انوار قاهره ، (عقول مجرده)
 بنور قاهره اخیر نرسد نوبت بخلقت اجرام فلکی و اجسام ظلمانی نمیرسد .

[بل نور اقرب بنورالنور مفیض نور عدد محضور]
 بلکه عقل اول باذن الله و اشراق وی بشماره معینی افاضه نور میکند
 نور قاهره 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 جدا گانه حاصل میشود .

[کذا شعاع قاهر لقد علا یقبل قاهر یكون سافلا]
 همچنین شعاع نور قاهر برا که بالاتر بود نور قاهر یک 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 (افراد طبیعی) افاضه و اشراق میکنند
 [بالواسط منه تعالی ایضا فیقبل الثانی منه فیضا]
 انوار قاهره با واسطه نیز از نور الانوار فیض میگیرند ، 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
 جدا گانه مستفیض میگردند ، و باین وسیله دارای اعتباراتی میشوند .

[مرتبه منه بغير واسطه و مرة اقرب نور رابطه]
 يك 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 يك 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 دهمه 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 مرتا الاقرب اولی رابطه و نور الانوار بغیر واسطه]
 ویک اشراق دیگر از نور اقربست ، 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 مکثار]
 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 بتزاید میرود 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]
 براین منوال آنها را بسنج چه آنکه شهود و اشراق آنها با واسطه یا بدون 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 شارقه را بسنج تا بجائی
 رسی که از شمردن آنها درمانی .

[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 آنهاست
 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 کمجلی 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 پدیدارند، 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 حسية علی محل]
 شعاع‌های نور حسی که بر یک محل بتابند 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 یشعر از دیاد آن 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 ارسطا طاليس : والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء 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 ، متفقه 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 آنسره همه
یک کهر بودیم همچون آفتاب	بیگره 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 دراك 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 مییابد.

[و لالذی یحصل فیه سترا فهو بها اذا تزید شعرا]

و محل زنده زیادتی نوریرا که بدون حجاب و مانع بروی 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 مییابد.

[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 قهر 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 حقتعالی از عقل اول عقلی، و بواسطه نور عقل اول و دوم عقلی، و بواسطه نور خدایتعالی 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.

[از کل سافل له ذل وود لکل عالی ذاغنی قهرآ یعد]

زیرا هر عقل زیرینی عشق و ذلت خود را نسبت بیالاتریکه بی 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 یک 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 آنهاییکه ارباب اجسامند و تقدم و تاخری ندارند عقول عرضیه مینامند .
و عقول عرضیه را که در یک طبقه واقعند ، و علت و معلول یکدیگر نیستند ،
و تنهادر اجسام تاثیر میکنند بر 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 .

[نورالشهد کل نور شارقة یسمو فمنه 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 تجرد است از عالم ماده شریفتر

است، پس نور مدبر آن را که از مشاهده پدیدار شده مثل معلقه نامیده اند .

[و عالم الحس الی الثانی نمی و ان لاعین 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 .

[علیة الجسم لجسم وانتفی و کونه من کل وجه اشرفا]

که جسم علت جسم دیگری بود، و این نشاید ، 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 للسهریر 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 .

[ولیس فی الثانی من الجهات ما یفی بئا من کثیر انجما]

و در عقل دوم جهتی نیست که برای علیت ستارگان بسیار بکه 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، مینوعالم روحانی، گیتی عالم جسمانی، کیاباد چون خرابات عالم جبروت، روان کردملکوت، کرد چون ابن، شهر و شهرستان، هورقلیا عالم مثال، خرد ناب عقل صرف، روان بخش روح القدس، روانان روان و رواند نفس کل، روان گویانفس ناطقه، فرشته ملک وملائکه، اهریمن و دیو شیطان، درای گونه، سروش جبرئیل، خداوند گونه و گونه پروردرب النوع مثل نوری، جهان مهین عالم کبیر، جهان کهین عالم صغیر (انسان کامل) فرازین عالم بالا، فرودین عالم زیرین، شایسته ممکن، راست بود موجود حقیقی، راستین و امیغی حقیقی، هوشیده معقول، هوشیدگان معقولات، نگارش تصور، انکار و نکار صورت، کویش ده گانه مقولات عشر، گوهر جوهر، نیگوهر عرض، خرد عقل، روان نفس، پایه هیولا و عنصر و ماده، پیکرتن، کلموس بسیط، پیوسته مرکب و متصل، فرود دلیل و برهان، سر بخش نصیب و قسمت، سر نوشت مقدر شده، پذیرای همک قابل اشاره حسیه، پذیرا قابل، کارگر فاعل، فروهنده ملک، آزاد گوهر جوهر مجرد، هورمزدا و اهورمزدا و یزد خداوند و یزدان فرخشور چون سمنقور و خوشور پیغمبر، و خوشور پند 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 پر خاش وجود، فروهر چون فروتر جوهر در مقابل عرض، کیهان و جهان دنیا، نابستی 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، تارظلمت، بهمین عقل اول، اردیبهشت عقل دوم، شهر یور عقل سوم، اسفند ارمد عقل چهارم، خرداد عقل پنجم، مرداد عقل ششم، امشا سپندان عقول طولیه و مهین فرشتگان، استاد از کهین فرشتگان، اسپهبد سپه دار، نور اسپهبد نفس مدبر بدن انسان، آشا پاکی تقدس، اسمند مادی و جسمانی، آشموئی ناپاکی و نادریستی، پادافره کیفر و پاداش نه ایوان افلاک تسعة تیر عطارد، ناهید زهره، ماه قمر، خورشید شمس، بهرام مریخ، برجیس مشتری، کیوان زحل، بندور نفس منطبعة، یزشگاه عبادتگاه یزشکر عابد، یشتن عبادت کردن و یشت عبادت.



(گفتار در تطابق عالم حسی و عقلی)

[فكل هذى النسب الوضعية اطلاق 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 تحیت، سببیت و مسببیت
لازمیت و ملزومیت، علیت و معلولیت و نظائر اینها سایه و ظل اضافات اشراقی، 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 كلما فى العالم المحسوس]

مانند رنگهای شکفت انگیزی که در پرهاست، 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 بیگتائی 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 لديهم من صاحب الطلسم]

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 یک 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 یا اعطی 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 فتیله جذب میکند، و روشنی آنرا ادامه میدهد، و شکل صنوبری را بشعله چراغ میبخشد.

