

اللمعة الهية

,

الكلمات الوجيزة

تأليف

ملا محمد مهدي نراقي

باعتبار تصحيح ومقدّمنا

سيد جلال الدين استيخا

پيشگفتار

حسن نراقي

انتشارات انجمن فلسفه

۱۳۵۷ هـ. ش.

81



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--

اللَّعْنَةُ عَلَى الْهَيْبَةِ

,

الْكَلْبَةِ الْوَجِيذَةِ

تَأْلِيفٌ

مَلَا مُحَمَّدٌ مَهْدِي شَرِاقِي

بِإِعْلَانِ وَتَصْحِيحِ وَمَقْدِمَا

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَيِّدِنَا

پیشگفتار

حسن نراقی

انتشارات انجمن فلسفه

۱۳۵۷ هـ. ش.

2272

.7084

.360

تعداد ۲۰۰۰ نسخه در چاپخانه دانشگاه مشهد جزء سلسله انتشارات انجمن فلسفه

و عرفان اسلامی بطبع رسید . ۱۳۹۸ هجری قمری



بسم الله تعالى

اثر حاضر مشتمل است بر دو رساله نقیس : «الشمعة الالهية» و «الكلمات الوجيزة» تألیف فقیه و اصولی محقق و مجتهد بارع ، حکیم متأله و استاد متبحر در علوم ریاضی فخر العلماء المحققین و المترقی بدرجات الحق والیقین ، ملامحمد مهدی نراقی کاشانی م-۱۲۰۹ هجری قمری « اعلى الله مقامه الشریف » که جزء سلسله آثار اساتید فن حکمت و عرفان در چهار قرن اخیر ، توسط حقیر در دسترس اهل فن قرار می گیرد .

نگارنده تصمیم باتشعار بیش از پنجاه - ۵۰- کتاب و رساله در عرفان و فلسفه از محققان ایرانی در چهار قرن اخیر، گرفته ام که ده- ۱۰- جلد آن چاپ و در دست انتشار است .

بر کسانی که با علم و معرفت سروکار دارند واضح و آشکار است که مملکت عزیز و وطن محبوب ما ایران در ادوار اسلامی همیشه مرکز علوم و معارف متداول در این ادوار و محل پرورش ، محققان و مؤسسان علوم و معارف اسلامی از فقها و اصولیین و مفسران و محدثان و متکلمان و حکما و عرفا و اطباء و ریاضیون و دیگر علوم

متداول در اعصار ، بوده و مهمترین آثار علمی در علوم مذکوره اختصاص باساتید ایرانی دارد .

اگر يك دوره تاريخ جامع و کامل در علوم و معارف اسلامی نوشته شود و يا جمعی از فضلاء ایرانی غیرت کنند و يک دوره تاريخ مبسوط بنام تاريخ علوم در ایران بنویسند ، معلوم خواهد شد که سهم ملت ما در علوم و معارف و تألیف آثار علمی و احیای دانش و معرفت از کلیه ملل اسلامی بیشتر و ملت ایران در راه خدمت بدین و شریعت جهانی اسلام و اشاعه دانش و معرفت در عالم ، فداکارترین اقوام و ملل میباشند و در

۱- در هیچ ملتی در عوالم پهناور اسلام ، عقاید و افکار نورانی اسلام ، مانند ملت مسلمانان ایران ریشه های عمیق ندارد .

اسلام توسط مبلغان و دانشمندان ایرانی در شبه قاره هند و برخی از نواحی تبت راه پیدا کرد و زبان فارسی در هند و پاکستان زبان اول دین است . بهترین آثار در علوم اسلامی بزبان فارسی در کتابخانه های شبه قاره موجود است . بیش از نیم قرن است که مرتب و لاینقطع دعوات مارکسیستی و حکام داخلی و استعمارکنه و نو و عمال و ایادی آنان ، از طرق مختلف علیه عقاید دینی فعالیت می نمایند ، ولی نتیجه مطلوب بدست نیاموردند اگرچه مظاهر دینی را ضعیف و در اذهان ساده لوحان و بی اطلاعان از دین هیولای مهیبی ساخته اند .

استعمارکنه کار خوب میدانند که دین اسلام دشمن اول بیگانگان و شمشیر بران قاطع ایادی خائنان است .

ایران می بایست در عصر حاضر قلب عالم اسلام باشد ، چون بهترین و عالی ترین آثار در علوم اسلامی را مردم کشور ما بوجود آورده اند . در حوزه های علمی شیعه بخصوص حوزه پرفیض قم فضلا و دانشمندان

دوران ابتلابمصائب نیز از فعالیت علمی دست نکشیدند و افتخار آفریدند.
شکر الله مساعیهم فی احیاء العلم .

دانشمندان ایرانی در همه جا حضور داشتند ، در مدرسه نظامیه بغداد در حوزه علمی قونییه روم ، حوزه علمیه هزار ساله نجف اشرف (که فدای سیاست شد و روبه بافول میرود) و شام و شبه قاره هند و سمرقند و بخارا .

→

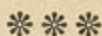
زیادی وجود دارند که از حیث جامعیت و تبصر در علوم و معارف اسلامی و صحت اندیشه و سلامت ذوق و قریحه در دیگر ممالک اسلامی نظیر آنان نیست و یا نادر است . کسبه و تجار متدین در حفظ و بقای حوزه های تشیع فداکاری از خود نشان دادند ، و در شرایط بسیار سخت علما را یاری نمودند و دانشمندان حوزه های تشیع در حفظ عقاید دینی در نفوس مردم کوشش بسیار کردند .

ملیون ها مسلمان هم زبان و همکیش ما در برخی از کشورها با کمال عشق و علاقه ئی که به حفظ عقائد اسلامی دارند ، نمی توانند آزادانه به تعلیم و تعلم معارف اسلامی پردازند و احتیاج مبرم بمادارند و ما می توانیم با حفظ کمال بی طرفی از طریق رادیو ، آنان را با حقایق اسلامی آشنا نمایم و پیوندهای ادبی و اعتقادی عریق مشترک از جمله زبان فارسی و دین مقدس اسلام که حافظ ملیت کلیه فارسی زبانان و دیگر مسلمانان جهان است مصون از گزند حوادث سهمناک و بلا یاب و مصائب دردناک که از نواحی استعمار و عمال آن متوجه همه می باشد ، حراست نمایم که « لعل الله یحدث بعد ذلك امرآ » .

فلسفه با آنکه چند قرن است در ممالک اسلامی رونق خود را از دست داده، ولی در ایران تا عصر ما همیشه اساتید بزرگ و طلاب عاشق ابن علم و فن شریف وجود داشته و در پانصد سال اخیر، شیراز اصفهان، مشهد و قزوین و قم و بعضی دیگر از بلاد ایران مدارس با رونقی وجود داشته‌اند و در هر عصر اساتید بزرگی در عرفان و فلسفه به تدریس علوم عقلی و تربیت شاگردان لایق اهتمام ورزیدند و در سخت‌ترین شرایط با تحمل مصائب و وظیفه خود را انجام دادند.

شهر اصفهان که از قدیم الایام یکی از بزرگترین مراکز علمی ایران بود، در زمان صفویه مرکزیت خاص پیدا نمود و بعد از خواجه نصیر-الدین طوسی فیلسوف و ریاضی‌دان بزرگ عالم اسلام میرداماد بزرگترین فیلسوف در حکمت بحثی و فلسفه نظری است که در اصفهان در مسند تدریس قرار گرفت و حسن تقریر و تسلط او بافکار محققان و قدرت فکر و دارا بودن نبوغ خاص و شهرت قابل ملاحظه موجب توجه طالبان علوم عقلی بآنجناب گردید، و حوزه بزرگی بوجود آورد که صدر المتألهین ملاصدرای شیرازی یکی از مستفیدان و تربیت‌شدگان محضر او محسوب میشود و از او به «سیدی و سندی فی المعارف الالهیه» و در مواردی به «وارث علوم الانبیاء و الاولیاء، استادی و استنادی فی المعارف الحقیقیه و الاصول الیقینیة افضل المتألهین و خاتم المحققین و در چند مورد از او به «سیدی و مولائی الذی کان بعد الله و رسوله و الائمة اعتمادی افضل الحکما و سیدالمجتهدین» تعبیر نموده است.

اساتید حکمت قبل از میرداماد ، مانند فخرالدین سماکی و غیاث-
الحکما و پدر ماجد او میرصدر و معاصرش محقق دوانی و اساتید قبل
از او مثل سید شریف وزملاء او بمتکلم اشبه بودند از فیلسوف اگرچه
کتاب عقلی را تدریس می نمودند و این چراغ تابناک را روشن نگه
داشتند و تحقیقات و تدقیقات حکمی در آثار آنان زیاده دیده میشود
و شرح مواقف و مقاصد حواشی و شروح برتجدید بهترین آثار کلامی
در دوران اسلامی بحساب می آیند .



میرداماد اولین فیلسوف محقق و صاحب نظری بود که بعد از چند
قرن ظاهر شد و در علوم نقلی نیز مانند اصول و فقه و رجال و حدیث
و تفسیر نیز استاد مسلم و در علوم ریاضی از متخصصان عصر خود
بشمار میرود .

میر، زمانی که با جمعی از علمای بزرگ عصر ، در زمان شاه عباس
کبیر بکاشان سفر می نماید در حدود هیجده سال از سن او میگذشته
ولی در علم و معرفت بر همه آنان برتری داشته است .

تقی الدین کاشی نوشته است او را برای اولین بار در کاشان دیدم
که در معیت جمعی از علمای بزرگ بکاشان آمده بود همه برای او
احترام خاص قائل بودند ، و در محاورات علمی بر همه برتری داشت ،

در سن جوانی دارای آثاری در فقه^۱ و رجال و فلسفه بود، نبوغ او در مباحث علمی بر همه آشکار بود در حالتی که هنوز مو در صورت او درست ظاهر نشده بود، گفتند این نوه محقق کرکی مؤلف جامع - المقاصد است این معنا مسلم است که میرداماد در سنین کمتر از بیست - سالگی از کلیه اساتید فن بی نیاز شد، و خود دارای حوزه عظیم در علوم متداول زمان بخصوص فنون حکمیّه بود، و صدرالدین شیرازی معروف به صدر المتألهین یکی از تلامیذ اوست.

در کتابخانه های هند و پاکستان آثاری از میرداماد موجود است که تلامیذ هندی او ایام تحصیل در اصفهان استنساخ نموده و با خود به هندوستان برده اند.

۱- حقیر نگارنده در جلد اول منتخبات فلسفی مفصل راجع بمیرداماد بحث کرده ام و خصوصیات افکار و انظار او را معلوم و موارد اختلاف او را که يك فیلسوف عظیم الشأن مشائی است با انظار تلمیذ بزرگ او که در این موارد با استاد عظیم خود مخالف است و نیز موارد تأثر ملاصدرا را از استاد عزیز خود معین نموده ام میرداماد یکی از بزرگترین فلاسفه در ادوار اسلامی است که بر کثیری از اکابر حکما برتری دارد. او بزرگترین فیلسوف مشائی بعد از شیخ و فارابی معلم ثانی و خواجه طوسی است. تضحیح و براعت او در حکمت نظری بحدی است که برخی از اکابر او را ثالث المعلمین دانسته اند. ظهور او در دوران صفویه موجب تجدید حیات فلسفی شد، او بود که ملاصدرا را تربیت نمود و مسلماً اگر ملاصدرا محضر استادی مانند میر را درک نمی نمود، این اندازه استعداد ذاتی او از قوه بفعلیت نمی رسید.

ما درست از کم و کیف حوزه اصفهان در عصر میرداماد و شیخ بهائی و میر فندرسکی استاد مسلم حکمت و معرفت خبر نداریم کما اینکه مجهولترین دوران فلسفی، دورهٔ بین خواجه طوسی و دوران عصر سید شریف و محقق دوانی میباشد ولی آثار باقی مانده از مؤلفان دلیل بر رونق محیط علمی و عمق حوزه‌های فلسفی آن عصر است.

آنچه که مسلم و غیر قابل خدشه است آنستکه بعد از رحلت رئیس ابن سینا علوم فلسفی توسط تلامیذ او بطلاب مستعد منتقل شد و تا زمان خواجه حکمت مشائی رواج کامل داشت.

در دوران گرمی بازار فلسفهٔ بحشی شیخ اشراق ظهور نمود. او بعد از فراگرفتن حکمت مشائی و تخصص و تبحر تام در این مشرب، حکمت اشراق را بوجود آورد. قهراً در حوزه اصفهان در زمان طلبگی شیخ اشراق اساتید فن اشراق وجود داشته‌اند.

شیخ اشراق بانظری عمیق بمطالعهٔ اثولوجیا و دیگر آثار حکمی که بسبب اشراق تألیف شده‌اند پرداخت و قسمت‌های زیادی از حکمت مشاء را مورد انتقاد قرارداد و آثاری بوجود آورد که موجب پیدایش مکتب جدید در حکمت و سبب و رونق بازار افکار افلاطون و شیخ یونانی و اتباع آنان گردید. موارد تأثیر شیخ اشراق از افکار و آثار اتباع افلاطون بسیار روشن و واضح و کثرت نبوغ او نیز از آثارش آشکار است.

بعد از شیخ اشراق آثار او مورد توجه قرار گرفتند ، حکمت اشراق و تلویحات و هیاکل النور او را اساتید فن تدریس می نمودند و بر برخی از آثار او شرح و تعلیقات نوشتند . شیخ اشراق بامتصوفه زمان سروکار داشته و از عرفان و تصوف نیز اطلاعات وسیع می باشد . باید شخص ذی صلاحیت راجع بشیخ اشراق کتاب جامع و مفصل بنویسد . در حوزه های فلسفی ایران تا ظهور صدرالمتألهین ، حکمت مشاء و اشراق هر دو در عرض یکدیگر مورد توجه اساتید فن بود .

در حوزه درس میرسید شریف و دوانی و میر صدر دشتکی و غیاث الحکما و شمس الدین خفزی و محقق فخری و دیگران ، آثار شیخ اشراق مورد توجه بود و دوانی و میرصدر و بعضی دیگر از اساتید بر هیاکل النور شرح و تعلیقات نوشته اند و شرح ملاقطب بر حکمت اشراق را تدریس می نمودند .

عرفان و تصوف نیز در ایران در کلیه ادوار مورد توجه و در بعضی از دوران بازار پر رونق داشته است و در دورانی که باموانع و مخالفت های شدید روبرو گردیده ، هرگز به رکود و خاموشی تام دوچار نگردیده است و در دورانی نسبتاً طولانی حوزه های فلسفی را تحت شعاع خود قرار داده است و آثار صدر الحکما حکایت از این معنی می نمایند .

نکته قابل توجه آنستکه علوم فلسفه مشاء و حکمت اشراق و تصوف و علم و کلام ، از زمان شیخ رئیس و شیخ اشراق تا قرن حاضر ، در مملکت ما همیشه مورد توجه بوده اند و اساتید بزرگی وجود داشته اند که این علوم را زنده نگه داشته اند و آثار بسیار با ارزش بصورت آثار

چاپ شده و مخطوط شاهد و گواه این گفته است. بعد از میرداماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی صاحب شوارق و فیض و معاصران آنها، اساتید زبده و برجسته‌ئی بوجود آمده‌اند و منشأ فیض قرار گرفته‌اند و در اثر سعی آنان فلسفه و عرفان در ایران تا قرن حاضر در سطح عالی تدریس شده است و آثار با ارزشی از آنان باقی مانده است و در این عصر در حال احتضار است. باین نکته باید توجه داشت که اساتید بزرگی نیز وجود داشته‌اند که صرفاً به تدریس و تربیت شاگرد پرداخته‌اند و از آنان آثاری باقی نمانده است.

این معنی مسلم است که در بین اکابر فن در هر دوره فقط اشخاص معدودی دارای ذوق و شوق و سلیقه تألیف بوده‌اند و از خود اثر علمی بجا گذاشته‌اند.

در ادوار اخیر در زمینه فلسفه تنافر و تشاجر بین طرفداران حکمت بحثی و فلسفه اشراق و به تدریج اختلاف شدید بین طرفداران عرفان و حکمت رو به ضعف نهاد و اساتیدی بوجود آمدند که حکمت مشائی و اشراقی و عرفان را در عرض یکدیگر تدریس می‌نمودند و در سه رشته استاد مسلم بودند مانند سید رضی لاریجانی و قبل از او میرسید حسن طالقانی و بعد از او آقا محمد رضا قمیسه‌ئی و آقامیرزا هاشم و اکثر تلامیذ آقا میرزا هاشم و معاصران او؛ آقامیرزا حسن و آقامیرحکیم شیرازی. برخی صرفاً به تدریس کتب مشائی اشتغال داشتند و جمعی در فلسفه و حکمت متعالیه متخصص بودند و معدودی متمحض در تصوف

و عرفان . مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی و آقامیرزا محمدعلی شاه آبادی و آقامیرزا احمد آشتیانی و آقاسید کاظم عصار در حکمت اشراق و عرفان و مشاء و حکمت متعالیه استاد بودند .

حقیر در مجلدات منتخبات فلسفی که چهار جلد آن چاپ شده است قسمت‌های مجهولی از نحوه سیر تصوف و حکمت در ایران را در چهار قرن اخیر روشن و تاحدی پرده از ابهام این مهم برداشته است و نی باید این روش دنبال شود تا در درجه اول جوانان و طالبان معرفت و عاشقان فرهنگ و معارف مملکت و در درجه دوم دستداران حکمت و عرفان در سطح جهانی از عمق و اصالت فرهنگ کشور ما آگاه شوند و عظمت دانشمندان ما بر همگان معلوم گردد .

اگر در پنجاه سال اخیر بجای دلچکان و بی‌اعتقادان و نوکر مآبان و دلالان نفتی ، حکام عاشق کشور و مردم بر ما حکومت می نمودند ،

۱- اکثر متصدیان امور، مملکت و مردم آنرا نمیشناسند و اگر چه بعضی در علوم متداول در کشورهای غرب تخصص داشتند ولی نه از گذشته کشور خبر داشتند و نه مردم را می‌شناسند و نفهمیدند که با ملت رند و تودار و صبور و متحمل و در جای خود ، فداکار سروکار دارند. لاابالی‌گری و بی‌بندوباری را در حد وسیع بملت مزورانه تزریق نمودند، هرآن مناسب با زمان نغمه ساز نمودند. زمانی گفتند تا ملت ما خلقاً و خلقاً و منطقاً اروپائی نشوند بجائی نمیرسند زمانی گفتند باید مردم ما را اول به شکل اروپائی درآورد؛ اتحاد شکل یعنی به شکل مردم غرب درآمدن را علاج کلی مشکلات پنداشتند و درگیری بین مردم و

این قسم فرهنگ اصیل و عریق ما دوچار نکبت نمیشد و این نحو جوانان ما از گذشته کشور غافل نمیانند و مرعوب تمام عیار غرب نمی گردیدند.

→

شهربانی چی ها در مسأله شال و کلاه خود حدیث مفصلی دارد. نوبت به کشف حجاب رسید و جنگ بین زن ها و عمال نظمی، و منظور کشف حجب بود و ترویج فساد اخلاق بطرق مختلف و لخت کردن زنان در مجامع و ملوک نمودن حیثیت زنان با اسم نجات آنان از قید اسارت و بردگی و تبدیل آنان بعروسک های اجتماع و ابتلای آنان به فرششماهه و قرنه ساله .

در ضعیف نمودن عقاید دینی و قلع و قمع ساختن مظاهر توحید دست لابی ها را باز و مردم متدین و حق پرست و وطن دوست را به غربت و کربت مبتلا و متصدیان بی ورع رشوه و ارتشا را رواج دادند . سانسور مطبوعات و کتب سبب شد که کسی جرات نکند پرده را کنار فاسدان بردارد . در مملکت اسلامی امر بمعروف و نهی از منکر جرم شناخته شد حرمت همه چیز و همه کس بر باد رفت .

مراکز علمی کشور تبدیل بمراکز تنبل ها و بطلان گردید نه معلم علاقه به تدریس دارد و نه شاگرد اعتقاد به کسب دانش .

واقعاً ملت ایران سرسخت و در مقابل عوامل ویران گر ضد دین و ملیت مقاوم است در هیچ ملتی عقاید دینی و عشق بوطن این قسم عمیق و ریشه دار نمیباشد .

ده ها سال مقاومت در مقابل دعوات و میافان کمونیستی و مغولان و غارتگران داخلی و عمال استعمار راست و چپ دلیل بر اصالت ملت ماست و پشت سر گذاشتن تبعات و لوازم امور مذکوره معجز بحساب میآید.

حقیر در مقدمه یکی از آثار خود نوشتم ، اینکه دانشمندان غرب نوشته‌اند ، فلسفه اسلامی به این رشد ختم شد ، یکی از اشتباهات بزرگ تاریخ باید محسوب شود و این گفته ناشی از بی‌اطلاعی آنان است از سیر تکاملی فلسفه در ایران .

بناچه که در بلاد مغرب عربی و یا سوریه و عراق و مصر ، فلسفه بعد از ابن‌رشد بزنگی خود ادامه نداد .

دانشمندان ممالک عربی نیز که در این قبیل از مسائل مقلد صرف غربی‌ها هستند این گفته را که از اغلاط صادره از اروپاست تلقی بقبول نمودند .

گناهکار اول در این قبیل از مسائل متصدیان امور فرهنگی کشورند که وارث فرهنگی شدند که لیاقت شناخت و حفظ و اشاعه آنرا فاقد بودند که بامسخرگی پیشه نمودن داد خود از کهنتر و مهترستانند .

نگارنده در مقدمه بر مجموعه رسائل حکیم سبزواری نوشتم دانشمندان مصر کتاب الهیات شفا را چاپ نمودند و بر آن مقدمه نوشتند و با آنکه کتاب را با نسخ متعدد که در ایران نوشته شده‌اند از جمله نسخه چاپ سنگی طهران مقابله نمودند ولی هرگز از مسیر افکار شیخ در حوزه‌های فلسفی ایران و وجود حواشی و شروح متعددی که ایرانیان بر این کتاب نوشته‌اند ، سخن بمیان نیاورده‌اند .

با اینکه حواشی بی‌نظیر ملاصدرا بر شفا مقابل آنان قرار دارد و از اصل شفا اتقن و مشتمل است بر عالی‌ترین افکار فلسفی که بعد از شیخ طی قرون و اعصار بوجود آمده‌اند اصلاً بوجود این آثار و سیر

تکاملی فلسفه در ایران اشاره نکرده تغافل نموده و خلاصه کلام آنکه از جاده انصاف خارج شده اند .

بعد از مدتی یکی از افاضل مصر برای حقیر نوشت که من بعد از مطالعه شواهد و مبدء و معاد ملاصدرا و اصول المعارف فیض و رسائل فلسفی ملاصدرا باین حقیقت پی بردم که بحمدالله برادران ایرانی در تکمیل و ترویج حکمت اسلامی منشأ افتخار و مساعی آنان موجب غرور و ابتهاج هر مسلمان علاقه مند بمعارف اسلامی است ، چه آنکه همه ما با اختلاف زبان و آداب و رسوم ، فرزندان اسلامیم ، ولسی قصور و تقصیر متصدیان فرهنگ و معارف کشور شما قابل اغماض نیست ، چه آنکه شما هرگز سعی نکردید روابط معقولی با برادران رب خود داشته باشید ، چرا باید آثار اساتید بزرگ ایرانی در مصر منتشر نشوند ، چرا شما فرهنگ عریق خود را با داشتن همه نوع تمکن بجهانیان عرضه ننمائید .

چرا خود شما کتاب سفارا با چاپی نفیس و حواشی متعدد و مفصل با ترجمه قسمتی از مطالب عالیه آن بانضمام مزایائی که در آثار متأخران از فلاسفه ایرانی موجود است بزبانهای اروپائی در اختیار دوستان معارف اسلامی قرار نمیدهید ؟

۱- این دانشمند معاصر خبر ندارد که ما وسائل چاپ درست در دست نداریم و بهترین چاپخانهها در اختیار زنروز و... قرار دارند و چاپ کتاب آدمی را از عمر خود سیر می کند و از نوشتن پشیمان می سازد.

ایران با سوابق درخشان در معارف و علوم اسلامی و علاقه شدید ملت ما بمبانی درخشان اسلام و وجود مستعدترین طالبان فرهنگ اسلامی و وجود عالی‌ترین آثار در تفسیر و فقه و اصول و حدیث و حکمت و عرفان، باید مرکز نشر حقایق و معارف و دارای بزرگترین حوزه فلسفی و عرفانی در دنیای اسلام باشد. در دانشگاه‌ها و مراکز علمی در اروپا و آمریکا که علوم اسلامی تدریس میشود جای دانشمندان ایرانی خالی است؛ برای آنکه ما گذشته خود را فراموش و با فرهنگ ملی و دینی خود قطع رابطه کرده‌ایم.

ما با وسائل متعددی که در اختیار داریم می‌توانیم میلیون‌ها هم‌زبان و همکیش خود را که قرون متمادیه با ملت ما هم‌وطن و روی سوابق گذشته چشم بسوی ما دوخته‌اند یاری نمائیم و نگذاریم سوابق گذشته خود را فراموش نمایند و این تکلیف واجب ماست که افکار و عقاید اسلامی را در آنها زنده نگهداریم و از هضم شدن افکار آنها در فرهنگ بیگانه جلوگیری نمائیم.

دانشمند مستشرقی که وطن او بکشور ما نزدیک است میگفت در بخارا و سمرقند و بلاد قفقاز و بدخشان و برخی از بلاد دیگر جمعی هستند که با لطایف‌الحیل عقاید خود را حفظ و بزبان مادری و آداب و رسوم گذشته پای‌بندند ولی با موانع شدید دست بگریباندند. چرا ایرانیان احساس مسئولیت نمی‌نمایند و باوجود آوردن برنامه‌های فرهنگی مشترك آنان را یاری نمی‌نمایند.

بعد از خواجه نصیر ، فلسفه مشاء و اشراق و تصوف در ایران مرتب و منظم بدون انقطاع مورد توجه طالبان معرفت بود و در اثر مساعی و کوشش خواجه ضربه هولناکی که توسط غزالی و خطیب رازی برپیکر فلسفه وارد آمد، جبران شد، چه آنکه خواجه از کلیه اشکالات و مغالطاتی که اتباع اشعری بر فلسفه نموده بودند جواب داد، و در شرح اشارات تصریح فرمود که فخر رازی و امثال او از برای تقرب به جهال و عوام بجنگ و دشمنی با فلسفه قد علم نمودند. بعد از او علامه شیرازی شارح حکمت الاشراق و برخی از معاصران او فلسفه اشراق و مشاء را تدریس می نمودند .

ظهور میرداماد مقدمه تجدید حیات افکار فلسفی در دوران صفویه باید بحساب آید . میر نیز مثل خواجه از احترام خاصی نزد علمای شریعت و اساتید علوم نقلی برخوردار بود لذا توانست بدون مزاحمت و معارضه سالیان متمادی به تدریس فلسفه ادامه بدهد .

قبسات میرداماد با اینکه مشتمل بر یکدوره مباحث فلسفی نیست ولی این اثر عظیم از حیث اتقان و استحکام مبانی کم نظیر و فهم مطالب آن بسیار دشوار است .

یکی از تلامیذ ملاصدرا شرح مفصل بر این کتاب نوشته که قسمتی از این شرح را حقیر در جلد دوم منتخبات فلسفی آورده است . کتاب قبسات معرف مقام شامخ علمی سیدالفلسفه میردامادست که از حیث عمق و اتقان مبانی و استحکام مسائل مدونه در کتاب دلالت دارد بر عظمت مقام مؤلف و میرا از زمره مقلدان از حکما خارج

می‌نماید ، لذا ارباب فن میرداماد را بر بهمنیار ولو کری و دیگر محققان بعد از شیخ رئیس ترجیح می‌دهند .

ملاصدرا تربیت شده مکتب چنین استاد عظیم‌الشان است که در زمان استاد خود از اساتید عالیقدر فلسفه و دارای حوزه‌ئی بارونق بود چنانکه یکی از تلامیذ او ملا محسن فیض برخی از آثار خود را زمان میرداماد و دوران حیات او تألیف نموده است و صدر المتألهین در زمان استاد آثار خویش در حکمت متعالیه را تألیف نمود .

آقای فضل‌الرحمان استاد دانشگاه شیکاگو ، اخیراً کتاب مستقلی راجع بملاصدرا تألیف نموده و در این کتاب ، از اینکه حقیر نوشته است ما وقتی بین آثار ابن رشد و معلم اول ، فارابی و ابن‌سینا و خواجه مقایسه بعمل می‌آوریم ، ابن رشد را در مقام تحریر معضلات دارای روشی خاص می‌بینیم ، اغلب مطالب ابن رشد خطابی و از حیث دقت نظر و تعمق در عویصات فلسفی پایه اکابر از حکما نمی‌رسد و لسان او در حکمت لسان خاصی است که شخص متعمق کمتر آنرا می‌پسندد . و با این امر نیز منصفانه اقرار نمودیم که حکیم ابوالولید

۱- اینکه در برخی از نوشته‌ها دیده میشود که ابن رشد بزرگترین مفسر حکمت مشائی است ، اشتباه محض است .

خواجه بمراتب از ابن رشد افکار ابن‌سینا را مستدل‌تر و عمیق‌تر و دقیق‌تر تفسیر نموده و رد او برفخر رازی از رد ابن رشد برغزالی بهتر و دفاع او از طریقه شیخ مرتب‌تر و تحقیقی‌تر است .

ابن رشد از بزرگان حکما و دانشمندان اسلامی و از اساتید جامع علوم و معارف و متبحر در علم فلسفه و دیگر علوم متداول عصر و زمان میباشد .

این گفته بر آقای فضل الرحمن که از مردم پاکستان است گران آمده و حقیر را مورد نکوهش قرار داده و متهم بداشتن نوع احساسات ضد عربی دانسته و نیز نخواستہ است باور کند که اکثر حکما و فلاسفه محقق در حکمت اشراق و مشاء از مسلمانان مملکت ایران بوده اند ، درحالی که دانشمندان عرب خود باین گفته اعتراف کرده اند .

آقای فضل الرحمن بهترست بدقت سیر فلسفه و دیگر علوم در قلمرو اسلام را مورد مطالعه قرار دهند تا صدق گفتار ما برایشان مسلم گردد .

آیا ابن سینا از مردم کدام دیارست ، مگر در همدان و اصفهان و گرگان به تألیف آثار فلسفی و تدریس علوم حکمی اشتغال نداشت مؤرخان اسامی بزرگان از تلامیذ حوزه ابن سینا را برشمرده اند و بهمینار آذربایجانی را بزرگترین شاگرد شیخ دانسته و تصریح کرده اند که تلمیذ او لوکری خراسانی ، فلسفه را در بلاد خراسان ترویج نمود و خواجه نصیرطوسی بزرگترین وارث حکمت مشائی که در حکمت اشراق نیز تزلشع داشته بالواسطه تلمیذ لوکری ابوالعباس خراسانی است .

شیخ اشراق و مفسران آثار او مثل علامه شمس الدین محمدشهرزوری و علامه قطب الدین شیرازی و مدرسان مکتب اشراق علی الدوام حکمت اشراق را زنده نگاه داشتند ، اگرچه آثار شیخ اشراق در برخی از ممالک

عربی از جمله عراق و دمشق نیز مورد توجه بود و برخی از افاضل در بغداد مانند ابن کمونه بر آثار شیخ سعید شهید شرح و تعلیق نوشتند. آقای فضل‌الرحمان از اینکه گفته شده است در ایران فلسفه با بن رشد ختم نشد و آثار ابن رشد مورد پسند حکمای ایران واقع نگردید و شرح خواجه و نقد محصل او در مقام رد و دفع شکوک و شبهات شیطانیه خطیب‌رازی بمراتب اتقن و تحقیقی‌تر از رشد ابن رشد بر کتاب تهافت الفلاسفه غزالی است، قائل را متهم بداشتن نوعی احساسات ضد عربی نموده‌اند. آقای فضل‌الرحمن باید خوب بدانند که در مسلمان و پیرو شریعت محمدی علیه وآله‌السلام، احساسات ضد عربی و دشمنی نسبت به برادران مسلمان عرب وجود ندارد، بلکه بجای آن دوستی و علاقه شدید استوار است. بعد از طلوع خورشید تابناک اسلام همیشه بین ایرانیان و اعراب یعنی مسلمانان ایران و اعراب الفت و مودت برقرار بوده است.

نجف اشرف قریب هزار سال بزرگترین مجمع علمی اسلامی و حوزه علمیه آن مرکز پرورش و آموزش بزرگترین استادان در علوم اسلامی بدست ایرانیان اداره میشد و همیشه اغلب محققان این حوزه، عظیم ایرانی بودند.

طلاب و اساتید و مدرسان ایرانی و عرب قرون متمادیه در بغداد در کنار هم زندگی می نمودند و آثار عظیمی در علوم و معارف متداول هر عصر و زمان بوجود آوردند و هرگز اختلاف عربی و عجمی بین آنان وجود نداشت مورد بحث علوم و فنون و معارف بود و اختلاف تشیع و تسنن

اگر بین عامه مردم وجود داشت بین علما ظهور نداشت^۱.



۱- مردم مسلمان ایران درغم و شادی برادران اعراب مسلمان خود را شریک میدانند و ما خود شاهد احساسات برادرانه مسلمانهای عراق و سوریه و دیگر بلاد عربی هنگام مبارزه ملت ایران جهت ملی کردن نفت بودیم و ایران بنیانگذار مبارزه ضد استعماری بحساب میآمد و خلق مبارز ایران در قلب ملل عرب (نه دول عربی) جا داشتند.

مسلمانان ایران در مسأله فلسطین بی اندازه حساس و بحال آوارگان فلسطین گریه کردند و ضجه زدند.

ملت شجاع و افتخار آفرین فلسطین در قلب ما جا دارند و ما از دشمن مکار بی رحم خونخوار ولیده استعمار پلید بی اندازه تنفر داریم و غاصبان حقوق برادران فلسطین و دشمنان این خلق غیور را دشمن مشترك می دانیم و یقین داریم که دول استعماری (اعم از چپ و راست) دولت یهود را در قلب سرزمین ملل اسلامی بوجود آوردند تا به سلطه شوم خود ادامه داده ثروت ملل منطقه را غارت نموده و بازار برای فروش اسلحه مرگبار خود دست و پا نماید.

ناگفته نماند که کلیه ملل اسلامی از جمله برادران عرب اگر ربه مبانی و اصول اسلام پابند بودند این قسم در صحنه سیاست جهانی گرفتار در چنگال استعمار نبودند، خلق مسلمان فلسطین و لبنان و اریتره و فیلیپین قتل عام نمیشدند. برادران عرب از عربیت چه خیری دیده اند. این همه نفاق و عداوت بین آنها معلول اعراض از فرامین قرآن و سنت حضرت ختمی مرتبت میباشد و ثمره آن تسلط دشمن مشترك و تن در دادن به

بعقیده حقیر میرداماد و خواجه نصیر و شارح حکمت اشراق

→

ذلت و تسلیم در مقابل دشمن .

ایادی ظاهروپنهان استعمار با ایجاد نفاق و موجبات تشمت افکار ملت عرب را به بعثی و قومی و سوسیالیست و کمونیست بجان هم انداخته و بتدریج بدولت غاصب یهود شرعیت دادند و قسمتی از خاک فلسطین را از دست رفته تلقی نمودند و امری باین مهمی را که مشکل اساسی مسلمین است ، مشکل عربی دانستند ، غافل از آنکه خطر جهود متوجه همه مسلمین است و ایادی نوکران استعمار مانع رسیدن ضجه و فریاد مسلمانان جهان در غصب حقوق فلسطین شد .

استعمار بی حقیقت ازارهایی قرن و قتال دیر یاسین - خذله الله تعالی - مرد صالح میسازد و خلق آواره و مظلوم فلسطین را نازی زمان معرفی می نماید . از دولت های عرب در عصر حاضر با جمعیتی بیش از صد و پنجاه ملیون و ثروت افسانه ای و مردمی فداکار و مستعد هیچ عذری پذیرفته نیست . منشأ تمام بدبختی های مسلمین بلاد عرب ، دول و حکام عرب میباشند . اعراض از اسلام و پشت نمودن بقوانین اسلامی و سلطه بر خلق از راه کودتا و قتل نفوس و اعمال شیوه های اربابیون ، تقوم باستعمار ، وابستگی عمیق بدولی که جهود اروپائی و آمریکائی را روانه ارض فلسطین نمودند منشأ اصلی بدبختی هاست . حکام نالایق چنان ده ها ملیون مسلمان را دوچار تفرقه نموده اند که در مقابل دو ملیون یهودی عاجز گردیدند و برخی از آنان چنان متقوم باستعمارند که آدمی حیران میشود که متقوم باستعمار بچه نحو می تواند خلق فلسطین را نجات دهد . امیدواریم که ملل مسلمان عرب بهوش آیند و بایاری برادران مسلمان

←

علامه شیرازی و محقق لاهیجی و بعضی دیگر از شارحان افکار ملاصدرا بر این رشد از حیث قدرت فکری و قوت نظر ترجیح دادند .

شخص صدر المتألهین در الهیات بمعنای اخص و امور عامه از حکمت متعالیه از چند جهت بر کلیه مشایخ فلسفه از جمله فارابی و شیخ رئیس و شیخ اشراق سمت برتری دارد و میرداماد از باب مناسب خوانی در حق این تلمیذ عالی مقام نفرموده است .

صدرا، گرفته فضلت اوج از گردون

بر فضل تو داده است خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلت ،

یکسر ز گریبان طبیعت بیرون

صدرالحکما چنان ماهرانه با حفظ استقلال فکری مبانی و مسائل حکمت ذوقی و فلسفه نظری صرف و تصوف را در مقام تحقیق معضلات و تحریر مبانی حکمی در طریقه فلسفی خود هضم نموده که شخص وارد و بارع در حکمت متعالیه را متحیر و متعجب می نماید^۱. ملاصدرا در مقام تحریر معضلات از قدرت فکری عجیب و ذوقی مستقیم

→

غیر عرب خاك فلسطين و ارض پاك قدس عزیز را از لوٹ وجود مهاجمان تطهیر نمایند .

برادران عرب باید بفهمند آنانی که عروبت را جانشین اسلام می نمایند، دشمن اول اعراب مسلمانند . خطابات الهیه و اوامر و فرامین قرآن متوجه همه مسلمین جهان است .

۱- حقیر در مقدمه برخی از آثار خود نوشته است فهم مطالب کتب

←

برخوردار است^۱.



مؤلف دورساله حاضر ملامحمد مهدی نراقی بیست و چهارمین حکیم و دانشمندی است که در جلد چهارم منتخبات فلسفی رساله قرّة العیون او را چاپ و اکنون با انتشار دو رساله دیگر از آن دانشمند محقق اقدام شده است .

صریحاً در این مقدمه بعرض ارباب معرفت میرسانم که نظیر این محقق عالیمقام که در علوم شریعت ، فقه و اصول فقه و رجال استاد مسلم و متبحّر و در علم اخلاق و فلسفه الهی بارع و مسلط و در فنون ریاضی صاحب نظر و در جمیع این فنون دارای بهترین تألیفات و آثار علمی باشد ، در کشور عزیز ما کم نظیر و در دیگر ممالک اسلامی طی

→

تحقیقی ملاحظه را برای کسی میسور است که از فلسفه مشاء و اشراق و عرفان اطلاع کافی داشته باشد .

عرض حقیر آقای فضل الرحمن استاد فلسفه در دانشگاه شیکاگورا ، در حیرت فرو برده و در کتابی که اخیراً راجع بملاصدرا نوشته است بر این گفته اعتراض کرده است .

۱- برخی از نویسندگان عرب که از علم فلسفه نیز بهره داشته اند اعتراف کرده اند که در بین ارباب تألیف ملاصدرا از حیث قدرت بیان و تحریر مبانی علمی بزبان عربی ، بی نظیر است . رجوع شود بمقدمه اسفار اثر استاد علامه شیخ محمدرضا مظفر .

ادوار و قرون^۱ متمادیه تالی ندارد .

برخی از دانشمندان در چهار یا پنج قرن اخیر وجود داشته اند که در علوم نقلیه محقق مسلم و بعضی نیز در علوم عقلی مقامی شامخ داشته اند ولی جامع در عقلیات و نقلیات نادر و مؤلف محقق در فنون و علوم عقلی و نقلی در حد اعلاى از ندرت قرار دارند .

ذوق تألیف آنهم با تفنن نعمتی است که نصیب هرکس نمیشود ، نراقی در فقه و اصول و فلسفه و علوم ریاضی سه نوع تألیف دارد: کتاب مفصل و مشروح و جامع الاطراف و اثر موجز و مختصر که به عنوان متن تألیف نموده و اثر برزخ بین تفصیل و اجمال که هر کدام دارای مزایای خاص است .

جامع الافکار و لمعات عرشیه و شرح برشفای رئیس ابن سینا و قرّة العیون از آثار مفصل محقق نراقی و رساله لمعه الهیه مشتمل بر خلاصه مطالب لمعات عرشیه و کلمات و جیزه متن بسیار موجز و مختصر لمعه و لمعات است .

اکثر دانشمندان ایران نمی توانستند باور کنند که در دوران اخیر با شرائط سخت زمان این همه مؤلف و استاد مسلم در علوم عقلی بوجود آمده باشد . و دانشمندان غیر ایرانی که در اثر پاره‌ئی از مجعولات غربی و مقلدان اسلامی آنان ابن رشد را خاتم فلاسفه اسلام دانسته اند سخت در اشتباه افتاده اند .

۱- بر این گفته نیز امثال آقای فضل الرحمن ایراد خواهند نمود ولی

انکار واقعیات چه فائده دارد .

تاریخ نویسان ایرانی نیز در اثر سیاست محیط و عدم بررسی کامل از محیط علمی و حوزه‌های فلسفی و دست‌کم گرفتن تمدن و تکامل فرهنگ ایران در دوران صفویه و پیروی از نویسندگان غرب و مقلدان آنها و نیز عدم آشنائی و بی‌اطلاعی از شعب مختلف فلسفی، نتوانسته‌اند حقیقت را درک نمایند.