[بالرب للنحل المسدسات و للعنكب المثلثات]

بواسطه رب النوع زنبور عسل خانهای شش گوشه، و عنكبوت خانهای سه گوشه میسازد
بواسطه الهام رب النوع باذن الله افراد حیوان کمالات خویش را مییابند، 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 از یک کارخانه است
پی ابقای جنس و نوع اشخاص
مر او را روز و شب گشته طلبکار

گفتار در ماهیت مثل افلاطونی

[و عندنا المثل الافلاطونی لکل نوع فردة العقلانی]

نزد ما مثل افلاطونی برای هر نوعی همان فرد عقلانی مجرد ابداعی آنست
پس از اثبات انیت و جواب هل بسیطه مثل افلاطونی در بیان ماهیت آن
میگوئیم: مثل نوری عبارتند از صورت‌هایی که در علم ایزد منان (عالم مجردات)
پدیدارند، و اسماء و صفات قادر متعال را حکایت مینمایند، و امثال و نمونه‌های
عقول طولیه (انوار قاهره اعلین) و تربیت‌کننده افراد جسمانی (طلسمات، اصنام
جوهر غاسقه) میباشند.

[کل کمال فی الطلسم وزعه من جهة بنحو اعلى جمعه]

هر يك از کمالات تقسیم شده بین افراد را بطور بهتر و بالاتر و جامع‌تر از آنکه در افراد است دارد
چون مثلذی شارقه نزد اشراقیان 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]

و رزمان اینستکه از یک موجود بسیط میتوانید مفهومات مختلفی را انتزاع کنید.
هر گاه از موجود بسیطی معانی متعددی را انتزاع کنیم بوحدت آن زیانی
نمیرسد، چنانکه در نام گذاری صادر اول انتزاع مفاهیم متعدد، و اعتبارات معانی
کونا کون را ملاحظه نمودید.

[کالنفس فی الذات قواها حاویة بوحدة فی قوة و هی هیة]

مانند نفس که بذات خود شامل تمام قواست، و با داشتن آنها همان نفس بسیط می باشد

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 کما بها وقایة بکل 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 دارای تمام صفات میباشند مثال نوری با وحدت و بساطت خود که نسبت با افراد طبیعی بمنزله نقطه راس 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 وار مخروطی بوجود آورید، پس آن نقطه با وحدت و بساطت خود واجد جمیع مراتب است

[و ذلك الاصل و ذی فروع و ذلك الكلای ای 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 لامجرد المثل واختلاف بالنقص والكمال]

و آن مثال نوری مثل افراد است نه آنکه تنها مثال بود، و اختلاف ایندو بتقص و کمالست

صدرالمتالهین گوید: بنا بر اصالت وجود و جواز حرکت جوهری ممکنست برخی از افراد یک حقیقت مادی و بعضی دیگر آن مجرد باشند، پس مثل نوری با افراد طبیعی در ماهیت و لوازم آن شریک 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 فوری و افراد طبیعی (جوهر 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 تاویلات 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 نموده اند همان صورتهای علمی واجب تعالی میباشد 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 شده اند، و این معنای قیام بالذات آنهاست، چون تمامیت آنها بحقیقت تعالی میباشد پیروان معلم ثانی گویند: صورتهای نوری مجرد تغییر ناپذیریکه نزد افلاطون علم الهی و رب النوع عالم جسمانی و قائم بذات خود میباشد، 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 ورب النوع افراد میدانند ، و ارسطو و پیروانش صور مرتسمه را قائم بذات آفرید کارمیشمارند ، و ارجاع دادن صور مرتسمه را بمثل نوری سزاوار تر است از تاویل نمودن مثل نوریه را بصور مرتسمه ، 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 نوریه 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 میباشد .

[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 میباشد ، 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 میباشد ، چنانکه آن سیال در زمان و زمانیات ، و نقطه در مکان و مکانیات ، با وحدت و بساطت خود تمام کمالات افراد را بطور جمعی جملی (وجود قرآنی) دارا میباشد .

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 قیل عالم المثال و علی ماهیة مطلقه قد حملا]

و گفته شده : مثل نوری همان عالم مثال است ، و همانا مثل بر ماهیت مطلقه اطلاق میشود

از شیخ رئیس 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 مجردیست اعتباری و مثل نوری بذات خود مجردند .

۳- ماهیت مطلقه واحدیست 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 موجودیست 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 مبني علی عدم التفرقة بین الماهية لا

بشرط شیئی ، 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 تجرده فی

الوجود الخارجی عن العوارض ، فحکموا بوجود الماهیات المجردة عن العوارض فی الخارج بناء علی

وجودها بعین وجود اشخاصها مع عوارضها ولو احقها المادية وجودا متکثراً فی العین متوحداً 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 (از باب انواع) و مثل معلقه (خیال منفصل) را جدا گانه اثبات کرده اند، پس نشاید مثل نوری 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 نوری 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 تحققاً فالممکن الاشرف فیه سبقاً]

هنگامیکه ممکن الوجود پست 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 اسفاریاد 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 بعلم عنائی خویش ممکن اشرف (عقل - نور قاهر) را پیش از ممکن اخس ایجاد خواهد نمود.

[لانه لولاه ان لم یفرض فوجهة تفضل حقاً یقتضی]

زیرا اگر پیش از پست تر موجود نکرده، یا هیچ افاضه 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]

وچنانچه 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 شریفتر تاثیر نماید، تاچه 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.

[والنور الا سفهد اذ یرهن علیه فالقاهر ایضا کائن]

چون با برهان ثابت شد که نور اسپهد 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 اسپهد از نور قاهر پست تر است پس باید نور قاهر پیش از آن ایجاد شده باشد، چه اگر ایجاد آن ممکن نبود نور اسپهد نیز یافت نمیگردید، ولی نور اسپهد موجود است و در بدن تاثیر میکند پس امکان نور مجرد اخس خود دلیل امکان نور مجرد اشرف میباشد؛

تمنیه 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 و انا الیه راجعون افراد کائنات را از حسیض فاسوت باوج ملکوت و جبروت بکشاند، و از رتبه پست جمادی بمقام قرب و قاب قوسین اوادنی برساند لذا نخست در جماد، و جسم طبیعی تر کیب 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 آنهایی را که شایسته مقام و تقد کرمناس و دارای استعداد سیر مراتب تجلیه و تخلیه و ولایق و صور بفناء فی الله یافت (۱) نعمت رؤیت ملکوت سماوات و الارض، و عزت المؤمنین بنور الله و خلعت یسمع باذن الله و قربت و ما تشاؤون الا ان یشاء الله عطا فرمود، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیئی و الیه ترجعون، و صلی الله علی محمد و آله الذین هم السابقون المقربون.

۱ - قال صدر المتالین فی المبدء و المعاد : ان الانسان سبیلا الی ان یکتسب سعادة حقیقیة بان یرجح اولاً قوته العقلیة من القوة الی الفعل لیتنقش بالوجود کله علی ترتیبه و نقشه فیدرك الاول و ما یتلوه من الملائکة المقربین و ما بعده من الموجودات، و ربما یحس بادنئ لذة من الاطلاع علیها فی هذه النشأة فاذا فارق البدن بالموت او حصل له ما حصل للمتجردین عن جلبات البشریة یعنی ملکه خلع البدن حیثما شاء یلحق بالملاء الاعلی، و یصیر رفیق الملائکة و هناك لجة الوصول، و هذا معنی السعادة فی حق الانسان، و الفوز بمرتبة السابقون المقربون، و الفناء الذی یرسم عند الصوفیة بالولاية، و عند العرف بالقرب و الاطاعة و لذا یقال فی شانہ :

جائی برسی کز تو توئی برخیزد
بحقیقت بهم تو پیوستی

تو او نشوی لکن اگر سعی کنی
دو سر خط حلقه هستی



* پایان *

- آثار الباقیه بیرونی ۳۵
 آداب البحث ۶۸
 الابانة فی اصول الديانة ۳۹
 الارشاد فی اصول الدين ۹۰
 اساس الاقتباس خواجه طوسی ۲۳
 استبصار در اصول ۱۳۱
 اسرارالحکم سبزواری ۱۳۶
 اسطرلاب ۵ - ۴
 اسفار صدر المتالیهین ۵۸-۵۴-۲۲-۲۰
 ۸۳-۷۴-۷۳-۷۲-۶۸-۶۶-۶۴-۶۲-۶۰
 ۳۱۵-۳۰۵-۱۵۰-۱۲۷-۱۰۶-۱۰۳-۱۰۲
 اسماء الحسنی ۳۶۵
 اشارات ابن سینا ۲۷۹-۵۳-۳۵-۱۰
 اصول خمسہ باہلی ۳۹
 اصول فن خطابه زاہدی ۱۸
 الاصول والجمل بر اشارات ۳۵
 اصول کافی ثقة الاسلام ۲۷۳-۱۱
 اعجاز القرآن باقلانی ۹۰
 افق المبين ميرداماد ۱۳۱-۱۲۷
 ۳۱۳-۲۶۸
 انوار التوحيد نراقی ۲۳۰-۲۲۵
 ايضاح الاشارات زاهدي ۱۴۹-۵۳
 ۳۹
 ايضاح البرهان في رد الطغيان ۲۰۹
 بصائر النصيرية ابن سهلان ۴۳
 بوارق الافهام شرح شوارق الہام ۴۳
 بناء المهدوم في اعادة المعدوم ۴۳
 تاريخ تمدن اسلام ۳
 تاريخ عالم آرای عباسی ۱۳۱
 تاريخ علم جرج سارتون ۳
 تأويل مقطعات قرآن ۱۳۱
 تبصرة المبتدی ۲۵۵
 التبيين على اصول الدين ۳۹
 تجريد الاعتقاد والكلام ۶۷-۶۴-۴۴
 ۲۳۹-۲۲۳-۲۱۲-۹۳-۹۰-۸۸-۷۲-۷۰
- التحصيل بهمنيار فيلم وعكس آن از نسخه
 حلب نزد حقير است ۲۴۶-۱۰۹-۶۱
 تعريفات العلوم جرجانی ۶۸
 تعليقات شيخ الرئيس ۲۱۷-۳۱-۲۶
 ۲۸۹-۲۸۸-۲۴۷
 تصفح الادلة ۳۹
 تفسير سورة فاتحه ۲۵۵
 تفسير كشاف زمخشری ۷۰-۶۸
 تقديسات ميرداماد ۲۶۳-۱۳۱
 تقريب المعجزة ۳۵
 تلخيص المفتاح خطيب قزوینی ۹۱
 تلويحات شهاب الدين ۳۰۰-۲۵۶
 التمهيد قاضي ابوبكر باقلانی ۹۰
 التنقيحات در منطق ۳۵
 تنقيح الابحاث عن المملد الثلاث ۳۵
 تهذيب المنطق والكلام ۹۱
 توحيد صدوق ۲۸۶
 تيسير الاصول ۷۰
 ثواب الاعمال صدوق ۷۹
 جامع الدقائق ۹۱
 جذوات ميرداماد ۱۳۱
 جمع بين راين فارابی ۳۱۲
 حبيب الزاوية ۱۳۱
 چهارمقاله عروضی سمرندی ۶۳
 حاشیه آداب البحث ۶۸
 « استبصار در اصول ۱۳۱
 « اسفار سبزواری ۱۰۳-۶۰
 « تفسير كشاف ۶۸
 « حکمت الاشراف ۲۳۹
 « حکمت العين ۷۰
 « رجال كشي ۱۳۱
 « شرح تجريد ۲۳۹-۷۰
 « شرح شمسيه رازی ۷۰
 « شرح مطالع ۶۸