نداشتن یک‌دوره کامل و جامع الاطراف تاریخ علوم و فرهنگ اسلامی سبب شده است که احوال‌کثیری از محققان ایرانی برجانیان مخفی و مستور بماند.

فارغ‌التحصیلان دوره متوسطه و لیسانس از فرهنگ عمیق و وسیع حیرت‌آور ایران طی قرون و اعصار یا بی‌اطلاعت و یا کم‌اطلاع. آنها که اطلاع دارند فقط فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق و خواجه و از محققان متأخر اسمی از میرداماد و ملاصدرا و میرزای جلوه و حکیم سبزواری شنیده‌اند و یا در کتب دیده‌اند.

راجع به تصوف، اکثر خواص خیال می‌کردند و تصور می‌نمایند که عرفان دارای حوزه قابل توجه در دوران اخیر نبوده و لسی وقتی با آثار عده معدودی که شناخته شده‌اند مراجعه میشود، معلوم میگردد که این رشته هرگز قطع نشده و در هر عصر و زمان اساتید محقق در عرفان و حکمت ذوقی وجود داشته‌اند که جمع‌قلیلی از آنان اهل تألیف بوده‌اند.

۱- برای اولین بار جناب استاد دانشمند آقای دکتر صفاکتابی نفیس به نام تاریخ علوم عقلی تألیف نمود.

آثاری که از متأخران در عرفان بدست آورده ایم و قسمتی از این آثار را که بعنوان تعلیق بر مشکلات نصوص قانونی و فصوص ابن عربی و شرح قیصری نوشته شده است و در دست طبع و انتشار داریم دلالت دارد بر اینکه اساتید محققى در این فن تا این اواخر وجود داشته اند که از حیث جامعیت در عرفانیات و ذوقیات و حکمت نظری برکثیری از مشاهیر عرفان ترجیح دادند .

از آنجا که ذوق و قریحه تالیف در هر عصر اختصاص به اشخاص معدود دارد ، آثار علمی از اساتید باقی نمانده و احوال آنان از این جهت بر ما مجهول است .

عرفان و فلسفه اسلامی مانند اصل اسلام از طریق دانشمندان ایرانی بهندوستان منتقل شد و همیشه جمع کثیری از طلاب هند در حوزه های علمی ایران و نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشتند و برخی از آنان در ایران متوطن شدند .

در عصر ما دعوات وهاییه از عربستان سعودی بهند و پاکستان راه پیدا کردند و سیاست انگلیس را دنبال می نمایند . انگلیس در دوران تسلط استعماری خود در هند ، علیه فرهنگ و تمدن ایرانی که دامنه وسیع داشت فعالیت می نمود و در عصر ما دعوات وهاییه بنام کومک برادران اسلامی با پول نفت علیه تشیع فعالیت دارند ولی فعالیت علمی از آنان متوقع نمی باشد .

مبلغان وهاییه ، کم سواد و از علوم و معارف اسلامی ؛ علم کلام و عرفان و فلسفه بی اطلاع و در تفسیر و اصولا در فرهنگ قرآن در حد اعلی

سطحی هستند .

مبانی خشك و قشری مخصوص مذهب وهابی ها از طلاب علوم دینی سعودی اشخاص بی عمق و مبتلا بخرافات و مردمی نزدیک به طرفداران مکتب حس و محسوس بوجود آورده است که ماوراءطبیعت و تجرّد نفوس انسانیه از ماده جسمانی و احوال و نشئات نفوس بعد از موت را بکلی انکار می نمایند . لذا باسهولت دانشجویان عربستان که به ممالک غربی برای تحصیل سفر می نمایند در دام دعوات و مبلغان شیوعیه می افتند، از این جهت رؤسای سعودی سخت از کشورهای کمونیستی وحشت دارند. پول نفت راه آنها را بیرخی از ممالک اسلامی باز نموده است و درین طلاب سطحی و ساده لوح و بعضی از دانشمندان نفع طلب مصری مذهب وهابیه رخنه کرده است .

نقل و تزییف

آقای فضل الرحمن چون آثار ابن سینا را تدریس می کند و متخصصان فن در این امر متفقند که باید مبانی ملاصدرا را از استاد متخصص در حکمت متعالیه آموخت ، اشکالات او بر ملاصدرا حاکی از عدم نیل او بمقاصد این فیلسوف عظیم است و از برخی از اشکالات او معلوم میشود که در حکمت مشائیه نیز اطلاعات عمیق ندارد و مثل اغلب اساتید فلسفه اسلامی در ممالک غرب گرفتار الفاظ است بدون توجه بعمق مطالب .

بزرگترین اساتید متخصص در حکمت مشائیه که در مقام انتصار از

ابن سینا بملاصدرا اشکال کرده‌اند، بکنه مرام او نرسیده‌اند. آقای فضل‌الرحمن باید حواشی کثیره‌ئی که بر کتاب شفا در ایران تألیف شده‌اند و این مؤلفان سالیان متمادی مدرس فلسفه ابن سینا بوده‌اند مورد مطالعه قرار میداد و نیز لازم است ایشان حواشی ملاصدرا بر شفا را مطالعه می‌نمودند و مواردی را که ملاصدرا به تقریر مقاصد کتاب شفا پرداخته و معضلات آن را حل کرده با دقت قرائت میکرد تا برای او معلوم شود که ملاصدرا در طی قرون و اعصار از همه مدرسان شفا در حکمت مشائی و مقاصد شیخ عالم‌تر بوده چه آنکه او خود هنگام تحصیل کتاب شفا را نزد بزرگترین حکیم فلسفه مشاء قرائت نموده است.

آقای فضل‌الرحمن از اینکه شیخ و بهمنیار تلمیذ او مکرر گفته‌اند، وجود از عوارض ماهیت است از عروض، عروض خارجی فهمیده در حالتی که شیخ خود تصریح کرده است که وجود عارض بر ماهیات است، ولی نه از سنخ عوارض خارجی، مانند عروض حرکت به جسم و عروض کیفیات خارجی باجسام لذا شیخ بارها گفته است وجود خاص هر ماهیت، در خارج عین هر ماهیت است و در تحلیل ذهنی متفاوتند. و این تفاوت با اصطلاح ملاصدرا و میرداماد، باعتبار حمل اولی و نفس مفهوم است و در خارج وجود و ماهیت بیک تحقق متحققند. آقای فضل‌الرحمن در اینکه ملاصدرا وجود را حقیقت واحد و در عین وحدت متکثر میداند، و عبارت واضح‌تر قائل بوحدت در عین کثرت در حقیقت وجود می‌باشد،

گفته او را مشتمل بر تناقض میدانند^۱.

چه آنکه ملاصدرا اصل وحدت و کثرت را خاص اصل حقیقت وجود میدانند و در جای دیگر کثرت را نفی می‌کند. باید باین مهم که ملاصدرا مکرر آنرا برای دفع توهمات امثال آقای فضل‌الرحمان در آثار خود ذکر نموده توجه داشت و آن مهم از این قرار است:

وجود دارای وحدت و کثرتست و وحدت و کثرت منبث از حاق حقیقت وجود است باین معنا که وجود را دو نوع کثرت عارض میشود و یا بدو نوع کثرت متصف است؛ کثرت ناشی از اصل حقیقت باین معنا که وجود بالذات بدون ملاحظه تأثیر امر خارجی مقتضی علیت و معلولیت و منشأ ظهور و تشآن و جلوات متعددست.

از آنجاکه این کثرت از اصل ذات وجود منبث و مقتضای نفس حقیقت هستی میباشد، قادح وحدت نمیشود، بل که مؤکد وحدتست چه آنکه حقیقت وجود دارای وحدت اطلاق می‌گردد و وحدتی که با کثرت

۱- دوست فاضل آقای اعوانی از برخی از مناقشات آقای فضل-الرحمان جواب داده‌اند. در مقام رد شبهه او در وحدت و کثرت وجود گفته‌اند، وجود از جهتی واحد و از جهتی کثیر است. ایشان نیز در این جا اشتباه کرده‌اند، چون وحدت و کثرت شأن اصل حقیقت وجود است چه بر مبنای عرفا و چه بر طریقه حکمای متأله، چه بنا بر قول وحدت وجود و موجود در عین کثرت این دو، و چه بنا بر کثرت وجود و کثرت موجود در عین وحدت وجود و وحدت موجود.

سازش ندارد وحدت عددی محدودست نه وحدت اصل وجود که بالذات رفیع الدرجات وذوالعرش المجیدست.

کثرت دیگری که عارض وجود میشود، کثرت عارض از ناحیه ماهیاتست و چون ماهیات امور اعتباریه اند، کثرت و تکثر ناشی از ماهیات مضر باصل وحدت وجود نمیباشد، لذا کثرت ماهیات را، کثرت سرابی میدانند «کسر اب بقیعة یحسبه الظمئان ماء» آقای فضل الرحمان فصول عرفانیة اسفار را مورد دقت قرار بدهد، تا این قسم مبتلاباشتباه نشود. ملاصدرا در همین فصول گفته است، اینکه برخی از جهال خیال کرده اند که عرفا بکلی کثرت را در حقیقت وجود، اعتباری و وهمی صرف میدانند، ناشی از عدم ورود آنها در مشکلات مباحث علت و معلول میباشد و کلمات محققان از عرفا را در این باب نقل کرده و اثبات کرده است که وحدت و کثرت هر دو واقعی است.

حقیقت وجود و اصل هستی که در واجب و ممکن ساری است دارای وحدت اطلاقی است و این وحدت اطلاقی در مقام تجلی و ظهور در مراتب بجهت وحدت ظهور در کثرات و متجلی در مظاهرست و کثرات ناشیه از تجلی اصل وحدت، بجهت وحدت مستجن در اصل حقیقت و باطن وجودند.

حکم مسأله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که در جمیع مراتب و درجات وجود ساری و جاری است ناشی از این امرست که هر علت منشأ وجود معلول بنابر اصل تشکیک جامع کمالات و شئون معلول است با امری زائد و هر معلول مفاض از علت، همان علت است باقید

تنزل و انحطاط از مقام کمال علت که اصل وجود واحد دارای مقام بطون و واجد مرتبه ظهور است ، علت باطن معلول و معلول ظهور آن میباشد .

لذا قائلان بمراتب در حقیقت وجود و معتقدان به تشکیک خاصی در درجات هستی ، وحدت اصل حقیقت را وحدت اطلاقی میدانند که باکثرات دمسازست نه منافی باکثرت .

آقای فضل الرحمن در مقام مطالعه آثار ملاصدرا در مسأله حرکت جوهری نیز دوچار حیرت شده است و چون در کلمات ملاصدرا در اصل حرکت جوهر و نحوه سریان حرکت در اعماق جهان ماده بسیار مشکل است و اکثر اشکالات متأخران بر کلمات ملاصدرا در این مبحث حاکی است از عدم نیل بعمق مطالب او نگارنده در مقدمه بر اصول-المعارف محقق فیض در این مسأله مفصل بحث کرده ام و کلیه اشکالات را نقل و از آنها جواب گفته ام .

آقای فضل الرحمان در هر جا که بملاصدرا ایراد نموده ، از نحوه ایراد خوب واضح است که ایشان از فهم مطلب عاجز است و بجای آنکه مشکلات خویش را از اهل فن سؤال نماید تا مطلب بر او واضح شود ، موارد ابهام را بصورت ایراد بیان کرده است و این از انصاف دور است . در هر جا که خواسته است مطلب ملاصدرا را ذکر و بر آن اشکال نماید ، آنرا غلط و خارج از اسلوب علمی و منافی بازبان ملاصدرا نقل کرده است بعبارات زیر توجه شود :

نمونه خوبی از عدم تلائم و تناسب در تفکر ملاصدرا توجیه

صیورت جهان چونان حرکت جوهری دائم است . صدرا می گوید نیازی نیست بپرسیم ، چرا حرکت جوهری وجود دارد ، زیرا قوام عالم مادی بر آنست ؛ درست همانگونه پرسیدن اینکه چرا آتش می سوزاند فاقد معناست ، زیرا طبیعت آتش سوزاندن است . سپس صدرا بنا بر مقتضیات دینی برای توجیه حرکت عالم ، خداوند را وارد جریان می کند^۱ خداوند است که این صور متتالی حرکت را بر آن افاضه می کند به نظر من توجیه نخستین را نفی می کند . ولی با وجود این صدرا اصرار می ورزد که ماهنوز بخداوند که این عالم را آفریده و نیز باین طبیعت نیازمندیم .

ملاصدرا هرگز نگفته است ، نیازی نیست که بپرسیم ، چرا حرکت جوهری وجود دارد .

آقای فضل الرحمان خیال کرده اند که ملاصدرا معتقدست که مسأله حرکت جوهری از بدیهیات است و در بدیهیات بی نیاز از برهانیم ، مثل اینکه غلط است کسی سؤال نماید چرا آتش ، آتش است و چرا حرارت دارد!

حرکت در جوهر یکی از غوامض مسائل فلسفی است که ابن سینا و دیگر حکمای دوران اسلامی برهان برامتناع آن اقامه نموده اند و ملاصدرا از این اشکالات جواب داده است و خود چندین برهان بر حرکت جوهر اقامه نموده است و در مقام هدم براهین مانعان چنان

۱- ملاحظه میشود که مدرس و استاد فلسفه چقدر عامیانه و دور از

اصطلاح بحث می کند .

قدرت فکری نشان داده است که آدمی در حیرت فرو میرود .

ملاصدرامی فرماید بعد از اثبات حرکت جوهر و اقامه براهین برثبوت سیلان و تصرّم در ذات جوهر عالم ماده ، مامی فهمیم که حرکت ذاتی جوهرست و ماده عالم طبیعت ذاتاً سیال است نه آنکه جوهر عالم ماده ثابت و اعراض و ظواهر آن متغیر باشند .

بنابراین عالم ماده يك آن ثبات و قرار و بقا ندارد و زمان متحد با حرکت یکی از ابعاد ماده و اجسام محسوب میشود که هر جسمی علاوه بر طول و عرض و عمق يك امر ممتد بنام حرکت و زمان در حاق ذات آن متحقق است که از آن بزمان و حرکت می توان تعبیر نمود .

از آنجا که هر موجود ممکن از جمله عالم ماده و جهان اجسام محتاج بعلت و خالق مفیض وجود است، عالم ماده در اصل وجود متکی و متقوم بمبدأ و علت آفرینش است و فیض مفاض از حق وارد بر طبیعت عالم ماده ، در جوهر جوهر و در عرض ، عرض است .

همین فیض ساری از حق و مفاض از حقیقت وجود مطلق در مجرد، مجرد و در مادی ، مادی و در جوهر ، جوهر و در عرض ، عرض است کما اینکه همین وجود مفاض از حق در جوهر مادی (چون نحوه وجود ماده وجودی سیلانی و ذاتاً متصرّم و متحرک است) سیال و روان و در جوهر مجرد ثابت و غیر قابل زوال و تصرّم است .

بعبارت دیگر فیض و اصل از حق در انسان ، انسان و در حیوان ، حیوان و در آتش سوزنده و در آب سیال و بارد است .

همانطوریکه طبیعت آتش در اصل وجود محتاج بعلت است ولی سوزاندن ذاتی آن میباشد طبیعت عالم ماده نیز در اصل وجود معلول و مجعول است و چون حرکت و سیلان نحوه وجود طبیعت است نه وصف زائد بر آن ، ایجاد اصل طبیعت جدا از سیلان و حرکت نمیشد چون این مسأله اتفاقی حکماست که « الذاتی لایعلل - ذاتی شیء لم یکن معللاً » لذا این سینه گفته است : ما جعل الله الشمس ممشأ ، بل او جده .
و اگر ذاتیات شیء محتاج بایجاد و جعل جدا از اصل تحقق آن شیء باشند ، ذاتی نیستند .

مثلاً: ایجاد اربعه ملازم است با جعل زوجیت و قبول قسمت بدو متساوی .

لذا کلیه حکما اتفاق دارند که در عوارض مفارقه و لوازم غیرذاتیه جعل و ایجاد متعدد و در ذاتیات و لوازم غیر منفک از شیء ، جعل و ایجاد واحدست نه متعدد .

حرکت بنا بر قول به حرکت جوهریه با طبیعت جسمانی متحد و حرکت نحوه وجود طبیعت است لذا ایجاد طبیعت منفک از تحرك و سیلان و انقضاء و حرکت نمی باشد تا به يك جعل طبیعت موجود شود و بایجاد دیگر به حرکت متصف گردد .

به جمعی از حکمای مشائی نسبت داده اند که ، وجود از عوارض

خارجی ماهیات^۱ و امری زائد و عارض بر آنها میباشد. ابن سینا با عباراتی متعدد در شفا این مطلب را نفی نموده و در مواردی گفته است وجود هر ممکن نفس تحقق ماهیت آن میباشد. از این عبارت بعضی از متأخران شیخ را قائل باصالت ماهیت دانسته اند.

نگارنده در کتاب هستی از نظر فلسفه و عرفان و حواشی بر شرح مشاعر ملا صدرا عبارات شیخ را نقل و مفصل در این مسأله بحث کرده ام، و در آنجا متذکر گردیده ام که متأخران از عروض وجود بماهیات عروض خارجی فهمیده اند و نظر قدما عروض تحلیلی بوده است. آقای فضل الرحمان در این جا نیز از مطالعه دقیق کلمات شیخ خودداری کرده است. شیخ در مسأله نفی ماهیت از حق و نحوه زبادت و وجود در ممکن و عینیت آن در واجب حق مطلب را نحوی ادا کرده است که جای این قبیل از شبهات نماند و تصریح کرده است که اگر وجود در خارج عارض و زائد بر ماهیات باشد، چون در عوارض خارجی ماهیت معروض وجوداً باید بر عارض مقدم، باشد، ملاک وجود ماهیت اگر همین وجود عارض است، لازم آید تقدم شی بر نفس خود و اگر وجود دیگر باشد لازم آید دور یا تسلسل^۲.

-
- ۱- بنابراین ایراد آقای اعوانی از این جهت وارد نیست که اگر وجود در خارج غیر ماهیت باشد لازم آید که هر شی دوشی باشد این غیر از قول باصالت هر دو می باشد. فرق است بین قول باصالت وجود و ماهیت هر دو و قول به عروض وجود بماهیت در خارج مثل عروض حرارت به جسم.
- ۲- رجوع شود به رساله هستی تألیف حقیر در این رساله کاتبه مطالب

شخص متدرّب در فلسفه مشاء و طریقه شیخ رئیس هرگز دوچار این قبیل از هفوات نمیشود .

در عصر ما ، نبودن اساتید درس خوانده و صاحب معلومات در فلسفه اسلامی و عرفان ، موجب تأسف فراوان است .

اغلب نوشته‌های اساتید فلسفه و عرفان اثر دانشمندان ممالک اسلامی سطحی و مملوّ از اغلاط و اشتباهات است .

مستشرقان غربی نیز آثارشان در حکمت و عرفان کم‌ارزش است و اکثر آنان بعمق مطالب نمیرسند و روی اتکاء بفکر خود و ندیدن استاد ماهر در این فنون در فهم مطالب و درک مراد اساتید عرفان و فلسفه به اشتباهات عجیب مبتلا شده‌اند . فلسفه و عرفان این خاصیت را دارند که شخص غیر وارد را بخود جلب می‌نمایند و چه‌بسا از اول تا آخر کتاب بدرك يك مسأله هم توفیق حاصل نمایند و در مقام تألیف اثر نیز ، در این ورطه هولناک گرفتار میشوند کتابی می‌نویسند که از اول تا آخر ماحصل درستی ندارد!

→

مربوط بمسأله مذکور مفصل بیان شده است .

۱- درین دانشمندان گذشته هم از این قبیل افراد بسیار دیده میشود . مثلاً: مرحوم شیخ احمد احسائی فقیه و عالم متبحر شیعه آنچه در مباحث عقلی و عرفانی نوشته است سرتاپا پراز اغلاط و هفوات که باید بحال مؤلف ، هم خندید چون مطالب او خنده آوراست ، هم‌گریه کرد ، چون عمر عزیز خود را سالیان دراز صرف‌کاری کرده است که مطلقاً فایده بر آن مترتب نمی‌باشد و جمعی از مردان با ورع و مؤمن

←

آقای فضل‌الرحمن در فهم مطالب کتب ابن‌سینا نیز دوچار اشتباهات زیاد شده است. امثال ایشان بهتر است مطلقاً در فلسفه چیزی ننویسند، چون آثار ناپخته خدمت بعالم علم بحساب نخواهد آمد و موجب گمراهی دانشجویان غربی خواهد شد و ای بحال دانشجویی که بدرس این قبیل از اساتید فلسفه اسلامی حاضر شوند که «کوری عصاکش کور دگر شود».

آقای فضل‌الرحمان گفته‌اند ملاصدرا نزد برخی از روشنفکران ایرانی بصورت بزرگترین نشانه ناسیونالیزم تفکر ایرانی درآمده است. بهتر بود آقای فضل‌الرحمن خود با دقت آثار ملاصدرا را مورد مطالعه قرار میداد کتب فلسفی و عرفانی و نیز آثار تحقیقی او در تفسیر قرآن و احادیث وارده از ائمه اسلام را بررسی می‌نمود، آنوقت تصدیق میکرد که ملاصدرا بزرگترین نشانه ناسیونالیزم تفکر اسلامی است و از خود به «بعض الفقراء من الأمة المرحومة» تعبیر می‌نماید. ملاصدرا فرزند اسلام و از پیروان حقیقی شاه‌مردان است و خود فرموده است :

من هرچه خوانده‌ام همه از یاد من برفت،

الا حدیث دوست که تکرار می‌کنم

ملاصدرا بزرگترین فیلسوف و عارف اسلامی و از نواد عباد و زهاد

و از پیروان حقیقی شریعت محمدیه و از مخلصان واقعی اهل بیت

→

را تکفیر کرده، و آنانرا غیر مؤمن پنداشته‌اند.

نبوت و صاحبان ولایت کلیه است .

در مراعات و مواظبت بر آداب و سنن اسلامی او را سلمان زمان و ابوذر دوران دانسته اند ، هفت سفر پیاده زیارت کعبه معظمه مشرف شد و در سفر حج در شهر بصره دار فانی را وداع گفت .

در مدت عمر خود هرگز سراغ صاحبان قدرت نرفت و آنی از جاده حقیقت و حق منحرف نشد و علم را وسیله تقرب به ملوک و حکام قرار نداد و علم و عمل را با یکدیگر توأم نمود و از ناحیه تکمیل قوه نظریه در حد اعلی و انغمار در عبادت و تصفیة روح ، در سلك اعظم ارباب کشف و یقین قرار گرفت .

آقای فضل الرحمن در ص ۵ کتاب خود گفته است: «برخی از محققان معاصر ایرانی اصرار میورزند که به عقیده ملاصدرا حتی برای فهم تفکر وی علاوه بر فلسفه ، تصوف نیز مورد نیاز است؛ گویی تصوف در واقع راهی مستقل برای وصول بحقیقت علاوه بر فلسفه است ، این امر بطور ساده درست نیست...»^۱

۱- جاویدان خرد سال سوم شماره ۲ مقاله جناب آقای اعوانی ص ۸۷ . حقیر آنچه از آقای فضل الرحمن در این مقدمه آورده است از مقاله آقای اعوانی نقل کرده است . ملاصدرا معضلات از مباحث عرفان را برهانی نموده و چنان ماهرانه از عهده این کار برآمده است که شخص مسلط بمباحث عرفانی درک می کند که ملاصدرا چه هنر مهارتی در

←

جواب این گفته خیلی سهل و آسان است . فلسفه ملاصدرا حکمت متعالیه نام دارد و شخص ملاصدرا در آثار خود تصریح نموده است که بکنه مطالب موجود در کتب من کسی پی می‌برد که در حکمت مشاء و اشراق دارای اطلاعات وسیع و قسمتی از مطالب کتب من را کسی درک می‌کند که در تصوف صاحب نظر باشد .

ابن فناری عارف مشهور و شارح مفتاح قونوی در شرح خود در صدد تأنیس بین مبانی عرفانی و قواعد عقلی برآمده است ولی این عارف بزرگ متأثر از علم کلام آنهم بروش عامه می‌باشد ، توفیق حاصل ننموده و در مباحث نظری ضعیف و کم‌قدرتست . برخلاف ملاصدرا که در حکمت نظری مقام منیعی را داراست آنچنان بین عرفان و فلسفه و مبانی کشف و مدرکات عقل توفیق حاصل نموده که بعد از او بین ارباب نظر و عرفان تصالح و اتفاق برقرار شد و اکثر اتباع او در حکمت مشاء و اشراق استاد ماهر و در عرفانیات دارای اطلاع کافی می‌باشند و بعضی از مریدان مکتب او علاوه بر تسلط در حکمت بحثی و فلسفه ذوقی در تصوف استاد مسلم عصر خود بوده‌اند .

اما اینکه عرفان و تصوف راهی مستقل برای وصول بحقیقت است... جواب آنکه طریق عرفان جهت نیل به حقیقت غیر طریق حکمت و فلسفه است این معنا را ابن سینا و بعضی دیگر از اکابر فلسفه قبول

→

مشرّب عرفان و مسلک محققان از ارباب بحث و حکمت نظری از خود نشان میدهد .

دارند ولی تصریح کرده اند که وصول به حقیقت از طریق سلوک و شهود حقایق مبدأ و معاد به چشم دل و دیده بصیرت امری صعب و بسیار مشکل است ، ولی ادراک مبانی توحید و معاد و دیگر معارف الهیه از راه برهان آسان و هر شخص مستعد می تواند باندازه قوه و استعداد خود معرفت تفصیلی به مسائل توحید و مبانی ماوراءطبیعت و حالات بعد از موت پیدا نماید و طریق علم لدنی و معارف حاصل از الهام و کشف اختصاص باشخاص معدودی دارد .

در طی قرون و اعصار اشخاص معدودی در حکمت بحشی و نظری و حکمت ذوقی و عرفان هر دو بمقام کمال رسیده اند و صدر المتألهین یکی از این افراد نادرست^۱ .

اما این که آیا افکار ملاصدرا و عقائد فلسفی او مطابق تعالیم عالیہ اسلام است و یا آنکه ساخته افکار او و دیگر فلاسفه است؟ گویا آقای فضل الرحمن مقدمه ناشر کتاب اسفار را ، که در مقدمه کتاب گفته است : «... انماهی آراء علمیه و نظریات شخصیة لامساس لها بجوهر- الدین و الاصول الاعتقادیة المفروضة للمسلمین التمسك بها و عقد- القلب اليها » مطابق ذوق خود یافته است ، درحالی که نویسنده آن

۱- یکی نیست از ناشر کتاب اسفار بپرسد تو از کجا فهمیدی که افکار اعلام اسلام با جوهر دین بی تماس است ؟

آیا آنهایی که عمر خود را صرف تکرار مفرداتی نظیر : اصل مثبت ، واسطه خفی ، اطلاق وارد مورد غالب ، تمسک بعام در شبهات مصداقیه... کرده اند به جوهر دین یعنی اصول عقاید رسیده اند .

مقدمه از آقای فضل الرحمن از جهت عدم اطلاع از مسائل فلسفی و فقدان ذوق سلیم دست کمی ندارد .

کسانی که از علم الهی اطلاع ندارند نمیدانم با چه جرأت و کدام حجت شرعی افکار و عقاید بزرگترین علمای شیعه مثل حجت فرقه ناجیه خواهه نصیر طوسی را مابین و مناقض با اصول و قواعد اعتقادی اسلام و حقیقت دین میدانند^۱ و افکار خود را موافق جوهر و حقیقت

۱- زمانی که حقیر در نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشت بایکی از طلاب آذربایجانی که از درس مراجعت بمدرسه نمود ، مصادف شد . ایشان گفتند ، استاد در مجلس درس گفت ملاصدرا قائل است که خداوند جسم است ، پرسیدم استاد نفرمود در کجا ملاصدرا چنین عقیده‌ئی را اظهار نموده گفت در کتاب مفاتیح الغیب ، بنده فهمیدم قضیه از چه قرار است و استاد چه نحوه گاف کرده است . چه آنکه ملاصدرا در آن کتاب گفته است ، جسم دارای مراتب از وجود است ، وجودی در خارج وجودی در عالم برزخ و وجودی در عالم عقل و وجودی در علم حق « لا یبعد ان یکون فی الوجود جسماً الهیاً » گفتم باید می گفتی صورت علمی جسم به حمل اولی جسم است نه باعتبار وجود خارجی آیا ندیده‌ئی که ملاصدرا حق را بسیط صرف و مبسّراً از کلیه انواع ترکیب حتی ترکیب از وجود و ماهیت میدانند . آید در کتاب‌های ملاصدرا این کلام را ندیده‌ئی که حقیقت وجود خارج از مقولات جوهریه و عرضیه است و جسم از انواع جوهر و مرکب از مقدار و ماده و صورتست . آیا اشیاء قبل از وجود خارجی در علم حق بوجود علمی تحقق ندارند ، اگر اشیاء در علم حق بوجودی علمی متحقق نباشند ، لازم آید که حق جاهل باشیاء باشد .

دین پنداشته‌اند در حالتی که استاد این قبیل از اشخاص که آنان را

→

از جمله حقایق موجود در علم حق اجسام و جسمانیات‌اند و از این وجود بوجود علمی تعبیر کرده‌اند. انسان در علم حق، انسان الهی است چون بوجود حق موجود است نه وجود خاص انسان. مراد ملاصدرا از عبارت مذکور در مفاتیح اینست که ذکر شد. ولی مگر آن آقای شیخ طالب علم زیر بار این مطلب رفت، مرتب حرف استادش را بیان میکرد، آقای لطفی هم شاگرد همین دبستان است. اخباریه از علما، علم اصول را مخترع عامه و علمی که اساس فقه است و بدون تعلم آن کسی بمقام اجتهاد نمیرسد، مابین جوهر شریعت میدانند و بعضی از آنها گفته‌اند: اسلام دومرتبه منهدم شد، یکی در سقیفه بنی ساعده و دیگری در فیه در زمان علامه حلی، لترویجه اصول العامة. مسأله عدم ارتباط مباحث مدونه در کتب اکابر علمای اسلام مانند خواجه و میرداماد و شیخ بهائی و محقق خونساری و ملاصدرا و ملامحسن فیض و صاحب ذخیره با جوهر دین، نظیر تباین اصول فقه است با اساس شرع. حضرت آقای حاج سید محمدعلی قاضی تبریزی در محضر استاد علامه آقای طباطبائی مدظله، در شهر قم، نقل کردند که در مجلسی از مرحوم سید محسن شامی که یکی از علمای بزرگ شیعه بود، سؤال کردند در عقاید تشیع چه کتابی به نظر شما در رتبه اول از اهمیت قرار دارد، و حاوی عقاید تحقیقی شیعه امامیه است، آن مرد بزرگ، فرمودند: کتاب اسفار آخوند ملاصدرا.

ملاصدرا علاوه بر کثرت زهد و عبادت و مواظبت دائمی بر سنن و آداب شریعت محمدی، عمر خود را صرف مطالعه در تفسیر واحادیث صادره از عترت و اهل بیت عصمت، در عقاید اسلامی نموده است،

←

با عوجاج فهم مبتلا نموده اند از عهده فهم کتب ابتدائی علم کلام هم بر نمی آیند و معذک معتقدند که به بیخ علم رسیده اند .
 خیالی آدم باید کم درک یا بی انصاف باشد که عقاید خواجه نصیر طوسی و علامه حلی تلمیذ او و افکار میرداماد و صدر الحکما را در باب توحید و صفات و اسماء الهیه و اعتقاد بماوراء طبیعت و عالم ملائکه و معاد و نبوت و امامت بی ارتباط با جوهر دین و مابین با شرایع سماویه بدانند . آیا به جوهر دین چه کسانی رسیده اند .

اللمعة الالهية

لمعة الهیه خلاصه فی است از اللمعات العرشیه ، اثر نسبة مفصل علامه نراقی در معارف الهیه . در دوران رواج علوم عقلی آثاری نظیر لمعة الهیه را بعنوان متن درسی انتخاب می نمودند و این قبیل از آثار بواسطه ایجاز و در برداشتن مطالب زیاد و قابل بحث ، طلاب علوم را ورزیده و دقیق و با قدرت و غیر سطحی بار می آورد . تألیف این قبیل

→

مفاتیح و اسرار الایات و تفسیر کبیر او و نیز شرح مفصل او بر اصول کافی شیخنا الکنینی دلالت بر تبصر او در عقاید و افکار اسلامی در اصول عقاید دارند .

البته هر انسان غیر معصوم مبرا از اشتباه نمی باشد ، کتب اصول و فقه و تفسیر و کلام و دیگر آثار علمای اسلام خالی از اشتباهات زیاد نمی باشند ولی نمی توان گفت ، انظار و افکار علمای اسلام ارتباط با جوهر عقاید دینی ندارد .

از آثار دلالت بر احاطه و تسلط کامل مؤلف بر مباحث علمی می نماید و مؤلف با قابلیت کسی است که بتواند مطالب کتابی عظیم و مفصل را بصورت اثری موجز درآورد. نراقی در علم اصول فقه و فقه و علوم ریاضی نیز آثار متفنن دارد و این حکایت از احاطه حیرت آور مؤلف در علوم متداول زمان می نماید.

فهرست مطالب کتاب

لمعه الهیه مشتمل است بر پنج - ۵ - باب و هر بابی مشتمل بر لمعات متعدد است.

باب اول در مباحث وجود و ماهیات است: بیان آنکه وجود عام و مفهومی از معقولات ثانی و منشأ انتزاع آن که موجب تحقق ماهیتست وجود خاص خارجی است که این وجود خاص دارای مراتب و درجات است. فرد و مصداق واقعی آن بسیط و مبرا از انواع ترکیب و قائم بذات و دیگر افراد آن متقوم باین فرد غنی و قائم بذات میباشند که از ترکیب معرا نیستند.

حقیقت خارجی وجود و بطریق اولی فرد قائم بذات آن قابل تعقل و تحصیل در ذهن نمیباشد و اصولاً وجود دارای صورت و نقش نیست چون عین خارجیت و منشئیت آثار است.

ماهیت و نیز مفهوم عام بدیهی وجود از وجود خاص ممکن منتزع میشوند و وجود در خارج منشأ تحقق ماهیت و در ظرف تعقل عارض بر آنست.

مؤلف انواع و اقسام عارض را در لمعه اول از باب اول تقریر نموده و

بین عوارض وجود و ماهیت فرق گذاشته و در ضمن بیان کرده است که در عروض وجود بماهیت که از عوارض تحلیلی است ، لازم نیست که معروض بحسب وجود مقدم برعارض باشد و نیز بیان کرده است که متحقق در خارج وجود است و ماهیت بالعرض تحقق دارد و نیز بیان کرده است که قاعده فرعی در عوارض ماهیات جاری نمی باشد ص : ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۴ .

لمعه دوم از باب اول در بیان اقسام جعل و ایجاد است . مؤلف با اختصار انواع جعل را ذکر و جعل تألیفی بین وجود و ماهیت و بین شی و لوازم آن را باطل دانسته و پرداخته به دلایل مجعولیت وجود و ابطال مجعولیت ماهیت و تقریر توالی فاسده مترتب بر مجعولیت ماهیت و ابطال مجعولیت هر دو و نیز ابطال تعلق جعل به انتساب وجود بماهیت و اتصاف ماهیت بوجود و ذکر اقسام تقدم و تقریر نحوه تقدم وجود بر ماهیت و تقدم ماهیت بوجود و معیت این دو در ظروف وجود و تحقق و بیان لزوم مناسبت تامه بین علت و معلول و تقریر آنکه معلول ظل وابسته بعلت و علت اصل و منشأ تقوم معلول و امری داخل در جوهر وجود معلول است و تزیف دلایل قائلان بمجعولیت ماهیات و بیان نحوه عروض امکان بماهیات و بیان فرق بین امکان خاص وجود و امکان وصف ماهیات و تقریر اعتباریت ماهیات با دلایل متقن ص : ۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ .

لمعه سوم ، در بیان آنکه بنابر مجعولیت وجود و اصالت هستی و اعتباریت ماهیات ، ماهیت در جعل و تحقق تابع و در خارج با آن متحد است و لازمه اتحاد نفی جزئیت ماهیت نسبت بوجود و نفی جزئیت

وجود نسبت بماهیت و ابطال عروض وجود برماهیات در ظرف تحقق خارجی و بیان آنکه هر وجود خاص امکانی دارای حد و نفاذ وجودی است و صرف وجود فقط حق اول است ، و از جهت امکانی آن ماهیت انتزاع میشود ، و ماهیت لازمی و عارضی دارد که از آن به امکان تعبیر نموده اند و در حقایق مرکبه از ماده و صورت ، ماده امری عدمی و ملاک تحقق و مبدأ آثار و منشأ انتزاع فصل اخیر ، صورت نوعیه است که به نظر تحقیق وجود خاص هر موجودی محسوب میشود و تحقیق آنکه ماهیات در جمیع ظروف به تبع وجود و به نفس تحقق وجود و تحصیل آن متحقق است و وجود باعتبار تنزلات و تجلیات متعدد در هر ظرف و موطن منشأ انتزاع ماهیت خاص است و هرچه تنزل آن زیادتر و از منبع نور دورتر شود از باب تضاعف وجوه امکانات و تنزلات خاص وجود ، معانی و مفاهیم ماهویه و عدمیه ، از آن بیشتر انتزاع شود تا برسد بمرتبتهائی که در صورت قوه صرف و ابهام محض ظاهر شود ص ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، الی ص ۶۰ .

لمعه چهارم از باب اول : تحقیق در این اصل مهم که قاعده فرعیه بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ، مورد نقض قرار نمی گیرد و بنا بر اصالت ماهیات و اعتباریت وجود این قاعده عقلیه مورد استثناء قرار می گیرد و تخصیص در قواعد عقلی جائز نمیشد و وجوه مقرر در کلمات متأخران در مسأله اصالت وجود یا ماهیت مردود است و قاعده تخصیصاً خارج است و بیان وجوه اشکال بر کلمات متأخران در قاعده فرعیه و تقریر وجوه فرق بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع عرضی

ص: ۵۸ ، ۵۹ ، ۶۱ .

لمعه پنجم از باب اول مشتمل است بر دقایق مباحث امور عامه ، بیان تعین و تشخیص و تقریر آنکه تشخیص نحوی از وجود است و تشخیص هر ماهیت وابسته بوجود مخصوص آن ماهیت میباشد و هر ماهیت تا موجود نشود و وجود خاص آن ماهیت آنرا از دیگر ماهیات متمیز نسازد ، اگر هزار تخصیص بر ماهیت وارد شود چه بسا آنرا متمیز از ماهیات دیگر سازد ولی منشأ تشخیص و تحقق خارجی آن نمیشود ، و بیان فرق بین تمیز و تشخیص و تزییف اقوال وارده در ملائک تشخیص و تقریر کیفیت و قوع تشکیک در حقایق وجودیه ص ۶۱ ، ۶۲ .

لمعه ششم از باب اول ، در بیان اعتبارات جاریه یا واقعه بر ماهیات و أخذ و اعتبار آن بنحو لابشرطیت یا ملاحظه آن بشرط لا و بشرط شع و بیان وجوه فرق بین ماهیت مطلقه و مجردة و مخلوطه و تقریر تمایز بین طبیعی از ماهیات ، یعنی نفس ماهیت بماهی هی و ماهیت بوصف الکلیه و ماهیت موجود به تشخیص خارجی یا ذهنی و طبیعت مفید بکلیت و نفس مفهوم کلی و نحوه تحقق طبیعی و تقریر آنکه آیا ماهیت خارجی نفس التشخص یا ذات با تشخیص است و تحریر دلائل علل تشخیص در مجردات و مادیات و تحقیق در علت تکثر فردی در ماده و عناصر و انحصار انواع در فرد واحد در حقایق واقع در دهر ، ص: ۶۳ ، ۶۴ .

لمعه هفتم از باب اول در برخی از مباحث امور عامه : تحقیق در مفهوم عام وجود و کیفیت بداهت مفهوم و بیان آنکه مفهوم وجود

اعرف مفاهيم و اعم معانی ذهنیه است و مفاهیم عامه بدون واسطه در ذهن مرتسم میشوند و بیان تعاریف وجود و تحقیق در اینکه جمیع تعاریف در باب وجود، تعاریف لفظی است و معانی بدیهه و عامه از قبیل وجود و مفهوم وجوب و امکان و امتناع ابا از قبول تعریف دارند و ابطال قول قائلان به نظری بودن این مفاهیم و بیان نحوه اشتراك مفهوم وجود و توضیح این مطلب که وجود مشترك معنوی است و ذکر دلائل اشتراك معنوی و تحقیق آنکه وجود از حقایق مقول به تشكيك است و اثبات تشكيك خاصی است و جهت تمایز در حقایق وجودیه عین جهت اشتراك است و بیان نحوه اتزاع مفهوم ماهیات عامه از خاصه و نفی قیام وجود بر ماهیات و بیان ستر بساطت مفاهیم عامه و نحوه خروج آنها از مقولات عرضیه و جوهریه و تقریر آنکه وجود نه جزء دارد و نه جزء مرکبات است و نفی واسطه بین وجود و عدم و ابطال ثابتات ازلیه و تزییف اقوال معتزله در احوال و ثابتات و تقریر وجه فرق بین کلی و جزئی و بیان آنکه، شیء باعتباری کلی و باعتبار دیگر جزئی و متشخص است به تشخص ذهنی و بیان فرق بین وجود و وحدت و تبعیت وحدت از وجود در کثیری از احکام ۶۴، ۶۵ الی ص ۷۰.