- ۶۶ سلسله الذهب ملا جامی
 ۴۳ سیمای ایمان فقه فارسی
 ۱۳۱ شارع النجاة در فقه
 ۹۰ الشامل فی اصول الدین
 ۲۵۵ شرح اربعین شیخ بها ئی
 ۱۳۱ شرح استبصار در اصول
 ۲۵۵ شرح اسماء الحسنی
 ۱۱۷-۱۰۵-۶۵ شرح اشارات ابن سینا
 ۲۷۹-۱۹۴ شرح اصول خمسہ باہلی
 ۳۹ شرح الاصول والجمال
 ۳۵ شرح تجرید الکلام
 ۷۰-۶۷ الشرح والتفصیل فی الرد علی التذلیل
 ۳۹ شرح تلخیص المفتاح
 ۹۱ شرح حکمت الاشراف
 ۳۱۵-۲۳۹ شرح حکمت العین
 ۹۱-۷۰ شرح شجرہ نعمانیة
 ۲۵۵ شرح شمسہ تقنازانی
 ۹۱ شرح شمسہ قطب رازی
 ۷۰-۶۸ شرح صحائف سهروردی
 ۳۵ شرح عقاید نسفی
 ۹۱ شرح فصوص الحکم قیصری
 ۲۶۸ شرح فصوص الحکم قونوی
 ۲۵۵ شرح کافیہ ابن حاجب
 ۶۸ شرح کافیہ رضی استرابادی
 ۶۸ شرح مختصر الاصول حاجبی
 ۹۱ شرح مختصر الاصول عضدی
 ۱۳۱ شرح مطالع الانوار رازی
 ۷۰-۶۸ شرح مفتاح العالوم سکاکی
 ۶۸ شرح مقاصد الطالبین اصول الدین
 ۹۱-۶۴ شرح موافق عضدی
 ۹۱-۶۹-۶۸ شرح نهج البلاغة
 ۹۱ شفاء شیخ الرئيس نسخه خطی سال ۱۹۷
 ۳۱۲-۲۸۶-۲۲۲-۱۹۶-۱۹۳-۱۱۸
 ۹۱-۳۵ شمسیة کاتبی قزوینی
- ۷۰ حاشیہ شرح کافیہ استرابادی
 ۱۳۱ « شفا شیخ الرئيس
 ۱۳۱ « اصول وفروع کافی
 ۱۳۱ « مختلف علامہ حلی
 ۱۳۱ « صحیفہ سجادیہ
 ۲۵۲ « مبدء ومعاد ملا صدرا
 ۶۸ « مطول تقنازانی
 ۲۰۲-۱۹۶ « منظومہ سبزواری
 ۱۳۱ « من لایحضرہ الفقیہ
 ۱۳۱ حبل المتین شیخ بہاء الدین
 ۳۰۰-۲۵۵-۲۵۳ حکمت الاشراف
 ۳۱۶-۳۱۵ حکمت بوعلی سه جلد
 ۳۲-۲۸-۲۷ ۱۰۳-۴۳-۳۷-۳۳
 ۹۱-۷۰ حکمت العین کاتبی قزوینی
 ۷۰ خصال صدوق
 ۳۵ خلاصۃ الحکمة ولباب المنطق
 ۲۲۲-۱۴۴ درۃ التاج لغرة الدباج
 ۱۵۴-۱۰۴ درر الفوائد علامہ آملی
 ۴۳ الدین القویم فی ربط الحادث بالقدیم
 ۴۳ الذریعة فی اعلام الشیعة تهرانی
 ۴۳ رسالہ فی حل نظم منطق سبزواری
 ۱۳۵ رسالہ تنکابنی در حدوث
 ۴۳ رسالہ فارسی در عقاید شیعیہ
 ۲۹۹ رسالہ حدوث ملا صدرا
 ۴۳ رسالہ فی الکلی الطبیعی
 ۷۲ رسالہ ماہیت علم خواجه طوسی
 ۱۳۱ رواشح السماویة میرداماد
 ۸۹ روضات الجنات (تذکرہ)
 ۴۳ سبائك الذهب فی شرح کفایہ
 ۲۵۱-۲۹ سبحة الابرار ملا جامی
 ۱۳۱ سبع الشداد میرداماد
 ۴۳ سببۃ الذهب فی نظام کفایہ
 ۷ ستارہ شناسی بطامیوس
 ۱۳۱ سدرۃ المنتہی در تفسیر قرآن

- ٤٧-١٣ مثنوی جلال الدین رومی
 ٢٧ مجمع البحرین طریحی
 ١٩٤ محاکمات قطب الدین رازی
 ١٣١-٩١-٧ مختصر الاصول
 ٥١-٥٠-٣٦-٣٢-٢٣ مشاعر ملا صدرا
 ٢٥٢-٢٥٠-٢٤٠-١٣٥-١٠٦-٧٧-٦٠
 ١٠٦ مصارع المصارع خواجه طوسی
 ٣١٦-٣٠٩-٣٠٠-٨٨ مطارحات سهروردی
 ٣٥ المطالب المهمه فی الحکمة
 ٧٠-٦٨ مطول ملا سعد تفتازانی
 ٢٤٥-٢١٧-٧٢ المظاهر الالهیه ملا صدرا
 ٣٩ المعتمد فی اصول الفقه
 ٩٠ مغیث الخلق فی اختیار الحق
 ٥٦ مفاتیح الغیب ملا صدرا
 ٢٢٥ مفاتیح الجنان آقا شیخ عباس
 ٢٥٥ مفتاح الغیب والشهود قونوی
 ٩١ مقاصد الطالبین تفتازانی
 ٣٩ مقالات الاسلامیین اشعری
 ٩٠ ملل ونحل ابوبکر باقلانی
 ٢٩٣ مناقب ابن شهر آشوب
 ١١٧ منطق الاشارات ابن سینا
 ٣٥ المنطق والطبیعی علی الحکمة الجدیده
 ٦٣-٤٤ موافق الکلام عضدی
 ٣٩ الموجز ابو الحسن اشعری
 ٣ میراث الاسلام
 ١٣١ نبراس الضیاء در علوم ریاضی
 ٢٣ نجات (مختصر شفاء) شیخ الرئيس
 ٢٥٥ نفحات الالهیه
 ٢٥١ نفحات الانس ملا جامی
 ١٣١ نخبه المقال فی علم الرجال
 ٣٥ نقد المحصل رازی
 ٢٨٣ نهج البلاغه
 ٩٧ وافی فیض کاشانی (جامع کتب اربعه)
 ٣٥ الهیه العروضیه
 ٤٣ الید والبیضاء فی وجود الذهنی
- ٧٤-٦٥-٤٧-٤٤ شوارق الالهام
 ١٦٥-١٥٤-١٤٢-١٠٤-٩١
 ٣١٤-٥٨ شواهد الربوبیه
 ٢٧٨ صحاح اللغة عربی
 ٢٧ صحاح اللغة فارسی
 ١٣١ صراط المستقیم میرداماد
 ٢٣٣ صحیفه السجادیه
 ١٣١ ضوابط الرضاع
 ١٣١ عالم آرای عباسی
 ٢٢٩-٧٩-٧٧ عرشیه ملا صدرا
 ٩٠ العقیده النظامیه
 ٤٣ العمل الصالح فقه فارسی
 ٢٩٤-٢٩٣ علم الیقین فیض کاشانی
 ٩١ عین القواعد علامه حلی
 ٣٩ غرر الادله
 ٢٧٢ فصوص الحکم فارابی
 ٢١٨ فصوص الحکم محی الدین عربی
 ٢٧ قاموس اللغة
 ٣٥ قانون مسعودی
 ١٤٤-١٣٢-١٣١ قیسات میرداماد
 ٣١٥-٢٣٧-٢٠٥
 ٢٧-١٨ قرآن مجید
 ٣٩ کتاب فی الامامة
 ٥ کتاب التیسیر
 ٧٠ کشف زمخشری
 ٩٠ کشف اسرار اطنیه
 ٢٨٢-١٣٦-٧٥ کلشن راز
 ٢٤٤-٢٠٧-١٦ کوهر مراد
 ٣٥ لباب المنطق و خلاصه الحکمة
 ٣٥ اللمعة الجوبنیة فی الحکمة العامیه والعملیه
 ٣٩ للمع ابو الحسن اشعری
 ٥٥ مباحثات شیخ الرئيس
 ٢٣٤ مبدء ومعاد شیخ الرئيس
 ٢٣٥-٢٣٢-٥٨ مبدء ومعاد ملا صدرا
 ٣١٧-٢٩٩-٢٨٦-٢٤٣

- ۲۴۹ ابو عبدالله محمد بن کرام
 ۸۹-۳۹ ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی
 ۶ ابوعلی حسن بن هيثم 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 غاص)
 ۹۰ ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله بن یوسف
 ۹۱ ابوالمعالی علی بن عمر بن علی قزوینی
 ۲۵۵ ابوالمعالی محمد بن اسحق بن محمد
 ۷۰ ابوالمعالی سید محمد بن ابراهیم حسینی
 ۵۱ ابو نصر 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 ارنست بارکر
 ۳ ارنولد (مستشرق)
 ۱۳ اسرار ملقب بسرکار
 ۷۲ اسکندر افرودیسی
 ۱۳۱ اسکندریک
 ۷۹ اسماعیل جعفی (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 گیوم
 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 اسحق)
 ۲۷۵ ابواسحق ابراهیم بن محمد اسفرائینی
 ابو جعفر محمد بن علی علیه السلام (حضرت باقر)
 ۲۹۵-۲۷۴-۲۵۹-۱۸۴-۷۹
 ابو حامد محمد بن محمد (حجة الاسلام)
 ۹۰-۶-۴ غزالی طوسی
 ۴۵-۴۳-۳۹ ابو الحسن اسماعیل اشعری
 ۲۵۰-۲۴۸
 ۹۱ ابو الحسن دبیران کاتبی قزوینی
 ۶ ابو الحسن محمد بن حسن فارسی
 ۴۳-۳۹ ابوالحسین بصری
 ۲۴۹ ابوحنیفه (نعمان بن ثابت)
 ۱۳۷ ابوزید بلخی (استاد کعبی)
 ابو عبدالله 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 هیثم 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 علاءالدین عطارد نقشبندی ۶۹
 خیام (حکیم عمر نیشابوری) ۴
 داود بن محمود قیصری ۲۶۸
 ذیمقراطیس 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 المقالهین ۷۷-۳۳
 زین الدین زاهدی (مؤلف) ۹
 سبزواری (اسرار- سرکار) ۱۵۳-۸
 امام الموحدين امیر المؤمنین ۱۲۰
 ۲۳۶-۱۳۴
 امیر مؤمنان علیه السلام ۴۱-۱۷-۱۲
 ۲۶۸-۲۶۱-۲۵۴-۲۴۶-۱۳۱-۱۲۰
 ۲۹۵-۲۸۳-۲۸۲-۲۷۵
 امیر غیاث الدین منصور دشتکی ۷۰
 ابناذ قلس یونانی ۱۱۸
 انکسیمایس ملطی ۲۵۷
 اورؤس (قاضی اندلسی) ۳
 ایرج ۱۷۹-۱۶۲-۸۷-۸۱-۷۶-۵۶
 ایلخانی (زیج مراغه) ۴
 بتانی (صاحب زیج) ۴
 برنگار (مترجم کتب عربی) ۷
 بطلمیوس ۲۳۳-۷-۶
 بقراط طبیب یونانی ۶
 بهمنیار ۲۸۵-۲۴۶-۱۰۹-۶۱
 بیرونی (ابوریحان) ۴
 پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم ۱۵-۱۱
 تیمور لنگ گورکان ۹۱
 ثابت بن قره حرانی ۷
 نالیس 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
 ۲۹۳-۲۷۶-۲۷۳
 جورج سارتون بلژیکی ۳
 حافظ ابونصیم اصفهانی ۹۰
 حافظ شیرازی ۱۹۵-۴۷-۱۳
 حاجی محمد مهدی بن حاجی محمد صادق ۱۵

- ۱۳۵ شیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی
 ۱۳۱ شیخ حسین عاملی (پدر شیخ بهائی)
 ۲۳-۱۷-۱۰-۴-۲ شیخ رئیس
 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
 ۲۷-۲۶ شیخ شهاب الدین سهروردی
 ۲۸۸، ۲۸۶، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۴۴، ۲۰۹، ۳۰
 ۳۱۶-۳۰۹-۳۰۵
 ۲۸۶، ۲۷۹، ۲۷۰، ۸ شیخ صدوق (محمد بن علی)
 ۴۳ شیخ محمد صالح مازندرانی
 ۲۹۲، ۲۸۲، ۱۳۶، ۷۵ شیخ محمود شبستری
 ۹۰، ۲ شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان)
 ۲۵۵-۲۱۸-۷۳ شیخ محی الدین عربی
 ۲۱۴ شیعه اثنا عشریه (مذهب جعفری)
 ۹۰ صاحب بن عباد (اسماعیل)
 ۶۶ صاحب سلسله الذهب (جامی)
 ۱۳ صاحب مثنوی (محمد بلخی)
 ۷۰ صاحب مدرسه منصوریه شیراز
 ۹۱ صاحب مواقف (عضد الدین ایبکی)
 ۷۰ صدر الحکماء و صدر الحقیقه
 ۲۵۵ صدر الدین قونوی
 ۳۲-۲۳-۲۲-۲۰-۹ صدر المتألهین
 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
 ۹۰ ضیاء الدین جوینی
 ۲ طبرسی (صاحب مجمع البیان)
 ۲۷ طریحی (صاحب مجمع البحرین)
- ۳ سرتاس ارنولد
 ۲۵۵ سعد الدین حموی
 ۳۵ سعد بن منصور (ابن کمونه) بغدادی
 ۹۱-۶۹-۶۸ سعد الدین تققازانی
 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 الحکماء میرداماد
 ۳۱۳، ۲۳۷، ۱۴۰، ۱۳۱ سید الشهداء علیه السلام
 ۲۶۴-۲۲۵ سید سند صدر الدین شیرازی
 ۷۰-۹ ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۶۸، ۱۶۵، ۱۶۴، ۷۱
 ۷۰ سید علیخان کبیر (شارح صحیفه)
 ۷۱-۷۰-۹ سید صدر الدین دشتکی
 ۲۵۰-۱۷۷-۱۶۴ سید العارفین امیر المؤمنین
 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 خدای بنده (اولجایتو)
 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
 ۱۶۱-۱۵۶-۸۸-۶۱-۳۱ ۳۱۶-۳۱۲-۳۰۲-۳۰۰-۲۷۸
 ۹ شیخ انصاری (استاد الاساتید)
 ۱۳۱-۹ شیخ بهاء الدین (شیخ بهائی)