الباب الثاني

باب اثبات الواجب و صفاته

لمعة اول از باب دوم از لمعات متكفل اثبات واجب و لزوم انتهاء

سلسله ممکنات و قبیلۀ جائزات بواجب بالذات ، و لمعۀ دوم متصدی اثبات وحدت حقه حق اول و تحقیق در این مهم است که وجود صرف قبول تعدد و تکرر نمی نماید و صرف وجود مبرا از ماهیت و معرّاز حد وجودی و ذاتاً ابا از قبول تعدد دارد و حقیقتی وراء وجود مطلق قیومی تحقق ندارد و غیر او محدود و مشوب بامری غیر وجود است و مفهوم عام وجود از حاق ذات آن منتزع نمیشود و از آنجا که مفهوم عام وجود معنای نوعی و جنسی و عرضی نمیباشد، دارای افرادیست و گرنه مقتضی ترکیب حقیقت حق و معلولیت آن میباشد و از آنجا که وجود منشأ و مبدأ کلیۀ کمالات و صرف الوجود ، صرف کافۀ فضائل وجودیه است در حقیقت حق کلیۀ صفات کمالی عین وجود او و در ممکنات مجرده نیز صفات کمالیه عین وجود آنها و مانند اصل وجود زائد و عارض برذات و ماهیاتشان میباشد، چه آنکه جمیع صفات ثبوتیه، باصل وجود و صفات سلبی به نفی امکان و نقائص از حق اول برمی گردند ، و از آنجا که صرف شیء قبول تعدد نمی کند و حق اول بسیط از جمیع جهاتست و ترکیب در آن راه ندارد و حقیقت وجود ، مشکک به تشکیک خاصی است ، شبهۀ ابن کمونه و تمویهات غیر او بکلی باطل و از اصل غیر واردست ص: ۷۰ ، ۷۱ - الی ص ۷۵.

در لمعۀ سوم از باب دوم مؤلف دلائل اثبات علم حق بذات و بمخلوقات و سلسله وجود به نحو اختصار ذکر نموده و به تزییف اقوال مشاء و اشراق در مبحث علم پرداخته و قول قائلان بصور مرتسمه در ذات و قول کسانی که مثل نوریه را صور تفصیلی علم حق دانسته اند ابطال نموده

و بعد از اثبات علم در مرتبه ذات به تصحیح نحوه علم حق به متغیرات پرداخته و از ناحیه تشکیک خاصی و تحقیق آنکه صرف وجود صرف علم و محض انکشاف است ، اثبات نموده است که حق در موطن ذات علم بکلیه اشیاء است علماً اجمالاً فی عین الکشف التفصیلی ص: ۷۵، ۷۶ ، ۷۷ الی ۷۹ .

لمعه چهارم و پنجم از باب دوم : در تقریر آنکه حق اول صرف قدرت و صرف اراده است و قدرت حق عبارت از تمکن از فعل و ترک نیست و جمیع موجودات بهمان ملائکه که مجعولات و معلومات حقتند مقدورات او نیز می باشند چه آنکه قدرت که عبارتست از بودن فاعل به نحوی که صادق باشد بر او - انشاء فعل و ان لم یسأ لم یفعل - و اراده عبارتست از ابتهاج بذات و رضای بفعل و انه تعالی مبتهج بذاته و معلومات از آن جهت محبوب و مرضی حقتند که ظل قدرت و اراده او هستند و حب بذات منشأ حبّ به معروفیت صفات و ظهور آثار از مبدأ کمال میباشد و انه تعالی لایرید و لایجب الاذاته و انه اعظم عاشق و اکرم معشوق و ان فعل القادر یترب علی الارادة و انه فرق بین ارادة الواجب و ارادة الممكن و حق تعالی از ناحیه ایجاد اشیاء بکمال نیرسد و کمال حق عین ذات و نفس وجود اوست و اختیار در حق نیز منبعث از علم و قدرت وارده است و ملازم با حیات و ان الحی هو الدراک الفعال ص : ۷۹ ، ۸۰ ، ۸۲

لمعه ششم در بیان کلام حق و اثبات صفت تکلم و تعریف کلام و تقریر قدم کلام حق باعتباری وحدوث آن باعتبار دیگر و لمعه هفتم

مشمول است بر اثبات این مهم که حق از آنجا که عین صفات کمالیه و مبرا از نقایض و فاقد جهات عدمیه است عین بهجت و ابتهاج و سرور و منشأ ظهور و انبعاث کمال و عشق و حب در مراتب و درجات وجودیه است . ص : ۸۳ .

لمعه هشتم در اثبات این اصل مهم فلسفی است که واجب الوجود بالذات ، واجب الوجود است از جمیع جهات و تقریر آنکه در ذات و اوصاف کمالیه او جهت امکانی تحقق ندارد چه آنکه ممکن بالذات نیز از کلیه جهات ممکن است و چون وجود حق واجب است کلیه صفات کمالی او از باب آنکه عین وجود اوست واجب و اراده و قدرت او ازلی التعلق و علم او بحقائق امکانیه ازلی است و بین قدم اراده و قدرت و علم و حدوث مقدور و مراد و معلوم منافات وجود ندارد . ص : ۸۴ .

الباب الثالث

این باب مشتمل است بر لمعات متعدد و مقدمه‌ئی در ایجاد و افاضت و صدور اشیاء از حق علی سبیل الترتیب و علی طریق الاشرف فالاشرف و تقریر قاعده امکان اشرف و دفع اشکالات وارده بر آن ص ۸۴ ، ۸۵ .
لمعه اول از باب سوم ، بیان معنی جعل و ایجاد و افاضه و تقریر نحوه تقوم معلول بعلت و تبعیت معلول از علت ، و نحوه ترتب حقایق وجودیه و تحقق آنها در سلك وجود واحد و بیان کیفیت حصول کثرت در عالم و صدور کثرات از واحد محض بنا بر مشرب حکمای مشاء و

اشراق و بیان وجوه فرق بین این دو مسلک و ظهور عقول عرضیه متکافئه از عقول طولیه ص ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ - ۹۰ ، ۹۱ .

لمعه دوم از باب سوم در بیان حقیقت ارباب انواع و تقریر آنکه عقول عرضیه فرد حقیقی از انواع مختلفه نمیشاند و قاعده امکان اشرف آنرا اثبات نمی نماید ص : ۹۲ .

لمعه سوم ، در اثبات حدوث عالم بیان انواع و اقسام حدوث و ابطال حدوث زمانی موهوم و اثبات حدوث دهری ص ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۵ .
لمعه چهارم از باب سوم ، بیان کیفیت ربط حادث بقدم و نفی شر از افعال الهیه ص : ۹۵ .

الباب الرابع فی احوال النفس ونشاتها

لمعه اول در بیان آنکه نفس انسانی دارای ظاهر و باطن و سر و عن و صاحب درجاتی از وجود است که درجهئی از آن مادی صرف و مرتبهئی از آن ، مجرد محض ، و مرتبهئی از آن برزخ بین مادی صرف و مجرد تام است و تقریر ادله برتجرد قوه عاقله و بقاء نفس بعد از فناء بدن و تحقیق در نحوه حدوث نفوس و ابطال دلائل قائلان بازلت نفس ص ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۸ الی ۱۰۰ ، ۱۰۱ .

لمعه دوم از باب چهارم ، ابطال تناسخ بانواعه و اقسام و تعریف تناسخ و تقریر دلیل قائلان به تناسخ ص : ۱۰۲ ، ۱۰۳ .

لمعه سوم ، بیان تعریف لذت و الم و تحقیق آنکه لذت و الم اگر چه سبب آن بر ماده بدنی وارد شود ، به نوعی از ادراک برمی گردند و

به نفوس اختصاص دارند ص: ۱۰۳، ۱۰۴ .

لمعه چهارم ، بیان آنکه نفس انسانی باعتبار تعلق ببدن و مجرد از آن دارای دو قوه است که از آن به عقل نظری و عقل عملی تعبیر نموده اند ، و تقریر مراتب عقل و تأثیر عقل عملی در نظری و نحوه تکامل نفوس از این دو قوه و تحقیق در آنکه نفوس کامله بعقول کلیه پیوندند و بوارق الهیه بر آنها وارد شود و از ناحیه شهود جمال عقل و استغراق در انوار ملکوت با تم انشاء سعادت و ابتهاج نائل آیند ص: ۱۰۴ ، ۱۰۵ .

لمعه پنجم از لمعات باب رابع ، بیان نحوه تحقق ادراک و تقریر آنکه ادراک بدون مجرد مدرك و مدرك از ماده امکان ندارد ، تقریر درجات ادراک ص: ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ .

لمعه ششم ، در بیان آنکه مدرك در جمیع ادراکات چه حسی و چه خیالی و چه عقلی نفس است ، تقریر نحوه تحقق ادراکات و بیان ملاک ادراک و تقریر آنکه در کلیات نفس با صور عقلی و در جزئیات با صور خیالی متحد شود و بیان نحوه حصول انواع ادراک و کیفیت استکمال نفوس در مقام نیل از قوه بفعل ، و نقل اقوال محققان در ادراک عقلی و کیفیت اتحاد نفس با عقل فعال و غیره من المباحث ص: ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰ .

لمعه هفتم ، در اثبات عالم برزخ و بیان نحوه وجود عالم مثالی و تحقیق در مجرد برزخی نفس و مثال متصل و مقید و برزخ منفصل و مطلق متصل ببرزخ صغیر و جزئی و بیان آنکه انسان دارای نشأت ثلاثه از وجود و درجات سه گانه از تحقق است و منزل از عقول عرضیه یا

جهات متکثره از عقل عاشر علی اختلاف المشارب ص: ۱۱۱ ، ۱۱۲ ،
 ۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ .

لمعة هشتم از باب چهارم ، تحقیق در امتناع اعاده معدوم و بیان
 نحوه حشر اجساد بدون توقف آن بر جواز اعاده معدوم ص: ۱۱۵ ،
 ۱۱۶ ، ۱۱۷ .

لمعة نهم ، بیان انواع لذات و آلام خاصه نفس در نشئات بعد از
 موت و تحقیق آنکه نفوس اخروی مستکفی بالذات و موجبات عذاب
 و ثواب، مستند بامور داخل در باطن نفس و ظاهر روح میباشد ، و ابطال
 تعلق نفوس بر مواد و اجسام خارج از وجود نفس و ابدان مثالیه منفصل
 از وجود حقیقت انسانی و نحوه تبدیل حواس ظاهر بحواس باطن و
 تقریر آنکه نفس بمنزله مرآتی است که صور عقلیه در آن منعکس و
 حجاب بین نفس و عالم الهی هر چه کمتر و رقیق تر باشد اتصال به صور
 عقلی در انسان تام تر خواهد بود ص: ۱۱۸ ، ۱۱۹ .

لمعة دهم ، در اینکه نفس مستکمل بحکمت نظریه و عملیه بغایت
 و نهایت لذات معنویه و نفوس ناقصه در عمل و کامل در علم از نواحی
 هیئات ردیة واقع در روح معذب و بالأخره علم موجب نجات آنان
 میشود ، و نفوس خالی از کمال در صورت انکار حقایق و معارف در
 نهایت عذاب و نفوس معرا از علم و عمل و غیر منکر حقایق خالی از
 لذات اخروی میباشد ولی حق آنستکه رحمت واسعه الهیه شامل
 حال آنان میشود ، و بیان آنکه نفوس بحسب کمال علم و عمل و انکار
 حقایق و تصدیق معارف و انکار آن در آخرت معذب یا ملتذ و یا از

جهتی معذب و جهتی ملتذ می باشند ص : ۱۱۹ ، ۱۲۰ .
 لمعه یازدهم در تقسیم انوار مجردة بواجب و عقول طولیه و عقول
 عرضیه و نفوس و برازخ و بیان تعابیر مختلف اساتید حکمت از عقول
 و نفوس و برزخ و ماده و صورت و بیان آنکه کلیه موجودات امکانی
 علی حسب مراتبهم درجاتهم فقیر بالذات و نفس تعلق بواجب غنی بالذات
 و سلسله مراتب منتهی بغنی بالذات و متقوم بحق مطلق و وابسته بآن
 میباشند ص : ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ .

لمعه دوازدهم ، در معاد جسمانی و بیان اقوال و آراء در نحوه
 وجود ابدان بنا بر مشارب مختلفه و تقسیم دوزخ و جنت بروحانی و
 جسمانی و بیان وجوه فرق بین آنها : ص ۱۲۲ .

الباب الخامس فی النبوة والبعثة

بیان معنای نبوت و بعثت و تقریر دلائل وجوب بعثت و نبوت
 در نظام وجود و فوائد مترتب بر آن و تقریر وجوه فرق بین قوانین
 الهیه و بشریه و نحوه وجود نبی و بیان حقیقت وحی و کیفیت اتصال
 نبی مبعوث از حق بعلم الهی و ملائکه و عاء علم و معرفت و کیفیت
 انختمام دائره وجود بوجود نبی و رجوع آن بحق اول و غیر ماذکر
 فی الفهرست ص : ۱۲۳ ، ۱۲۴ .

لمعه اول در بیان آنکه لوازم نبوت و بعثت اتیان معجزات و
 اخبار بغیب و نحوه وجود اعجاز از نبی و بیان حقیقت وحی و نزول
 حقایق الهیه در قوه عقلی و خیالی انبیا و تقریر دلائل عقلی بر لزوم
 قدرت نفس انبیا بر تصرف در نفوس و اکوان و بیان حقیقت رؤیا و

فرق بین صوادیق از رؤیا و کواذب آن ، و نحوه احاطه نفس نبوی بر کائنات و بیان آنکه نفوس انبیاء بی نیاز از معلم بشری و مستکفی بذات خود ، و فرق نفوس کامله انبیاء از دیگر نفوس کامله و کیفیت مشاهده حقایق در الواح و صحائف ملکوت و بیان اجابت دعوات و استنفاضت نفوس ناقصه از نفوس کامله ملکوتیه و ارواح انبیاء و اولیاء
ص: ۱۲۴ ، ۱۲۵ .

لمعه دوم از باب پنجم ، بیان فرق بین نبوت و کهنات و نحوه رؤیای ملائکه و تقریر فرق بین کشف و الهام و کیفیت حصول کشف و شرائط وجود آن ص: ۱۲۶ .

لمعه سوم ، در بیان وقوع نفس نبوی و ولوی در حد مشترک بین العالمین و باعتبار اتصال بحق از ناحیه مقام تجرد و ملکوت و اختصاص نفوس کامل بخلاف الهیه باعتبار احاطه بر انوار عقلیه و نفوس کلیه و جزئی و تفرد آنها در علم و عمل و تفوق بر نفوس بشریه ، و بیان دیگر شرایط مخصوص مقام نبوت ص: ۱۲۶ ، ۱۲۷ .

لمعه چهارم بیان وجوب عصمت و طهارت نفوس انبیا از انواع موجبات بعد و تنزه آنها از کدورات نفسانی و تعری از موجبات انحراف از جمله سهو و نسیان و تقریر معجزات خاص مقام حضرت ختمی مرتبت و دلائل انختم نبوت بآنحضرت ص ۱۲۷ ، ۱۲۸ .

لمعه پنجم از باب پنجم : در کیفیت دعوت مقام ختم نبوت و تعلق دعوت او بر جمیع نفوس بشریه ص: ۱۲۸ ، ۱۲۹ .

نسخ مورد استفاده

مرحوم استاد دانا و مدرس نامدار فلسفه . در طهران آقامیرزا طاهر تنکابنی

هنگام اقامت اجباری در شهر کاشان نسخه لمعه را بخط مؤلف در کتابخانه جناب آقای حسن زراقی از احفاد علامه زراقی دیده بودند چون مدت اقامتشان تمام شد، از مرحوم حجة الاسلام حاج شیخ محمود کاشانی درخواست نموده بودند از روی نسخه اصل نسخه‌ئی برای او تهیه و توسط جناب آقای شیخ نورالدین تنکابنی خلعت بری بطهران بفرستند.

مرحوم حاج شیخ محمود حواشی و تعلیقات مؤلف را بر کتاب مرقوم نداشته بود. مرحوم میرزا - اعلی الله مقامه الشریف - نسخه خط مؤلف را از آقای زراقی طلب نموده و حواشی را خود بر کتاب افزوده‌اند و با دقت تمام نسخه‌ئی کامل تهیه می‌فرمایند.

جناب آقای زراقی نسخه مرحوم آقا میرزا طاهر را بانسخه اصل برای حقیر فرستادند. نگارنده بعلمی درصدد طبع و انتشار این رساله نفیس برآمدم و کتاب حاضر را بادقت از روی نسخه اصل و حواشی بخط آقامیرزا طاهر چاپ و تقدیم ارباب معرفت می‌نمایم.

مرحوم آقامیرزا طاهر از علما و دانشمندان با تقوا و از اساتید بزرگوار عصر خود بود و آزادگی و بزرگواری او سبب شد که مدتی را در کاشان در حال تبعید بسربرد. اگرچه معروف است که ظلم ظالم و برف تموز نیماند ولی ظلمه علی سبیل تجشدد الأمثال در هر عصر موجود و برمسند ظلم مستقر و مظلوم در چنگال ظالمان گرفتار است.

مشهد - صفر الخیر سنه ۱۳۹۸

سیدجلال آشتیانی

طاول نسخه
نسخه را وقف کرده

بسم الله

و تصدق نمود محتاج رحمت خدای باقی مصلحت این
اولی بر نراقی این کتاب با مبارکت ملوک و پادشاهان
ذکور خون و اولاد کور ایشان طبعه بعد
بر اولاد ذکور اولاد اناث و قویات این مملکت
اولاد ذکور و انثرا من جمع العیال الله و
طلبه علوم در هر کجای که کتاب در آنجا اتفاق بیفتد و
از امضای منور با علم انوضع منور الله من علم



بسم الله تعالی

در علم نامه نامدار از هر صبح تا عصر سزاوار قدره انوار خطوط را
در خطوط و مختلف است که گفته اند بسیار زیاده و گاه بر تو سطر و گاه
در هر یک یک سطر و گاه در هر یک سه سطر است و گاه در هر یک
و گاه در هر یک چهار سطر است و گاه در هر یک پنج سطر است و گاه
مشق و خط و کلام را در هر یک از اینها در هر یک از اینها در هر یک از اینها

نسخه را وقف کرده
در هر یک از اینها در هر یک از اینها در هر یک از اینها

مندفع بترتيبها على بعض الذاتيات المشتركة بل لا نزاع
 المطلق من صرف الوجود وما يرتبط به من الوجودات
 الخاصة من حيث الارتباط لا من انفسها المتخالفات
 ومقول على افراده بالشك لبداها اختلافها في صدق
 بانحائها الثلاثة وهي تقع فيه بذاته وفي غيره بنوطة
 ولعرضه للوجود والخاصة لا يكون شكها بالذات
 حتى يلزم تركيب الواجبات ووحدة الوجود بل هي متشعبة
 متخصصة بذاتها وسائر التخصصات من النواحي ^{التي}
 ولذاتيتها لمحصه يقع الشك في ذاتها وينحصر اختلافها في
 انحاءها وزيادتها على الهيئة بل الخاص كزيادتها عليه
 اذ لولا

حاشية
 في قوله مندفع بترتيبها على بعض الذاتيات المشتركة بل لا نزاع
 المطلق من صرف الوجود وما يرتبط به من الوجودات
 الخاصة من حيث الارتباط لا من انفسها المتخالفات
 ومقول على افراده بالشك لبداها اختلافها في صدق
 بانحائها الثلاثة وهي تقع فيه بذاته وفي غيره بنوطة
 ولعرضه للوجود والخاصة لا يكون شكها بالذات
 حتى يلزم تركيب الواجبات ووحدة الوجود بل هي متشعبة
 متخصصة بذاتها وسائر التخصصات من النواحي التي
 ولذاتيتها لمحصه يقع الشك في ذاتها وينحصر اختلافها في
 انحاءها وزيادتها على الهيئة بل الخاص كزيادتها عليه
 اذ لولا

نگارش آقای حسن نراقی *

زندگی و آثار علمی مولی محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی

بسمه تعالی شانه

حاج ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی (متوفی سال ۱۲۰۹ هـ ق) معروف به محقق نراقی بواسطه جامعیت به کلیه علوم و فنون عصری و آراستگی به فضائل و اخلاق ملکوتی، خود از جمله نوابغ

* دانشمندگرامی جناب آقای حسن نراقی ادام الله توفیقه شرح احوال و آثار جد امجد خود علامه نراقی را بسلك تحریر آورده اند، حقیر نوشته، آقای نراقی را در مقدمه این رساله نفیس قرارداد. از آقای نراقی که با قلمی روان و کوشش و دقت و سعی فراوان، شرح احوال و آثار محقق نراقی را تهیه نموده اند متشکرم اگر چه ایشان می بایست به این امر اقدام نمایند ولی افراد زیادی را سراغ داریم که از خاندان علم و دانش اند و از بار مسئولیت شانه خالی می نمایند. آقای ←

علمی کم نظیر و از مفاخر جهان فضل و دانش شناخته شده است ، همچنانکه فرزند برومند وی حاج ملا احمد مشهور به فاضل نراقی و متخلص به صفائی نیز از اجله مشاهیر دانشمندان مبرز و روشنفکر جامعه تشییع در دو قرن اخیر بشمار می رود . و هریک از آن دو بزرگوار هم در مقام و موقع خاص خود واجد شخصیت علمی ممتاز و حسن شهرت در خور مزایای خویش می باشند بطوریکه با بیانی قاطع می توان گفت آن فرزند نعم الخلف مصداق حقیقی این بیت می باشد :

دهد ثمرزرگ و ریشه درخت خیرها نهفته های پدر از پسرشود پیدا

ملا محمد مهدی محقق نراقی

با آنکه نویسندگان احوالات علما عموماً او را جامع علوم عصر خود و ذوفنون شناخته و با عناوین و القابی مانند « خاتم الحکماء و المجتهدین ، لسان المتألهین » و نظایر آن^۱ توصیف نموده و ستوده اند ، معهداً چون مصنفات و آثار علمی وی (که طبعاً مقیاس

→
نراقی علاقه شدید بچاپ و انتشار آثار جدّ خود دارند حقیر امیدوار است که بخواست خداوند آثار فلسفی محقق نراقی را چاپ و در دسترس اهل تحقیق قرار دهد .

آقای حسن نراقی والد ماجد دوست دانشمند جناب آقای احسان نراقی استاد دانشگاه طهران است - جلال آشتیانی -

۱ - ص ۱۰۴ مشکلات العلوم در تفسیر حدیث « الولد بشر ابیه » .

۲ - ص ۴۳۷ کتاب روضات الجنات خوانساری .

واقعی و معیار حقیقی نرجه و مرتبه فضل و دانش و معرف شخصیت علمی مؤلف می باشد) بهیچوجه انتشار نیافته بخصوص در مبانی حکمت و فلسفه و عرفان و علوم دقیقه ریاضیات از هندسه ، هیئت و فلك شناسی ، در حالیکه کمأول و کینفاً ، شامل بیشترین آثار علمی او می گردد ، بهیچوجه در دسترس دانشمندان قرار نگرفته است، چنانکه در هیچیک از کتب معروف رجال و فهرست های اعلام نام و نشانی از اینگونه مصنفات فائزۀ آن عالم جلیل که هر یک در نوع خود شاهکار کم نظیری می باشد دیده نمی شود . و از تبحر کامل نراقی و تحقیقات وافسی و دقیقی که در این علوم بعمل آورده آنچه آنچنان بی اطلاع بوده اند که برخی از محققین نویسندگان شرح احوالات وی فقط از نکات و دقائق فلسفی کتاب جامع السعادات به قدرت علمی و تسلط کامل نراقی در علوم فلسفه و عرفان پی بردا و یا از طرح مسائل گوناگون ریاضیات در کتاب مشکلات العلوم وسعت دانش و احاطه او را در این علوم تفرس و استنباط نموده اند!

۱ - مانند نویسندگان دانشمند مقدمه انتقادی بر کتاب جامع السعادات چاپهای نجف و بیروت و همچنین مؤلف علامه کتاب نفیس (فلاسفة الشیعه) چاپ بیروت که در صفحه ۵۳۹ می نویسد : (ینظر رسوخه فی الفلسفة فی کتاب جامع السعادات ، فقد تکلم عن النفس و بقائها باسلوب لایفتقر عن اسالیب الفلاسفة و تلوح الروح الفاسفیه فی الفصل الذی عقده فیه باسم (مجاری التفكير فی المخلوقات) و هو فصل جید جدید بالمطالعة . و همچنین در ص ۴ و ۶۵ ترجمه فارسی فلاسفه شیعه چاپ

مؤلف کتاب نجوم السماء در ترجمه احوالات نراقی چنین گوید:

« ملامحمد مهدی نراقی : حاوی بجمیع علوم سیما در فنون ریاضی از هندسه و حساب و هیئت و علوم ادبیه از معانی و بیان و غیر آن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه باهر پیدا نمود . . . ۲ »
صاحب کتاب ریحانة الأدب نیز نراقی را بدینگونه وصف می نماید:
« از فحول علمای امامیه و از متبحرین فقهای اثنی عشریه که فقیه اصولی ، متکلم اعدادی اخلاقی و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده ، و در کلمات بعضی از اجله به خاتم المجتهدین و لسان الفقها و المتکلمین و ترجمان الحکماء و المتألهین و نظایر اینها موصوف و در حساب و هندسه و ریاضی و هیئت و علوم ادبیه خصوصاً معانی و بیان یدر طولائی داشته است . . . »

و همچنین مآخذ دیگر مانند کتابهای : روضات الجنات روضة البهية ، فوائد الرضوية ، قصص العلماء و غیرها با نظایر چنین تعریف و توصیفات او را نام برده و ستوده اند ، در حالیکه درباره تالیفات و آثار علمی که از وی یاد کرده و بر شمرده اند فقط بذکر چند کتاب و رساله های

۲ - ص ۸۶۹ بخش دوم از ج سوم فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران در ضمن معرفی کتاب (توضیح الاشکال) نراقی می نویسد :
از مشکلات العلوم محقق نراقی معلوم می شود که در علم اعداد دستی داشته است .

۲ - ص ۳۱۹ کتاب نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان .

۳ - ص ۱۸۶ ج ۴ ریحانة الأدب چاپ اول .

مشهور وی در فقه و اصول، اخبار و احادیث با کتابهای جامع السعادات و مشکلات العلوم که چاپ شده اکتفا نموده‌اند، ولیکن از آثار و مصنفات عدیده او در علوم فلسفه و حکمت و فنون مختلف ریاضی و فلک‌شناسی که می‌توان گفت گرانمایه‌ترین ذخایر علمی قرون اخیر دانشمندان ایرانی در این فنون می‌باشد اسم و عنوانی دیده نمی‌شود. بدیهی است که هرگاه علل چنین انحطاط و توقف در سیر علوم عقلی در عصر و زمان مورد بحث بررسی گردد و عامل مانع مهم و موثر بنظر می‌رسد.

نخست: مخالفت های اصولی برخی از متشرعین قشری آنها احتمال ضعف استعداد فکری و ظرفیت اندک پاره‌ای از طلاب برای درک و هضم غوامض علمی فلسفه و حکمت لهذا بطور کلی اشتغال بدان علوم را ممنوع و احیاناً حرام و خلاف شرع نیز شمرده‌اند.

علت مهم دیگر جهت عقب‌افتادگی و بلکه حذف علوم عقلی از برنامه‌های عمومی تحصیلات طلاب همانا تولید اختلافات شدیدی بود که پس از انتقال حوزه‌های علمی ایران به عتبات (در سده دوازدهم هجری) در میان علمای اخباری و فقهای اصولی پدیدار گردید. این تفرقه و دوئیت بحدی بالا گرفت که از مباحثه و مناظره علمی و منطقی گذشته کار بمجادله بلکه، تکذیب و حتی تحریم و حتی تکفیر یکدیگر انجامید. و بر اثر این کشاکش، رفته رفته علاوه بر آنکه انواع معارف و دانش‌های دیرین و عصری پشت سر گذارده شد حتی مقدمات و مبانی علوم هم که لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو و فراموش گردید، و در نتیجه

بحث و جدلهای بیهوده پایان ناپذیر در تفسیر و تأویل فروع احکام و توهمات زائد بر اصل افکار و اذهان را بخود مشغول می‌ساخت . این رکود و توقف و بلکه سیر قهقرائی در علم و دانش چنان گسترشی پیدا کرد که حتی امثال حاج ملا احمد فاضل نراقی ، آن فقیه و مجتهد و مدرس بی نظیر عصر خود بآن وجود مرجعیت عامه که در رأس مهم‌ترین حوزه درس و بحث علوم شرعی قرار گرفته بود از مشاهده فتور دستگاههای علم و دانش عصر خویش بزبان آمده در کتاب مشنوی طاقدیس از برنامه‌های تحصیلی معمول آن زمان باصراحت تمام شکوه‌ها می‌کند^۱ .

می‌نیاری شرم ای صاحب شرف

شصت ساله عمر خود کردی تلف

حاصل این شصت سال ای مرد مفت

من چه گفتم آن چه گفت و این چه گفت؟

چند تخیلی بهم برمی نهی

خویش را عالم نهی نام آنگهی

علم اگر این ست بگذار و برو

صد شتر زین علم نزد من دو جو

هست علم فقه احکام ای پسر

گرچه نزد اهل ایمان معتبر

۱ - از آنجمله در ص ۳۲۳ و ۳۲۷ طاقدیس .

لیک امروز آنهمه تخییل شد
 سدره و مانع تکمیل شد
 فقه خوب آمد ولی بهر عمل
 نی برای بحث و تعریف و جدل
 این غلط باشد غلط اندر غلط
 صرف کردن عمر خود را زین نمط
 ظن و تخییلی بهم بر یافتن
 نام آنرا علم و حکمت ساختن
 رو بشوی این جزوه‌ها را سر بسر
 این ورق‌ها را همه از هم بدر
 مانده‌ام تنها خدایا همدمی
 دل پر از راز است یارب همدمی
 محرمی گوتا بگویم درد خویش
 درد جان آزار و غم پرورد خویش

دوران تحصیلی نراقی در کاشان و اصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و سطوح نزد افاضل کاشان و استفاده کامل از محضر درس و بحث ملامحمدجعفر بیدگلی که اعلم و رئیس علمای آن دیار بود، و در اجازه‌های تفصیلی، محقق نراقی، و را از جمله مشایخ کرام و یکی از کواکب سبعة اساتید عظام خود بشمار آورده است رهسپار اصفهان گردید، که جایگاه دانشمندان بزرگ

و بنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود ، و به گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مؤرخ معاصر وی در کتاب تاریخ گلشن مراد :

« در اصفهان آنجناب را ترقی معقولی در جمیع علوم از فقه و حدیث و تفسیر کلام الله مجید و اصول فقه و حکمت از شفا و اشارات و متعلقات آنها و علم ریاضی بجمیع اقسامها از هیئت و نجوم و استخراج تقویم و مجسطی و حساب هندسه و همچنین علم طب و علم کلام و سایر علوم که موقوف علیه اجتهاد است حاصل شده به کاشان معاودت و مدتی در کاشان بافاده مشغول بامامت جمعه و جماعت قیام و بارشاد خلائق از خاص و عام مساعی تمام نمودند ، و بعد از مدتی بشوق زیارت عتبات عالیه و عتبه بوسی روضات عرش درجات روانه عراق ، و در آنجا نیز مدتی معتدبه توقف نموده و از فضایی آن حدود مثل جناب مغفرت ماب علامه زمان شیخ یوسف بحرانی و عالیجناب مقدس القاب آقا محمدباقر بهبهاسی و حضرت مغفرت اتساب علامه العلمائی شیخ محمد مهدی فتونی رحمهم الله تعالی استفاده حدیث می فرموده از هر یک اجازه حدیث در نشر احکام شریعت حاصل نمودند بعد از این باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس و نشر علوم و تصنیف می باشند و چند سفر دیگر از برای آنجناب اتفاق افتاد

۱ - بل افضل المحققین ، استاذ الاساطین و اعلمهم شمس فلک الاجتهاد آقا باقر بن محمد اکمل «رضی الله عنه» تعبیر از بحرانی و فتونی علامه و از آقا باقر بمقدس القاب ناشی از عدم اطلاع و یا امر دیگر است - جلال آشتیانی -

از مشرف شدن به مکه معظمه و زیارت عتبات عالیات و زیارت روضه مقدسه علی بن موسی الرضا علیه التحیه و الثناء مجملا در اکثر علوم متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامذه آنجناب استماع شده این است که مذکور می شود تا بحال تحریر که سینه مبارکه بهزار و دوست و شش رسیده در قید حیات و بارشاد خلائق مشغول می باشند .

نراقی در اصفهان حتی جهت مطالعه کتب علمی و دینی یهود و نصارا خط و زبان عبری و لاتین را نیز نزد پیشوایان و دانشمندان آنها آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوالات وی این نکته را نیز بدین بیان تصریح نموده است :

« . . . و ماهرأ فی اکثر الفنون و انکتب الاسلامیه کانت ام غیرها من السلل و الادیان » مضافاً با آنکه محقق نراقی نخستین دانشمند ایرانی است که در پاره‌ای از مباحث مؤلفات خود در علوم ریاضی از هندسه و هیئت و فلك شناسی به عقاید و تحقیقات علمای ریاضی فرنگ و اکتشافات جدید آنها اشاره و تصریح می کند . از آنجمله در موضوع حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمای فرنگ می کند که عموماً معتقد بحرکت وضعی زمین می باشند که در گفتاری مخصوص به معرفی کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام (المستقصی) خواهد آمد .

نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هنگام ورود به عتبات چون از جهت جامعیت علوم و احاطه و تسلط به معارف و فنون متداوله سرآمد فضلالی عصر خود بود طبعاً واجد چنان شخصیت ممتازی گردید که بهر يك از محافل

علمی قدم نهاد همچون فحلی یکتا مشکل گشای معضلات و غوامض مسائل علمی بود .

در آن اوقات که موضوع اختلاف و مجادله فیما بین علمای اخباری از یکسو و فقهای اصولی از سوی دیگر باوج شدت خود رسیده و به مشاجرات دامنه داری انجامیده بود نراقی محض استفاده حدیث و آشنائی کامل به عقاید و آراء اساتید عصر و مراجع اول دینی با مجامع علمی هر دو گروه تماس نزدیک برقرار نموده در حوزه های درس و بحث آنها شرکت می کرد و در حالیکه از نظر سوابق علمی و ذهنی خود که با مبانی علوم حکمت و فلسفه و ریاضیات و منطق پرورش یافته بود طبعاً در صف علمای اصولی و مخالف اخباریها بود ، معهداً بحوزه های درس و تحقیقات شیخ یوسف بحرانی صاحب کتاب حدائق و همچنین شیخ محمد مهدی فتونی که قائد و پیشوایان علمای اخباری بودند حاضر شده به بحث و استدلال عقلی و فلسفی او که مبتنی بر خلوص عقیده و ایمانی راسخ بود ، اغلب از طلاب پژوهشگر و حتی مدرسین و روسای حوزه های علمی پاکدل تحت تأثیر بیان نافذ وی قرار می گرفتند . یکی از شاهدهای گویای آن ایام کتاب (رسالة الاجماع) نراقی است که بسال ۱۱۷۸ هـ ق در کربلا جائیکه

۱- باید توجه داشت که حوزه آقا باقر مجمع اکابر از فضلالی عصر برد که برخی از آنان در فقه و اصول دارای گرمترین حوزه ها بودند ، و آقا باقر آنچنان مسلمیت کسب نمود که بکلی بساط اخباریها را جمع نمود و آثار برخی از تلامیذ او در اصول و فقه تحقیقی تر از آثار نراقی در علوم

←

مجمع و مرکز علما و طلاب اخباری بود تألیف و منتشر نمود . این کتاب که اسم آن معرف محتویات کتاب دی باشد مشتمل بر دلائل عقلی و نقلی مبنی بر حجیت شرعی اصل اجماع که از جمله ادله اربعه ارکان علم اصول یعنی (کتاب ، سنت ، اجماع و عقل) می باشد و در ضمن نیز اقوال و عقاید اکابر فقهای امامیه از شیخ مفید تا زمان خود را بیان نموده بدینجهات مورد توجه و حسن قبول قرار گرفت بنوعی که هیچ یک از مدعیان و مخالفان هم درصدد جوابگوئی و ردبران که مرسوم آن عصر و زمان بود برنیامدند .

و اینک برخی از مدارک معتبر روشنگر زندگانی علمی و پرتلاش و کوشش محقق نراقی با نام و نشانی اساتید بزرگ و عمده دوران تحصیلی او در اصفهان تا مسافرت به عتبات ، فهرست تفصیلی مصنفات و آثار علمی وی با تشخیص سنین حقیقی عمر او از منابع موثق ذیل نقل می شود .

۱ - متن ترجمه و مختصری را که مرحوم حاج ملااحمد نراقی از والد ماجد خود در پایان نسخه خطی کتاب لؤلؤالبحرین بخط خویش نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۲۲۸ هجری حین تحریر ترجمه برشمرده عیناً در این جا گراور و نقل می کنیم :

→
نقلی است . برخی از محققان نراقی دوم ملا احمد را در فقه قوی تر از پدر خود می دانند ، اگرچه در علوم عقلی و علوم ریاضی هرگز همسنگ پدر خود نمیباشد - جلال -

تاريخ وفات الوالد الماجد المحقق الزاهد مولانا محمد مهدي
ابن ابي ذر النراقى فى اول ليله السبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهر
سنة الف و مائتين و تسع ، دفن ، قدس سره ، فى النجف الاشرف الأيوان
الصغير الذى يلي الخلف ، له شباك الى الرواق ، وكان عمره الشريف
يبلغ ستين سنة تقريبا وله من المصنفات :

كتاب اللوامع فى الفقه ، لم يتم منه الا كتاب الطهارة فى مجلدين ،
كتاب انيس المجتهدين فى اصول الفقه ، كتاب تجريد الاصول فى اصول
الفقه ، كتاب جامع الأصول فى اصول الفقه ، كتاب جامع السعادات
فى علم الاخلاق ، كتاب شرح الشفا ، كتاب اللشعات العرشية فى الحكمة
الالهية ، كتاب اللعة . كتاب الكلمات الوجيزة فى الحكمة الالهية ،
كتاب المستقصى فى علم الهيئة ، كتاب المحصل ايضا فى علم الهيئة ،
كتاب مشكلات العلوم ، كتاب توضيح الاشكال ، كتاب محرق القلوب ،
كتاب التحفة الرضوية ، كتاب جامع الافكار ، كتاب المعتمد فى الفقه ،
كتاب انيس التجار فى فقه المتاجر ، نخبة البيان فى علم المعانى والبيان
- تحرير أكرثاوذوسيوس - كتاب انيس الحكما - رسالة الإجماع ،
رسالة فى صلوة الجمعة - كتاب قرّة العيون فى الهيئة و الوجود - كتاب
انيس الموحدين ، كتاب شهاب الثاقب ردّ فيه على بعض المعاصرين من
علماء العامة فى الامامة - رساله علم عقود أنامل - كتاب معراج
النساء فى الهيئة - انيس الحجاج - مناسك كليه .

تولد « طاب ثراه » فى النراق و توفى فى الكاشان ، وكان عمدة
تحصيله فى اصبهان عند مشايخه الكرام ملا اسماعيل الخاجوئى و

الحاج شیخ محمد و مولانا مهدی الهمندی و میرزا نصیر و قراء شرطاً من الحدیث عند الشیخ الاجل الشیخ یوسف مصنف هذا الكتاب ، و هو من مشایخه قرائةً و اجازةً ، و کذا آقا محمد باقر بهبهانی . حرره العبد الأحمق احمد بن محمد مهدی ابن ابی ذر .

۲ - دومین مأخذ جامع و موثق شرح احوالات محقق نراقی که حاوی فهرست کامل مؤلفات وی نیز می باشد ترجمه مفصلی است بقلم ابوالحسن مستوفی غفاری نویسنده معاصر و همشهری وی در کتاب « تاریخ گلشن مراد » که مفصل و معتبرترین کتب تواریخ خاندان زندیه می باشد و تاکنون بچاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد و در کتابخانه ملی ملک نگاهداری می شود . و لیکن بخش ترجمه احوالات محقق نراقی به نقل از آن کتاب در مقدمه رساله نخبة البیان نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است . و قسمتی از آن نیز پیش از این ذیل دوران تحصیلی نراقی در اصفهان گفته شد .

۳ - یکی دیگر از مأخذ دقیق و بسیار معتبری که اینک برای نخستین بار از نسخه خطی کتاب گرانقدر (ریاض الجنة) عیناً نقل و اقتباس می شود اثر قلم آقا سید محمد حسن زنوزی است که خود از فحول علمای آن عصر و از شاگردان حوزه علمیه وحید بهبهانی بوده و شخصاً نیز چه در مسافرتهاى متعدد نراقی به عتبات و چه در کاشان بسال ۱۲۰۵ هنگام مسافرت زنوزی باصفهان محضر و محفل نراقی را درك و استفاده نموده است^۱ .

۱ - نسخه خطی کتاب ریاض الجنة بشماره (۴۳۸۰) در کتابخانه ملی

محمد مهدي بن أبي ذر الكاشاني النراقي

كان عالماً كاملاً فاضلاً صالحاً جليلاً محققاً مدققاً عدلاً، متضلعاً
فحريراً متبحراً، فقيهاً حكيماً متكلماً مهندساً، معاصراً ماهراً في أكثر
الفنون و الكتب الإسلامية كانت أم غيرها، من الملل و الأديان. وكان
جليل القدر عظيم الشأن كريم الأخلاق حسن الآداب، كثير التأليف، جيد
التحرير و التعبير، له مؤلفات كثيرة لطيفة، منها:

كتاب جامع الأفكار في الالهيات، يقرب من ثلثين ألف بيت، لم
يتم، و هو من أوائل مؤلفاته.

كتاب قرّة العيون في الأحكام الوجود يقرب من خمسة آلاف بيت
لم يتم.

كتاب اللغات العرشية في حكمة الإشراف، يقرب من خمسين وعشرين
الف بيت، يتم.

كتاب اللعة و هو مختصر اللغات يقرب من ألفي بيت.
كتاب الكلمات الوجيزة و هو مختصر اللعة يقرب من ثمان
مائة بيت.