- قطب الدین شیرازی ۹۱-۱۴۴-۲۲۲
 ۲۵۰-۲۵۳
 کاتبی دیران قزوینی ۳۵-۹۱-۲۰۶
 حضرت کاظم علیه السلام ۲۷۴
 کیریک فرانسوی ۳
 کرامیه (پیروان محمد بن کرام) ۲۴۹
 ۲۸۱-۲۵۰
 کعبی (عبدالله بن احمد بلخی) ۱۳۷
 کمال الدین محمد بن حسن فارسی ۶
 الکندی (یعقوب بن اسحق) ۳-۷
 کالیه فرانسوی ۳
 گوستا ولوبون فرانسوی ۳
 محمد بن احمد بن رشد قرطبی ۵
 محمد بن احمد بن محمد مهدی ۲۲۵
 محمد بن حسن فارسی کمال الدین 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 (ص) ۳۱۷، ۲۴۹، ۸۶، ۹
 محمد بن کثیر فرغانی ۴
 محمد بن مسلم ثقفی صاحب باقروصادق ۲۵۹
 محمد بن موسی خوارزمی ۴
 محمد بن ابراهیم اصفهانی ۵
 محقق (صاحب شرایع الاسلام) ۸
 محقق تفتازانی ۶۸-۹۱-۱۵۶
 محقق خوانساری (آقا حسین) ۸
 محقق داماد ۶۰-۱۱۱-۱۳۳-۱۴۴
 ۲۶۸-۲۶۳
 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
 عضالدوله دیلمی ۹۰
 عضالدین قاضی ایجی ۹۱
 علاء الدین عطار نقشبندی ۶۹
 علامه آملی ۱۰۹، ۱۵۴، ۱۷۱، ۱۹۰، ۲۴۵
 علامه حلّی (حسن بن یوسف بن مطهر) ۸، ۲۷۵-۹۱
 علامه سمنانی ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۱۰۳
 علامه شیرازی ۹۱-۱۴۴-۲۲۲-۲۳۹
 ۲۵۰-۲۵۳
 علی بن ایطال (ع) ۷۹-۱۳۴-۲۴۹
 علی بن اسماعیل اشعری ۳۹
 علی بن محمد بن علی جرجانی ۶۸
 عیسی (مسیح) علیه السلام ۲۸۲-۲۸۳
 غزالی (حجة الاسلام) ۲-۴-۶-۹۰
 غیاث الدین 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
 فرصت الدولة شیرازی ۶۰
 فروریوس (صوری) یونانی ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۷۱
 فوطی (معاصر ابن کمونه) ۳۵
 فیروز آبادی (صاحب قاموس) ۲۷
 فیاض لاهیجانی ۹، ۱۶، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۵۴، ۲۴۴
 فیض کاشانی ۹-۵۲-۲۹۳
 قاضی ابن سهلان ۲۰۹
 قاضی ابوبکر باقلانی ۹۰
 قاضی عضالدین ایجی ۹۱
 قطب الدین رازی ۸-۶۸-۱۹۴

- ۲۸۵، ۲۷۳، ۲۶۵، ۲۲۵ (ع) مولانا الرضا
 ۲۴۶ مولانا السجاد علیه السلام
 ۵۵ مولوی (جلال الدین محمد بلخی)
 ۲۷۶-۸۷-۶۱
 ۲۵۲-۹-۵ میرزا ابوالحسن جلوه
 ۹ میرزای شیرازی (سید محمد حسن)
 ۹ میرزای قمی (صاحب قوانین)
 ۴۳ میرزا فضل الله مازندرانی
 ۳۱۳، ۱۳۱، ۱۲۷ میرداماد (سیدالحکماء)
 ۹۱-۶۹-۶۸ میرسید شریف جرجانی
 ۱۶۶-۱۶۲-۱۶۰
 ۳۰۹ میرفند رسکی (صاحب قصیده)
 ۹۱ نجم الدین کاتبی دبیران قزوینی
 ۲۵۷-۹۱-۹۰-۴ نصیرالدین طوسی
 ۱۰۰ نظام (ابواسحق بصری) معتزلی
 ۱۴۲ نوح «ع» (شیخ المرسلین)
 ۱۵ هادی سبزواری (مصنف)
 ۹۱-۹ هلاکوخان مغول
 ۳۶-۲۶-۱۶ هیدجی (صاحب دیوان)
 ۳۰۷-۵۳
 ۳۰۰ یحیی 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 عبدالله خراسانی
 ۲۸۳-۲۸۲ المسيح علیه 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 معاویة 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 سیبویه
 موسی علیه السلام
 ۲۴۶ مولانا الحسین علیه السلام