كتاب انيس الحكماء من اواخر تصنيفاته في المعقول، لم يتم

→
ملك نگاهداری می شود برای معرفی این کتاب و مؤلف آن به مأخذ ذیل
رجوع شود ص ۳۲۳ ج ۱۱ کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه و ص ۳۲۹
الکرام البررة اعلا الشیعة و ص ۱۰۴ چهل مقاله نخجوانی و ص ۳۰۴
کتاب وحید بهبهانی و ۱۳۲ ج ۱ ریحانة الادب و ص ۱۶ ش ۶ دوره هفتم
مجله پیام نو.

الانبذ من الأمور العامة والطبیعیات یقرب من اربعة آلاف بیت .
 كتاب اللوامع فی الفقه الاستدلالی مبسوط جید ، و قد خرج منه
 كتاب الطهارة فی المجلدین ،
 یقرب من ثلثین الف بیت .
 كتاب المعتمد فی الفقه و هو اتم استدلالاً و اخصر تعبيراً من كتاب
 اللوامع .

خرج منه كتاب الطهارة و نبذاً من الصلوة و كتاب الحج ، و نبذ
 من التجارة و كتاب القضاء ، ابنه الفاضل المولى احمد مشغول بحسب
 امره و وصیته الآن تمامه .

وله كتاب تجرید الاصول فی الاصول الفقه مشتمل على جميع
 مطالب الاصول مع اختصاره جدا یقرب من ثلثة آلاف بیت .
 و كتاب جامع الاصول ایضاً فی اصول الفقه یقرب من خمسة آلاف
 بیت و رسالة فی الاجماع ثلثة آلاف بیت تقریباً .
 و كتاب التحفة الرضویة فی الطهارة و الصلوة فارسی یقرب من
 عشرة آلاف بیت .

و كتاب انیس التجار فی المعاملات فارسی یقرب من ثمانية آلاف
 بیت .

و كتاب انیس الحجاج فی مسائل الحج و الزیارات فارسی یقرب من
 اربعة آلاف بیت .

و كتاب مناسك مكیة فی مسائل الحج یقرب من الف بیت .
 و كتاب محرق القلوب فی وقایع الشهداء ، فارسی یقرب من ثمانية

عشر الف بيت .

وكتاب جامع المواعظ فى الوعظ يقرب من اربعين الف بيت

لم يتم .

وكتاب مشكلات العلوم فى المسائل من علوم شتى ، و هو بمنزلة

الكشكول يقرب من خمسة عشر الف بيت .

وكتاب المستقصى فى علوم الهيّة ، خرج منه مجلدين الى مبحث

اسناد الحركات يقرب من اربعين الف بيت لم يعمل ابسط وادق منه

فى علم الهيّة ولقد اطبق فيه اكثر البراهين الهندسية بالدلائل العقلية لم يتم .

وكتاب المحصل وهو كتاب مختصر فى علم الهيّة يقرب من خمسة

آلاف بيت ولم يتم . وكتاب توضيح الاشكال فى شرح تحرير اقليدس

الصورى فى الهندسة ، و قد شرحه الى مقاله السابعة بالفارسية يقرب

من سنة عشر الف بيت .

وكتاب جامع السعادت فى علم الاخلاق يقرب من خمسة وعشرين

الف بيت جيد فى الغاية . وكتاب الشهاب الثاقب فى الامامة فى رد رساله

فاضل البخارى يقرب من خمسة آلاف بيت وكتاب انيس الموحدين فى

اصول الدين فارسى يقرب من اربعة آلاف بيت ، و رساله فى علم عقود

الانامل فارسية الف بيت تقريباً من الافادات و الحواشى و الرسائل .

وهو ، قدس سره ، قرأ على جماعة من الفضلاء ، منهم : الفاضل الأريب

المتبحر ميرزا محمد نصير الطيب الاصفهانى ، و المولى محمد اسمعيل

المعروف بخواجوى ، و الحاج شيخ محمد و المولى محمد مهدى

انهرندى . توفى فى اوائل ساعات ليلة السبت ، ثامن عشر شهر شعبان من

سنه تسع و مأتین و الف (۱۲۰۹) و نقل الی المشهد الغروی و دفن
 بها عند الرواق وعاش ره ثلاث وستین سنة تقریباً ، وکان فی اواسط عمره
 راغباً الی نشر العلوم و بالتدریس و التألیف ، و فی اواخر کان مشغولاً
 بالعبادة ، وله اشعار بالعریة و الفارسیة ، بقرب ثلاثین الف بیت .
 ای خوش آن صبحدمی کاتب بشری رسدم
 نخه روح قدس از دم عیسی رسدم
 ارمغان آوردم پیر مغان راحت روح
 آنچه در عقل توناید بهویدا رسدم
 بشکند مرغ سماوی قفس ناسوتی
 اذن پرواز سوی عالم بالا رسدم
 برقع طبع بدور افکنم از چهره عقل
 در فضای جبروت اذن تماشا رسدم
 روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای
 رخصت سیر برین گنبد خضرا رسدم
 عقل بگذارم و در دامن عشق آویزم
 قاصدی گر بسر از منزل سلمی رسدم
 جلوه گریار در آمد زرخ افکنده حجاب
 بوصالش رسم و جمله تمنا رسدم
 وله نظم :

دلا یکدم از خواب بیدار شو	وزین سستی طبع هشیار شو
چرا مانده ای دور از اصل خویش	چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای مرغ قدسی نفس	همی کرده خوی بخاکی قفس
چه شد گرد و روزی توای بینوا	زیاران و احباب گشتی جدا
غریب از دیار حقیقت شدی	گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست	فراموش کردی تو ، عهد الست

برافشان توای مرغ قدسی مکان
 بخود دربی از این قفس برگشا
 زیبا بگسل این دامدار غرور
 مغنی بیاسازکن ارغنون
 بیاساقیا، من بقربان تو
 بده یادگار جم کامکار
 مئی ددکه افزودم عقل و جان
 بتابد مرا از من اما دهد
 شنیدم ز قول حکیم مهین
 که می بهجت افزا وانده فزاست
 نه زان می که شرع رسول انام
 از آن می که پروردگار غفور
 در آورده در رقص افلاک را
 از آن برقه‌های یمانی جهد
 بیاساقی ای مشفق چاره‌ساز
 که برهم زخم عالم خاکیان

بسوزم از آن دل‌لق سالوس را
 بدور افکنم نام و ناموس را
 کتابهای زیر نیز از جمله آثار و مصنفات محقق نراقی است که در
 فهرست زنوزی نام برده نشده است :
 کتاب انیس التجار : در علم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

شرح بر متن الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت.
 نخبة الیّان در علم معانی و بیان (چاپ شده است)
 معراج السماء (در علم هیئت و نجوم) - حواشی بر مجسطی
 طائر قدسی (دیوان اشعار فارسی و عربی).
 آراء و عقاید برخی از محققین معاصر

و لیکن برخی از فحول دانشمندان و محققین معاصر که بمناسبت خاصی در اطراف شخصیت علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته‌اند و بدون آنکه مؤلفات مبسوط و عالیقدر وی را در مبانی فلسفه و حکمت و علوم دقیقه ریاضیات دیده و یا لا اقل آگاهی از وجود چنان آثاری هم داشته باشند فقط به نیروی شَم علمی و استنباط شخصی خود از تحقیقات فلسفی کتاب جامع السعادات به جامعیت و نبوغ علمی مؤلف آن پی برده‌اند از آن جمله است: شیخ حبیب آل ابراهیم از محققین فضلالی کشور لبنان در کتاب نفیس خود بنام (التیمه) فی بیان البعض من منتخبات الکتب الحدیثه و القدیمة که از مجموع مؤلفات و آثار علمی گرانبهای عالم اسلامی اعم از عرب و عجم پس از قرآن مجید و نهج البلاغه و صحیفه سجادیه هیجده جلد کتاب بسی نظیر را بعنوان شاهکارهای علمی جامعه اسلامیت برگزیده است که شامل صیاحت این علوم می‌باشد (تفسیر کلام، اخلاق، فقه، اصول فقه، تاریخ، حدیث طب، لغت).

در علم اخلاق کتاب جامع السعادات نراقی را اجل و ممتا از دیگر کتب مشهور این علم بر شمرده، و با آنکه اطلاعات شخصی این مؤلف

از زندگانی و دیگر تألیفات نراقی بسیار سطحی و ناچیز بوده فقط با استنباط از کتاب جامع السعادات درباره کتاب و مؤلف آن بدینگونه اظهار عقیده می‌کنند :

« . . . یقتل مثلها و یندر نظیرها، مع جودة ترتیب، وحسن تبویب . . . فکان فریداً فی بایه و وحیداً فی وضعه. لایکاد یتغنی السالک عن اقتناء مثله والافتقاء لاثره . . . »

۲- و همچنین محققین عالیقدر نویسندگان مقدمه بر کتاب جامع السعادات چاپهای انتقادی نجف اشرف (آقا سید محمد کلاتر) و مدیر جامعه النجف و مغفور له دانشمند محقق آقا شیخ محمدرضا المظفر مدیر دانشگاه فقه نجف) .

بواسطه اطلاعات محدودی که از زندگانی و آثار علمی گوناگون مؤلف آن کتاب داشته‌اند فقط با بحث و بررسی محتویات جامع السعادات نیروی شگفت انگیز علمی، حسن قریحه و بالأخره عظمت روحی وی را درک و توصیف می‌نمایند . اما همین که فهرست جامع مؤلفات محقق نراقی و پاره‌ای از نسخه‌های اصل آنها هنگام تشرف اینجانب بعبات و بعدها در مسافرت دانشمند معظم آقای کلاتر در تهران بنظر ایشان رسید با تجدید نظر در مقدمه چاپهای سوم و چهارم آن کتاب در نجف و بیروت شمه‌ای از دیگر فضایل بی‌شمار و آثار علمی گمنام وی را بر شمرده و تصریح فرموده‌اند .

۳- کتاب عربی (فلاسفه الشیعه - و حیاتهم و آرائهم) تألیف

العلامة شيخ عبدالله نعمة - چاپ بیروت .
 با آنکه اصولاً مبدأ و منشأ الهام این کتاب درباره نراقی مبتنی بر استفاده از کتاب جامع السعادات و پارهای اطلاعات محدودی از کتابهای مشهور نراقی است معهدنا نخست در بخش مخصوص به مشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات و آثارشان در ریاضیات که از آنها باقی مانده و مشهور می باشد نام برده و برشمرده . از آنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم از گروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار می آورد!

و سپس شرحی درباره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده که چگونه دوانگیزه متضاد دینی (یکی داعیان تصوف و آندیکر عقاید علمای اخباری) عالم تشیع را متشنج ساخته بود . آنگاه در نتیجه بحث خود گوید :

« نراقی در يك چنین محیطی زندگی کرد ، چنانکه در محیط تصوف که مرکزش اصفهان بود نیز زندگی کرد . و بدیهی است مردی با آن قدرت علمی و فضیلت و سرشناسی ، ناچار یکی از قهرمانان این کشمکشها بلکه قاعده و در حقیقت فرمانده دانشمندان این معرکهها بود که با آراء و تألیفات و مناظرات خود با استاد خود همکاری می کرد ، وسعت دامنه معلومات نراقی امری بود که او را در این مبارزه یاری می کرد ، زیرا او تنها فقیه یا اصولی آشنا بمقدمات فقه و اصول نبود ، بلکه به هندسه ، حساب ، فلکیات فلسفه نیز وارد بود . در فلسفه مقامی

ارجمند داشت ، مقام او در فلسفه بخوبی از کتاب جامع السعادات او نمایان است که در آنجا از نفس و بقای آن باروش و اسلوبی بحث می‌کند که با روشهای فلاسفه^۱ چندان تفاوتی ندارد .

روحیه فلسفی او در فصلی که بنام « مجاری تفکیر در مخلوقات » عنوان کرده است بطور روشن و واضح جلوه‌گری می‌کند ، این فصل از فصولی است که شایسته مطالعه و دقت است . در این فصل انسان را متوجه آثار صنع خدا و ادلته وجود و حکمت وجود باری تعالی می‌سازد . و باز در فصلی که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه و طرز فکر فلسفی او نمایان است .

نراقی کتابهای بسیاری در فلسفه و اخلاق و فقه و ریاضیات و علوم دیگر تألیف نموده است . تا آنکه گوید : « این کتاب از آثار جاویدان^۲ در علم اخلاق است » .

مؤلف دانشمند کتاب « سیر فرهنگ در ایران^۳ و مغرب زمین » که در مورد بحث و تحقیق اوضاع و احوال فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران (از تاجگذاری نادرشاه تا تأسیس دارالفنون) چنین

۱ - مرحوم نراقی در جامع السعادات ، در مقام اثبات تجردنفس از ماده ، همان دلائل محققان را با بیانی روان تقریر نموده است - ج ۱ -
 ۲ - ۵۶۱ تا ۵۶۷ کتاب فلاسفه شیعه عبدالله نعمه ترجمه سیدجعفر غضبان .

۳ - از ص ۵۶۱ تا ۵۷۳ تألیف پروفیسور دکتر صدیق اعلم وزیر اسبق فرهنگ سناتور و استاد علوم تربیتی دانشگاه تهران .

گوید :

«در این دوره دوتن از نویسندگان درباره تعلیم و تربیت اظهار- نظر کرده و هردو در فرهنگ عصر خویش نفوذ بسیار داشته‌اند . یکی ملامهدی نراقی است که از علمای معروف بوده تألیفات زیاد در فقه و اصول و ریاضی داشته، کتاب مفصلی نیز در علم اخلاق بنام جامع السعادات بزبان عربی تألیف کرده که مکرر بطبع رسیده و نظریاتش در خصوص آموزش و پرورش در ضمن آن بیان شده است .»

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری از احوالات و مؤلفات نراقی خلاصه‌ای از محتویات کتاب معراج السعاده که ترجمه فارسی و تلخیصی از جامع السعادات می‌باشد ، چنین نتیجه گرفته اظهار عقیده می‌کند :

« بنا بر این مطالب کتاب مانند کتاب مجلسی فقط باستناد آیات قرآن و احادیث و اخبار نیست ، بلکه حکمت و عرفان نیز در استدلال مؤلف دخالت داشته است .»

و سپس به نقل از کتاب معراج السعاده شرحی از آداب و شرایط تعلیم و تعلم را بیان می‌کند مانند آنکه :

« معلم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد و پیوسته او را اندرز دهد و اندازه فهم او را در تدریس رعایت کند و با او بملایمت سخن گوید و درشتی نکند»

چیزی که خلاف واقع باشد معلم نباید تدریس کند بلکه آنچه مسلم و محقق است باید تعلیم دهد . هرچه در آن شبهه باشد باید

مسکوت گذارد تا مطلب صحیح بدست آید. آنگاه آنرا بیاموزد . «

خاندان نراقی

محقق نراقی پس از بازگشت از کربلا و نجف ، در کاشان اقامت و سپس ازدواج نمود ، صباحی بیگدلی گوینده معاصر وی در تهنیت و تاریخ ازدواج او گفته است :

ملا مهدی مه سپهر تمکین چون گشت قرین دلبری ماه جبین
 زدکلك صباحیش بتاریخ رقم باهم مه و آفتاب گردید قرین^۱
 نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بود که در سال ۱۱۸۶
 بدنیآ آمد و تاسن ۲۴ سالگی یعنی تاریخ درگذشت پدر بزرگوارش
 (سال ۱۲۰۹) در مهدپرورش و آموزش وی آرمیده و از سال ۱۲۱۰
 که بعثتات مشرف گردید از محضر اساتید بزرگ و مدرسین طراز اول
 آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آفاسیدمهدی طباطبائی بحر العلوم ،
 شیخ جعفر نجفی کاشف الغطا ، میرزا مهدی شهرستانی و صاحب ریاض
 تاجائیکه به اعلی مرتبه فضل واجتهاد و برتری بر امثال واقران خود نائل
 گردید^۲ در کتب فقها عنوان فاضل نراقی املاق بوی می شود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول (از جمله پنج تن اولاد ذکوری)
 که پس از درگذشت حاج ملا احمد در سال ۱۲۴۵ در مقام ریاست حوزه

۱ - ص ۱۳۶ دیوان صباحی بیگدلی

۲ - شرح حال و فهرست تألیفات حاج ملا احمد فاضل نراقی در

کلیه کتب تراجم علما و فقها و حتی شعرا و گویندگان ایران در سده
 سیزدهم هجری به کم و بیش ذکر شده است .

علمیه جانشین پدر و برادر بزرگ خود گردید حاج میرزا ابوالقاسم نراقی بود که بسال ۱۲۵۶ هـ ق دارفانی را وداع گفت .
 سومین نهال شجره فضل و دانش نراقی اول که پس از درگذشت دو تن از برادران نامبرده اش حائز ریاست و مرجعیت علمی و عامه گردید ملامحمد مهدی (دوم) فرزند محمد مهدی نراقی اول است ، و او چونکه چهل روز پس از فوت پدر بدنیآ آمده بنام پدر موسوم ولی به آقا کوچک مشهور بود تا پس از درگذشت برادران ارشد که بریاست فائقه حوزه علمیه شهر و دیار خویش نایل گردید و محمدشاه قاجار در سال ۱۲۵۶ هـ ق در کاشان بخانه او رفته آقا کوچک را بعنوان (آقا بزرگ) نامیده ملقب می سازد و از آن پس بدین نام مشهور گردید .
 آقای بزرگ در سال ۱۲۶۸ هـ ق و سن ۵۹ سالگی درگذشت و در مقبره اختصاصی قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون گردید .

فهرست تفصیلی مصنفات محقق نراقی و راهنمای نسخه های

خطی آنها : در علم فقه ، هفت مجلد :

۱ - کتاب لوامع الاحکام : در فقه استدلالی و مبسوط که کتاب

۱ - شجره تفصیلی نسل های متوالی خاندان نراقی (تا اواخر قرن گذشته) در ص ۲۸۰ تا ۲۸۶ کتاب تاریخ کاشان چاپ دوم شرح داده شده است و نیز افراد اعلام و مجتهدین مشهور و بزرگ صاحب تصنیفات این خاندان در مقدمه و ص ۹۲ تا ۱۰۶ کتاب لباب الالقاب فی اقباب الاطیاب و همچنین در ص ۲۸۶ تاریخ اجتماعی کاشان دیده شود .

ظهارت آن در دو جلد پایان رسیده است .
 کتاب لوامع از زمان حیات مؤلف و بعدها همواره مورد مراجعه
 و استفاده اهل فضل و تحقیق از فقها بوده و نسخه های خطی آن در
 اغلب کتابخانه های معتبر قدیمی یافت می شود .

نسخه اصل کتاب لوامع بخط مصنف که جابجا قلم خوردگی نیز
 دارد بقطع وزیری بزرگ در اختیار نگارنده می باشد و در پشت
 صفحه اول آن مؤلف با خط خوشی مانند سایر کتب شخصی خویش
 وقف کرده و تولیت و نگاهداری آنها را بارشد و اعلم اولاد خود
 تفویض نموده است .

از جمله نسخه های متعدد این کتاب که بنظر نگارنده رسیده
 است :

نسخه پاکنویس شده و مرتب و کامل تر آن که در دو مجلد بقطع
 رحلی است در (مکتبه الامام امیرالمؤمنین) نجف اشرف نگاهداری
 می شود .

جلد اول بشماره کتابخانه ۳۶۴-۵۶ شامل ۵۲۵ صفحه و هر صفحه
 دارای ۱۹ خط جلد دوم شماره ۲۶۷-۵۶ در ۵۰۴ صفحه و هر صفحه ۲۱
 خط .

و در پایان جلد دوم می نویسد : (تم کتاب الطهاره فی لوامع
 الاحکام فی شهر شعبان معظم ۱۲۰۳ و تلوه کتاب الصلوه انشاء الله
 سبحانه و نرجوه بعظیم فضله بالاتمام در مکتبه الإمام امیرالمؤمنین
 نجف: نسخه خطی دیگری نیز از لوامع الاحکام بشماره ۲۷۷-۶۵ موجود

می‌باشد در ۵۰۰ صفحه که بخط چندین کاتب نوشته شده و برخی از حواشی آن نیز بخط مصنف می‌باشد با قلم خوردگی و پاره‌ئی اختلافات عبارتی در متن و حواشی^۱.

۲ - کتاب (معتمد الشیعة) : در فقه استدلالی . نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل کتاب طهارت و صلوة در قطع بغلی کوچک با حواشی و تعلیقاتی بخط و امضای حاج ملااحمد فرزند مؤلف در اختیار نگارنده می‌باشد^۲.

نسخه ثانی رونویس شده صحیح این کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت در ۲۲۶ صفحه و کتاب صلوة در ۱۵۳ صفحه در کتابخانه موروثی آقای محمد آیه الله غروی کاشانی موجود می‌باشد .

۳ - کتاب (انیس التجار) در مسائل تجارت و بازرگانی .
یک جلد نسخه خطی معتبر این کتاب که در پایان آن مؤلف صحت و اعتبار نسخه را تأیید و عمل کردن بمحتوای آن را بخط و مهر خود تجویز نموده در کتابخانه وزیری یزد نگاهداری می‌شود تاریخ تألیف کتاب روز دهم ماه ربیع الاول سنه ۱۱۸۰ هـ ق در بلده طیبه کاشان .
این کتاب چندین بار با چاپ سنگی نیز انتشار یافته است چاپ اول با حواشی آیه الله العظمی آقا سید کاظم یزدی به تاریخ سال ۱۳۱۷ هـ ق .
چاپ دوم : با حواشی یزدی و آیت الله آقا سید اسمعیل صدر

۱ - ص ۳۵۸ ج ۱۸ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲ - ص ۲۱۳ ج ۲۱ کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة .

بتاریخ ۱۳۲۹ هـ ق .

چاپ سوم : با حواشی و تعلیقات آیة الله حائری حاج شیخ
عبدالکریم یزدی به سال ۱۳۴۹ هـ ق^۱ .

۴- کتاب (تحفة الرضویة) در خصوص مسائل ضروریہ طهارت و
نماز بفارسی در حدود ده هزار بیت است .

نسخه خطی این کتاب با حواشی و تعلیقات مفصلی از حاج ملا
احمد نراقی در اختیار نگارنده می باشد و میکروفیلم آن نیز در
کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می شود^۲ .

در علم اصول فقه : چهار جلد بالغ بر بیست هزار بیت .

۱- کتاب (تجرید الاصول) - این کتاب که شامل جمیع مباحث
علم اصول به نحو اختصار می باشد نظیر کتاب (تجرید العقاید) خواجه
نصیرالدین طوسی در علم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ هـ ق
و حاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بر آن نوشته
است^۲ .

کتاب تجرید الاصول در سال ۱۳۱۷ هـ ق با چاپ سنگی طبع و
توزیع گشته است .

۲- (رسالة الاجماع) تاریخ تألیف ۱۱۷۸ هـ ق در کربلا .

۱- ص ۲۱۹ ج ۱۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة

۲- ص ۴۳۶ ج ۳ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۳- ص ۳۵۰ ج ۱۳ الذریعة الی تصانیف الشیعة

نسخه معتبری از این کتاب بخط خوش یکی از افاضل شاگردان نراقی بنام (محمد رضا بن محمد صفی الحسینی کاشانی) در کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان نگاهداری می شود^۱.

۳- کتاب (جامعة الاصول) تاریخ تألیف ۱۱۸۰ دارای ۱۱۰ صفحه ربعی که بخط همان نویسنده کتاب رساله الاجماع در يك مجلد می باشد^۲.

۴- کتاب (انیس المجتهدین) تألیف سال ۱۱۸۶ هـ ق .

نسخه معتبر این کتاب در ۴۱۱ صفحه نیم ورقی که در سال ۱۱۹۱ (زمان حیات مؤلف) استنساخ شده در کتابخانه مکتبه الامام امیر المؤمنین در نجف اشرف نگاهداری می شود^۳.

الذریعة در معرفی این کتاب می نویسد :

«رتبه علی مباحث ، ذوات ابواب ، و فی کل فصول ذکر بعد کل مسئله اصولیه فرعاً فقهیاً یتفرع علیها و تاریخ فراغه سنة ۱۱۸۶ هـ ق و صرح فيه بان ابنه المولى احمد ولد فی هذه السنة» .

در علوم فلسفه حکمت و اخلاق

اول - کتاب جامع الافکار و ناقد الانظار

این کتاب مبسوط جامع ترین اثر و شاهکار مؤلف است راجع بخداشناسی که در نوع خود مثل و مانندی ندارد .

۱ - ص ۳۲ ج ۱۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲ - ص ۱۶۳ ج ۱۱ الذریعة .

۳ - ص ۴۶۴ ج ۲ کتاب الذریعة .

نسخه های خطی جامع الافکار

۱ - نسخه اصل آن بخط مؤلف در دو مجلد جداگانه در اختیار نگارنده می باشد که کلیشه های صفحات اول و آخر آن در مقدمه کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم و پنجم نجف و بیروت بطبع رسیده است .

نسخه معتبر دیگر کتاب جامع الافکار که بانظر مؤلف و از روی نسخه اصل استنساخ گردیده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آن کتابخانه ذکر شده است . نقل از ص ۴۱ ج ۵ (الذریعة الی تصانیف الشیعة) .

(۱۷۱ - جامع الافکار و ناقد الانظار) فی اثبات الواجب تعالی للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی هو اکبر کتاب الف فی اثبات الواجب و صفاته الثبوتیة و السلیبیة ، لم یوجد له نظیر فی الباب یقرب من خمسة و ثلاثین آلاف بیت ، فرغ منه فی کاشان فی ع ۱ - ۱۱۹۳ - اوله : « الحمد لله لذی دل علی ذاته بذاته و تجلّی لخلقه بیدایع مصنوعاتہ... » و فی آخره شکى عن الزلزال الهائل و انهدام الأبنیة و المساکن و الامراض الوبائیة و فوت بعض اولاده و فوت السلطان (کریم خان زند) و هجوم المصائب و الفتن الاخری و مییضة الكتاب موجودة فی مکتبه انسید محمد المشکاة استاد جامعه طهران . . . فرع منها فی محرم ۱۹۹۴ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تألیف هذا الكتاب الف کتابه (قرّة العیون) فی الوجود و الماهیة و صرح بذلك فی اول القرّه .

۳ - نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی (بشماره ۴۴۸۹

کتابخانه) تاریخ استنساخ ۱۲۱۱ هـ ق^۱.

۴ - نسخه خطی معتبر کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان (در مدرسه

شاه) تاریخ استنساخ سنه ۱۲۶۵ هـ ق.

دوم - لمعات العرشیه :

کاملترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده در فهرست کتابخانه

مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده است :

(شماره دفتر ثبت ۲۷۹۱۰) .

از مولی مهدی نراقی (م - ۱۲۰۹ در ۵ لمعه فهرست لمعه‌ها را!

خود او در دیباچه بدینگونه آورد :

لمعه اول - فی الوجود والماهیه و بعض مالها من الاحوال .

لمعه دوم - فی مایتعلق بالمبدأ من صفات الجلال و نعوت الجمال.

لمعه سوم - فی کیفیت ایجاد و افاضته و سایر ما یعلق بصدور

الافعال .

لمعه چهارم - فی النفس الانسانیة و مایتعلق بها .

لمعه پنجم - فی النبوات و کیفیت النوحی و نزول الملك^۲.

۲ - نسخه ناتمامی از کتاب لمعات العرشیه در کتابخانه شخصی

فخرالدین نصیری در تهران می‌باشد^۳.

۱ - ۱۶۶ ج ۱۲ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی .

۲ - ص ۴۵۴ ج ۵ فهرست کتابخانه مجلس .

۳ - ص ۳۴۵ ج ۱۸ الذریعة الی تصانیف الشیعة ، و در این مأخذ

نام کتاب به اشتباه لمعات الشرعیة چاپ شده است .

نکته قابل تذکارتیکه کاشف طریقہ علمی و مشرب فلسفی مؤلف می باشد آنکه پس از خطبه مقدمه و دیباچه کتاب چنین گوید :

(ولا تظن بی انی جامد علی اصول فرقة معیّنة من الصّوفیة او الاشراقیة او الکلامیة او المشائیة، بل باحدى یدی قاطع البرهان و بالآخری قطعیات صاحب الوحی و حامل الفرقان و بین عینی کون الواجب علی اشرف الانحاء فی الصفات و الافعال فأخذ بما یقتضیه هذه القواطع و ان لم توافق قواعد واحد من الطوائف) .

سود - لمعة الهیة فی الحکمة المتعالیة

نسخه اصل این کتاب با حواشی و تعلیقات بخط مؤلف در اختیار نژارنده می باشد صاحب کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة در وصف آن می نویسد :

اللمعة الالهیة فی الحکمة المتعالیة - للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی المتوفی ۱۲۰۹ فی خمس لمع:

۱ - الوجود و الماهیة - ۲ - الافاضة - ۳ - اثبات الواجب و صفاته .

۴ - احوال النفس و نشأتها - ۵ النبوة .

اوله : بعد تقدیس واجب الوجود و تمجیده . . .

نسخة خطه جید عند احفاده و طبعت کلیشته صفحه اولی فی مقدمه کتابه (نخبة البیان) فی ۱۳۷۵ و نسخة منه فی (دانشگاه ۱۳۷۴) مع حواشی منه^۱.

۱ - ص ۳۴۹ ج ۱۸ الذریعة و ص ۶۵ ج فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه و ص ۲۷۷۸ دومین ذیل ج ۳ فهرست کتابخانه دانشگاه .

- نسخه‌های دیگر لمعه الهیه که بنظر نگارنده رسیده است .
- ۳ - نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره (۶۵۰۰ کتابخانه) .
- ۴ - و نسخه رونویس شده معتبر متعلق به کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد .
- ۵ - نسخه کتابخانه شخصی آقا شیخ احمد الهی نراقی بخط حاج شیخ جعفر الهی نراقی تاریخ استنساخ ۱۳۵۳ هـ ق .
- مرحوم مهدی الهی قمیشه‌ای استاد حکمت و فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتاب لمعه الهیه حواشی و تعلیقاتی بر برخی از عبارات متن فشرده آن نگاشته است که عیناً در اختیار نگارنده می‌باشد .
- چهارم : کتاب (الشرح الشفا) که شرحی است بر تمامی متن عبارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . (تا بخشی از مقاله دوم در مبحث جوهریت جسم) نسخه اصل کتاب بخط مؤلف در اختیار نگارنده است .
- صاحب الذریعه درباره آن می‌نویسد : (ص ۳۳۵ ج ۱۳) .
- (۱۲۳۵ - شرح الشفا: للمولی مهدی بن ابی‌ذر النراقی الکاشانی حکاه فی لباب الالقباب عن خط ولده المولی احمد . و هو شرح الالهیات الشفا و نسخه الاصل منه عنداحفاده اوله : یا من لایرجی الشفا الا من وجوده . . . و قد نشرت کلیشه الورقة الاولی فی مقدمه (نخبة البیان) المطبوع للمؤلف .

مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابنی فیلسوف دانشمند شهیر پس از مطالعه این کتاب در سال ۱۳۵۲ هـ ق چنین می نویسد :

(مصنفات مرحوم عالم فاضل ملامهدی نراقی طاب ثراه که در علوم عقلیه نوشته اند بعضی از آن در زمان اقامت در کاشان توسط بعضی از آقایان مجادیم که از احفادان مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده. من جملتها حاشیه بر الهیات شفا می باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده و در شرح کلمات شیخ نهایت دقت نظر بکار برده و در بیان مطالب باغلب حواشی که بر این کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته، و لیکن ناتمام است) .

نسخه های دیگر کتاب شرح الشفاء .

دوم : نسخه معتبر است که بدسنور مؤلف از روی نسخه اصل بتاریخ ۱۲۰۳ هـ ق رونویس شده در ۳۸۵ صفحه ربع ورق و هر صفحه ۲۰ خط در اختیار نگارنده است .

سوم : نسخه ایست که آقا سید محمد مشکوه به کتابخانه مجلس شورای ملی اهدا نموده است ولی این نسخه نسبت به نسخه اصل ناتمام و تاحدی هم مغلوط و بدخط است^۱.

نراقی در مقدمه کتاب (شرح الشفا) ضمن اشاره باوضاع و احوال آشفته آن زمان و مقایسه با شرایط مساعد دوران علماء و حکمای سلف خود چنین گوید :

(فانی معترف بالقصور ولا ادفع عن نفسی العجز و الفتور ، و مع

۱ - ص ۱۲ بخش اول ج ۹ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی .

ذلك من ابناء الذی تکدر الفكر والنظر ، ولم یبق فیہ من حقیقة العلم
 عین ولا اثر قد سدت مصادره و مواردہ و عطلت مشاہدہ و معاہدہ و
 خلت دیارہ و مراسمہ و عفت اطلالہ و معالمہ و ذهب اصحابہ من الارض و
 غابوا و ثفر قوایدی سباقیا لمصاب الدھر مما اصابوا ، و من بقی منهم
 استوطنوا و ایا الخمول و اعتكفوا فیہا بدمع الهمول ، لا یوجد فی
 منازلہم غیر التراب و الحصى ، و اخذت جردان بیوتہم تمشی بالعصا ،
 فورب النظام الاتم و مخرج الوجود من العدم ان اخواننا السابقین و
 سلفنا البارعین لو كانوا فی مثل هذا الزمان المظلم و العصر المدلہم
 لكانوا فی امثالنا فی جمود النظر و لم یتق منهم اسم و لا اثر فاسئل الله التوفیق
 و اصابة الحق بالتحقیق (*) .

بنجم : کتاب قره العیون فی الوجود و الماہیة .

نسخہ اصل این کتاب بخط مؤلف کہ اوراقی چند از اول و آخر

آن افتادہ است در کتابخانہ نگارندہ ہست .

صاحب کتاب الذریعة کہ چند نسخہ آنرا دیدہ چنین می نویسد :

(۳۹۱ : قرۃ العین فی معنی الوجود و الماہیة ، للمولی مهدی

ابن ابی ذر التراقی المتوفی ۱۲۰۹ رایثہ عند الآقامحمد بن المولی محمد علی
 انخوانساری بالنجف و عند الشیخ محمد السماوی ، و عند السید ہبۃ
 الدین الشهرستانی و فی مکتبۃ امیر المؤمنین العامة اولہ : « الحمد لله
 الذی اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماہیات الظمائیة . . . » و هو
 مرتب علی اربعة عشر مبحثاً و علیہ حواشی مختصرة لاستادہ الآقامحمد

* و لعمری انہم لو كانوا فی زماننا

البیدآبادی المتوفی ۱۱۹۷ و ذکر فهرس المباحث فی اوله و ذکرانه الفه بعدکتابه (جامع الافکار و ناقد الانظار) .

نسخه رونویس شده معتبری از کتاب قره العیون در ۱۴۴ صفحه ربع ورق در کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان واقع در مدرسه شاه موجود است که تاریخ کتابت آن شهر ذیقعدہ ۱۱۸۶ هـ ق است .

کتاب قره العیون اخیراً در مجلۀ دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد جهت تدریس در آن دانشکده برگزیده شده و در شماره پانزده نشریه آن دانشکده بچاپ رسیده است .

ششم: کتاب کلمات وجیزه - شامل شش کلمه

الكلمة الأولى فی الوجود والماهیة

الكلمة الثالثة : فی الافاضة .

الكلمة الرابعة فی المعاد .

الكلمة الخامسة : فی النبوة .

الكلمة السادسة : فی الإمامة .

نسخه اصل کتاب بخط مؤلف که در حاشیه بالای صفحات لمعه

۱ - ص ۷۴ - ۷۵ ج ۱۷ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

توضیح آنکه نراقی و ملا محمد بیدآبادی هر دو در نزد ملا اسماعیل خواجهائی درس خوانده و هم دوره بوده اند و نسبت استادی و شاگردی مابین آنها اشتباه است .

به ص ۱۳۷ تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح

احوال خواجهائی و ص ۲۵۳ ج اسماعیل لفتنامه دهخدا و ص ۳۶۸

ج ۱ ریحانة الادب و ص ۳۴ و ۶۵۲ روضات الجنات . رجوع شود .

انیه نوشته شده در اختیار نگارنده است .

نسخه پاکنویس شده بخط زیبای مؤلف در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار به شماره (۶۵۵۰) بالمعه الهیه در يك مجلد موجود است^۱.
و همچنین نسخه دیگر آن هم که بالمعه الهیه در يك مجلد می باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است^۲.

هفتم : کتاب انیس الحکماء :

به گفته زنوزی مؤلف کتاب (ریاض انجنه) .

چون این کتاب از جمله آخرین تصنیفات محقق نراقی در علوم عقلی بوده فقط موفق به تألیف بخشی از امور عامه و طبیعات آن گشته و ناتمام مانده است .

اکنون نسخه پیش نویس بخشی از طبیعات آن کتاب در ۶۴ صفحه از دفتر بیاضی بخط بسیار ریز مؤلف در دست می باشد که چنین آغاز می شود :

الکتاب الثانی - المقالة الثانی - فی بیان ماهیة الجسم و وجوده
و ماهیة جزئیة و وجودهما . . .

در علوم ریاضیات . هیئت و فلك شناسی

هفت کتاب :

۱ - کتاب توضیح الأشکال (هندسه اقلیدس) بفارسی است .

به گفته آقا سید محمد مشکوة : (ملامهدی نراقی کتاب اقلیدس

۱ - ص ۱۲۱ ج ۱۸ الذریعه الی تصانیف الشیعه

۲ - ص ۶۵ ج ۸ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه .

را بیارسی شرح و ترجمه کرده است^(۱).

مؤلف در خطبه آغاز کتاب خود که بواسطه گنج‌اندیدن بسیاری از اصطلاحات علمی و ریاضی هندسه را در عبارات مناسب و سنجیده ادبی از حیث فصاحت و بلاغت لفظی و معنوی بخصوص رعایت براعت استهلال می‌توان گفت نمونه‌ای از شاهکارهای کم‌نظیر منشآت فارسی می‌باشد به بیان منظوم و محتوای کتاب پرداخته است و در ضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی به عربی می‌گوید:

(خواجه نصیر الدین طوسی آن را با اضافات، و تحقیقاتی از خود تحریر و تهذیب نمود و سپس که ملاقطب‌الدین علامه شیرازی متن اصلی کتاب اقلیدس را بدون تحقیقاتی که خواجه نصیر بعمل آورده بود بفارسی نقل کرد ترجمه آن چندان مطبوع خاطر علاقمندان بمطالعه این علم واقع نگردید . . . آنگاه نراقی گوید:

(ابن بی‌بضاعت را بخاطر رسید که آنرا بزبان فارسی نقل نماید و اشکالات او را توضیح کند و بعضی از فوائد که از بعضی کتب و حواشی استنباط شده است بآن ضم نماید . . .) و طریقه حقیر در این کتاب آنست که اقتصار بر ترجمه کردن عبارت لفظ به لفظ نمی‌کنیم . بلکه اصل دعوی و برهان چه از اصل کتاب و چه از بیانات خواجه بنحویکه حق بیان باشد و اغلاقی در آن نباشد مذکور می‌نمایم . . . با آنکه نراقی خود در مقدمه کتاب گوید: که اقلیدس شامل ۱۷ گفتار است ولی در نسخه‌های

۱ - ص (۱) خ مقدمه (ج ۱ کتاب (درةالتاج) .

موجود کتاب توضیح الاشکال که ملاحظه شده تا پایان مقاله ششم را دارد. نسخه اصل توضیح الاشکال بخط مؤلف در اختیار نگارنده می‌باشد. نسخه‌های دیگر آن:

۲- نسخه خوش خط و رونویس شده از نسخه اصل کتاب در کتابخانه مدرسه سپهسالار نگاهداری می‌شود.^۱

۳-۴- دو نسخه از توضیح الاشکال متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی یکی بشماره (۷۹۳) دارای ۶۱۰ صفحه ربع ورق و دیگری بشماره (۱۳۴۳) با ۴۷۸ برگ می‌باشد.^۲

۵- نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله کتب اهدائی آقای مشکوة بشماره (۹۱۰).^۳

۶- نسخه کتابخانه شخصی آقای احمد الهی نراقی دارای ۱۸۰ صفحه بتاریخ تحریر ۱۳۰۱ ق.

۲- رساله تحریر اکر-ثاوذوسیوس - بعربی:

در مقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میان مسلمین که ابتدا بعلبکی بامر معتصم بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا آغاز و ۳۵ شکل از ۵۹ شکل اصلی آنرا نقل کرد ولی بقیه آنرا دیگری بانجام

۱ ص ۵۲۷ ج ۳ فهرست کتابخانه سپهسالار بشماره (۸۴۰).

۲- ج ۴ فهرست کتب اهدائی آقای طباطبائی بکتابخانه مجلس ص ۱۴۲ - الذریعه الی تصانیف الشیعه.

۳- ص ۸۶۸ بخش دوم از جلد سوم فهرست کتابخانه مرکزی

رسانید و سپس ثابت بن قره اصلاح کرد و عاقبت خواجه نصیرالدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود. مگر آنکه در تقریر مطالب و عبارت تحریر اخیر نیز چون ابهامات و اشکالات زائد بر اصل راه یافته بود از این رو من (مؤلف) بدین تحریر که خالی از هر گونه ابهام و شوائب می باشد پرداخته و پاره ای از فروعات سودمند را هم بر آن افزودم نسخه اصل این رساله در ۲۴ صفحه که با بخش دوم از کتاب انیس الحکما (طبیعیات) در یک دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است در اختیار نگارنده می باشد^۱.

رساله در اصول جبر و المقابله^۲ :

رساله عقود انامل :

نسخه خطی این رساله در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می شود.

مرحوم ملا حبیب الله شریف کاشانی رساله عقود انامل را در کتاب قوامیس الدرر خود که اخیراً به چاپ رسیده نقل نموده است.

۳- کتاب المستقضى: در علم هیئت و فلك شناسی.

نسخه های معتبری از این کتاب در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می شود که در فهرست کتابخانه بدینگونه توصیف شده^۳

۱- ص ۱۰۳ ج ۱۱ - الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲- ص ۱۸۸ تا ۲۱۴ کتاب مشکلات العلوم چاپ سنگی ۱۳۰۵ هـ ق.

۳- ص ۴۹۹ ج ۱۹ فهرست کتابخانه مجلس و ص ۲۱ ج ۲۱

الذریعة الی تصانیف الشیعة .

(المستقصی : از مولی مهدی بن ابی ذر نراقی ۱۱۴۶-۱۲۰۹ هجری)

در هیئت این کتاب که بسیار مبسوط است دارای يك مقدمه مفصل و ۴ باب است تقسیمات مقدمه از این قرار است :

پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است تعریفات و مسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی به ۳۱ رسانده پس از آن مبادی طبیعی در ۲ بخش تعریفات و مسائل . مبادی طبیعی نیز دو قسم است تعریفات و مسائل . مفصل ترین و آخرین باب موجود باب (اسناد بعض الحركات المختلفة فی الرویة الی اصول تقتضی تشابهها فی انفسها) . این باب مفصل ترین بخش کتاب المستقصی است و نراقی در این باب قدرت علمی خود را نشان داده . آراء محققان پیش مانند قطب شیرازی و دیگران را نقادی می کند . در این باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی و سپس به بحث درباره هر يك جداگانه می پردازد و در ضمن این اصول است که مباحث ارزنده دقیقی دارد و درباره اصول اختراعی قطب شیرازی و تحقیقات نظام نیشابوری نقد و تحقیق می کند . در ذیل (تسمیم) که در پایان باب اسناد آورده است (ص ۵۱۲ نسخه) میگوید .

(اعلم ان المباحث المذكورة فی هذا الباب اصول و قوانین یحتاج الیهافی المسائل الاتیة فلا بد من معرفتها التحصیل والاطلاع بها علی احوال النکواکب فی اختلاف حرکاتها بحسب الرویة علی وجه یوافق قواعد الحکمة و ما ذکر منها فی کتب الهیئة انما ذکر فیها علی سبیل الحکایه ای مجرداعن البراهین و انما ذکر ت براهینها فی المجسطی بالفعل او بالقوه

و نحن اوردنا براهین الجميع ما استنبطناه من اللہ لتوقف ادراك المطلوب
 كما ينبغي و الوصول الى حقيقته عليها . . .)
 کتاب المستقصى (نسخه مجلس) پیش از پایان تئیم باب اسناد
 حرکات ناتمام مانده .

مولی مهدی نراقی فیلسوف و ریاضی دان محقق —
 صاحب نظر و پرمایه است که آثار ارزنده علمیش در این دو رشته تاکنون
 شناخته نبود و مؤلفاتی که در سرگذشتها و فهارس از او یاد می شود
 بیشتر فقهی و اصولی و اخلاقی است و مشهورترین آنها معتمد الشیعه
 در فقه و جامع السعادات در اخلاق و تجرید در اصول است از آثار ریاضی
 او يك نسخه از توضیح الاشکال در فهرست دانشگاه (مجلد ۴) معرفی
 شده و مشکلات العلوم که مجموعه ایست کشکول مانند و حاوی پاره ای
 از معضلات مسائل ریاضی نیز در دست است و بچاپ رسیده اینک اسامی
 مؤلفات ریاضی مولی مهدی نراقی که در این کتابخانه یا در جای دیگر
 موجود است و یا نام آن در ریاض الجنه یا مؤلفات نراقی آمده :

۱ — المستقصى در هیئت (کتاب حاضر) .

۲ — المحصل کتابی کوچک است در هیئت نسخه آن را آقای نراقی
 دارند و فیلم آن در کتابخانه موجود است .

۳ — توضیح الاشکال — تحریر دیگر است از کتاب اصول اقلیدس
 و چند نسخه از آن در این کتابخانه موجود است (تا پایان مقاله ششم) .

۴ — حاشیه شرح مجسطی — نراقی در المستقصى از این حاشیه
 یاد می کند .

۵ - حواشی بر اکرثا و ذوسیوس (فیلم آن در این کتابخانه و اصل آن در نزد آقای نراقی موجود است.

۶ - رساله فارسی در عقود انامل . در این کتابخانه يك نسخه از آن دیده ام .

۷ - رساله حساب (به نقل آقاسید محمد کلاتر از روضات الجنات).

۸ - رساله تحریر اکرثا و ذوسیوس .

المستقصی مباحث هیئت قدیم بسیار روشن و جامع الاطراف بیان می دارد و در بحث حرکت وضعی زمین می گوید (به اتفاق علماء فرنگ زمین حرکت وضعی دارد و این نشان می دهد که بافکار جدید آشنا بوده است) .

کتاب محصل الهیئة - بعربی

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید :

(. . . بقول الاحقر مهدی ابن ابی ذر هداما اردت من محصل مسائل الهیئة علی اخصر تقریر واحسن تحریر مجرداً من الزوائد و الفضول و مرتباً علی ابواب ذات فصول . . .)

نسخه خوش خط پاکنویس شده این کتاب در اختیار نگارنده است

که بالمعه الهیة در يك مجلد می باشد . تاریخ استنساخ کتاب ۱۲۰۹

نسخه دیگر کتاب محصل الهیة که با کتاب لمعه الهیه در يك مجلد می باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگهداری می شود^۱.

۱ - ص ۲۷۷۸ ذیل ۲، ج ۳ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه و

ص ۱۵۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة ج ۲۱ .

کتاب معراج السماء فی الهیة :

این کتاب را که حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود از جمله مصنفات پدر خویش در علم هیئت نام برده است بجز برخی اوراق پراکنده ای نسخه تمام و کاملی بدست نیامده است^۱.

طائر قدسی

نام دیوان اشعار فارسی و عربی محقق نراقی

از جمله آثار ادبی گمنام و ناشناخته نراقی اول دیوان اشعار اوست که به گفته زنوزی نویسنده عالیقدر معاصر وی در کتاب (ریاض الجنة) و همچنین مؤلف کتاب (نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان)^۲ بالغ بر سه هزار بیت بوده است. ولی تاکنون نسخه تمام و جامع آن دیده نشده و قریب سیصد بیت اشعار پراکنده ای هم که از مأخذ گوناگون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی و حکیمانه نظیر اشعار شیخ الرئیس ابوعلی سینا می باشد که همگی در قالب مثنوی و ساقی نامه گفته شده است.

از آنجمله در مقام خطاب به نفس ناطقه انسانی و اشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتفای قصیده عینیه^۳ معروف ابن سینا که با این مطلع آغاز می گردد :

هبطت، الیک من المحل الأرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع

۱- ص ۲۳ ج ۲۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲- ص ۱۳۳ ج ۲۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۳- زیاد مناسبت بین عینیه شیخ اعظم ابن سینا و ابیات منقول از مرحوم نراقی دیده نمی شود .

نراقی گوید :

جدا ماندی از مجمع قدسیان
 چرا نیستی طالب وصل خویش
 بزاغان شدی همسر و همصدا
 گرفتار دام طبیعت شدی
 فراموش کردی تو عهد الست
 که در اوج وحدت بادت آشیان
 که در صقع لاهوت بودت مکان
 مقید چرائی بزندان فرش
 که دیگر نبینی رخ دوستان
 بمانی بچاه طبیعت مدام
 که دیگر نبینی حریفان حی
 که از سدره افتی به تخت‌الثری
 که از کعبه افتی بویرانه دیر
 نشان سلیمان نبینی دگر
 بچنگال زاغان شوی پایمال
 که دور افتی از زمزم و از مقام
 نشانی نیابی دگر زآن دیار
 زبیت‌الحرام و زخیف و منی
 پر و بال زآمیزش خاکیان
 بصقع سماواتیان پر گشا

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان
 چرا مانده‌ای دور از اصل خویش
 چرا آخر ای بلبل خوشنوا
 غریب از دیار حقیقت شدی
 بقصد طبیعت شدی پای بست
 نبودی تو آن شاهباز جهان
 نبودی تو آن طایر لا مکان
 ترا بود پرواز در اوج عرش
 عمی ترسم ای بلبل بوستان
 همی ترسم ای جان عالی‌مقام
 همی ترسم ای مرغ فرخنده پی
 همی ترسم ای طایر خوشنوا
 همی ترسم ای جان جبریل سیر
 همی ترسم ای هدهد خوش‌خبر
 همی ترسم ای مرغ برکنده بال
 همی ترسم ای مرغ بطحا مقام
 نه بینی دگر کعبه و مستجار
 جدا مانی از مروه و از صفا
 برافشان پرای مرغ قدسی مکان
 بخود دربی از این قفس برگشا

ز پا بگسل این دام دار غرور
مغنی بیا سازکن ارغنون
بیا ساقیا من بقربان تو
بده ساقی آن باده خوشگوار
مئی ده که افروزدم عقل و جان
بیا ساقی ای مشفق چاره ساز
که برهم زخم عالم خاکیان
بدور افکنم عالم خاک را
بسوزم از آن ، دلق سالوس را
بتازم بر اوج فلک رخس را
به بینم عیان کرسی و فرش را

«نراقی» از اینگونه گفتارها

برون رفتی از حد خود بارها

علامه نراقی گاه نیز باقتضای مقام و در خور شخص مخاطب ، اشعار عربی هم انشا می نماید ، از آنجمله هنگام ارسال یکی از تألیفاتش را برای مطالعه دوست دیرین و صمیمی خود آقا سید مهدی طباطبائی بحر العلوم ، به نجف با این ابیات او را یاد می کند :

الا قل لسکآن ذاک الحمی :هنیئا لکم فی الجنان الخلود
افیضوا علینا من الماء فیضا فنحن عطاش و اتمم ورود

سید مهدی بحر العلوم نیز نراقی را چنین پاسخ می دهد :

الا قل لمولی یری من بعید جمال الحبيب بعین الشهود
لک الفضل من غائب شاهد علی شاهد غائب بالصدور

فحن علی الماء نشکو الظماء و اتم علی بعدکم بالورود

خواشی و تعلیقات بر آثار متقدمین

علاوه بر مصنفات علمی گوناگون نراقی که پاره‌ای از نسخه‌های خطی آنها نامبرده و شناخته شد او بر بسیاری از کتابهای علمی متقدمین در ضمن مطالعات خویش حواشی و تعلیقانی نگاشته که به گفته زنوزی تعداد آنها بالغ بر پنجاه رساله می‌گردد نکته قابل تذکار آنکه بر اثر قدرت علمی و حسن سلیقه و ذوق سرشار در تألیف و تصنیف (که موهبتی خاص و استثنائی می‌باشد) همواره عقاید و تحقیقات خود را همچون رساله مستقلی در موضوع مورد بحث تدوین نموده بنوعی که خود بخود و بدون توجه به متن کتاب هم واجد ارزش علمی مهم و علیحده‌ای می‌باشد. چندین جزو و اوراق از اینگونه تحقیقات که در حاشیه کتابهای مورد مطالعه وی نوشته شده است اکنون در کتابخانه نگارنده وجود دارد.

اللمعة الالهية

في الحكمة المتعالية

تأليف

ملا مهدي نراقى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد تقديس واجب الوجود وتمجيده و اداء واجب شكره وتحميده،
و الصلاة على المصطفين من عبيده خصوصاً على نبينا و عترته المؤيدين
بتأييده ، يقول الأحقر مهدي بن أبي ذر : هذه «لمعة الهيئة في الحكمة
المتعالية» اوردها في فصاحة اللفظ و علو المعنى
على وجه يستر الناظر ، و ينور الخاطر ، و يشوق الأرواح الى عالم
الأنوار ، و يكشف عن كثير من مكنونات العلوم والأسرار ، و رتبها
على خمسة ابواب .

الباب الأول

في الوجود و المهيئة

(لمعة)

الوجود عام اعتباري ، و خاص متحقق ، فرد منه بسيط قائم بذاته،
ينزمه الثبوت العيني بنفسه ، و لا يمكن تعقله ، و الا ، انقلب الحقيقة .
و غيره مركب من جهتين : وجوديه و عدمية ، يتنزع عنهما العام و المهيئة .

ولولا تحققه لزم حصول المتحصّل و الجزئي من ضمّ الاعتباري ، او الكلي الى مثله ، و ثبوت المعدوم ، او التسلسل ، او الخلف ، و اتزاع العام عن غير المتحقق او المتحقق به ، او بغير الوجود ، و انتفاء الحمل انتعارف ، لعدم صلاحية العام لما به الاتحاد ، و انتفاء الموجود رأساً ، اذ ثبوت المهية بالخاص خلاف الفرض ، و بنفسها او بالعام او بالانتساب الى الجاعل باطل . و تحصيل المهية المعروضة للعام به ، او كن منهما بوجود منفرد ، او تقدمها عليه بالوجود ، يستلزم الدور او التسلسل او المطلوب ، و كون العام من عوارض الوجود دون المهية و تصريحهم بخلافه ، و هذا الزام عليهم .

والتحقيق ان المهية من حيث هي معدومة لا يعرضها شيء ، و انما يعرضها بعد وجودها بالتبع ، فالعارض يخص باحد الوجودين او كليهما ، و ان سمي الثاني بعارض المهية .

وما ذكره من عروض الفصل للجنس ان اريد به العرضية ، اي عدم الذاتية ، فمسلّم ، و ان اريد به العارضية اي التابعة في الوجود ، فممنوع . لأنها بالعكس ، او تحقق كل اعم في ضمن الاخص ، لكنه في الذهن الا في ضمن الفصل الاخير ، اي الوجود الشخصي المتحقق في الخارج ، فان الكل متحقق به و منتزع عنه فيه ، و ذلك لتضمنه جهة واقعية او وجود اضعف متحداً معه متحققاً بتبعيته و هو النوع الحقيقي

١- فان القوم ذكروا ان العارض على قسمين: عارض الماهية و عارض الوجود. و الاول مما لا يحتاج اليه المعروض في وجوده و تحصيله في الخارج، كعروض الفصل للجنس ؛ لان الجنس لا يحتاج الى الفصل في حقيقته و معناه و انما يحتاج اليه في موجوديته و تحصيله في الخارج .

و الثاني مما لا يحتاج اليه العروض في الخارج ايضاً ، بل العارض يحتاج

المنتزع منه المنطقی الموجود فی الذهن المنحل فيه بالاصالة ، وهو الفصل القریب ، و متحقق فيه بتبعيته و هو جهة له واقعية ، او وجود اضعف متحد معه وهو الجنس القریب ، وهو كالنوع فی تضمنه الفصل والجنس البعیدین و هكذا فی كل فصل و جنس الى ما لافوق له . و مبدء الكل ما اتحد بالوجود الشخصي من الجهة ، او الوجود الاضعف. فلها. فی ضمنه بتحقیق تبعی فی الخارج ، و اذا تلوخط كل منها بانفرادہ اوفی ضمن غیره ، فلا وجود له الا فی الذهن . فالتنازل الى قوة الوجود و تحصله و التصاعد الى ضعفه و ابهامه . و بذلك يظهر ان الفصل المنطقی ادارة الحقیقی ، وهو كما مرجحة واقعية للوجود الشخصي ، او وجود اضعف منه ، و الاخذ بظاهر و اسناد التقسیم و التقویم الى مفهومه

→

الى المعروف فی تحصله و تحققه، كمروض السواد للجسم و بالفوقية للسماء و غیر ذلك . ثم انهم ذكروا ، ان عروض الوجود للمهية من قبيل الاول فيلزم علیها، ان يكون الوجود امراً متحققاً بنفسه حتى يمكن ان يكون محصلاً للماهية . و على ما ذكره من اعتباريته ، يلزم ان يكون عروضه للماهية من قبيل الثاني ، اى كان من عوارض الوجود مع انه ذكروه من قبيل الثاني - منه - اقول : در عروض ماهیت فقط باید گفت عارض ، بر نفس مفهوم ماهیت بلحاظ تقرر ماهوی بدون لحاظ احد الوجودین عارض میشود یعنی : یكفیه نفس شئیة الماهية ، یعنی لوجاز ثبوت الماهیات منفكة عن كافة الوجودات عارض ماهیت عارض میشود و لازم نیست كه عارض در كلیه موارد خود متحصّل بالذات باشد و معروف را تحقق ببخشد بل كه گاهی چنین است مثل عروض وجود للماهية و عروض الفصل للجنس و گاهی چنین نمی باشد ، مثل عروض جنس بفصل و عروض امکان بماهیات ؛ و عروض زوجیت للأربعة - آشتیانی -

۱ - اذ مفهوم الناطق الذى هو فصل مقسم للجنس و مقوم للنوع ، هو

←

يوجب كون العرضى ذاتياً ، او تركيب الفصل من النوع وغيره ، والتكرار في الحمل والا مصداقه^١ يوجب اتحاد الفصل و النوع ، و ائتفاء فائدة الحمل ، و اختلاف الموضوع^٢ لا يوجب اختلاف الحمل .

و موجوديته بنفسه لا بوجود آخر فلا تسلسل ، ولأصالته في التحقق لا يتصف المهية به ، فلا يلزم تسلسل ، او اجتماع النقيضين ، او ارتفاعهما . و موجوديته لا يوجب دخوله تحت مقولة حتى يلزم بعض المفاسد .
و القول باصالتها في التحقق و اتصافها بالوجود ، ينافيه الفرعية ، و الوجوه المقررة لدفعه مدخولة .

(لمعة)

الركب من الجعل بأقسامه باطل لا يجابه سلب الشئ عن نفسه . والحق نعلق البسيط منه بالوجود الخاص ، لاختصاص التحقق به ، و اشتراطه

→

شئ ثبت له النطق . والمراد بشئ ما ، اما مفهومه ، فهو امر عرضى شامل لكل شئ ، فلو كان مع وصف النطق فصلاً ، دخل العرض العام في مفهوم الفصل الداخلى في النوع ، فيلزم كون العرضى ذاتياً ، وهذا ما اشار اليه بقوله : يوجب كون العرض ذاتياً . واما ما يصدق عليه الشئ فهو عين الانسان ، فبكون الفصل هو الانسان الثابت له النطق ، فيكون الفصل مركباً من النوع وغيره ؛ على ان النوع لا يدخل في الفصل ، بل الامر بالعكس و ايضاً يلزم التكرار في الحمل في قولنا : الانسان ناطق ، اذ معناه (ح) ، الانسان ، انسان ناطق - منه .

١ - اذ مصداقه هو الانسان فلو كان فصلاً ، لان الفصل عين النوع

لاجزئه . وايضاً يلزم عدم فائده الحمل المذكور و هو ظاهر منه .

٢ - هذا شروع في الجواب عن الشبهة الموردة على كون الوجود

متحققاً في الخارج وكونه اصلاً في التحقق منه .

فى المجمعول بالذات لا بالمهية ، لا يجابه تحققها ، و اعتبارية الوجود ، وقد ثبت خلافه ، و اتقاء المناسبة بين الجاعل و المجمعول ، لفقدها بين المهية و صرف الوجود ، و استناد الجاعلية فى العلل الطولية الى ماهياتها ، و المع لازم العلة ، و لوازم المهية اعتبارية ، فيلزمه اعتبارية العالم بأسره ، و وقوع الاختلاف بالأقدمية فى نفس المهية ، لتقدم الجاعل على المجمعول ، مع ان ما به التقدم اما الوجود او الزمان بتبعيته ، و كون كل مهية من مقولة المضاف لثبوت التعلق بين الجاعل و مفعوله . و هذا لا يرد على المختار^١ مع ثبوته ايضا ، اذ كل مقولة من اقسام المهية دون الوجود . و اذا جَل الواجب عن الاضافة مع مبدئيه المطلقة ، و اتساب الكل اليه ، و وحدة الجعل و المجمعول فى المهية النوعية ، لأنها لا يتكرر بنفسها و بلازمها ، فاللازم تعلق الجعل بانحاء وجوداتها ليصحح تعددهما (اى الجعل و المجمعول) و لزوم التسلسل او الدور ، و التحكم فى المهية^٢ المنحصرة فى الفرد ان استند تشخصه إليها ، و مفعولية الوجود ان استند الى الجاعل ، اذ استناد تخصصها بالخاص اليه (اى الجاعل) انما يعقل بافاضته^٣ و اتزاعها منه ، اذ مجرد افاضتها لا يوجب تعيينها ، و استحالة

١ - اى ثبوت التعلق الذاتى بين الجاعل و المجمعول على تقدير مفعولية الوجود - منه -

٢ - اى الترجيح بلا مرجح و لزومه على تقدير استناد تشخص الفرد الى نفس الماهية لاستواء نسبتها الى جميع الافراد المفروضة . اما لزوم الدور و التسلسل ، فلان الماهية المقتضية لتشخص الفرد ، يجب ان يكون موجودة متشخصة و اذ انقلنا الكلام الى هذا التشخص و الوجود ، لزم الدور او التسلسل - منه -

٣ - اى بافاضة الجاعل الوجود الخاص - منه -

حمل الوجود و التشخص عليها ، لانها من حيث هي ليست حقيقتيها^١ و مناطهما المتحقق المتشخص بذاته حتى يفيد معناهما المصدرى و ينتزع عنه^٢ و يحمل، اذ حملة عليها انما هو لاتحادها بالخاص المتحقق المتشخص بنفسه ، فمع انتفائه و انحصار الوجود فى الاعتبارى ، لا يوجد ما ينتزع عنه و يحمل عليه ، فينفى التشخص و الموجدية رأساً. و امتناع انتزاع الوجود منها بنفسها، لأنها بالنظر الى ذاتها معدومة، و لا بوصف المجعولية او الارتباط ، لأنه فرع تقررها، اذ مجعولية المعدوم ، او ارتباطه بالموجود غير معقول . و بالجملة ابرازها الى الخارج بحيث ينتزع عنها الوجود يتوقف على تأثير للجاعل فيها ، و هو اما بايجاد متحقق يكون مبدء لانتزاعها ، فيثبت مجعولية الخاص ، او بافاضة الوجود العرضى عايبا ، فيرجع الى مجعولية الاتصاف ، و يأتى مافيه . او يجعلها مرتبطة بذاته ، و هو يبيّن الفساد ، اذ ارتباطها به لو سبق موجوديتها ، لزم ارتباط المعدوم بالموجود ، و الا فيعود احد الاولين^٣.

و بذلك يعلم استحالة مجعوليتها بلا تبعية المتحقق بعد صدوره ، اذ تحقق المجعول فى الخارج من لا يرب فيه ، و هى لا يمكن تحققها بنفسها ، و لا بالعام لا اعتباريتها و صيرورتها متحققة بنفس الجعل بلا تبعية و ربط و اتصاف غير معقولة . فالخاص لكونه حقيقة من شأنها التحقق فى الخارج يمكن مجعوليتها بالتبعية للجاعل تبعية الظل لذى الظل ، و

١ - اى ليست الماهية حقيقة الوجود و التشخص و مناطهما ، بمعنى كونها منشأ انتزاعهما بذاتها - منه -

٢ - اى ينتزع المصدرى من هذا لمناط التحقيق - منه -

٣ - اى كون التأثير بافاضة الخاص و انتزاع المهية عنه ، او باتصاف احدهما بالآخر - منه -

انتزاع العام و الماهية عنه ، و هى لامتناع تحققها بنفسها لاسكن
مجعوليتها بالتبعية له و ارتباطها به . و الامكان على اصالة الوجود
ارتباطه بحاعله او تساوى نسبة العام الى المهية .

فالايراد ابكونه صفة للممكن وكيفية لنسبة الوجود الى مهية ، و هذا
يصح على اصالتها و اعتباريته دون العكس مندفع . و الاحتجاج على
مجعوليتها بلزوم التحقق للمجعول و هولها لالوجود و الاتصاف ،
فيتعلق الجعل بها بالذات و بهما و بذاتياتها بالعرض ، قد علم ضعفه .
وجعل المجعول بالذات اتصاف احدهما و ارتباطه بالآخر او مفهوم
الموجود بما هو موجود ، او الوجود المنبسط ، او انبساطه باطل
اذا اول يودى الى مفاسد الا ان يرجع الى المختار . و الاحتجاج عليه
باستلزام مجعولية كل من الوجود و المهية تقدمه على الآخر ، و هو ليس
شيئاً من الخمسة . فالواجب كون المجعول اتصاف احدهما بالآخر
مردود يكون تقدمه عليها عينياً ذاتياً ، والعكس ذهنياً خارجاً منها يسمى
بسبق بالمهية ، والثانى يوجب مجعولية الاعتبارى مع انه يتوقف على
منشأ انتزاع متحقق ، فان كان ممكناً فهو المجعول ، وان كان واجباً لزم
انتفاء الجعل و الافاضة اذ مفهوم الموجود ينتزع من كل حقيقة عينية مع
قطع النظر عن التأثير والتأثر ، والثالث لا يرجع الى محصل وعلى ظاهره
مفاسد لا يخفى .

(لمعة)

مقتضى اصالة الوجود فى الجعل والتحقق و اعتبارية المهية ان تتبعه
فيهما و ينتزع منه ، وان يتحد به عيناً ، والا ، فان كان جزءاً لها ، تقدم ٢

١- اى الايراد على المختار فى اصالة الوجود واعتبارية الماهية منه .

٢- لان وجود الجزء قبل وجود الكل ، والفرض ان وجودها جزء لها ،

حصولها على حصولها، او بالعكس، تقدمت عليه ، و هو ينافي اصلته و اعتباريتها ، او عارضاً لها تقدم كل منهما على نفسه ، و انحصر غير المتناهي بين حاضرين^١ مع استلزامه المطلوب^٢ بالخلف ، او بالعكس لم يتضمن الخاص جهة عدمية . بل كان وجوداً صرفاً معروضاً للمهية الزائدة عليه، كمعروضية الجسم للسواد ، فيخرج عن لازم الامكان . و مابه التحقق في كل متحدين هو الوجود ، فان كان احدهما ، فالآخر اعتباري، والافكلاهما اعتباريان ، و هوئالهما في الاتحاد ، و به تحققهما ، فالارتباط بينهما اتحادي ، و اطلاق الاتصاف عليه تجوز، كاتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط ، فانه شئ واحد بسيط موجود بوجود واحد له جهتان ينتزع منهما الجنس و الفصل ، و ليس له مادة و صورة متغيرتان في الوجود، كالمركب . فكذا الخاص الامكاني وجود واحد له جهة عدمية لامكانه ينتزع منه المهية من دون تركبه من متغيرين في الوجود حتى يتحقق حقيقة الاتصاف كما في المركب .

قيل : قدم ان المتحقق في الخارج مبدء الفصل الاخير ، و غيره من الكليات الذاتية لاتزاعها من جهته العدمية متحدة معه متحققه بتبعيته ، فلا فرق بين النوعين في كون تركيب محل منهما تركيب المهية والوجود فالمتخصص في التشبيه لاوجه له . قلنا : المتحقق في الخارج من النوع

→
في تقدم وجودها على نفسها ، و وجود الشئ لاينفك عن حصوله ، فيتقدم حصولها على حصولها - منه -

١ - هما الوجود والمهية - منه -

٢ - لان جميع هذه الوجودات الغير المتناهية العارضة لايمكن قيامها الماهية الموجودة، و الازم خلاف الفرض، و لا بالمعدومة للفرعية. فينبغي ان تكون عين المهية في الخارج ، فيكون لها وجود غير عارض - منه -

البيسط كالعقل وجود خاص هو مبدأ فصله ، وجهة عدمية متحققة بتبعيته هو مبدأ جنسه — اى الجوهرية — ولا يوجد له فيه متغايران فى الوجود ، و من المركب بازاء جنسه و فصله مادة و صورة متغايران فى الوجود ، وان كان ضعيفاً متحققاً بتبعيه الوجود الشخصى و متحداً معه .

ففى الانسان نفس و بدن متغايران فى وجود ضعيف متحد بوجوده الشخصى متحقق بتحقيقه ، و فى الجسم النامى جسمية و قوة نباتية كذلك مع اضعفية وجودهما المتحد بالشخص ، و فى البسيط^١ هيولى و صورة كذلك مع الزيادة فى الأضعفية ، فالتصاعد الى الضعف و تقليل المنتزع من الاجناس والفصول ، والنازل الى المقابل . و بذلك ظهر وجه التخصيص فى التشبيه .

ثم الحق ثبوت الاتحاد بين المهية المعقولة و الخاص الذهنى ايضا ، فلا ينفك عنه فى الذهن وان انفك عنها العام فيه .

قيل : الخارج لكونه طرف المتحصّل دون الاعتبارى لا يمكن ان يحصل فيه المهية و العام الاتبعية متحصّل يحصلهما و هو الخاص ، واما الذهن فهو ظرف الاعتبارى ، فلا يتوقف حصولهما فيه عليه ، فلا باعث لاثباته فيه .

قلنا : المهية فى اى ظرف وجدت لا ينفك عن وجود تحققها فيه ، اذ كونها بنفسها متحققة و منشأ^٢ لانتزاع العام غير معقول ، و تحققها به مع ثبوت العكس ، و امكان التجريد والاتصاف فى الذهن ، فلا بد^٣ فيه من تحققها ، و ما هو الا الخاص الذهنى ، ثم العام فى المنتزع من احد الخاصين^٤ لقيامه بمدرك جزئى يكون موجوداً جزئياً ذامية و وجود

١ - اى الجسم البسيط (منه)

٢ - الخارجى والذهنى — منه —

خاص ، فيمكن ان يجرد عنه عام آخر ، و هكذا الى ان ينقطع التسلسل بعدم الاعتبار ، فيجتمع فيه العموم و الخصوص و المعلوماتية و المجهولية و العارضية و المعروضية^١ و غيرها من المتناقضات . و هذه امر عجيب منشأ شدة سريان الوجود بمعينه في كل شئ حتى ان تجريد الماهية عنه فرع وجودها .

(لمعة)

على ما اخترنا لا ينتقض الفرعية ولو باتصافها بالعام في الذهن ، وانما ينتقض باتصافها بالوجود على اعتباريته واصلتها مع توقف ثبوتها عليه ، فيلزم الدور او التسلسل .

و الوجوه المحررة للدفع ضعيفة: كتخصيص الفرعية لعدم الإستثنا في الاحكام العقلية ، و كارجاع اتصافها به الى ثبوتها لاثبت شئ لها لعروض هذا الثبوت لها ، فيعود الاشكال، مع ان ما به الثبوت هو الوجود، فان كان عارضاً انتقضت الفرعية ، او معروضاً ، خرجت عن الاصلية ، او مابيناً ثبوتها بالاتساق اليه ، ارتبط المعدوم بالموجود . و كتبديل الفرعية بالاستلزام، لقضاء الضرورة بتقدم ثبوت الشئ على ثبوت وصف له، مع ان الاستلزام يقتضى ملزومية الثبوت الثاني^٢ للاول^٣ و الملزومية مستلزمة للعلية و التقدم، فيلزم ما يظله البداهة، وفيه ما فيه ، اذ لزوم عليه الثاني للاول انما هو بحسب الإثبات ، و اما بحسب الثبوت في الواقع، فالأمر بالعكس . و ارجاع الإستلزام هنا الى التلازم ، اى عدم الانفكاك

١ - للماهية - منه -

٢ - ثبوت وصف له .

٣ - وهو ثبوت الشئ في نفسه .

٤ - وهو عية ثبوت وصف الشئ لهذا الشئ و تقدمه عليه - منه -

بینهما ، یوجب کونه من الطرفين ، مع ان انفکاک الثانی من الاول مما لاریب فیہ ، والی اسنزام الثانی للحکم بالاول لوسلم فعلی الفرعیة دون الاستلزام ، مع انه قدینفک شعثه . والحمل علی مجرد الامکان خروج عن الظاهر ، مع انه یرجع الی الفرعیة ، وکالحکم بان الاتصاف بالوجود الخارجی فی الذهن ، اذالحکم فی القضية الذهنیة انما هو علی الموضوع بحسب حاله فی الذهن دون الخارج ، وکالحکم بانه فی الخارج ، الا انه لایتوقف علی ثبوت الموضوع فی الخارج بل یکفیه ثبوته فی الذهن ، لقضاء الضرورة بتوقف کل اتصاف علی ثبوت الموضوع فی ظرفه دون ظرف آخر ، علی ان نقل الکلام الی الاخر یؤدی الی التسلسل فی الظروف والوجودات ، وکارجاع الاتصاف الی انتزاع الوجود لا اعتباریته ، فمصدق الحمل نفس هویتها من دون تحقق امر آخر هو الوجود .

فالفرق بین حمل الذاتی و حمل الوجود علی الشئ کفاية الذات فی الاول و الحاجة الی ملاحظة الاتساق الی الجاعل ، او منشائیة الاثار فی الثانی ، لأن الانتزاع کالاتصاف فرع ثبوت المنشأ والی مجرد اختراع الوهم من دون ثبوت له و للوجود ، و جعل المناط فی حمل المشتق علی الشئ اتحادہ بمفهومه لاقیام المبدأ به ، لانه لا محصل له اصلا ، و الی اتساقها الی الوجود الحقیقی و هو ذوق المتألة و فسادہ ظاهر .

(لمعة)

تعیین^١ الوجودات بنفسها ، فالمشخص نحو الوجود دون غیره ،

١ - تعین باصطلاح حکما بوجهی غیر تعین نزد عرفاست . مثلاً حقیقت وجود نزد عرفاً مطلقاً تعین ندارد و حکماهمین حقیقت را متعین بالذات میدانند و لامناطات بین المشربین چه آنکه وجود نسبت بادراک و ←

والا، لم يرتفع الشركة والعموم ولو بألف مخصص، اذ غيره كلى لا يتشخص الا به، فكل ما يلحق الخاص من مهيته وعوارضه ووجوه التشكيك كليات في انفسها متشخصة به، فهي لوازمه وتوابعه. و المغايرة بين امتياز الشع و تشخصه ثابتة، اذ الاول بالنظر الى مشاركته في العام، و الثاني باعتباره في نفسه. فحصول الامتياز بين الكليات بمثلها من الفصول و استعدادات المادة المختلفة، و بين الجزئيات بمثلها من العوارض لا يوجب كونها مشخصة، و النسبة بينهما بالعموم من وجه لوجودهما في افراد الانواع، و الاول بدون الثاني في فصولها، و العكس في الواجب لعدم مشارك له مع انه متشخص بذاته، فلولا كون التشخص بنحو الوجود لم يكن متشخصاً و هو باطل. و انحاء الوجودات المشخصة هي خصوصياتها الذاتية دون وجوه التشكيك لوقوعها في العام، و هو عرضي لها تابع، فما يقع فيه اولى بالتبعية، و ليس ذاتياً لها حتى يتحد ما به الخلاف و الوفاق. و يمكن ارجاعها اليها والا لزم التركب او اتفاء التعدد. و بذلك يظهر اندفاع الاقوال المخالفة، كالقول بان التشخص بالمادة، اى استعدادها او احوالها من الوضع و الحيز، او بالفاعل، او بالارتباط به، او بنحو الاحساس و المشاهدة، او بنفس الذات اى المهية المتعينة، او بجزء تحليلى اعتبارى. و لكون تميز

→
تعقل و حضور عند العقل غير متعين است و در مقام ذات تميز و تعدد و ظهور ملغاست لذا اسمى كه معرف آن باشد ذات از قبول آن ابا نمايد اذا نه كلى و نه جزئى است نه خارجى و نه ذهنى است، نه عام است و نه خاص است و جميع اوصاف و عناوينى كه آنرا متميز نمايد از لواحق و عوارض آن ميباشد - جلال آشتياني -

١ - اى ارجاع وجوه التشكيك اليها، اى انحاء الوجودات منه -

المادة بالاستعدادات الخاصة مُعداً لإفاضة التشخص الوجودى، وكون احوالها تابعة له و سببية الفاعل والارتباط به لتحقيقه ، و المشاهدة و الاحساس للعلم به ، يسكن ارجاع ماعدا الاخيرين بضرب من التجوز الى المختار .

(لمعة)

المهية اما توخذ بشرط لا ، فلا يوجد الا فى العقل . او بشرط شئ، فهو الشخص، او لابشرط، فكلى طبيعى موجود بوجوده، لما علم من تحقق المهية بتبعية الخاص ، فوجوده وجود ضعيف تبعى ، اى متحد مع وجوده كوجود المهية ، لأنه^١ ليس الا هي من حيث هي فنفي وجوده مطلقا و القول بانه بمعنى وجود اشخاصه ضعيف ، و اثبات وجود مغاير لوجود هاله اضعف ، لاستحالة الوجود العيني بلا تشخص. فتشخصه^٢ مع المغايرة اما بتشخص الفرد، فيلزم الخلف باتقائها^٣ او بغيره ، فيلزم التسلسل و تعدد الواحد، و وجود مالا يتناهى فيه .

فالموجود فى الخارج هو الشخص ، اى الوجود الخاص المنتزع منه الطبيعى لجهة له عدمية ، او وجود اضعف متحد معه. فهو واحد بالعموم و المعنى ، له افراد مختلفة بالنوع او الشخص ، و تكثرها مع وحدته و وحدة الفاعل لاختلاف مادته المشتركة فى الاستعداد لاجل اوضاع

١ - اى الطبيعى ليس الا الماهية من حيث هي -منه-

٢- اى الكلى الطبيعى الموجود بوجود مغاير.

٣- لانه اذا كان تشخصه بتشخص الفرد، ينتفى المغايرة بين الوجودين، فيلزم الخلف بسبب انتفائها -منه-

٤ - وهو صيرورة شخص واحد شخصين ، اومع تغاير الوجودين ، والتشخص يحصل شخصان -منه-

فلكيه مختلفة بأنفسها . فالمادة الاولى اى الجسمية المطلقة مع وحدتها
اختلف اجزائها المتشابهة فى الاستعداد لاختلاف نسبتها الى الفلك ،
ففيضت عليها صور العناصر الأربع ، ثم صارت هى لاختلافها فى الاستعداد
باختلاف الحركات السماوية مادة لحدوث المركبات المختلفة من الانواع
والاشخاص . و لكون الموجود فى الخارج هو المادة المشتركة المقيدة
بصور مختلفة ، يحصل منهما اشخاص عينية ، لكل منها وجود شخصى
مبدأه الصورة الخاصة ، وجهه عدمية او وجود ضعيف متحد به هو مبدأ
الطبيعى و مبدأه المادة المشتركة ، يصح اتزاع الواحد اعنى الطبيعى
عن المختلفات على اصالة الوجود ، و تقيده بها على اصالة المهية . ثم
ما يعرض الطبيعى من الكلية كلى منطقى ، و مجموعهما عقلى ، و هما
ذهنيان .

(لمعة)

الوجود العام بديهى التصور لأنه اعرف الاشياء ، فتعريفه بالثابت العين
و بما يمكن ان يخبر عنه و ما ينقسم الى الفاعل و المنفعل او القديم
و الحادث ، لفظى ، كتعريف العدم بنقايضها ، لتضمنه الدور . و الحق
بداهة البداة فالاستدلال عليه بجزئته الاحد الضروريتين او بكون
الاكتساب باحد المنفيين^٢ او باعميته مع انتهائه الى البديهى دفعا لاحد
المحذورين^٣ ، مجرد تنبيه . و الاحتجاج على نظريته بكونه^٤ نفس المهية

-
- ١ - اى التصديق الضرورى ، وهو التصديق بالتنافى بين الوجود و
العدم ، و التصور الضرورى وهو وجودى - منه -
 - ٢ - اى احد المنفيين عن الوجود و هما الحد والرسم - منه -
 - ٣ - اى الدور والتسلسل - منه -
 - ٤ - وهى نظرية - منه -

او تابعها فى المعقولية . وباختلاف العقلاء فى بداهته ، و تعريفهم اياه ضعيف . و على استحالة تصوره بايجابه تصور الواجب و اجتماع المثليين اضعف^١.

فى اشتراك الوجود معنى :

و مشترك معنى ؛ لقضاء الضروره بثبوت مايفهم منه للكل، و ايجاب سلبه عن الواجب صدق النقيض عليه . و يويده قبوله القسمة ، و اتحاد مفهوم النقيض ، و الرابطة فى القضايا المختلفه ، و ايجاب نفيه للثبوت، و تردد الذهن فى الخصوصية مع الجزم^٢ بالمطلق، و ايجابه لانتزاع الواحد من المتخالفات ، او اشتراك الواجب و الممكن فى الذاتى مردود ، لالعدم تبعية المشترك انرضى للذاتى، اذ الحق ثبوته، لوجوب المناسبه بين مطلق العلة والمع .

و النقص بمثل الامكان و المعلولية و الزوجية و الفردية و الحرارة المطلقة ، مندفع بترتبه على بعض الذاتيات المشتركة ، بل لانتزاع المطلق من صرف الوجود ، و ما يرتبط به من الوجودات الخاصة من^٣ حيث الارتباط ، لامن انفسها المتخالفة .

(بيان تشكيكه فى كونه من الحقايق القابلة للشدة والضعف)

و مقول على افراده بالتشكيك ، لبداهة اختلافها فى صدقه بانحاء الثلاثة : و هى يقع فيه بذاته، و فى غيره بتوسطه، و لعروضه للوجودات

١ - احد هما ، وجود النفس ، و ثانيهما ، الوجود المرتسم فيها من

تصور الوجود -منه-

٢ - و ايجابه ، اى الاشتراك معنى -منه-

٣ - هذا الارتباط امر واحد مشترك فى الكل ذاتى للجميع . و ليس

هذا الارتباط مختلفاً ، بان يكون الارتباط الذى بينه و بين العقل مثلاً

الخاصة لا يكون تشككها بالذاتى حتى يلزم تركيب الواجب ، او وحدة الوجود ، بل هى متخصصة بذاتها ، و سائر التخصصات من التوابع . و لذا تيته لخصه ، يقع التشكك فى ذاتيها ، وينحصر اختلافها فى انحائه . و زايد على المهية بل الخاص ، كزيادتها عليه ، اذلولاه ، لتلازما تعقلا ، واتفى الامكان ، و فائدة الحمل ، و الحاجة الى الاستدلال ، و لزم تركيب الواجب^١ والتسلسل ، او اتحاد المهيات و التناقض . و المهية عندنا كالسطلق منتزعه من الخاص ، و ليس الوجود قائما بها ، فلا يلزم تحصيل الحاصل ، او اجتماع النقيضين ، و قيام الوجود بالمعدوم . و ليس جنساً ولا نوعاً ببساطة الواجب ، و انتفاء الفصل لوجوه ، و لافصلا اذلاعم منه ، و للاحد العرضين لنوعيتهما لأفرادهما الذاتية .