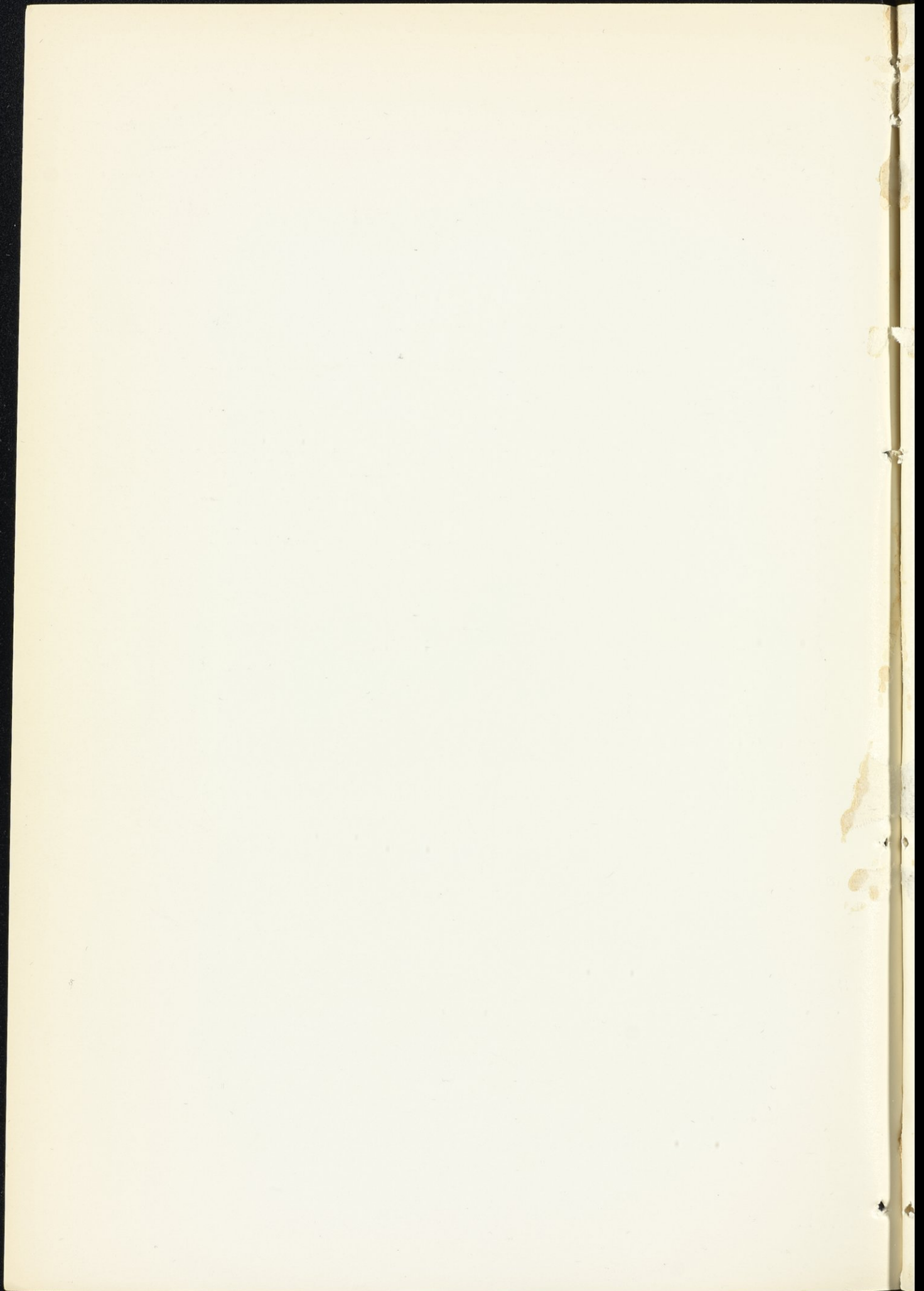


غلطنامه

صحيح	غلط	صفحه سطر	صحيح	غلط	صفحه سطر
شبح	شج	۱۴ ۶۲	پيش	بیش	۴ ۵
عرضية	عريضة	۱۵ ۷۸	ميكانيكى	مكانيك	۱۳ ۵
نمايد	نمايد	۶ ۸۰	اروپائيان	اروپائىاي	۷ ۷
بخودى خود	بخود خود	۱۸ ۸۶	حقيقى	حيققتى	۷ ۱۳
يا ناقص يا كامل	يا ناقص كامل	۵ ۸۷	دسترشان	دسترشان	۱۵ ۱۴
بخودى خود	بخود خود	۱۵ ۹۳	تدليسى	اتدليسى	۲۱ ۱۵
كذلك ، فاهوا	كذلك ، فاهو	۱۹ ۹۳	مؤمنون	مؤمن	۲۱ ۱۷
تخلل	تسلل	۱ ۹۵	شهوآر	شهوآر	۹ ۱۹
بوده بايد	بوده باشد	۱۹ ۹۵	يادداشت	ياداشت	۱۲ ۲۰
بهمنيار	بهمنيار	۱۶ ۱۰۹	بطرز	بطر	۲۳ ۲۲
واتصاف ممكن	ولى اتصاف	۶ ۱۱۷	پس آن	پس از آن	۲۰ ۲۴
اخص است	اخص است	۲۴ ۱۲۸	پس علت بشر	پس بشر	۲۴ ۲۵
نخبة المقال	نخبة المقال	۳۰ ۱۳۱	پيشى گرفتن	پيش گرفتن	۲ ۲۹
كون لشيئى	كون الشئى	۱۸ ۱۳۴	انتساب	انتصاب	۱۸ ۲۹
سنخيت	سنخيت ۲۰-۱۸	۱۳۸	اصيل	اصيل	۶ ۳۰
منفعل شود	منفعل شود	۱ ۱۴۲	ثابت شده جسم	جسم	۱۳ ۳۰
مؤثر در غير	مؤثر در غير	۳ ۱۴۲	دانشمندان وسخن	دانشمندان سخن	۲۵ ۳۱
فيه ليس	فسيه	۳ ۱۸۱	انتساب	انتصاب	۳ ۳۲
البعيد والقريب	القريب والبعيد	۱۳ ۱۹۸	وجود كل ممكن	وجود ممكن	۷ ۳۲
داند	دادند	۵ ۲۱۱	ميناميم	مينمائيم	۱ ۳۳
پس از ديگرى	پس ديگرى	۱۲ ۲۱۹	منهما	امنهما	۸ ۳۳
علم و ادراك	علم ادراك	۳ ۲۴۷	وجود مشترك	مشترك جود	۷ ۴۲
اينكه كوئى	اين كوئى	۲۸ ۲۷۱	معلولى	مسترلى	۲۸ ۴۲
خود آن اندیشه‌اى	خود اندیشه‌اى	۱۴ ۲۷۳	اراده شده	اراراده	۱۰ ۴۳
لا اله الا هو	لا اله هو	۲۰ ۲۷۷	نظم كفاية	نظيم كناية	۲۲ ۴۳
ان تحضرا	ان تحظرا	۲۱ ۲۷۷	مسئلات	مسقلاات	۱۴ ۳۵
العوامل	العوام	۲۱ ۲۸۷	يلزم ايضا	يلزم ايضا	۱۹ ۵۰
از چيز	ازنا چيز	۵ ۲۹۲	تشكك	تشكيك	۲ ۵۴
امر يست مستمر	امر يست ثابت	۱۰ ۲۹۸	بهمنيار	بهمنيار	۱۸ ۶۱

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	میان مناظ صدق در قضایا	۲۰	رؤس ثمانیه 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 و لواحق آن	۳۸	اشترک وجود
۱۲۴	احکام وجوب غیرى	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 خمسه و دهوراربعه	۴۸	انواع ششگانه تسلسل
۱۳۳	حضرات سته و عالم سرمد	۵۱	حقتعالی صرف وجود است
۱۳۷	ترجمه ابوالقاسم بلخی (کعبی)	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 تشخص	۹۰	ترجمه امام الحرمین وقاضی باقلانی
۱۶۷	امتیاز تشخص و تمیز	۹۱	ترجمه کاتبی قزوینی و محقق 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 علتها
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 وانواع 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 نراقی
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 ثنویان
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 ذاتست