→

مخالفاً للارتباط الذى بينه و بين النفس او الفلك أو غيرهما نظراً الى ان الارتباط فى البعض بلا واسطة و فى البعض بواسطة . و الارتباط بالواسطة يختلف باختلاف الوسائط قة و كثرة و ذاتاً و حقيقة ؛ اذ ارتباط الاشياء به انما هو على طريقة الشئ و المشئ فارتباط الصادر الاول يصحح سائر الارتباطات و الجميع مرتبط به بهذا الارتباط و كلها مندمج فيه منه .

١ - لان الوجود لولم يكن زائداً على الماهية ، اما ان يكون جزءاً لها او عينها . و الاول يوجب التسلسل ، اولكونه جزءاً مشتركاً يكون للماهية جزء آخر هو مابه الاختلاف و لابدان يكون ذلك الجزء موجوداً لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءاً لهذا الجزء و هكذا فيلزم التسلسل . و كنا يوجب تركيب الواجب ، لان الوجود مشترك بين الواجب و الممكن ، فلو كان جزءاً له ، لكان له جزء آخر ، فيلزم تركيبه . و على الثانى يلزم اتحاد الماهيات لانه معنى واحد فى جميع الموجودات ، فلو كان عين الماهيات ، لاتحدت المهيات ، و يلزم التناقض ايضاً ، اذح قولنا ، اسواد ليس بموجود بمنزلة ، السواد ليس بسواد ، وهو تناقض منه قده .

و مما يدفع كونه شيئاً من الخمسة، كونها ذا افراد محققة بخلافه، اذ حصصه اعتبارية ، والوجودات الخاصة ليست افراده لاتزاعه عنها ، فهى هويات بسيطة متميزة بذاتها ، و لكونه تحقق الأشياء واعمها ، ثبتت بساطته المطلقة^١. و تركبه من الاجزاء يوجب عروض^٢ الشئ لنفسه ، او عدم كون العارض^٣ عارضاً بتمامه ، و تقدم الشئ على نفسه^٤، او تقومه بنقيضه . و يساوق الشئية تحققت^٥ ، وان تغايراً مفهوماً . و القول بشبوتها دونه فى المعدوم الثابت فرع ما يبطله^٦ عدم الوساطة بين الوجود و

١- اى لا يكون له جنس ولا فصل، كما انه ليس جنساً ولا فصلاً. منه.

٢- اذ لو كان له جزء من جنس او فصل ، فلاريب فى كون هذا الجزء موجوداً ، اذ الوجود يعرض لكلشئ ، فالوجود العارض لهذا الجزء ان كان هو المجموع المركب من الاجزاء والجزء الآخر ، لزم عروض الشئ لنفسه، وان كان مجرد جزء الآخر دون هذا الجزء المعروض، لزم ان لا يكون العارض اعنى الوجود عارضاً بتمامه - منه .

٣- و هذا الدليل بهذه العبارة مذکور فى شرح التجريد ، يعنى شوارق الالهام للمحقق اللاهيجى .

٤- اذ لو كان له جزء ، فان كان ذلك الجزء موجوداً ، لزم تقدم الشئ على نفسه ، وان كان معدوماً ، لزم تقوم الوجود بالعدم الذى هو نقيضه - منه -

٥- قوله : فرع ما يبطله . . . الخ وهو ثبوت المعدومات .

٦- قوله : و ثبوت التأثير . . . واصل الدليل ان المعدوم لو كان ثابتاً لامتنع تأثير القدرة فى شئ من الممكنات ، اذ التأثير اما فى الذاتيات ، فهى ازلية والازلية تنا فى المقدورية . واما فى الوجود ، و هو ايضاً باطل ، اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة به كما بين وجهه فى اللمعات العرشية . واما فى اتصاف المهية بالوجود ، فهو ايضاً باطل كما بين فيه - منه -

العدم ، و ثبوت التأثير مع عدم تعلقه بالأزلى ، و الوجود والاتصاف
 و ايجابه عدم تناهى الثابت^١ مع ان ادلة التناهى نعمه^٢ واقتضاء الخبر
 -اقتضاء الجر- للنسبتين^٣ والصادق منه تطابقهما انما هو بالوضع ،
 فالتخلف ممكن ، على ان المغايرة الاعتبارية كافية^٤؛ والثبوت الذهني
 يكفى للحكم ، و اعتبار الخارجى لا يدفع الاشكال عنهم فى الحكم على
 الممتنع^٥ ، و اعتبار الخارجى يلزمه مفسده^٦ ، والامكان اعتبارى بعرض
 لما عترفوا بانتفائه^٧ ، و عدم الوسطة بين النفي والاثبات يبطل الحال^٨ ،
 و الوجود الخاص موجود^٩ و الاتزاعى كون الشئ^{١٠}، فلاير عليه القسمة،

١ - قوله : عدم تناهى الثابت . . . لقولهم بان اشخاص كل ماهية
 نوعية غير متناهية فى العدم .

٢ - قولنا : للنسبتين ، اى الخارجية والذهنية -منه-

٣ - على ان المغايرة . . . فلاحاجة فى مثل قولنا : اجتماع النقيضين
 محال و شريك البارى ممتنع ، الى التزام نبوت المعدومات -منه-

٤ - قوله : مع ان ادلة التناهى نعمه . . . اذ مناط صحة اجرائها الثبوت
 -منه-

٥ - قوله : يكفى . . . لانهم لا يحكمون بالثبوت له ، و انما الثبوت
 عندهم للممكن المعدوم -منه-

٦ - يلزمه مفسد . . . وهى لزوم كون شريك البارى واجتماع النقيضين
 وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين والمركبات الخيالية كجبل من الياقوت
 ثابتة تتميز بعضها عن بعض - مع انها ممتنعة

٧ - قوله : بانتفائه . . . و هو المركبات الخيالية .

٨ - قوله : يبطل الحال . . . عرفوه بانه صفة للموجود ، لا يكون موجودة
 ولا معدومة ، كالعالمية والخالقية -منه-

٩ - والوجود الخاص موجود . . . الخ رد لاحتجاج مثبتى الحال على اثباته ،
 بان الموجود غير موجود ولا معدوم -منه-

١٠ - : فلايرد عليه القسمة . . . لان الوجود بهذا الاعتبار اى باعتبار انه كون الشئ و

والكللى باحد المعنيين موجود ذهنياً ، و بالآخر خارجاً بوجود الشخص فلا يلزم كونه متشخصاً ، و قيام العرض بالعرض جائز؛ على ان القول بالاحوال مع قبولها الاشتراك و الامتياز يؤدى الى التسلسل^٢ والتزامه

→
تحققه ليس بشئ من الاشياء حتى يتصف بالوجود والعدم و ينقسم الى كونه موجوداً او معدوماً . والحال عندهم شئ، من شأنه الاتصاف بالموجودية والمعدومية والانقسام اليها . والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الوجود والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين . والوجود بهذا الاعتبار لا يتصور كونها موجوداً او معدوماً فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما . وعلى هذا التقرير اندفع ماتوهمه الشارح الفاضل من ان هذا الجواب تسليم للمدعى و اعتراف بالواسطة كما لا يخفى -منه- قولنا : فلا يرد عليه القسمة الخ فليس شيئاً يقبل القسمة الى الوجود و اللاوجود ، والحال عندهم شئ من شأنه ذلك -منه-

١- لقولهم : ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم ، والا لتقوم الموجود بالمعدوم ، ولا بوجود ، لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء آخر هو الفصل ، ولا بد من قيام احدهما بالآخر حتى يلتئم منها ماهية حقيقية ، وهما عرضان لامحالة ، فيلزم قيام العرض بالعرض -منه-

٢ - بيانه ان الاحوال كلها مشتركة فى الحالية وكل منها مختص بما امتازبه عن الآخر وهما ليسا بموجودين ، والا لزم قيام الصفة وهو مح كقيام العرض بالعرض على ما ذكره بلافرق ، ولا بمعدومين والالتقوم مالىس بموجود ولا معدوم ، وهو ايضاً محال كتقوم الموجود بالمعدوم فهما حالان و يشتركان مع سائر الاحوال فى الحالية ويمتازان بما به الامتياز و هكذا فيلزم التسلسل ومما ذكرنا ظهر ان هذا الايراد عليهم مناقضة على الوجوه الذى ذكره بالحال انفسها (منهرد)

كمنع القبول - اى قبولها الاشتراك و الامتياز - باطل .
 و يغير الوحدة مفهوماً ، و يتحد معه مصداقاً ، و الالزم التسلسل
 فى الوجودات والوحدات ، فلكل منهما افراد خارجية هى الوجودات
 الخاصة ، و مفهوم منتزع هو المطلق ، ولها اسوة به - اى الوجود - فى
 كل حكم .

[الباب الثانى]

باب اثبات الواجب و صفاته

(لمعة)

الواجب موجود لإتتهاء ساسلة الوجود - كالامكان والحدوث- اليه
 دفعاً للدور والتسلسل . وكون الكل كالواحد فى الإندام و الافتقار ،
 و تحقق صرف الوجود الواجب بذاته ، اذ غيره اما مهية ينتزع عنها
 الوجود ، او وجود خاص له جهة عدمية ينتزع عنها المهية، و افتقارهما
 للعدمية و التركب ظاهر .

(لمعة)

الواجب واحد بالذات اى صرف الوجود دفعاً للزوم التركيب، او
 افتقاره فى الموجدية الى العارض او المعروض . فحقيقة الوجود امر

١- فان وحدة زيد لولم يكن عين وجوده بان يكون له وجود و وحدة
 مفايرله، لكان لوجدته وجود آخر، فيحصل هناك وجودان ، فيكون لهما
 وحدتان لاستحالة حصول الاثنينية بدون وحدتين، اذ لكل موجود وحدة،
 ولكون الوجدتين مفايرتين للوجودين ، يكون للوجدتين وجودان آخر و
 للوجودين ايضاً وحدتان فهلّم جراً (منه)

عيني اصيل، و العام منتزع منه، و حصر الوجود فى الاعتبارى والقول بالنيابة^١ والتَّجوز فى العينية يوجب خُلُو الذات فى مرتبة واقعية عن الوجود. وجعل العام كلياً ذا افراد، واحد منها اصيل قائم بذاته، والبواقي قائمة بغيرها ، مردود ، بلزوم التركيب ، و عدم اختلاف افراد المتواطى

١ - قولنا : والقول بالنيابة... المذاهب فى كيفية عينيه الوجود و الصفات وزيادتها ثلاثة :

الأول ، ما اختاره الدوانى و هو القول بالنيابة ، و حاصله ، ان حقيقة الوجود صفة قائمة بالماهية منشأ لانتزاع العام ، و حقيقة العلم مثلاً، صفة قائمة بالنفس هو مبدأ الانكشاف ، و تلك الصفة فى الممكن بحقيقتها موجودة و زائدة على ذاته . واما الواجب فلا يمكن ان توجد الحقيقة ، اذلا معنى لقيام الصفة بذاته . فذاته البسيطة الحقبة بذاته منشأ لانتزاع الوجود العام و مبدأ للانكشاف الا انه ليس حقيقة الوجود ولا العلم ، اذ الحقيقة ليست الا صفة قائمة بغيرها ، ولا يمكن قيام صفة زائدة بذاته . فذاته نائب مناب الوجود ، و كل صفة من الصفات ، من دون ان يكون حقيقة شئ منها . فمعنى العينية فيه ان ذاته البسيطة نائب لجميع الصفات الاضافية من الوجود و العلم والقدرة وغيرهما . والثانى ما ذهب اليه الفارابى ، وهو ان لكل من الوجود والصفات فرداً حقيقياً قائماً بذاته هو الواجب ، فهو مع بساطته الحقبة حقيقة الوجود و العلم والقدرة وغيرها ، بمعنى انها الوجود الحقيقى و العلم الحقيقى والقدرة الحقيقية ، و منشأ لانتزاع الاضافيات منها ، فذاته عين الكل . واما الممكن ، فالوجود صفة زائدة على ماهيته قائمة بها ، و سائر الصفات من العلم والقدرة وغيرها ، و اوصاف حقيقية زائدة على ذاته قائمة بذواتها . والثالث مذهب المصنف (اى المؤلف لهذا الكتاب) وهو ان ذاته حقيقة الوجود و كل صفة ر مبدأ لانتزاع الوجود العام و الاضافيات من الصفات ، الا انه ليس فرداً لطبيعة الوجود و العلم و

بالجوهرية والعرضية والاصالة و الانتزاعية و المجهولية و البداهة . و فى الصفات ، اى صفاته الكمالية كالوجود فى العينية ، و القول بالزيادة يوجب التكثراً والافتقار ، او تعدد القدماء^٢ معه ، او كونه فاعلاً وقابلاً^٣ ،

→

القدرة كما هو مذهب الفارابى ، بل العام من الوجود والصفات امور اعتبارية ينتزع من الاشخاص الخارجية التى ليست افراداً للعام ، بل العام ينتزع عنها ، وليس للوجود وغيره من الصفات طبيعة جنسية اونوعية حتى تكون افراداً حقيقية. فذاته البسيطة الحققة الوجود الحقيقى والعلم الحقيقى و القدرة الحقيقية ، منشأ لانتزاع مفوماتها الاضافية . واما الممكن فلعدم كونه صرف الوجود بل وجود مشوب بالماهية لا يكون الوجود عين ذاته ولارتباطه بالغير لا يكون بذاته منشأ لانتزاع العام ، بل بملاحظة جاعله ، وكذا تكون صفاته من العلم والقدرة اموراً حقيقية قائمة بذاتها لا تكون عين ذاته ، بل يكون زائدة على ذاته منشأ لانتزاع مفوماتها الاضافية - منه - اقول: والقول بالنيابة منسوب الى المعتزلة وليس من مذهب الدوانى و لعل المؤلف استنبط هذا من مشرب العلامة لان العلامة بنظر التحقيق قائل باصالة المهية فى الواجب لانه يميل الى مشرب المتكلم و اذا لم يكون للوجود مرتبة من التحصل فالوجود زائد على ذاته الحققة وكذا العلم والقدرة والقائل باعتبارية الشئون الوجودية يجبره الاضطرار الى القول بالنيابة . واما انقول بالنيابة مختص بالمعتزلة لانهم لا يفهمون من الصفات الالمانى الزائدة على الموصوف و هذه بعيدة عن الساحة الالهية لذا وقعوا فى مضمخة تجويز النيابة اى نيابة الذات عن الصفات و اما مختار المؤلف فهو صريح كلام الاسفار - ج -

١ - ان كانت هذه الصفات معلولة لغيره .

٢ - ان كانت واجبة

٣ - ان كانت معلولة .

واشرافية الذات، او معلوله منه، و لتلازمها او رجوع الكل الى واحدة لا يوجب تعدد الجهة ، والاضافية زائدة لتوقفها على متعلق. والكل راجعة الى القيومية المطلقة ، فلا يخلُ بالوحدة. و التحقيق ان الذات مبدء القسmin ، الا انه فى الأول بلا واسطة ، و فى الثانى بواسطة ، وكأنه علة التفرقة . والمبدئية المطلقة المتضمنة لجميع الإضافات تتعلق بالمبدعات على الترتيب^٢، وبالحوادث^٣ على وجه كلى متقدس عن التحدد، لتعالیه عن الزمان وكونه عنده باسره كأن واحدٍ، فلا يلزم التغير و التكثر فى ذاته تعالى . وارجاعها الى السلوب يدفعه القواطع العقلية و النقلية . و ماورد فيه عن الحجج (ع) مأوّل ، و فى الألوهية اى فى وجوب الوجود وصنع العالم لانه صرف الوجود المتعين بذاته، وتعدده فرع تعدد التعین ولا مقتضى له . فلا يمكن فرض تعدده الا بملاحظة

١ - اذ لو كانت الذات علة لصفته الكمائية ، كانت الذات من حيث فاعليته لتلك الصفة التى هى كمال ، اشرف من الذات من حيث معلولته ، اذ التفاعل اشرف من المعلول ، ولو كان غير الذات علة لها ، لزم ان يكون معلول الذات ، و هو هذا الغير نظراً الى جميع ما عده معلول له اشرف من الذات و هو باطل - منه -

٢ - اى السلسلة الطولية - منه -

٣ - اى السلسلة العرضية .

٤ - فان صفاته الاضافية المندرجة تحت مبدئته المطلقة ، ان يتعلق بالافراد العرضية المتجددة على وجه كلى ، فيتعلق خالقته بمخلوق كلى و كذا رازقيته . فكونه خالقاً لمخلوق كلى و رازقاً لمرزوق كلى و واحماً لمرحوم كلى امر واحد مستمر لا تغير فيه . و تعلقها بالجزئيات المتجددة المتغيرة ، انما هو بالعرض فتجدد خالقته و رازقيته لزيد مثلاً لوجوده وانتفائها لعدمه ، لا يوجب تغييراً فى ذاته ، لان ذلك تغير فيما هو متعلق صفته بالعرض لا بالذات - منه -

ثالث يؤدي فرضه الى محالات ، ولوحدة الذات و لازمه و تخصيص الغير بالعارض يوجب الأفتقار و كل منهما نفسه او صاحبه يفضى الى الدور . ولايجاب الوجوب اتم الكمال الموجب للقاهرة المطلقة المقتضية لمعلولية ماسواه ، فوجود المساوى ينافيه . ولاستلزام التعدد التحكم ، لاستواء نسبته الى مراتب العدد والامكان^١ مع الاتحاد فى الحقيقة^٢ وخلاف الفرض بدونه ، و التحكم مع استناد الاثر^٣ الى احدهما ، و صدور الواحد من متعدد مع استناده اليهما ، و التركب من ذاتين .

و الشبهة الكمونية - تندفع - مندفع باستلزام المشترك العرضى للذاتى ، و بلزوم علية غير الوجود و وجوبه ، و ارتفاع التعدد مع اتساوى فى الكمال والنقص بدونه ، ثم تفرده بوجوب الوجود ، كالارتباط بين اجزاء العالم ، ثبتت تفرده بالصنع . و تخلل الوسائط لا ينافيه ، لعدم استقلالها بالتأثير ، اذ آثار المعلولات المترتبة وان تكثرت كذواتها مستندة الى أوّل العلل ، على انشأن الوسائط الإعداد دون الافاضة والايجاد . وايضاً مع التعدد استقلال كل واحد بايجاد الكل دفعة غير معقول ، و على الترتيب يوجب صدور الواحد عن الكثير . و عجز البعض او الكل عن البعض او الكل ، يوجب التحكّم والتخلف والنقص المنافى لوجوب الوجود . و فرض التوافق على ايجاد البعض هذا العالم او بعضه ، والاخر عالماً او بعضاً آخر ، يوجب التحكّم والنقض . وفى الوجوداى

- ١ - اذعلة اختلافها فى غير حقيقتهما و غير الوجود المتأكد بل امر آخر غيرهما ، فيكون كلاهما او احدهما ممكناً - منه -
- ٢ - اذالتاب المفروض كون حقيقة الواجب الوجود المتأكد ، و مع اختلافهما فى الحقيقة تكون حقيقتهما غير الوجود المتأكد - منه -
- ٣ - اى اثر واحد من الآثار الخارجية - منه -

هو الوجود الاصيل المتحقق بذاته، وموجودية غيره بتبعيته والارتباط به، فهو بملاحظته كالظل له ، و بدونها محض العدم ، اذ العلية راجعة الى الإستتباع فالمع مع قطع النظر عن العلة معدوم ، وبملاحظتها موجود ، فهى حقيقته ، اى مابه تحفئته . فهذا التوحيد قصر الوجود فى واحد هو الوجود الاصيل المتحقق بذاته و الصفة فى صفته و الفعل فى فعله ، فيرى الكل مستهلكاً فيه ظلاً و تجلياً له ، متحققاً بملاحظته ، معدوماً بدونه . فالعارف يرى الوحدة والكثرة بالاعتبارين، و يرى فى كل منهما الآخر ، و هو مقام جمع الجمع والسير مع الله ، و قد يرى مجرد الوحدة وهو مقام الجمع و السير فى الله ، و فيه اخطار ، و فى الفرق والسير من الخلق و هو مشاهدة المباينة الكلية بينهما ، خطر تعطيل الفاعل ، وكان الاول اعلى من البواقى وأعلى الكل المخصوص بالنبوة والولاية السير من الله و هو الرد للارشاد بعد قطع الكل ، ولصاحبه ملكة الاتصال بكل من العالمين ، و قد يحتاج بعد فى الصعود او الهبوط الى الآخر الى جاذب قوى منه ، وربما حصل لذى مقام غيره ايضا اتصال بالعلويات و التجلى الذاتى او الصفاتى او الافعالى او الاثارى فى صورة ذات مجردة نورية او صفة كمالية او احد الانوار المعرفه او صورة حسية بهية .

مسألة

الوحدة لمساوقته الوجود بكون مثله فى الاحكام ، فوحدة الحق خالصة عين الذات ، و مجهولة قائمة بنفسها ، و غير عديدة لتكرر العددية و استحالة تكرر صرف الوجود . و وحدة الممكن مشوبة زائدة معلومة لتكررها المحصل للكثرة ، وظل للأولى ، ولها مراتب مختلفة باختلاف القرب والبعد بينهما ، و بينهما مغايرة بوجوه و مناسبة كذلك.

(لمعة)

واجب الوجود عالم بكل موجود ، لتجرده^١ ، واتقان صنعه^٢ ، وافاضه العلوم ، و اشرفية العلة من السمع ، و استناد الكل اليه ، وكون العلم اشرف من النقيض ، وكمالاً للموجود المطلق .

و علمه الكمالى ذاته و هو مبدأ الحضورى و الحضورى ، و كل منهما كالايجاد اضافة متأخرة عن الذات معلولة له ، فلا يكون كماله ، اذ استكمال الشئ بفعله غير معقول . و الحق ثبوتها له ، لا الكماليتها ، بل لكون مبدئيتها لها كمالاً ، مع وجود المصحح . فالوجودات بأسرها منكشفة لديه بالوجه الجزئى ، والمصحح له فى المبدعات دوام حضورها لوجودها الابداعى الذى كالانكشاف فى التأخر الذاتى او التدهرى ، و فى الحوادث قبل الصدور ارتسامها فى المع الاول المتأخر عن الذات باحد التأخرين ، و وجودها للواجب عيناً و هو فى الازل ، و هى فى اوقاتها لافيه - اى الازل - حتى يلزم قدمها ، لتعاليه عن الزمان ، واحاطته بكله ، و عدم اتسابه اليه بالأحوال الثلاثة ، للحوقه الحركة اللاحقه للجسم ، فهو جسمانى يتقدس - متقدس - عنه الواجب ، فاتسابه اليه او

١ - اى تجرده عن المادة الموجبة للجهل والملازم للتفرق والانفصال وان الموجود المنغمى فى المادة ليس له صريح ذات وصميم تجوهر ولا يمكن ان يكون متعلق العام الا يضرب من الانخلاع والتبدل الى صورة قابلة للادراك . والحق عز شأنه مجرد عن المادة وكل مجرد عام و عالم و معلوم و العلم بذاته يوجب علمه بكل شئ من باب الملازمة بين العلم بالعلم والمعلوم بالعلم - جلال -

٢ - كل من فعل افعال المتقنة يجب ان يكون عالماً بافعالها والعلم بالمعول لا ينفك من العلم بالعلة (جلال آشتياني)

الى مايقع فيه بنسبة زمانية باطل ، اذ مادية مابنه الفصل او المعية بين شيئين بوجوب ماديتهما ، فالتقرب او البعد الزمانى كالمكانى فرغ اقتترانهما بالمادة ، فكون الواجب زمانياً باطل ، اى لا يكون محاطاً به واقعا تحته بالانتساب اليه ، او الى غيره بنسبته زمانية ، حتى نحصل بينهما فصل ، او معية بالزمان . وايضا لو اوجده وهو فيه لزم تقدمه عليه ، وهو باطل ، والا كان غنياً عنه ، فلا يكون جامعاً ورابطاً او فاصلاً بينه وبين غيره ، فالكل عنده كان واحد - واحداً - فلا يختلف نسبته الى اجزائه بالتقرب والبعد ، فهى بما فيها حاضرة عنده دائماً ، وهو فى الأزل يشاهدها فى الأبد ، وبعده ما ذكر مع وجودها العينى . و الحقائق بمرمتها مرتسة فى ذاته على الوجه الكلى ، لكون المبدئيه له كمالاً ، كالايجاد والانكشاف والعالم العقلى الالوهى فى الدلالة على علو القدرة لا يقصر عن العالم الكيانى ، ولولا الحصولى لم يثبت العناية ، ولم يعلم الحقائق الا بالتوسط فى غير المعلول الاول ، وجهة الفعل والقبول فى لوازم البسيط واحدة ، والمحلية مع عدم الانفعال جازية ، والمباينة مع الخروج ثابتة ، ومجرد التمثل لا يثبت العينية و الجزئية ، والصور من اللوازم العقلية ووجودها عن تعقلها فلا تسلسل . و حصولها بعد التمامية ، فلا استكمال ، و السحمول لاجلها صفة اضافية ، و صدور الكثرة على الترتيب لا يخلش بالوحدة ، والجزئيات كالوجودات على ما اخترناه لا يخرج عن علمه .

فالمحصّل ان ذاته العلم الحقيقى وهو منشأ الحصولى بنفسه و

١ - ولا يخفى عليك ، ان المؤلف العلامة لم يقدر على حل مسألة العلم وعجز عن تصور حضور الكثرة فى الوحدة و شهود الحق الكثرة فى مقام ذاته شهوداً تفصيلياً او اجمالياً فى عين الكشف التفصيلى مع ان ارتسام الصور الحصولية والعلوم الانتقاشية فى المجرّد العقلانى الصّرف من المحالات ، و ان الكمالات الممكنة للمجرّد يجب ان يكون عين وجوده و ان لم يكن ←

الحضوري مع مامر، وقد يعبر عن الحقيقي بالأجمالي الكمالى بالكل لأنه منشأ انكشافه، كما يعبر عنه بمجمل الكل ، لأنه مبدأ ايجاده و بالمعقول البسيط ، اذ تعقل مبدء الكل و مجمله كنعقله . و ثبوت الثلاثة للنفس مع القطع بالكمالية ، تقرر ثبوتها له تعالى، وان اختلف فيهما الاول بالعينية و الزيادة ، اذ القوة فيها بمنزلة الذات فيه ، فهي او ما يحصل للنفس من العقل البسيط المأخوذ من المفصلات بعد خفاء بعضها بمنزلة الذات فيه انه العلم الاجمالي والمعقول البسيط ، و الأخيران بالشدة و الضعف و اثقله والكثرة لوضوح التعقل ، و تعلقه بالكل فيه و خفائه و بالنقض فيها . و قد علم بما ذكر عدم التغير فى علمه الحصولى لانه على وجه كلى مستمر ازلاً وابدأ ، و الحضوري للارتسام و تعاليه عن الزمان ، و كونه باسره كان واحد لديه ، فالكل حاضر عنده ازلاً و ابدأ على وجه واحد. و بذلك يظهر عدم كون علمه كوجوده زمانياً كما مر، و مصحح الحضوري بالعينى فقط التزم فيه التغير بتجدده و نفى عنه البأس لكونه اضافة خارجة عن الذات . و المخالف بين مكتف بالحصولى و مقتصر على الحضوري ، مصححاً له قبل الايجاد باحد الوجهين ، او بالأجمالى باحد

→

عين ذاته . وان حصول الصور وارتسامها فى المجرّد يقتضى حصول القوة والاستعداد فى المجرّد ، وان الحق يجب عليه شهود الاشياء فى مقام ذاته الحق، لا مشاهدة الحقايق العلمية فى العقول المجرّدة لتكون برنامج ظهور الاشياء عنه و احتياجه الى غيره و معلوله فى ايجاد الاشياء و تمام الكلام يطالب من الاسفار و نقول اجمالاً، انه كما يكون صرف الوجود يكون صرف العلم و صرف العلم واجد لجميع مراتبه و العلم الخالص علم بكل شئ على التفصيل و لو لم تكن الاشياء معلومة له على التفصيل لزم جهله بالاشياء من جهة عدم شهودها التفصيلى فذاته فاقد للانكشاف الصرف الشامل لكل معلوم اجمالاً و تفصيلاً - جلال -

التفسيرين ، او باستلزام حضور العلة لحضور المعلول مفصلاً . و مما
 مر يظهر جلية الحال فيهما و القول بانه تعالى مجلى يظهر الاشياء به
 و فيه يرجع الى انها للزومها و معيتها له كاظلاله و عكوسه ، فهى عنده
 حاضرة ، منكشفة ، و العلم به يستلزم العلم بها ، و هذا انما يصحح علمه
 بالمبدعات دون الحوادث.

(لمعة)

[بيان قدرته تعالى]

ايجاد العالم بالعلم يثبت قدرته ، لأنها كونه تعالى بحيث يتبع فعله
 علمه بالكل او بذاته او ما يلزمه من البهجة والرضا على اختلافهم
 فى الإرادة ، فالايجاب المقابل له باطل ، ولا بد من تقييد التبعية بما
 يدفع لزومه القدم ، اذ الحدوث بعد العدم ينفي الايجاب المقابل له ،
 والتوسط باطل ، و جعلها امكان الطرفين بالنظر الى الذات وان وجب
 بالارادة ، يرفع الاستقلال ، و ثبت الغرض فى فعله ، مع ان عينيتها
 للذات ثابتة . فلا يكون اجتماع الامكان والوجوب باعتبارين ، فنسبته
 انى الحكيم فرية ، وبالداعى أيضاً، اى العلم بالأصلح او غيره قبل الايجاد
 وان وجب به بعده كالمعتزلة كسابقه مع ان عدم الداعى قبله يقتضى وجوب
 الترك لا امكانه و به^١ مطلقاً كالأشعرى يوجب مامر و الترجيح بلا مرجح .
 و اثبت المليون عموم القدرة ، و هو عندى صدور مقتضى الامكان
 الأشرف فما امكن لذاته فى الطول وجد بتعلقها به ، و مالم يوجد به ،
 لم يمكن لذاته ، و مالم يمتنع بالغير فى العرض وجدبه ، و مالم يوجد به
 امتنع به ، وان امكن اذاته . و تفسيره بتعلقها بكل ممكن موجود بلا

توسط ، او الأعم مع تجويز عدم تعلقها ببعض ما امكن لذاته ولم يمتنع
بغيره غير مفيد ، وبمقدورية كل ممكن ذاتي بالنظر الى ذاته بلا توسط ،
او الاعم وان لم يوجد بالنظر الى بعض المصالح ، معللاً باستلزام عمومية
العلة عمومية الصفة ، يوجب مفسد .

(لمعة)

فعل القادر يترتب على الارادة ، فارادته الكمالية ذاته بذاته لترتب
الكل عليه ، و الاضافية ما يلزمه من علمه الانكشافي بذاته و بالصور
انمرتسة فيه و ما تتبعه من البهجة اللابقة بقدسه ، اذ اجل علم بأجل
معلوم يوجب اشّد الابتهاج . ولا يلزم منه استكمال بالغير والتفات
الى السافل ، اذ ابتهاج العلة بمعلوله من حيث انه معلولها و مترشح منها
ابتهاج بالحقيقة بذاتها ، فيتحد الفاعل و الغاية . و جعلها العلم بالاصح
او التقصد ان لم يأول الى المختار يوجب الاستكمال وحلول الحوادث
فيه . ثم القدرة و المشيئة والاختيار والارادة فينا متغايرة مفهوماً و
مصدقا ، اذ الاول امكان الطرفين ، والثاني الميل الى ترجيح احدهما ،
والثالث ترجيحه ، و الرابع ايجابه و العزم عليه ، وفي الواجب متحدة
مصدقا ، و ان تغايرت مفهوماً . فالذات او العلم الاضافي من حيث
مطابقيته للصدور قدرة ، و من حيث منشأيته لمطلق الترجيح احدهما
اختيار ، ولوجوبه ارادة .

مسألة

اذا كان الداعي عين الذات حتى يفعل بذاته لذاته ، فهو فاعل البدو
وغايته ، والاحكام لا يثبت غاية زائدة ، اذ فعل الأشرف اشرف ، واثباتها
يوجب الإستكمال ، اذ غير الخاطي لا يقصد الا ما يكمله ، و اقتضاء الشئ

فأعليته لا يوجب عليته لذاته ، و المغايرة الاعتبارية كافية ، و تأخرها عن الفعل وجوداً فى الابداع غير لازم . واذ هو غاية البدو وهو غاية العود ايضاً ، لتشوق الكل ارادة او طبعاً الى التشبه به بقدر الامكان ، فما اودعه فى جبلة الاشياء من طلب الكمال لا ينتهى الا بالوصول اليه . و ثبوت العلم والقدرة يثبت حياته اذ الحى الإدراك الفعّال ، و الحقيقية منها ذاته بذاته ، و الإضافة مفهوم الإدراك و الفعالية . و الشرعية اثبتت له السمع والبصر ، و المراد بهما علمه الجزئى الحضورى بما يُسمع و يبصر وفاقاً للاشراقى و الاشعرى و بعض مشايخنا . فالعقل يثبتهما ايضاً لامجرد الكلى الحسولى كالحسولى الظهور فساده ، و لا معناهما المعروف كالمعتزلة لا يجابهه النقص و ادعوى عدم توقف احساسه على الآلة و غيرها من شرايط الرؤية و الاستماع يوجب انقلاب الحقيقة ، بل رجوعهما الى المختار . و علمه الاشراقى اجلى منهما بمراتب ، فلا يلزم اظهرية ادراكنا من ادراكه ، و قياس علمه على علمنا باطل ، و التخصيص مع تعلق علمه بكل محسوس لا يهام غيرهما التجسم و اظهرية رؤيتنا البدن من العلم الحضورى به لانحصار المرتبط بالنفس فى مطلق البدن و قواه المدركة دون عوارضه المشخصة ، و لذا خلقت لها القوى الحساسة مرتبطة بها لينكشف لديها ما يرتسم فيها بالحضور كاصلها ، و القوى الجزئية شرائط معدة لادراكها ، و ليست مدركة بالذات و اسناد الادراك اليها ضعيف ، اذ المستعمل لآلة جزئية فى امر جزئى يدركهما معا ، و الاخرج الآلة عن الآلية و كانت حيواناً مائناً و الواجب لأرتباط الكل به لا يخرج عن علمه شع .

١ - اى القائل بالحسولى اعنى العلم الحسولى الارتسامى -م-

٢ - لا يجاب النقص -ج-

(لمعة)

[فى كلامه تعالى]

الكلام يطلق على مبدئية احداث الحروف والاصوات فى جسم لاعلام الغير و على نفسه و نفسها والاول كالثانى اولى باسم التكلم و الثالث ما به التكلم و الاول نفس الذات لانه المبدأ و القدرة الحقيقية ، فهو قديم يثبت العقل و الشرع ، و الثانى حادث يلزمه الثالث و مثبتها السمع .

(لمعة)

[فى انه تعالى مبتهج بذاته]

الإبتهاج ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر ، و يختلف باختلاف الادراك و متعلقه ، وكون احدهما فى الواجب ذاته و الآخر ذاته وما يتبعه من حيث انه تابع يوجب كونه اجل مبتهج بشئ، لانه يتبع نورية المدرك شدة و ضعفاً . فاكمله^١ لنور الأنوار و يتلوه الاشراف فلاشرف حتى ينتهى الى النفوس الناقصة . وابتهاج الكل به لذاته و بغيره لا تسابه اليه فالكل فى الحقيقة مبتهج به و العارف بالاول و كماله و صدور الكل مرتبطه الأجزاء مرتبطاً به قديرى نفسه متحداً بالكل مبتهجاً بالحق و بكل شئ من حيث اتسابه اليه و يفرح بهما فرحاً يزيد كل ترح و انحصار لذة البعض بادراك غيره فقط او بالحسية او كونها فيه اقوى من العقلية او التذاذ به^٢ مع الغفلة عنه تعالى للعايق و لمساوقة البهجة للعشق و المحبة يعلم ثبوتها لكل كسبوتها . فالثلاثة فى الواجب و الممكن بمعناها الحقيقى و ان اختلفت فيهما بسا يختلف به فيهما ساير الصفات . ثم

١ - اى اكمل الابتهاج .

٢ - اى التذاذ البعض بلذة غيره تعالى مع الغفلة عن الواجب ، فلا يكون

ابتهاجه من حيث اتسابه اليه - منه -

ادراك الشئ لا ينفد عن حضوره والاتصال به وهما مثله^١ فى المتعلق و التمامية و النقص . فالحاضر فى الحسى اعيان المحسوسات مع الشوب و القصور و فى الخيال صورها كذلك ، و فى العقلى الحضورى اعيان المجردات والماديات بذواتها و وجوداتها الجزئية مع الوضوح والتمامية، و فى الحصولى حقايقها و صورها الكلية كذلك .

و على هذا ، فالعشق التام المتقدس عن القوة كعشق الأول والعقول بوجب الوصول التام ، فلا يلحقه الشوق ، لأنه الحركة الى تتميم الناقص و غيره لا ينفد عنه ، لقصوره و زيادة حبه^٢ للبعض يرجع الى علمه الازلى باكملته بالجملة او الكسب، و هو يوجب زيادة التقرب والفعلية وكشف الحجاب ، فلا يلزم التغير والاختلاف فى ذاته و علمه .

(لمعة)

[فى ان الواجب بالذات واجب من جميع الجهات]

الواجب واجب من كل جهة ، اى كل كمال للموجود المطلق حاصل له بذاته . اذ حصول البعض بعد ذاته يوجب التركيب^٢ وخلاف الفرض^٣، و تمام الوجودات لبساطة الحقه و كل بسيط الحقيقة يتضمن الكل على وجه جمعى متقدس عن القصور والتركيب . و غير متناه فى الوجود شدة^٤، لأنه صرف الوجود التام البسيط المطلق عن كل قيد ، و كل متناه

١ - اى مثل الادراك .

٢ - اذ تجتمع فيه جهتا الفعلية والقوة للكمال المفقود له .

٣ - لان الكمال الذى ليس له فى مرتبة و يحصل له بعد مرتبة الذات، يكون حصوله اما منه ، او بعض معلولاته ، فاستناد الكل اليه بالواسطة او بدونها ، وعلى التقديرين لا يكون كماله ، اذ فعل الشئ و فعل فعله لا يكون كماله منه .

ناقص مركب ؛ لإقتضاء التحدد جهة عدمية منتزعة منها مهية خاصة ، فكل محدود ذوميهية و بالعكس ، وفيه ما ياتي^١ . و المطلق له مراتب غير متناهية في الاشتداد لاندرج كل مرتبة وجودية عينية او فرضية تحته ، ولا يمكن ان يوجد مرتبة في الخارج او العقل لا يكون فوقها مرتبة مندرجة تحته ، والوجودات المحدودة الامكانية المتحددة باول الصوادر و آخرها مندرجة فيه على وجه جمعي متقدس عن النقص ، و بعضها كما يأتي غير متناه ايضاً في الوجود ، فما ظنك بالوجود الواجبي المشتمل على الكل مع ما فوقها من الزيادة المخصوصة بالمرتبة الواجبية وزيادة غير متناه على آخر^٢ جائز كما في المئات و الألوف الغير المتناهية . وعدم تناهي الوجود في الشدة يستلزم عدم تناهي كماله و قوته فيها ، وهو يقتضى عدم التناهي عدة^٣ ، فعدة مراتب وجوداته و معلوماته و آثاره غير متناهية ، فهو الذي لانهاية لذاته و صفاته و افعاله ، ولا يبلغ الافهام كنه جلاله و جماله . و ثالث هذه الثلاثة يستلزم الأولين و اولها الثاني ولا عكس .

[الباب الثالث]

باب الافاضة والايجاد

مقدمة :

الممكن الاخص لا يسبق الاشرف الوجود وفاقاً لاساطين الحكميتين -

١ - من كون العقول ذوات ماهية مع انها ايضاً غير متناهية في الوجود
شدة منه -

٢ - اي غير متناه آخر . و قد صرح بهذه المقدمة الشيخ الالهي في
كتاب الاشراف منه -

والإرتفع المناسبة الاكثرية تكثره^٢ ، و لزم خلاف الفرض^٣ ، او جواز وجود ما هو اشرف من الواجب ، او صدور الكثير من الواحد^٤ ، او اشرفية الشئ من علته . و هذا الضابط يطرد فى المبدعات لثباتها دون المعدات لتغيرها بتغير الاستعداد المتغير بالحركة الدورية .

والايراد عليه ، بجواز مجامعة الامتناع بالذات مع الامكان بالقياس الى الغير ، فيجامع امتناع الجهة الكمالية المتنعة امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف ، مردود ، بايجاب فرض امكانها بل تصورها لوجودها فيه ، لأنه فى الكمال فوق ما لا يتناهى ، بما لا يتناهى ، و يكون الامكان وصفاً للوجود بالحقيقة ، لانه المجعول بالذات ، و المهية باوصافها تابعة له ، و سلسلة الوجودات باسرها ينتهى ايه .

فالممكن الاشرف لو اقتضى وجوده علة ، فهى الواجب دون الجهة الممتنعة ، و باقتضائه عدم تناهى الواجب فى الوجود ، او اختلافها فى الوجود ، او النورية شدة وضعفها لتصور افراد بلانهاية بين كل مرتبة من المشكك وكل من طرفيه ، يندفع بعدم تناهى مراتب العقول وان تناهت اعدادها ، كما ينبئك مراتب نفسك مع بعدها عن الأول ، ولا ينافيه تضمثنها جهات عدمية ينتزع عنها مهيئات خاصة لضعفها ، وقوة وجوداتها لغاية

١ - بين العلة والمعاول

٢ - اى تكثر الاخس

٣ - خلاف الفرض ، اى لم يوجد الاشرف . و علل ذلك بعدم امكانه

منه -

٤ - ان لم يوجد الاشرف ، و علل ذلك بان الواجب لا يعدر على ايجاده ،

لانه يستدعى جهة اشرف مما عليه الواجب .

٥ - اى جاز صدوره و صدر مع الاخس منه -

٦ - اى جاز صدوره و صدر بعد الاخس و بواسطته منه -

قوتها بصرف الوجود . وقد علم تطرق التفاوت فى غير المتناهى والتزام
التناهى فيها ، و تخصيص عدمه بالمرتبة الخاصة بالواجب ، و منع تصور
المراتب الغير المتناهية بين كل فردين من المشكك لايلائم قواعد
الحكمتين ولا يساعده كلام الفرقتين .

(لمعة)

الافاضة كالجعل والعلية راجعة الى الاستتباع ، فالفيضان والمجعولية
و المعلولية وامثالها راجعة الى التعلق و التبعية ، فكل معلول مجعول
كالعكس اللازم لعلته ، و ذلك لا يوجب اعتباريته لاختلاف اللازم فى
التحقق و الاعتبارية باختلاف الملزوم . فاعتبارية لازم المهية المتحققه
بالغير لا يوجب اعتبارية لوازم الحق الاول ، و الضرورة قضت بتكسر
الوجودات ، فحصرها فى واحد مطلق او متعين له شئون اعتبارية باطل ،
على انه يؤدى الى مفساد يبطلها العقل و الضرورة ، و مجرد التبعية
لا يوجب الاعتبارية لما مر ، ولو اريد بها الترتب و الظلية فلانزاع .
و التحقيق ان المع بأحد الاعتبارين^٢ متحصل ، و بالآخر محض
الاعتبار . و بذلك يجمع بين القولين . و ما فى كلامهم من التجلى والتطور
و الظهور والتنزل ، يرجع الى الافاضة التراجعة الى التعلق و الترتب ،
اذ صرف النور لا يظهر للمدارك الا باشعته و عكوسه ، و ما هى الا
الوجودات الخاصة ، فهى مظاهره و مجاليه . و لكونها مناسبة له مترشحة
عنه ، يصدق انها من مراتبه و تنزلاته و درجاته و تطوراته ، و اول
مظاهره و اسمائه و صفاته ، ثم العوالم الاربعة على الترتيب . والتغاير

١ - لغاية قربها بصرف الخ .

٢ - تحقق علته . اى ملاحظة

بين الحق واول المظاهر اعتبارى ، و بينه وبين البواقى واقعى، كالتغاير بينها . وكل سابق باطن اللاحق و مظهره ، وكل لاحق ظاهر السابق و مظهره . و يمكن جعل الاربعة فى المظهرية بازاء الاقسام الاربعة من اسمائه و صفاته ، و لكل منها بعض المظهرية ، و للجميع المظهرية انجامة التفصيلية الكبرى ، ولانسان الصغرى . ثم الافاضه على ترتيب يربط الكثرة بالوحدة لابدونه للسمع ، و عدم صدور الكثير عن الواحد و الا اتفت المناسبة بين العلة والمع ، او لزم اتحاد المتغايرين ، و اجتماع النقيضين . و مغايرة الشئ لنفسه و نفي المناسبة يودى الى انكار الضرورة، و صدور كل شئ عن كل شئ . و اول الصوادر جوهر قدسى هو اشرفها لقاعدة الامكان الاشرف ، و هو المظهر الجامع اجمالا للجميع الاسماء و الصفات، و فيه جهات واقعية يصحح صدور الكثرة، و لكونها مجعولة بالعرض لا يلزم صدورها عن الوحدة ، و يسمى بالعقل الاول . و يدل على ثبوته بعدما مر ، استدارة الحركة المترتبة على تجدد الارادات الناشئة عن هيئات نورية حاصلة من تصور الكامل الذى يراد بالحركة التشبث به ، و عدم صدور الجسم عن الواجب بلا واسطة لمامر، و عن مثله ، لعدم تأثيره فيما لاوضع له ، و لعدم عليه - العلية - بين المتضايين^١ و الا امكن الخلاء^٢ او عثل^٣ بالاضعف الاقوى^٤ فيلزم ان يصدر منه مجرد تصلح لعلية الافلاك ، و لكونها تسعة ثبتت العقول العشرة ، اذ فى اولها جهة راجعة الى الحق الاول من وجوده و وجوبه و تعقله لهما و لجلالة الحق ، و اخرى راجعة الى نفسه من امكانه و قصوره

١ - اعنى ، الحاوى و المحوى - منه -

٢ - لو كان الحاوى علة للمحوى - منه -

٣ - لو كان المحوى علة للحاوى - منه -

و تعقله لهما ، فيصدر عنه بالأولى عقل ، وبالثانية فلك ، و هكذا فى كل عقل الى ان يصدر عن التاسع تاسع الأفلاك ، وعاشر العقول ، و لضعف جهته الآلهية لا يصدر منه الا عالم العناصر .

و المشاؤون لم يثبتوا ازيد من هذه العشرة ، والإشراقيون لقطعهم بعدم كفايتها فى صدور الكثرة السالية والفلكية والعنصرية وتخصيصاتها، اثبتوا لها كثره بقواعد اشراقيه، هى ان العقول انوار ذاتية مختلفة بالشدة و الضعف ، و الواجب نور الانوار ، و النور الفايز عليها من فوقها هو النور السانح ، وان لكل منها وجوب و غنى بعلته ، وامكان و فقر فى نفسه ، و لكل سافل منها ذلّة و محبّة و مشاهدة للعالى ، وله غلبة وقهر و اشراق عليه بواسطة او بدونها ، بنور عقلى يتبعه بهجة معنوية لعدم الحجاب اللازم للمادية ، و يظهر ذلك من حال النفس عند انسلاخها عن الغواشى والتفاتها الى العوالى . فيشرق نور الانوار على النور الاول بمجرد نوره الذاتى ؛ اى بلا واسطة مرة ، و على الثانى بنوره الذاتى و نورى الاول السانح والذاتى ثلاثا ، و على الثالث بالثالث^١ و اربع الثانى^٢ سبعا و على الرابع بالسبع^٣ و ثمان الثالث خمس عشر و هكذا . و هذه الانوار السانحة كلها من نور الأنوار ، الا ان بعضها نوره و بعضها نور نوره ، و لعروضها للوسايط يمكن استنادها الى الوسائط تجوزاً ، فيق يشرق على النور الاول من نور الانوار مرة لاغير ، و على الثانى منه مرة ، و من الاول مرتين ، و على الثالث هذه الثلاث و اربعا من الثانى،

١ - اى نوره الذاتى و نورى الاول السانح والذاتى - منه -

٢ - اى الثلاثة السانحة له والوحدة الذاتية له - منه -

٣ - دى اعنى وحدته الذاتية ونورى الاول و اربع الثانى .

٤ - اعنى السبع السانحة له و وحدته الذاتية .

و هكذا . وهذه الانوار باسرها وان كانت منه تعالى ، اذ فى كل شأنٍ من الوجود شأنه بل كل شأن هو شأنه ، اذ الوسائط ايضا لمعات انوار ذاته ، الا ان نوره الذاتى المشرق بلا واسطة تقتر سائر الانوار السانحة ، اذ النور الاقوى لا يمتكّن الأضعف من الإنارة ، كما يظهر من الأنوار الحسية بالقوة القاهرة الواجبية لا يمتكّن الوسائط من الإستقلال لشدة نوريته وكمال قوته ، لأنه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى . فما للوسائط من التأثير فى الایجاد و الإشراق ، مقهور مضمحل تحت قاهر تأثيره فيهما ، فهو اقرب الى الكل من الكل ، و الى الشئ من نفسه من حيث الظهور و الاتصال العقلى و الایجاد المعنوى ، فله العلو الأعلى و البعد الأبعد بعد بعلو ذاته و الدنو الأدنى و القرب الأقرب لكمال احاطته و شدة نفوذ نوره ، فباعتبار آحاد المشاهدات و الاشعة الكاملة يحصل انوار كثيرة مترتبة بعضها من بعض على مقتضى الامكان الاشراف الى ما لا يصدر عنه نور لضعفه ، و هى القواهر الأعلون و السلسلة الطولية . ثم يحصل من انعكاساتها المشاهدية و الاشرافية و سائر الجهات مع ما بينها من النسب و المشاركات اعتبارات لا يحصى كثرة ، فيصدر عنها لاجلها عقول عرضية كثيرة غير مترتبة مختلفة باختلافها فى الشرافة على نسب عجيبة و هيئات نورية عقلية ، فالصادرة باشراف الجهات مع مالها من عجب النظم و الهيئة ارباب الصور المثالية و ترتيبها و باوسطها بنسبها النورية ارباب الفلكيات و تخصصاتها و ماملها مع هيئاتها العقلية ارباب العنصريات و اختلافاتها . و حججهم على وجودها بعد الأنسبية بعلو القدرة ، اخبار النبوات بكثرة الملائكة و جنود الله ، و تصريح اولى المجاهدات بمشاهدتهم لها ، و اتصالهم بها فى خلواتهم مع استحالة توأطئهم على الكذب عادة ، و اقتضاء الامكان الأشرف لوجودها ، اذ الانواع النورية اشرف من المثالية و الجسمية ، و قد وجد الأخص ، فيجب ان يوجد قبله الاشراف ، و استحالة

استناد ما فى الاجسام من الكيفيات و الخواص و افاعيل الحيوان والنبات و غيرها من الآثار و الأفعال المستقنة الى طبائعها و قوى عديمة الشعور، مع ان تأثيرها بتوسط المادة^١ و صدورها منها يتوقف على تأثيرها فيها^٢ باستنادها اليها يوجب الخلف^٣ او التسلسل^٤ فيكون مسندة الى علل عقلية و افتقارها فيها^٥ من وجوه التخصص و التكاثر و التناسب و التباين و التحاب و الساغض الى علل، ولا يمكن استنادها الى القواهر الطولية لكونها مترتبة غير متكافئة، فيمتنع عليتها المتكافئة غير مترتبة، ولا الى العناية، لأنه العلم بالموجودات على الترتيب السببى و المسببى، ولا الى تصورات النفوس الفلكية لتوقفها على علل اخرى فوقها، على ان استناد ما فى الأجسام الفلكية من التخصصات فى القدر و الوجود الى تصورات نفوسها غير معقول، فلا بد من استنادها الى انوار غير مترتبة هى العقول العرضية. و هذه الأدلة باجتماعها وان اتهمت باثبات تكثر العقول، الا ان ظاهرهم انحصارها فى سلسلة واحدة طولية يصدر بعضها عن بعض باعتبار احاد المشاهدات و الأشعة الكاملة و طبقات ثلاث عرضية يصدر عنها بسائر الجهات، و هى ارباب العوالم الثلاثة. فان ارادوا صدور العرضية من الطولية بعد تماميتها، لزم تخلف المع عن العلة التامة لتحصل الموجب قبلها، و اشرفية معلول السافل عن معلول العالى،

١ - اذالم توجد فى المادة، لم يمكن ان يؤثر فى شئ.

٢ - اى فى المادة - منه.

٣ - ان لم يتوقف تأثيرها فى المادة على توسط مادة اخرى - منه.

٤ - اى توقف تأثيرها فى المادة على مادة اخرى، - منه.

٥ - اى فى الاجسام - منه.

٦ - اى لتحصل سائر الجهات الموجبة لصدور العرضية قبل تمام

الطولية - منه.

لقطعهم بأشرفية الطولية من العرضية مطلقاً مع معلولية بعض الأولى لما هو أسفل بمراتب من عليّة بعض الثانية ، وإن أرادوا أن النور الأول بعد صدوره يحصل منه بأشرف الجهات ثاب بعد من الطولية و بسايرها انوار اخس مختلفة باختلافها بعد من العرضية ، ثم يصدر من الطولى و من العرضية بعض البرازخ و هكذا ، لزم تأخر الاشرف اعنى الانوار الطولية و العرضية عن الاخس اعنى العرضية و البرازخ . فالتحقيق ان اول الصوادى يصدر عنه بجهاته المتحصلة افراداً و تركيباً طبقة عقلية على هيئة نوريه عجيبة غير مترتبة مختلفة باختلافها، ثم يصدر منها طبقة أخرى كذلك اكثر من الأولى بقدر اكثرية جهاتها المتحصلة بالنظر الى انفسها والى ما فوقها آحاداً و جمعاً، وهكذا يصدر من كل طبقة أخرى على مقتضى الامكان الاشرف الى ان ينتهى الى طبقة لا يمكن لضعف قوتها و بوريتها ان يصدر منها طبقة عقلية صرفة و هى المثل و ارباب الأنواع الصادرة منها العوالم الثلاثة المختلفة باختلافها او عللها على اختلاف الرأىين كما يأتى . فيكون للعقول كثرة عظيمة متضمنة لهيئات نورية عجيبة ، و نسب و انتظامات عقلية بهية مشتملة على سلاسل طولية مترتبة متساوية الآحاد و طبقات عرضية مختلفة الآحاد، و عدد السلاسل عدد آحاد الطبقة الأخيرة ، و هو كعدد آحاد كل طبقة ما يقتضيه جهات الطبقة السابقة ، و عدد الطبقات عدد آحاد سلسلة واحدة ، و هو ما يقتضيه الامكان الاشرف و تكثر تكرر الاحاد فى السلاسل ، و كل عال اكثر تكرراً من ساقله ، اذ تكرر كل واحد بعدد ما يستند اليه بواسطة او بدونها من آحاد الطبقة الأخيرة، فيتكرر الواجب و المع الاول فى كل سلسلة و غيرهما فى سلاسل عدد معلولاته باحد الوجهين فى الطبقة الأخيرة، فتكرر كل واحد من احاد سابقتها بعدد ما يصدر عنه من احادها بلا واسطة .

مسألة

[في المثل النورية الافلاطونية]

الحق ان ما اثبتته الأوائل من المثل النورية وارباب الأنواع البرزخية هي ذوات نورية قائمة بذاتها اخس من الطبقة الأخيرة العقلية لتعلقها بالبرازخ البربوية واتصافها بما لها وان اختلفا بالتجرد و المادية والعقلية والحسية ، واشرف من النفوس الناطقة لاستغناءها في الفعل من الأجسام ، وهي افراد مجازية دون الحقيقية لأنواع البرزخية، اذ اختلاف افراد حقيقية لنوع واحد بالتجرد والمادية و العلية و المعلولية و القيام بالذات و بالغير ، غير معقول . و دعوى كون افراد الوجود كذلك باطلة، فلعل نوع متكرر او منحصر فرد مجازي نوري قائم بذاته ، يساوي افرادها المحسوسية في الصفات والآثار، وان اختلفا فيها بالمعقولية، ولذا يكون الفردية مجازية ، وهي بتخصصاتها معلولة للطبقة الأخيرة انعقلية بهيئتها النورية ، والعقل لا ينقبض عن وجودها ، مع ان الامكان الاشرف تثبته ، والتأمل في احوال النفس و اتصالها بالعوالم يعضده ، و تصريح أولى المجاهدات يدل عليه ، و بعض الظواهر يؤمى اليه . و ارجاع المثل الى الطبقة الأخيرة أو الأفراد الحقيقية او الصور المثالية او العلمية الكليه او الشخصية او الكليات الطبيعية ضعيف كما بيناه في النشتمات .

(لمعة)

في حدوث العالم

قد ظهر صدور الكل منه عند الكل ، في حدوث العالم في الجملة موضع القطع والوفاق ، و الحق مسبوقيته بالعدم الواقعي ، و هو الحدوث

الدهری ، لامجرد الذاتی و هو الذاتی ، ولا الزمانی^۱ وهو الزمانی
 لنا علی بطلان الذاتی ، تناهی الإمتداد من البدایة^۱ باجماع الملیّین ،
 و تواتر الظواهر ، و ادلة بطلان التسلسل ، و تناهی الأبعاد؛ عن التطبيق
 و التضائف ، و زیادة عدة الآحاد علی الألو ف و غیرها . و الحق جریانها
 فی المتعاقبة كالمجتمعۃ ، و التفرقة باطلۃ ، و عدم تناهیة من البدایة یوجب
 تساوی عدة الأدوار و السنین ، لعدة ابعاضها و عدم وصول نوبة الوجود
 الی حادث ، لتوقفه علی انقضاء ما لا یتناهی ، و هو باطل ؛ اذ معناه خروج
 الی الفعل و انعدامه علی التدریج . و بطلان الخروج بدون الانعدام مما
 یشبهه العقل و یساعده الخصم ، و ظاهر ان الانعدام بعده لا یغیّر الحكم .
 فالایراد بلزوم المصادرة مندفع . و علی بطلان الزمانی ابتناؤه علی الزمان
 الموهوم ، و العقل ینفیه ، لانه اما موجود او اعتباری تقدیری او واقعی
 له مشأ اتزاع هو الواجب او مسکن مجرد او مادی ، و فساد الكل ظاهر .

۱- ای الحدوث الدهری و الزمانی - جلال - مسأله حدوث عالم بمعنای
 لزوم انتهای سلسله موجودات بحق اول و افتقار الكل الیه ، امر مسام
 است و اما اینکه ، این حدوث چه قسم از انواع حدوثست امری قابل
 بحث است و از شریعت محمدی علیه و آله السلام قسم خاص از حدوث
 فهمیده نمیشود و ظواهر کتاب و سنت را نمی توان بحدوث زمانی حمل
 نمود در حالتی که اصل زمان از جمله ماسوی الله است و معلول و مفاض
 از حق تعالی می باشد . و الحق ان العالم حادث و وجود ماسوی الحق عین
 الفقر و الفاقه و مراتب وجودی باعتبار آنکه نفس ربط نسبت بوجود
 مستقل بی نیاز محض حقتند . محکوم بقاء ذاتی اند و وجود از آنجا که
 مفاض از صقع وجودست حقایق امکانیه بنفسها فانی و قطع نظر از
 تجلیات الهی بعدم ذاتی خود منغمز بلکه با افاضه حق نیز بذاتها هالك و
 فنی اند - جلال -

و اختيار اتزاعه من الواجب يدفعه عدم المناسبة ، و لعدم تناهيه يبطله
الشريعة و ادلة التناهي ؛ على ان الواجب لتعالیه عن الزمان لا يعقل كونه
فصلاً يصح تخلف العالم عنه .

و العجب ممن يدعى حفظ قواعد الشريعة، كيف يجوز مقارنته له
و اتزاعه منه ؛ مع ان النصوص متواترة بتعالیه عن الاتساق اليه .
و اذ بطل الذاتي و الزماني ، تعيين الدهري الموجب لسبق العدم
الصريح الذي لو فرض فيه الزمان لكان غير متناه ، و هو لا يوجب فصلاً
زمانياً لعدم الامتداد ، بل دهرياً ؛ هو كون الواجب في حد ذاته الذي
لا يساويه غيره فيه . ففيه عدم الكل بعدم واقعي يصح انفكاً واقعيًا
بين الواجب و العالم ، اذ ثبوته بين مرتبتي العلة و المعلول في الوجود
مما لا ريب فيه .

فالايراد برجوعه الى الزماني مع ثبوت الانفكك في الخارج، و الى
الذاتي بدونه مدفوع بثبوت الدهري الواقعي ولا امتداد فيه ، و
المتوغل في الزمان لا يعقل من الانفكك الا الممتد ، و اما المجرد عن
غواشيه فلا يضعف عليه تعقل غيره . و على ما ذكر من كون الدهر كون
الثابت في حد ذاته لا يكون شيئاً معياراً له و لا عدماً صرفاً ، بل اعتباراً
منتزعاً منه . فالايراد بلزوم قدم غيره مع موجوديته و عدم صلاحيته
لفصل واقعي بدونها مندفع . ثم عند القائل بالحدوث الذاتي، نسبة الثابت
الى مثله سرمد ، فهو حد وجود الواجب و العدم الذاتي للكل ، و الى
المتغير دهر ، فهو حد وجود الحادث الذاتي و عدم المتغير ، و نسبة
المتغير الى مثله زمان ، فهو حد وجود الزماني و عدمه . و على الحدوث
الدهري لوجعل نسبة الواجب الى الحادث في العدم الواقعي سرمداً ،
و نسبه الى الزماني دهرأ ، يكون السرمد حد وجود الواجب و عدم
المسبوق بالعدم الواقعي . فاللازم تسميته بالحادث السرمدى دون الدهري ،

ولو جعل الاولى دهرآ، لم بتعيّن للثانية تسمية. وتخصص السرمدمبمجرد حد وجود الواجب وادخال العدم الواقعى لغيره فى الدهر غير صحيح ، اذ حثد وجوده تعالى لاينفك عن هذا العدم . ثم الثابت من تناهى الامتداد حدوث العالم الجسمى فى الدهر دون المفارقات ، فلا يمتنع عقلاً من تأخر عدمه الواقعى عنها و حدوثها ذاتآ لادهرآ ، فالمناط فى حدوثها الدهرى حكم الشريعة .

(لمعة)

فى كيفية ارتباط الحادث بالقديم

على ما اخترناه منشأ ربط الحادث بالقديم استحالة ازلية المعلول و حدوث الوقت بالحدوث^١ ولرجوع التخصص^٢ الى العناية ، لايرد امكان النقص والزيادة . و تصحيح الربط بالحركة السرمدية او الزمان الموهوم باطل لبطلانهما ، وبالارادة توجب الترجيح بلا مرجح ، و بالمصلحة او انعلم بالأصلح يؤدى الى مفسد

مسألة

فعل الواجب خيزكله لوجوب المناسبة بين العلة و المع، فمايرى من الشورر ، اعداد قليلة اضافية تابعة لخيرات كثيرة و مقصودة بالعرض و مستندة الى بعض معلولاته ، فلايقدر فى المناسبة و عموم القدرة و

١ - اى بحدوث العالم ، فلا يوجد وقت قبل آن حدوث العالم حتى يمكن ان يوجد العالم فيه - منه -

٢ - المراد انه لو اراد بان امتداد العالم من جانب البداية اذا كان متناهيآ ، فآى مخصص لكون الامتداد من زماننا الى ابتداء العالم مائة الف سنة من دون زيادة و نقصان . و جوابه: ان المخصص فى ذلك العناية الالهية فى تخصص البعد المكانى بقطر الفلك الاعظم - منه -

اصلاحية النظام .

الباب الرابع في

احوال النفس و نشأتها

(لمعة)

الانسان منقسم الى سرّ وعلن ونفس وبدن، وهي مجردة لتجرد معقولها، و عدم انقسامه ، و مخالفتها المقارنات في الاحوال ، بل تعاكسهما في النقص و الكمال ، و قوتها على ما يعجز عنه، و ثبوت التعاون بينهما، و اتفاء عموم الجامعية عنها، و غشيانها بوارق نورية تبعد عنها ، و تصرفها في المواد بلاآلة ، و استلزام حلولها كلية التعقل، او عدمه . و من تأنف بسرّه عن شوائب الطبيعة و توجهه بشرائه الى صقع الحقيقة ، شاهد في ذاته من آثار التجرد ، كالا حاطة الكلية و الاتحاد بالأنوار القدسية و التصرف في المواد الكونية ما يوجب القطع به ، و ربما لاح له انه الكل في الكل ، وكلما ازداد التجرد ، ازداد اثاره ، و قد يشاهد المجاهدون من انفسهم اموراً عجيبة لا يظهرها العبارة.

١ - من تعقل الامور الغير المتناهية واحداث الامور العظيمة ، بل التصرف في المواد الكونية من دون توسط آلة - منه -

٢ - فان جميع القوى الجسمية تعاون بعضها بعضاً في الفعل والذلة والالام ، و النفس مخالف للكل، لان الحسيات في واد والنفس في واد آخر، اذ لا يزال التنازع والخصومة بينهما - منه -

٣ - فان الجامعية لانواع التعقلات و مراتب الوجودات ثابتة للنفس الانسانية ولا يمكن في المقارنات - منه -

٤ - اذ لو انطبعت في آلة جسمانية ، فان كفى حضورها الخارجى لتعاقبا كانت النفس متعلقة دائماً والالام يكن متعلقة دائماً .

ولا تفتنى بفناء البدن ، لتعاكسهما^١ فى الضعف و القوة ، وانتفاء الضد ، و علة التلازم ، و عدم انعدام شئ من عللها الاربع^٢ ، و فقدها قابل قوة العدم ، لايجابها التركيب المناغى لتجردها و قيامها بالمباين ، كالبدن غير معقول . و حمله قوة^٣ وجودها الرابطة غير مفيد، والذاتى^٤ ممنوع ، ولو سلم^٥ للتوقف فهو بالعرض لا بالذات ، اوفى الحدوث لشوايب المادية و عدم التقوم بالتعقل و التخلق لافى البقاء لقوة التجرد و التقوم بهما ، فالنقض مندفع . و تويده تواتر النقل واطباق العقلاء

١ - لان التعاكس فى القوة والضعف يفيد عدم ارتباط احدهما بالآخر فى الفناء و الالكان الارتباط فى القوة والضعف ايضاً متحققاً فوله : وانتفاء الضد ، فان الفناء يتحقق بتوارد الضد والنفس لتجردها لاضدليها. قوله: و علة التلازم الخ ، اذعلة التلازم بين الشئيين فى الزوال والفناء والحلول او العلية و المعلولية او التكافؤ فى الوجود وكلها فى النفس منتفية - منه -
٢ - قوله : من عللها الاربع الخ فان انعدام ذى السبب انما هو بانعدام سببه ، ولانعدام لشئ من عال النفس ، اذعلتها الفاعلية جوهر مفارق و انصورية ذاتها وكذا العلة الفائية و المادية مفقودة - منه - اقول و للنفس علة مادية فى اوان ظهورها و لكن يستغنى عن المادة بحسب تحولها الذاتى و معذلك كان بينها و بين المادة البدنية تعاكساً ايجابياً و اعدادياً - جلال آشتياني -

٣ - اى حمل البدن قوة وجودها الرابطة وهو كونها للبدن .

٤ - اى حمله وجودها فى ذاتها لاللبدن .

٥ - قوله : ولو سلم الخ اى لو سلم حمل البدن قوة وجودها الذاتى نظراً الى ان حدوث النفس فى الخارج متوقف على حدوث البدن فانما ذلك بالعرض ، و المراد به ان البدن يستدعى باستعداده الخاص صورة مادية لصدور الافعال البشرية ، و صدور التدبيرات البشرية لمالم يكن شأن المادة ، فافاض الجواد المطابق صورة مجردة من شأنها الاعمال البشرية

ويحدث بحدوثه، والا امتنع 'المتعلق، اوثبت التركيب، ولزم التعطيل^٢، او انقلاب الحقيقة مع التغيير فى الثابت ، و عدم تناهى المجتمع اللازم من عدم تناهى الأبدان ، فيلزم عدم تناهى الجهات فى المفارق ، و هو باطل و النقل الى الناسوت فاسد ، اجتماع النقيضين^٣ او اتحاد ما به

→ و التدابير الكلية وغيرها من الافعال الانسانية .

١ - قوله : والا امتنع الخ اذ النفس لو كانت قديمة لكانت مجردة ، والمجرد لا يلحقه العارض الفريب ، ولا ريب ان تعلقها بالبدن من العوارض الفريبة لها . فان لم يلحقها لزم التجرد ، وان لحقها لزم تركيبها ، اذ حقوق العارض الفريب للشئ فرع القابلية و هى فرع وجود المادة ، فيازم كون النفس ذامادة و ذلك يوجب التركيب منه قده- اقول : ان كانت النفس فى مقام جوهر ذاتها مجردة عن المادة لا يلحقها العوارض الفريبة ولا يلتجأ الى المادة للتكامل وان نسبة المجرد العقلانى و مرتبة ذات الوجود العاقل المحض و المعقول انصرف القائم بجهة الفاعلية متساوية بالنسبة الى جميع الأبدان وله التدبير الكلى والنظام المطابق لالتعلق بامر جزئى فلامحيص الا عن القول والاذعان بامتناع حدوث المجرد الا بعد قبول التحول الذاتى و الحركة الجوهرية - جلال-

٢ - هذا دليل آخر ذوشقين وحاصله : ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تبقى على النفسية فيلزم كونها معطلة فى الوجود، وتكون عقولا^٤ صرفة، فيازم كون النفس عقلا^٥ وهو انقلاب معانه يلزم على هذا الشق التغيير و تجدد الحالة فى الثابت الذى هو العقل ، او صيرورة العقل نفساً بعد فساد و سنوح حالة منه-

٣ - هذا دليل آخر ذوشقوق ثلاثة ، حاصله : ان النفس لو كانت قديمة ، فاما ان تكون واحدة او متعددة بالنوع او بالشخص والاول يوجب اجتماع النقيضين اذ يلزم كون نفس زيد بعينها نفس عمرو ، فيازم ان يعلم كل انسان ما يعلمه كل انسان وكذا فى جانب الجهل و على الثانى يلزم كون

الشركة و الفصل ، او التركب فى المجرّد . و جواز التعدد^١ و البقاء بعد مفارقتها عن الأبدان مع تجردها لحصول التميز و التقوم بوجوداتها الخاصة و الاخلاق بالحدوث و ارتفاعهما بعده ، لوجه له . فقياس لحد الوقتين على الآخر باطل ، و حدوث كل حادث^٢ فى المادة غير لازم ، لكفاية المعية فى المفارق ، وهو لا ينافى التجرد . و الابدية لا يستلزم القدم ، فالحدوث لا ينافيها . و لزوم المستحيل^٣ من اللانهاية فى النفوس

→
الامتياز بما به الاشتراك اعنى الماهية و الحقيقة النوعية فانها مشتركة بين كل النفوس ، مع انه يلزم على هذا التقدير كون الامتياز بها ايضاً ، وعلى الثالث يلزم وجود قابل فى النفس يوجب التكثر الشخصى ، اذ كل نوع واحد يتوقف على تكثره بالشخص على مادة حاملة لاستعدادات مختلفة و هذا يوجب التركيب - منه - اقول فى هذه المسألة ابحت و فيما ذكره مواضع انظار - جلال -

١ - دفع لما قيل . ان تعدد النفوس المجرّدة لولم يجز قبل الأبدان ، لم يجز بعد مفارقتها عنها للاشتراك انباعت - منه -
٢ - قوله : حدوث كل حادث الخ جواب عن استدلال الخصم على ازالة النفوس ، و هو ان النفس لو كانت حادثة لكانت لها مادة قابلة لاستعداد حدوثها ، وكل ماله مادة لا يكون مجرداً . و الحاصل ، ان المنافى للتجرد هو الحدوث فى المادة لامعها ، بمعنى ان المادة لو كانت جزءاً للحادث بحيث يقوم بها صورة الحادث قيام الحال بالمحل ، لم يكن ذلك الحادث مجرداً ، و اما اذا كانت امراً مبيناً عن المحل و كان وجود الحادث مشروطاً بوجود النفس و البدن لم يلزم كون الحادث - منه -

٣ - قولنا : و لزوم المستحيل الخ جواب عن استدلال آخر لهم ، و هو ان النفوس لو كانت حادثة بحدوث الأبدان ، لكان بازاء كل بدن نفس و الأبدان غير متناهية و لكن على سبيل التعاقب ، فيلزم كون النفوس غير منتهية موجودة بالفعل لكونها باقية بعد بقاء البدن و وجود الغير المتناهية
←

لثبوت الجائز منها في الأبدان مشترك ، و الحل اما بمنع الاستحالة في
الاول ، لاختصاص الأدلة بصورة الترتب او الجواز في الثاني لشمولها
صورة التعاقب ، وهي كككل زماني غير بسيط الحقيقة^٣، فصدورها عن

→

بالفعل محال . و اجاب المصنف اولاً بان هذا الالتزام مشترك ، اذ على
قول الخصم ايضاً يلزم ذلك، ثم اجاب بالحل اما على استحالة عدم التناهي
اذا كان على سبيل الاجتماع و لم يكن الاحاد تترتب كما هو الشأن في النفوس
اذا كانت غير متناهية ، او بمنع جواز كون الأبدان غير متناهية على سبيل
التعاقب نظراً الى ان ادلة بطلان التسلسل تجرى في المتعاقبات ايضاً - منه -
اقول قد تحقق في مقره لزوم كون الحوادث والعلل الاعدادية غير متناهية
لادامة الفيض وان المادة لا تشبع عن الصور والصور بعد تحصيل التجرد
تلحق بعالم المجردة وان الأبدان الاخرى قائمة بالنفس باعتبار تصور
النفس وحشرها بصور الأبدان - جلال -

١ - اى ادلة بطلان التسلسل - منه -

٢ - جواب عما قيل : ان النفس لو كانت حادثة لكانت لها علة ، وعلتها
ان كانت ازلية كانت النفس ازلية والالزم تخلف العلة عن المعلول. والجواب
ان لزوم الازلية فرع لبساطة النفس و اما اذا كانت لها نوع تركيب فلا يلزم
الاشكال - منه - اقول : ولا محيص عن الاشكال على مسلك الجمهور . و
التركيب حاصل في جوهر النفس في زمان حدوثها و اوان ظهورها - جلال -
٣ - جواب عن استدلال آخر للخصم و هو ان النفس لو كانت حادثة
لكان لها علة قبلها ، فعلمتها ان كانت قديمة لزم قدم النفوس ايضاً ، والا
لزم تخالف المعلول عن العلة التامة ، وان كانت حادثة ، فاما ان تكون مركبة
او بسيطة و الاول باطل ، اذ المركب لا تجوز ان تكون علة للبسيط ، اذلة
البسيط لابدان تكون بسيطة ، والثاني ايضاً باطل اذ العلة البسيطة الحادثة
لابدان تكون لها علة حادثة بسيطة ، واذ نقلنا الكلام اليها يلزم التسلسل .
واجاب باختيار الشق الاول و منع الازلية نظراً الى عدم كونها بسيطة - منه -

←

الازلى لا يوجب ازليتها ، و الظواهر مع عدم الدلالة و المعارضة بمثلها
ماولة .

(لمعة)

[ابطال التناسخ]

التناسخ بين تردد الكل دائماً ، و صعوده عن النبات حتى يرجع الى
العالم العقلى ، و رجوع الكامل اليه ، و نزول الناقص حتى يتخلص
من الهيئات الردية . و يبطل الاول بلزوم التعطيل المنافى للعناية ، و
الثانى باولوية الانسان من النبات بالإفاضة و استحالة استكمال الموجب
للسعود فى البدن الحيوانى ، و الثالث باستلزام العلاقة اللزومية بين كون
الحيوان و فساد الانسان و التساوى بين الكائن و الفاسد منهما و ثبوت
الارتفاع لاصغر حيوان دون الانسان ، و الكل باطل . و الكل بايجابه
اتحاد الشخصين و البدنين و تعلق نفس بيدنين و بدن بنفسين فى حالة

١ - قوله : والكل الخ اذ النفس صورة نوعية للبدن و تشخص كل
شخص انما هو بتشخيص صورته النوعية و تبدلات المادة اعنى البدن و
تغيراتها لا يوجب تبدل الشخص و لهذا لا يتبدل شخص زيد حال الصبى
او حال الشيخوخة و هو باق بعينه ، و عليهذا الوائتقل نفس من بدن زيد الى بدن
عمرو ، لزوم كون عمرو بعينه زيدا ، و اتحاد الشخصين قوله : والبدنين...
اذ تشخص النفس مستفاد من خصوصية البدن ، اى من استعداده الخاص ،
فلو تعلق نفس واحدة بيدنين لزم اتحاد البدنين فى الخصوصية و هو
يوجب اتحادهما ، فيلزم اتحاد البدنين . و ايضا لوجاز تعلق كل نفس بكل
منها لاتحاد الخصوصية فى وقتين لجاز ذلك فى وقت واحد لعدم الفرق
فيلزم جواز تعلق نفس واحد بيدنين فى وقت واحد . قولنا : و بدن
بنفسين... اذ كل بدن يستعد يفيضان نفس عليه فلوجاز مع ذلك تعلق
نفس مفارقة ، لزم تعلق نفسين ببدن واحد - منه -

واحدة ، و انعدام النوع، او انتعطل في الوجود، و رجوعها من الفعلية الى القوة ، او التذكراً مع زوال المناسبة ، و مساواة الأبدان الحادثة للهالكة و الحس يكذبه . و حصول الفعلية ولو بمبدء الشقاوة يعنى عن البدن ، وإخبار بعض الممرورين بالمغيبات لايفيد ، و الظواهر غير ناهضة ، و كلمات الاوائل ، مأوولة ، و تخصيص دارالتعذيب بهذا العالم يدفعه القواطع ، و كونه اخس العوالم لايجب اشدية العذاب فيه ، و الابدان المثالية يثبت التخيل الموجب للبهجة والالم فلاحاجة فيه الى الابدان الحسية . و القول بتعلقها بجرم سماوى او ابداعى آخر باطل، لتأبيته عن تصرفها ، و استحالة تعلق ما لا يتناهى بواحد ، لتوقفه على اجتماع استعدادات غير متناهية فيه، و هو بين الفساد و ثبوت المغايرة بين برزخى النزول و العروج لدوريتهما ، و التعليل يبطلان التناسخ و توقف موجب التعذيب على التعلق بالجسمة باطل ، بما مر من كفاية الشبح المثالى فيه .

(لمعة)

رجوع كل لذة والم - وان ورد موجه على البدن - الى الادراك ،

١- و الحاصل انه يلزم من التناسخ اما رجوع النفس من الفعلية فى العلم و الاخلاق الى الهيولانية و هو باطل ، او وجوب تذكر كل نفس مستنسخة لعومها و اخلاقها ان تعبت على فعليتها و معارفها و على هذا الشق يلزم فساد آخر و هو زوال المناسبة بين النفس و البدن ، اذ النفس الكاملة لايناسب البدن الجنينى فان هذه كانت اولاً فى بدن مستكمل فكيف يناسب بدن جنين - منه -

٢- هذا دليل لثبوت نوع اتحاد بين النفس و البدن و حاصله ان كل من الادة و الالم راجع الى الادراك ، لان اللذة ادراك الملائم و الالم ادراك المنافى و المنافور و كل ادراك راجع الى النفس ، بمعنى ان المدرك لجميع

و اختصاصه بالنفس يعطى اتحاداً بينهما ، و التلازم بينهما^١ فى الادراك يوكده . و حقيقته^٢ مجهولة ، و تمثيله باتحاد المادة بالصورة والقشر باللثب واللب بالدهن نوع تقريب . و لعل السرفيه^٣ مع اختلافهما بالتجرد والمادية ، اتصال الأخص من الأعلى بالأشرف من الأدنى ، مع كونها من الاول ، وكونه من الثانى .

→
الادراكات هو النفس و ان كان موجبه وارداً على البدن . فان من جملة الالام الراجعة الى الادراك هو تفرق الاتصال و موجبه وان ورد على البدن لكن تألمه و هو النوع الخاص من الادراك انما هو للنفس ، وقس على ذلك سائر الالام واللذات . فجميع اللذات والالام سواء كانت عقلية او حسية انما هى للنفس مع انا نرى ان موجبه انما يرد على البدن ، فحصول التألم واللذة للنفس مع وقوع موجبهما على البدن انما هو لثبوت الاتحاد بينهما و بذلك يثبت المطلوب - منه قدس سره -

١ - قوله : و التلازم بينهما الخ اى التلازم الذاتى فى الادراك يؤكد الاتحاد ، فان من يدرك انساناً خاصاً يدرك بدنه الخاص ايضاً وكذا العكس - منه -

٢ - اى حقيقة الاتحاد - منه -

٣ - حاصله: ان سر الاتحاد بينهما، ان طبقات الموجودات متصل بعضها ببعض واخص كل طبقه اعلى متصل باشرف الطبقة التى بينها ، فان من طبقات الموجودات ساسلة العقول واخصها اعنى العقل الاخير متصل فى المرتبة باشرف الطبقة التى يليها اعنى طبقة النفوس ، و كذا اخص افراد الانسان متصل باشرف افراد الحيوان و اخص افراد الحيوان متصل باشرف افراد النبات . ولا ريب فى ان النفس الانسانية اخص المجردات و البدن الانسانى اشرف الكائنات المادية وهما فى مرتبة واحدة فحصل بينهما الاتحاد - منه - اقول : النفس الانسانية اشرف من النفس الحيوانى فى التجرد وان اول تجرد يحصل للنفوس الانسانية عبارته عن التجرد ←

(لمعة)

للفس قوتان نظرية و عملية و تدرج الاولى من الهيولانية الى استعداد كسب النظريات ثم الى اختزانه، ثم الى مشاهدتها واستحضارها. و الثانية من تزيين الظاهر الى تحسين الباطن ، ثم الى قوة الاتصال بعالم الأنوار ، ثم الى طرح الكونين و قصر النظر الى نور الانوار ، وكمالها تؤدي الى طي مسافات علمية بلا دلالة . و مشاهدة اتصاله او اتحاده بالحق او المفارقات او بالكل مدبراً له ، وربما استغرق في جمال الاول بحيث يضمحل عنده الكثرة في الوحدة و التفصيل في الجمع، ولا يرى في الوجود غيره . و هذا مقام العبودية الذاتية المعبر عنه بمقام الفناء و الجمع ، و لصاحبه الجمع بين النقيضين^١ باعتبارين ، و فوقه مقامات خارجة عن حيلة البيان ، و حصولها غالباً عند شروق بعض التجليات الذاتية .

ثم ما بين العلة والمع من العلاقة اقوى العلاقات ، فلا اتحاداً شامثاً بينهما ، الا ان حصوله الموجب للبهجة فرع المناسبة، ويزداد بازديادها.