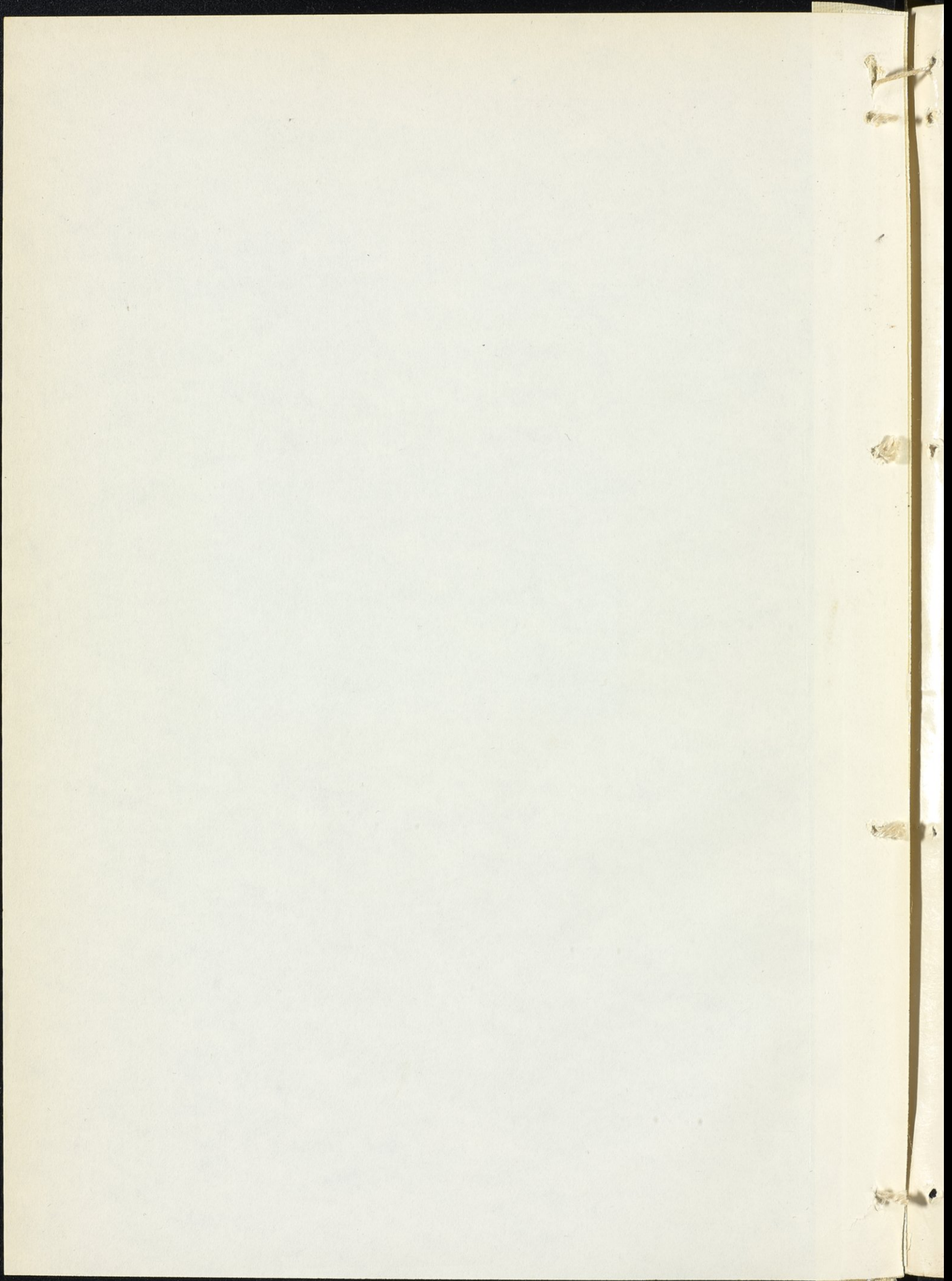


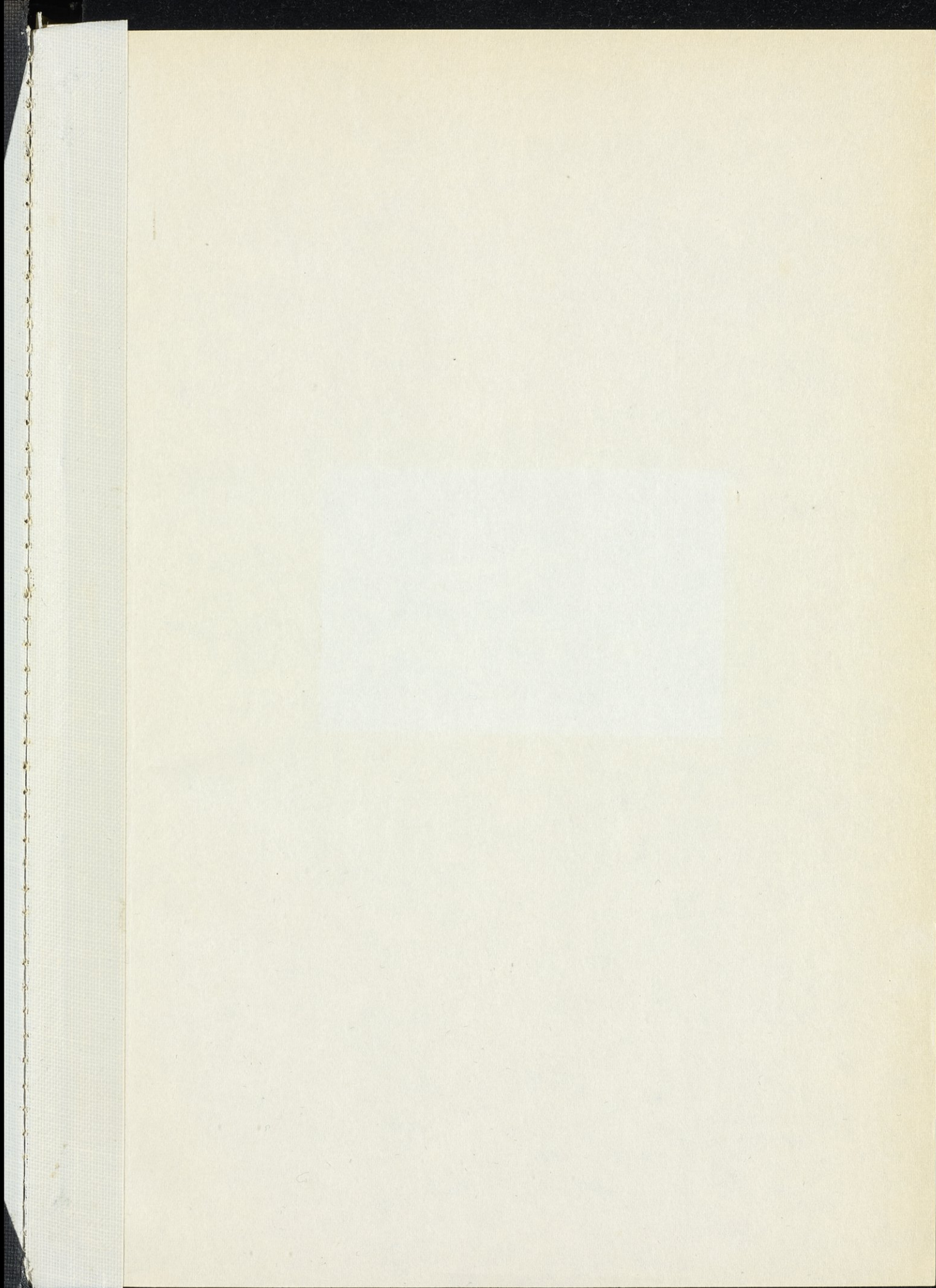
آثار مؤلف

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 عظم 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