→ البرزخى و الحيوان التام مجرد برزخى و اذا بلغ الانسان الى التجرد العقلانى يصير انساناً تاماً ثم يتكامل تدريجاً الى ان بلغ مقام الفناء ويصير اكمل المجردات والشئ قديكون اكمل بالنسبة الى شئ يكون اشرف منه، لان ملاك الاكلمية الاحاطة والاستيعاب و مناط الاشرفية البعد عن المادة -جلال-

١ - كأنه يدعى الفناء بالنظر الى ذاته ، و البقاء بالنظر الى ربه ، وان لا يثبت لنفسه فعلاً واثراً اصلاً وان يضيف الى نفسه كل اثر في الوجود و ان يدعى معدوميته المطلقة و ان يدعى نفسه كل الأشياء الوجودية -منه اعلى الله قدره-

فأشد الأنوار اتحاداً و ابتهاجاً بالاول تعالى هو الأول ، والآخرفى القوسين و غيرهما من العقول و النفوس يختلف باختلافها فى النورية الذاتية والكسبية ، و لرجوع كل بهجة الى ادراك الكمال ، وكون الحقيقى منه ذاته ، و غيره مترشحاً منه . فابتهاج الكل به حقيقة ، الا ان صاحب الجمع لاستغراقه و اسهلاك الكل فيه عنده لا ابتهاج له بغيره و نو بالتبعية والاتساق ، بخلاف غيره ، فانه قد يتهيج بادراك كمال غيره من ذاته ، و ماعدها بملاحظة صدور منه تعالى و رجوعه اليه ، والمبتهج بالغير على وجه الاستقلال قاصر النظر ، ثم البهجة تزداد بازدياد العاقل و المعقول اشراقاً و كمالاً ، بل اتحاداً بينهما ، اذا ابتهاج الشئ بادراك كمال ذاته او ما ينتسب اليه باحدى النسب الاتحادية اشد من ابتهاجه بادراك كمال المباين ، و لكون الاول تعالى فى الكمال فوق التمام ، و قوة النسبة الاتحادية بينه و بين الانوار المترشحة منه ، بحيث تراه عند وقوعها فى اشعة بعض تجلياته اقرب بذواتها منها ، بل تغفل عنها ، ولا ترى فى الوجود غيره . و على هذا فابتهاج النفس المشرقة بتعقله اكثر من ابتهاجها بادراك كمال ذاتها بقدر ما بينهما من التفاوت فى الكمال ، و اتقاء ذلك فى اكثر النفوس لظلمتها الحاصلة من غواشى الطبيعة . و بذلك يعلم ان اشد الابتهاجات للواجب بتعقل ذاته و معلولاته من حيث صدورها منه ، ثم للأشرف فالأشرف فى سلسلة الصدور ، حتى ينتهى الى اخس النفوس .

(لمعة)

النفس اذا تجردت بالكلية يتحد قوتها و يصير علمها عين القدرة كساير المفارقات ، فما تعقله مدعنة لها تحضرها . الا ترى ان ما تعقله فى المنام معتقدة له ، يتمثل عندها ، و ذلك لضعف العلاقة ، فكيف اذا

اتفت بالكلية^۱.

(لمعة)

مطلق الادراك ولو بالاحساس يرجع الى التجريد فيلزمه تورية
ازداد المدرك تجرداً و ضياءً ، ازداد الإدراك ظهوراً و جلاءً ، والمدرك
المدرك والمدرك ، اذ المقارن من كل وجه لايجرد ولايجرد ، وكلمة
نوراً و صفاءً ، فما يدركه كل مدرك يتبع نحو وجوده في التجرد و
السادية . فمعلومات النفس و هي في مرتبة الهيولى هيولانية بالقوة ،
و في مرتبة الحس محسوسة مفارئة ، و في مرتبة الخيال اشباح مثالية،

۱ - اى العلاقة بالكلية .

۱ - موجود مادی بواسطة فقدان صريح ذات و صميم وجود
و تفرق اجزاء ، نه خود را ادراك می نماید و نه مدرك و معلوم غير واقع
میشود لذا باید توسط صورت منتزع از آن ، آنرا ادراك نمود و ناچار
مدرك بالذات نفس صورت موجود در قوای ادراکی است و در حقیقت
وجود خارجی آن مدرك بالعرض است نه بالذات .

نفس انسانی باعتبار وجود ابتدائی در اول مرحله ظهور نه خود را
ادراك می نماید و نه قوای خود را چه آنکه خودداری صريح ذات نیست
قوای آن نیز مانند اصل وجود آن بالقوه اند نه بالفعل و بنا بر قاعده
امکان اخس ، نفس نیز باید بعد از طی درجات معدنی و نباتی و وجدان
فعلیات ، نفس بالفعل حیوانی گردد و قوای خود را وسیله تکامل قرار
دهد و بمقام عقل بالفعل برسد نه آنکه قوای آن کاملاً بفعلیت برسند و در
اختیار نفس جزئی حیوانی قرار گیرند و صاحب قوی و آلات بعد بصورت
مجرد تام الوجود بدن مفاض و قوای خود را از حالت تعطیل خلاص
نمایند در حالتی که قوه خیال نیز خود تجرد برزخی دارد و ارتباط آن با عقل
مفاض مستازم اشکالات است و قول به حدوث صورت مجرد برزخی و

و فی المرتبة النفسیة ، ای حین تجردها مع ضرب من التعلق بالمادة معقولة یلحقها بعض العوارض : طبیعیة ، و فی مرتبة العقل معقولات صرفة ، و مادامت فی التدرج ففی ای مرتبة كانت ، لا یكون لها الا ما یختص بها من المعلوم ، ولا یحصل لها ما یختص بالتی فوقها ، و اذا بلغت الی الغایة فصارت عقلاً یحصل لها وحدة جمعیة هی ظل للوحدة الالهیة ، فیتسکن بها من اتحادها بكل مدرك ، و تصورها بكل صورة ، فلها ان یتعمل الحس و الخیال فی ادراك مدركاتهما و قوتها النظریة فی اخذ الكلیات من المواد الخارجیة ، و ان یتصل بالمفارقات معرضة عمادونها ، و یعقل المجردات الصرفة ، ولكنها مادامت ملتفتة الی ابناء الطبیعة ، لا یمكنها ان یعقل الانوار المجردة و القواهر القدسیة علی ما هی علیه ، فاذا خلصت عنها بالكلیة و عرجت الی عالم القدس واتصلت باجنحة الكروبیین ، نالت حق صحبتها ، و طالعتهای علی ما هی علیه و شاهدهتها انوار مجردة صرفة و ذواتاً مفارقة نوریة محضة . و المحصل : ان الحكمة لما اقتضت وجود جامع للنشئات الوجودیة و توقف ذلك علی جوهر هیولانی الأصل متدرج فی المراتب الوجودیة الی المرتبة

→

قوة تخیل نفس مجرد عقلی قبل از صورت عقلی و حدوث صورت عقلی بعد از حدوث نفس مجرد برزخی حیوانی از باب آنکه فعلیت قبول فعلیت نماید از اباطیل و اوهام است مع ان المجرد التام العقلی لاستواء نسبتہ الی جمیع المادیات افاضه ببدن جزئی نمیشود چه آنکه عقل صرف امکان ندارد مدتها معطل و سرگردان گردد تا قوای آن بالفعل شود لامتناع حدوث ذی الآلة قبل الآلة و این کلام در نفس مجرد حیوانی نیز در انسان و حیوان وارد است لذا باید اذعان نمود که حدوث مجرد برزخی و عقلی فقط از طریق حرکت تدریجی جوهر مادی تانیل بمقام مجرد ناقص یا تام امکان دارد - جلال -

لعقلية ، فخلق النفس كذلك، فلها بعد قطعها المنازل الكونية والوهمول
الى مرتبة الأنوار ، ان يتصل بكل واحد و يفعل افاعيله الادراكية و
التحريرية. ولا ينافى في ذلك وحدتها، لأنها وحدة جمعية تجامع المختلفات،
ولذا تجتمع فيها المراتب الاربع للقوة النظرية في وقت واحد بالقياس الى
متعدد ، فانها كما يعتبر بالنسبة الى الكل ، يعتبر بالنظر الى البعض ايضاً.
و السر ان النفس لتجرددها الشوب بالعوارض المادية و الأفكار و
الأغراض المختلفة كمرآة كرية ذات قسى مختلفة فى الكدرة و الصقاله
المختلفة باختلاف الأفكار و الرياضات المصقلة ، فاذا حاذت نفوس منها
شطر مبدء الافاضة ، فان كانت كدرة لم يتمثل فيها صورة، وان كانت
صيقلية افيضت عليها صورة تناسب تلك الصقالة من كونها دنيوية، او اخروية
حسية ، او مثالية او عقلية . و المناط فى السعادة و الشقاوة هو نحو
الإناسة عند الخاتمة ، و بذلك يعلم سرائخلاف النفوس فى الإفاضة و
عدمها ، و فيما يفاض عليها من الصور عند التوجه الى واهبها.

(لمعة)

انما الادراك باقسامه للنفس، فاحساسها مشاهدة ما رسم فى الحواس من
صور الجزئيات او ذواتها العينية بالانكشاف الاشراقى عند حضورها ،
و تخيلها مطالعة صورها المرتسمة فى الخيال بعد عيبتها ، و توهمها
ملاحظة ما رسم فى الوهم من المعانى الجزئية المأخوذة من المواد
الخارجية ، و تعقلها مشاهدة الذوات المجردة النورية بالعلم الحضورى،
او ادراك الصور الكلية المجردة اما بالأخذ من الصور المرتسمة فى
الخيال بعد تنويرها بنور العقل الفعال ، او بفيضانها منه اليها ، او
برؤيتها فيه ، لارتسامه بالكل جمعاً و تفصيلاً. و تعريفه باتحاد العاقل
بالمعقول غير معقول ، اذ الاتحاد باى معنى اخذ يغيره ، وان كان ضرب

منه یلازمه ، و هو التمثیل بالصورة و الحقيقة ، او الشروق بانکشاف الذات و الهوية . فان اخذ الحقيقة بالحصولی و الهوية بالاشراق الحضوری یوجب اتحاداً معنوياً اقوی من اتحاد المادة بالصورة ، الا انه لا یثبت العاقلیة للمعقول ولا توقف النفس علیه فی التحصل والوجود ، لاختصاصها و استقلالها بالتحقق مع قطع النظر عنه ، و لذا یزول عنها و هی باقیة بهویتها المتعینة ، فاتحادهما یشابه بوجه اتحاد العلة و المع ، و بآخر اتحاد العرض و الموضوع فهی قویة الاحاطة به و التصرف فيه و التملك له ، و هویتبعها فی الثبوت و التحقق ، و كأنه شأن من شئونها ، و یزداد التصرف و الاتحاد بزيادة قوتها و تجردها الی حثد تمثله فی ذاتها صورة جوهریة قائمة بذاته . و امکان الزوال لاینافی الاتحاد بین المجردات مع التمكن علی الإحضار ، فان احکامها مخالفة لاحکام المادیات ، فهو یجامع المغایرة الواقعیة . و القول باتحادهما بمعنی صیرورة احدهما عین الآخر كما نسب الی بعض الاوائل ین الفساد ، لاستحالة اتحاد الإثنين مطلقاً . و بمعنی صیرورة النفس بحیث یرصدق علیها مهیة او صورة کلبیة و یصیر جزء صوریا مقوما لها - كما اختاره بعض الأواخر بیظله زوالها مع بقاء التعین ، و توقفه علی الحركة الجوهریة اوهی باطله ، و ما ذکره لاثباته مدخول .

۱ - اتحاد النفس مع المجردات الطویلیة و العقل الفعال او اتصالها برّب نوعها و اتحادها مع الصور العقلیة و الخیالیة من المباحث التي قلّ من یمتدی الیها سبیلاً چون ابن مسأله برتحقیق درمبانی و مسائل مختلف مبتنی است و این اتحاد ، اتحاد مبهم و لامتحصل بامتعین و متحصل است نه اتحاد دوشی باحفظ فعلیت و تمامیت تعین . مؤلف علامه باآنکه کثیری از مبانی ملاصدرا را پذیرفته در این بحث از قبول حق تعاشی دارد ، و منشأ تعاشی عدم تصور حقیقت حرکت در جواهر است .

ثم قدورد عن الأوائل اتحادها عند التعقل بالعقل الفعال ، فان اريد ايه
وتوعها في اشعة انواره فصحيح ، لأنها عند التفكير ينقطع عن هذا العالم^۲
و يتوجه الى العالم العقلي ، فيشرق عليها علتها القريبه القيمة بامرها ،
فيدرك بها الصور والذوات المجردة ، كادراك البصر مدركاته عند اشراق
الشمس عليه ، وان اريد به مايرفع المغايرة الواقعية بينهما ، فلانفهمه .
ثم النفس عند تعقلها لشيء ، لوعقلت العقل ايضا باوصافه الخاصة او
المشاهدة الحضورية ، يحصل بينهما الاتحادان ، ولكون بسيط الحقيقة
من كل وجه تمام الاشياء الوجودية ، و تضمن كل علة و عال لما في
المنعول والسافل من الوجود وكماله على وجه جمعي مقدس عن التكثر
يثبت بينهما اتحاداً آخر ، اذتحقق اصل الشيء و حاق ذاته و حقيقته في
آخر على وجه هو اشرف انحاء اثبوت يثبت بينهما اقوى مراتب الاتحاد ،
مع ثبوت المغايرة الواقعية بينهما ، وكان اجتماع الاتحاد و المغايرة من
عجائب اسرار الوجود و العلية و المعلولية . وكذا الحال في المعقول
البسيط بالنسبة الى المعقولات المفصلة ، فالبسيط الحق و هو الواجب
تعالى يرجع اليه الكل ، فلا يخرج عنه الا نقايسها ، و معقوله البسيط
يتمضمّن المفصلات باسرها ، وكل منهما يتضمن الكل مع زيادة تزيد على

۱ - قول باتحاد نفس باعقل فعال عين قول باتحاد عاقل و معقول است
كما حققنا الامر في المقدمة التي كتبناها على رسالة اصول المعارف
للمحقق الفيض - جلال -

۲ - اگر مؤلف همین مسأله را كاملاً تعقل می فرمود ، كه نفس بجه نحو
متوجه عالم عقل ميشود و قوه بصيرت جهت رؤيت كليات در عقل كه از
قرب نفس باعقل حاصل می گردد ، بدون آنكه نفس سير و سفري بعالم
عقل نمايد ميسور نمی باشد و ناچار نفس از ناحيه تكامل بعقل نزديك
ميشود اين همان حركت جوهر است .

مالاتناهی بماالاتناهی ، و هسی التی یختص بها عالم الوجوب و المرتبة الالهیة ، وکلما یتنزل من الوجودات و بسائط المعقولات ، یترک البعض حتی ینتهی الی آخر الوجود و التعقل ، فکل موجود او معقول یتضمن ماتحته مع الزیادة .

(لمعة)

اثبات عالم المثالی و بیان احکامه

الحق وجود برزخ بین عالمی الحس و التجرد ، و هو عالم المثالی لتلویح الثبوتات ، و تصریح اولی المجاهدات ، و دلالة الامکان الاشراف ، و وجود انموذجه فی العالم الأصغر .

ویؤکده کون الانسان ذانشات ثلاث کلها فیہ اولا بالقوة ، و بحصوله فی الحسیة استوفی درجات قوتها ، و صارت فیہ بالفعل ، لأنه تمامها و غابتها التی به یتتم و ینتهی ، و بقى بالقوة بالقیاس الی الآخرین ، و ما بالقوة منتظر الوقوع ، و الالزم التعطل فی القطریات المودعة فی الطبیاع ، و انتظار الوقوع و الفعلیة یصح حصولهما ، و هو یثبت وجود الآخرین فی الخارج ، لتوقف تمام الفعلیة و کمال التخیل و التعقل الموجب للشاهدة علی حصوله فیهما . و بذلك ثبت العوالم الثلاثة ، و کلها المتکثرة لابعقیقتها المتحدة ، تنزلت من سرّ اللاهوت و غیب الهویة متطابقة ، و مظاهر الاسماء باعتبار ، و عینها بآخر ، فهی بمفهوماتها الی قدس الجبروت و والقواهر العقلیة ثم الی صقع الملكوت و الاشباح انشالیة ، ثم الی ارض الناسوت و بقعة الاکوان الحسیة ، و یتصاعدا

۱ - آیا وجود ماده در مقام صعود بدون تحول ذاتی می تواند باصل خود پیوندد تا دایره وجود باتمام برسد و قیامت اشیا قائم شود ؟ این ←

على عكس ذلك . ثم عالم المثال^۱ ينقسم الى مثال مطلق منفصل وهو

→
خرد بدون حرکت جوهر قابل تعقل نمیباشد - جلال-

۱ - چون علاوه بر مجرد عقلی ، مجرد برزخی نیز در نفس انسانی تحقق دارد و مؤلف علامه بآن اذعان فرمود ، این سخن پیش میآید که صورت برزخی و نفس جزئی حیوانی که تحت سیطره و حکم نفس مجرد کلی آدمی است با آنکه بانفس تامالتجرد بوجدی واحد موجودند با نفس عاقله حادث میشود و یا آنکه قبل از آن حادث میشود در هر صورت اشکالات متعدد وارد است و این مسلم است که آدمی قبل از بلوغ عقلی مجرد برزخی را واجد است و حیوانی بالفعل است . علاوه بر این اتحاد نفس جزئی حیوانی با قوای ظاهری و باطنی خود امری مسلم است و چاره‌ئی نداریم مگر آنکه قائل باتحاد نفس مجرد عقلی بانفس جزئی حیوانی و قوای آن شویم حدوث قوا قبل از صاحب قوی از محالاتست و آنچه در توجیه آن گفته‌اند ناممکن است .

نفس چه جزئی و چه کلی بدن اضافه دارد و با آن متحدست چون صورت با ماده ترکیب اتحادی دارد از باب حمل و مفاد حمل اتحاد در وجودست . بنابر مجرد نفس جزئی و قوه عقلی ملاک اتحاد صورت مجرد و ماده بدنی را در کجا باید جستجو نمود مگر آنکه بگوئیم بدن و قوای مادی آن رقائق و مرتبه نازله نفسند و نفس از باب اتحاد بین ماده و صورت در مقام طبع عین طبیعت و در مقام مترفع از طبیعت عین قوای ظاهری و قوای باطنی جهات ارتباط عقل با طبیعت و جمیع قوای منغمز در طبیعت و شئون رابط بین طبیعت و نفس برزخی و عقلی در سلك وجود واحد نفس قرار دارند و فرق بین نفس و عقل از این جا ظاهر میشود ، ناچار باید مجرد حاصل در مقام صعود وجود از حرکت جوهر ماده حاصل گردد و نفوس در ابتدای وجود کماهو الواقع و الحق بعد از تحصیل مجرد برزخی بمقام مجرد عقلانی رسند و از نواحی توسط ماده

←

البرزخ النزولی المبدع وله الاولیة و فيه صور الوجودکله وکلها بهیئة نوریه جوهریه ، ولا ینقضی عجایبها . و لکونها مقداریه غیر مادیة ثبت التوسط ، و الاجسام الصقيلة و انقوة الخیالیة فی هذا العالم مظاهرها ، و شبهة المشائین فی نفيه واهیه ، و الی مقید متصل هو العروجی المورد للنفوس بعد المفارقة ، وله الآخریة . و موجوداته النفوس و ما فی صقعتها من صور نوریه و مظلمة متجسدة من اخلاقها ، مبدعه منها بقوتها المتخیلة . و علة المغایرة دوریه تنزلات الوجود و معارجه ، و اتصال آخر النقاط فی حركته باولها ، فیختلف البرزخان . و ما یأتی من استحالة النعلق بالأبدان المثالیة المنفصلة و الناطقة بعد مفارقتها بنفسها المتخیلة و اخلاقها بتجسد الكل بصوریناسبها فیشاهدها مبتهجة او متألمة کما یشاهد صور الاول مع قوتها ، و لجمعها النشآت لها ابصار ینفتح کل منها فی نشأته ، فیشاهدها حق المشاهدة ، و یكون رؤیتها لما فوقها ضعيفة

→

متدرجاً جمیع درجات تجرد را تا تشرف بمقام اتصال بمرتبه وجود صرف استیفا نمایند چه آنکه نفس اگر مجرد صرف است مقام عقل هیولانی و تحصیل استعداد جهت درک کلیات چه معنا دارد و بنا بر واقعیت عقل هیولانی و بودن نفس ماده معقولات و متخیلات بل که احساس ، محال است که بدون تحرك ذاتی از مقام نازل بمقام عالی برسد و یؤید ما ذکرنا عدم تصور الكون و الفساد فی النفس و شئونها فلا محیص لنا فی المقام عن الالتزام بورود الایرادات و قبولها و لا یمكن التخاص عنها اصلاً و یجب للباحث الازعان بالحركة الجوهریه و المؤانف یفر منها و لوازمها فرار المزکوم من روائح المسک .

متأخران از حکما با آنکه کثیری از مبانی ملاصدرارا ناچار قبول نموده اند در مسأله حرکت در جوهر از باب غموض تصور آن مخالفتموده اند .

مظلّمة ، فان خلصت الى العالم العقلي يرفض الجسدين ، صارت عالماً عقلياً فيه صور الوجود كله حيّه نورية عقلية ، فيشاهد الكل مبتهجة و بصاحبها مغتبطة .

و الصور المنفصلة قائمة بذاتها بلا مواد ، و دعوى استحالة قيام الصور المتخيلة بذاتها بلا محل ، نظراً الى ان يخصص مراتب الاقدار الساسحية فى الطبايع الجسمية و تميز اجزائها المتباينة فى الوضع ، متوقف على المحل ، مقايسة باطلة. اذ الاشباح المثالية الاخرى لتجردها مخالفة للصور الجسمية الدنيوية فى الاحكام ، و وعاء تلك الصور صقع الواقع ولاحد ولا نهاية لتعاله عن الامتداد و التقدر ، فيسع ما لا يتناهى من الصور و الأشخاص المثالية بالاتزاحم و تضايق ، فهو يخالف البعد السكاني بالتقدر و التناهى و عدمهما ، بل لانسبة بينهما ، اذ المتناقضات من الاحكام الجسمية بالقياس اليه على نسبة واحدة ، فساحته اوسع من ان ينسب اليه اضعاف الأبعاد الحسية بنسبة . و فى كون تلك الصور قديمة او حادثة ، شاعرة او غير شاعرة ، محل كلام . و ظاهرهم قدمها ، مع كون كل منها كأصلها فى كونه عقلاً او ذا نفس ناطقة او متخيلة او نباتية. او مجرد صورة غير مدركة . و بذلك يظهر ان البدن الانسان المثالى المنفصل لتعلق النفس الفطرية به يمتنع ان بتعلق به النفس المنتقلة ، اذ تعلق نفسين ببدن واحد غير معقول ، فلا بد ان يكون البدن للمنتقلة من المثالى المتصل المخترع لها ، فيحصل وجه آخر لانقسام عالم المثال الى قسمين ، وهو ان البدن المثالى المنفصل اما قديم او حادث، وعلى التقديرين اما ذو نفس مدركة اولاً ، و تعلق المنتقلة به على الأولين بين الفساد لما مر ، وكذا على الأخيرين لتوقفه على الاستعداد المنفى فى الأبدان المثالية ، فلا بد من تعلقها ببدن مثالى متصل مبدع لها واختيار

الاول . و الجواب بان تعلق المنتقلة به من حيث موضوعيته لتخليها لا من حيث التدبير و التصرف ، مما لا وقع له . واما الصور المتصلة فهى قائمة بالأنفس المتخيلة ، فهى محلها و وعائها ، و لتجردها يسع ما لا يتناهى ، فساحة نفس واحدة اوسع من امتداد الجسمانيات بأسرها بمرات غير متناهية ، لاختلافهما بالتقدير و التناهى و عدمهما ، بل لعدم النسبة بينهما . والشرما مَرَّ من التخالف بين احكام المجرد و المادى، ووعاء ذات النفس و وجودها هو صقع من الواقع اوسع من صقع الواقع الذى هو وعاء المثاليات المنفصلة، لكون النفس اشد تجرداً منها . و يعلم بذلك ان وعاء المعقولات الصرفة و هى العقول القاهرة و النفوس المتصلة بها و وعاء ذواتها و وجوداتها مما لا حد ولا نهاية - لهما - و جميع الأوعية الواقعية الغيبية و الداخلية العلمية فى جنسه مضمحلة لا نسبة لها ، و حقيقة الوعاء للمجرد فى كل من شهوديه العيني والعلمى يرجع الى حد ذاته و مرتبة حاق حقيقته ، انه يزداد اتساعاً و انبساطاً بزيادة التجرد ، و اقل مراتبه ما يضمحل فيه مالا يتناهى واضعافه ، فكيف بما للعقول القواهر فى شهوديها ، ثم ما للكل مضمحل باطل فى جنب ما للاول تعالى فى شهوديه ، بل لا نسبة بينهما .

(لمعة)

[فى ان المعدوم لا يعاد]

المعدوم لا يعاد بعينه ، و الالزم اجتماع النقيضين^١، او احد

١ - اذ وجود المعاد ابتداء مع المبتدأ و بدونه ان كان محالاً لزم اختلاف حكم المشايين ، بل الواحد بعينه ، لان المعاد هو المبتدأ بعينه بوجوده المعادى ، لو كان جائزاً بوجوده الابتدائى لم يكن جائزاً لزم اختلاف
←

الخلفين ، او اختلاف حكم المثليين ، بل الواحد بعينه عند فرض وجود المعاد ابتداء مع المبتدأ او بدونه ، و يخللّ العدم بين الشئ و نفسه ، و قيام الموجود بالمعدوم^١ ، و اعادة وقته الاول، فيلزم التسلسل^٢ و اجتماع المتقابلين^٣ فيه و صدقهما عليه و قياس الاعادة على الابتداء انما يصحح وجود المثل دون العين ، و امتناع العود لامر لازم للمهية^٤ ثم الحكماء على استحالة طريان العدم على الكل ، لما تقرر عندهم من

→ حكم الواحد ، و ان كان جائزاً ، فان كان المبتدأ والمعاد واحداً و اثنين معاً ، لزم اجتماع النقيضين وان كانا واحداً لزم الخلف في كونهما اثنين ، وان كانا اثنين لزم الخلف و كونهما واحداً بعينه - منه -

١ - وهو امكان العود ، فان المعدوم لو امكن عوده وجب ان يقوم هذا الامكان الاستعدادى الذى هو صفة موجودة لشئ ولا شئ سوى ذات المعدوم (لمعه)

٢ - قوله : و يلزم التسلسل الخ اذ (ح) لا فرق بين الزمانين بالماهية و بالعوارض فلا بد ان يكون الامتياز بالقبلية و البعدية فيكون كل منهما فى زمان آخر و لكونه معاداً ايضاً يلزم التسلسل - منه -

٣ - اى الابتدائية و المعادية - منه -

٤ - جواب عن دليل المجوزين و هو انه كما يجوز ان يوجد ابتداءً يجوز

٥ - اى صدق المبتدأ والمعاد - منه -

ايجاده ثانياً و هو الاعادة . و جوابه ان الجائز لهذا القياس هو وجود المثل فى الماهية لافى الشخص للاستحالة العقلية - منه -

٦ - جواب عن دليل آخر ، و هو انه لو امتنع عود المقدم فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا لامر لازم لها ، والا لم يوجد ابتداءً . و حاصل الجواب ان سبب الامتناع لامر لازم لماهية المعدوم و هو طريان العدم فانه لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم عليها و هذا السبب ليس متحققاً فى المعدوم الاصلى الا لى الذى لم يكن عدماً طارياً - منه -

استحالاته على البعض كالمجردات و اصول الاجسام .
 والمليون بعد وفاقهم على جوازه الذاتى - اذ الامكان يعطى جواز
 العدم - بين قائل بوقوعه لبعض الظواهر ، و مانع منه لأبدية النفوس .
 و الوقوع عند مجوز الإعادة اعدامه بالأسر ، و عند المانع التفرق مطلقاً ،
 او فى المكلف كما فى قصة الخليل حتى لا يكون العود اعادة المعدم
 بالمرّة ، لا ينافى المعاد الجسمانى . و المليون على امكان وجود مثل
 هذا العالم للسمع و اتحاد حكم المثليين . و الحكماء على استحالاته
 لا يحابه الكروية الموجبة للخلاء ، و اختلاف المتفقات . و ردّ بجوازاو
 الكل ، و اقتضاء المماثلة طلب كل ما فى عالمه من المركز و المحيط .

(لذة)

[فى اللذة و الألم]

اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الا لم مقابله ، و كل منها
 حسى و خيالى و عقلى ، و هو اشدّها ، و الناطقة لجامعيتها المطلقة
 جمعت الثلاثة فى الدنيا ، و هى دار النقص و العبور ، فاجتماعها لها فى
 دار الكمال و القرار اولى ، مثبت لها المعاد ان . و الروحانى ثابت
 بتلويح الشرع و قطع العقل ، اذ ابتهاجها بعد التخلص عن شوائب الطبيعة
 بمشاهدة ذاتها المشرقة و ما اتحدت به من صور الوجود الكلية و الذوات
 المجردة النورية بعد استكمال القوتين بصيرورتها عالماً عقلياً مرتسماً
 بانكل و استعلائها على البدن و قواه من لا يرب فيه ، اذ اللذيد الحقيقى
 هو الوجود و الشعور به ، و بزداد اللذة بازدياد كماله و قربه و اتحاده
 بالمدرک ، و كون ادراكه اشدّ و اظهر حتى يصل الى الادراك بالكنه و
 المشاهدة ، و لاختلاف لذة النفس باختلاف الادراك ظهوراً و جلاءً و

المدرک کمالاً و اتحاداً يكون اقوى ابتهاجاتها بتعقل الاول فى الآخرة، لأنه الكمال الحق و اصل كل کمال و مقوم ذاتها و وجودها ، و مقوم الشئ اقرب اليه من نفسه ، اذ لولاه لكان صرف العدم. و وصول الادراك ائى المشاهدة و غاية الوضوح انما هو بعد تجردها عن الغواشى البدنية. ثم العقلیات مجرد ادراكها يوجب الوصول اليها لسعة وجود العقلی من المدرك و المدرك و حضوره فى كل محل و زمان و عدم حجاب بينهما الا الجهل ، فاذا ارتفع حصل الاتصال ، بخلاف الحسيات ، فان ادراكها بالتخيل و التعقل لا يوجب الوصول اليها ، لضيق وجودها و تختل الحجب الجسمانية من الحواس و محسوساتها بين المدرك و المدرك ، فلا بد فى الوصول اليها من الإحساس بها و تألمها بنقايش ذلك ، و حملها المتخيلة و تجردها تبدع صوراً جزئية مثالية مناسبة لآخلاقها ، يلتذ او يتألم بمشاهدتها ، فيصير كل نفس عالماً مثالياً أيضاً فيه صور الحسيات بأسرها ، و ربما صار اوسع من اضعاف هذا العالم بل غيره دنياه ، لعدم التزاحم و المادية فيه ، و ادراك المتخيلة مالا وضع له من الاشباح المثالية يثبت تجردها ، فمنعه لاوجه له . وقد علم بما ذكر ان انة النفس لادراكها الجزئيات هو البدن المثالى المتصل دون المنفصل كما عليه الاشراقيون، اذ تعلق النفس المنتقلة به يوجب تعلق نفسين بيدن واحداً ان كان ذا نفس ناطقة ، او حدوث النفس لبدن بلا استعداد ان خلئ عنها لا تفتاء الاستعداد فى الابدان المثالية . و الدفع بعد اختيار الاول يكون تعلق الثانية على وجه الآلية للتخيل دون التدبير و التصرف ، كالأولى ، فلا يمتنع الاجتماع كما ترى .

و اما الجسمانى و هو الالتذاذ او التالم بالحسيات بعد التعلق بالبدن الحسى ، فقد اثبتته الشريعة و يقرره العقل ، لوجوب المكافاة بمقتضى

الحكمة و الطبيعة ، واقتضاء الجامعة الجمع و تعطل الاكثر لولاه ، لعدم دركهم غير الحسى . و الإعادة بعود الاجزاء الأصلية دون الفضلية، وانشاء بدن آخر حسى كالأول بعينه . فلا يلزم فى اكل انسان انساناً محذور، و التناسخ هو النقل الى بدن آخر دنيوى دون الأول ، او آخر اخروى . و عدم تناهى الابدان فى الآخرة غير معلوم ، فلا يلزم عدم تناهى ارضها ، على انها مغايرة لأرض الدنيا ، فاختلفا بالنهاى و عدمه ممكن ، و امكان عالم آخر تصحح وجود الجنة فوق الأطلس ، و توقف اللذة الحسية على الايلام ممنوع ، و دعوى استحالة دوام الحياة و عدم تناهى القوة الجسمية و تولد البدن من غير توالد ممنوعة ، و لعل اجتماع الثلاثة للبعض ، اذ المنعمر فى الطبيعة محروم عن البهجة العقلية ، و المتخلص عن شوائبها الى عالم الأنوار يستحق الحسيات فلا يلتفت اليها .

مسألة

النفس كمرآة قابلة لكل صورة عقلية ، و فعليتها بالتمامية و الصفا و عدم الحجاب و التوجه و كونه شرط المطلوب . تعدم البهجة العقلية لاحد نقايضا من النقص بالهيولانية، و عدم التقوم او الكدرة بدمائم الأخلاق، او حيلولة عقد الباطل تقليداً او تعصّباً ، او عدم الطلب ، او كونه لاعلى وجهه .

(لمعة)

النفس الكاملة فى العلم و العمل يبلغ غاية اللذتين ، و الناقصه فى مجرد العمل باكتساب هيئات ردية تلحقها نوع اذى ، ثم ينجيها العلم لعدم لزوم السبب ، و الساذجة عن الكمال مع الجحود و الشوق اليه ، يلزمها كمال الألمين ، و بدونها يتخلص منهما بلا لذة ، او مع لذة

ضعيفة لسعة الرحمة و شمولهاكل من خلى عن منافياتها ، و مع الأول دون
الثانى يلحقها مرتبة منهما دون الأشد ، و بالعكس من الأدنى دون الأكبر ،
و هو الم النار الروحانى الذى فوق الم النار الجسمانى .

(لمعة)

[فى تقسيم الأنوار المجردة]

الانوار المجردة ينقسم الى الواجب و العقول و ارباب الانواع و
النفوس الفلكية و الانسانية بل المثالية المفاضة اولا على المثل المنفصلة.
و ذوق الاشراق يعبر عنها بنور الأنوار و الأنوار القاهرة و المجردة
و المدبرة الاسفهدية ، و كلها ذوات نورية شارقة و حقايق محيطه
منبسطة لامعة عاقلة بالعقلين ؛ البسيط المجمل و المتكثر المفصل ، اما
بالحصولى الكلى او الحضورى الجزئى . فكل معنى ندرج فيه معان
كلية معقول بسيط حصولى ، و هى مفضلاته ، و كل ذات ينطوى على ذوات
شخصية بسيط حضورى و هى تكثراته . فابسط المعانى اعما و ابسط
الذوات علة الكل ، و الثلاثة الأول مستبعة لوجودات عينية كالظل لها ،
و البواقى مع قوتها لهويّات ذهنيّة قائمة فى صقعها ، و هى مختلفة فيما
ذكر . فالواجب تام فى الكل و ذوق التمام بما لا يعقل و يحد و فوق
الكل بما لا يتناهى و يعد ، و مستتب للكل بالافاضة و الاشراق ولا يخرج
عنه شئ للوجود مصداق ، بل الكل بالقياس اليه كرشحة بالنسبة الى بحر
لانهاية لأطرافه ، و لمعة بالنظر الى نيرٍ لا غاية لعظمته و اوصافه ، بل
النسبة بينهما ولو بالتناهى و عدمه مفقودة ، اذ المقايسة بين عالم الوجوب
و العلية ، و صقع الامكان و المعلولية غير معقولة ، و الاضافة بين مضيق
الحدوث و متسع القدم كالاضافة بين الوجود و العدم ، فهو علة الكل

ولا نسبة لكل اليه ، وله غاية كل كمال و جمال بحيث لا يعقل مزيد عليه ،
 ومالكالاته من الشدة والعدة يزيد على ما لا يتناهى وفوقه بمراتب غير
 متناهية كل مرتبة له مراتب كذلك وهكذا الى غير النهاية ، بل نسبة التناهى
 و عدمه اليه نسبة واحدة لاتفاء النسبة بين المدرك المحاط و المتعالى
 عن ادراك العقول القاهرة فما له من الوجود والبقاء و التورية و البهاء
 و القوة والاستيلاء و الاحاطة والانبساط والعلم الابتهاج و الأسماء و
 الشؤون و المعلوم و المعلوم لا يمكن دركه ولا نهاية له . ثم يتلوه الأنوار
 القاهرة مع ما علم من عدم النسبة بينهما ، لاختصاص المرتبة الواجبية بما
 يزيد على ما ظهر من الوجودات وكمالها بما لا يتناهى بمراتب غير متناهية ،
 بل لا يعقل النسبة بوجه كما مر ، ثم المجردة ثم المدبرة و هى اضعفها
 فى الكمالات مع اتصاف بعضها بما لا يتناهى منها . و لكل عال قهر و
 اشراق على السافل ، و لكل سافل تعقل و محبة له بحسبهما يحصل بينهما
 الاتصال ، و يختلف ذلك باختلافهما قوة و تجرداً ؛ فللناطق ان يتصل
 بكل من الأنوار ، و بحسبه يحصل الاشراق ، فيشتد استشراقها منه
 باشتداد اتصالها المشتد باشتداد تعقلها له ، فعند تعلقها بالبدن يضعف
 اتصالها بالانوار لضعف تعقلها بالحجب البرزخية ، فاذا تخلّصت الى عالم
 النور وانتقل علمها الحاصل بالاوصاف والمفهومات بالحضورى الاشراقى ،
 حصل لها غاية الانبساط و تمام الاتصال ، و تنورت بتجلي الأنوار عليها ،
 فيشرق عليها من نور الأنوار اشراقات غير متناهية لعدم تنهى انواره ،
 وكذا يشرق عليها من كل واحد من الأنوار القاهرة والمجردة و المدبرة
 التى لا يتناهى اشخاصها اشراقات غير متناهية ، اذا لانوار الذاتية و
 السانحة لكل منها غير متناهية ، فيصير مشرقة بجميع هذه الاشراقات ،
 فيحصل لها من البهجة و السعادة ما لا يمكن وصفه .

(لمعة)

القائل بالجسماني حمل ماورد في الشريعة من وقايع البرزخ والآخرة على معانيها الظاهرة ، لانها امور ممكنة حكاها الصادق فيجب تصديقه، و بالروحاني اولها الى مايناسبه ، فأوّل سؤال القبر و ثوابه و عذابه الى تخيل النفس بدنه مقبوراً و اصلا اليه اللذات او الالام على سبيل المجازاة ما اعتقدته في الدنيا ، و نفخ الصور الى نفخ الارواح في الصور نارة باماتة الصور الطبيعية و ابراز البرزخية مشتعلة بالارواح ، و اخرى باظهار الارواح قائمة بذواتها و بالصور البرزخية، و القيامة الى عالم المجردات و مستقرها، او الى فناء الكل و النفوس في ذاتها و بقاءهما بالله و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و البعث الى خروج النفس من الهيئات المحيطة بها، و الحشر الى وصول كل نفس او شئ الى غاية فعله، او الى غاية الغايات وهو المبدء الأول نعالى ، و صحايف الاعمال الى الواح النفوس المرتسمة بآثارها ، و كتابتها الى ارتسامها بها ، و نشرها الى التفاتها اليها بارتفاع الشواغل ، و الحساب الى جمع تفاريق الاعمال و تعريف مبلغها في لحظة بعلو انقدرة الالهية ، و الميزان الى مُعرّف الحقيق و مُميّز الحق من الباطل كالعقل النظري او الملك القدسي او النبي او الوصي ، و الصراط الى العدالة و التوسط في الأخلاق ، و الجنة و النار الى العالم العقلي او البرزخ الدخاني او الى الشطرين من العالم المثالي اي الصور البهية الملذذة و الكدرة المظلمة المولمة. و التلازم لكل دَيْن ان لا يترك القطعى بالظنى و التحقيق بالتخمين .

الباب الخامس

باب النبوة والبعثة

النبوة اى البعثة من الخالق الى الخلق ، و هى واجبة لوجوب اللطف المتوقف على فوايدها، كالتنبية على الطلب ، و تعليم مالا يدرك بالعقل ، و تسميم ما يدرك به ، و بيان النافع والضار، و الثواب والعقاب، و قسى الاخلاق^١ والافعال^٢، و ما يحتاج اليه من الصنایع الخفية ، و وضع قانون يرجع اليه عند المنازعة حفظاً للنوع . و يختص النبى بكمال العاقله^٣ و المتخيلة^٤ و الفعالة^٥، فيعقل الكل بسرعة^٦، و يرى الملك ، و يسمع كلام الحق ، و يتصرف فى مواد الأكوان . و لإختلاف مراتبها يختلف مراتب النبوة ، و اقويها مرتبة الخاتم ، لاتصالها بمرتبة اول الصوادر ، فيها ختم دايرة الوجود والاتصال بين قوسى النزول والصعود، و كل متحاذيين من القوسين متساويان ، و اختلافهما بالعلية والمعلولية، يعارضه الاختلاف بالتوجه و التقارب ، و الصعود و مقابلاتها . و اشرفية الأنبياء ممن باذائهم من العقول والملائكة لاختصاصهم بالجامعية المطلقة و الخلافة الالهية ، مع وجود المضاد للقوه العقلية لهم ، و مجاهدتهم فى استعلائها عليه ، و انقياده لها . و فى هذه الدايرة الأولى من العقول

١- اى الفاضلة والمضمومة

٢- والافعال الحسنات و السيئات .

٣- اى العاقلة .

٤- اى المتخيلة .

٥- اى قوة التحريك .

٦- هذا متفرع على كمال القوة العاقلة .

كالطالع ، و من الاجسام البسيطة كالرابع ، و من المركبات كالسابع ، و من النفوس الانسانية كالعاشر . و اول الارباع ابداعي مفارق ، و ثالثها تكويني مقارن ، و ثانيها كالاول في الاول ، و كالثالث في الثاني ، و رابعها كالاول في الثاني ، و الثاني في الاول ، فالاول و الثالث كالثاني والرابع متقابلان في الحكمين .

(لمعة)

من لوازم النبوة اثباته بالمعجزه و اخباره بالغيب ، و الاول يلزم الخاصة الثالثة ، و وجهه ظاهر ، و الثاني الأوليين ، او باتصاله باحد الأنوار الثلاثة، يطلع على ما فيها من الصور الكلية و الجزئية الكائنة والآتية، فان اخبر بها بلا تصرف فيها للمتخيلة فهو بحسب صريح ، او معه بالمناسبة وحي يفتقر الى التأويل ، فاتصاله بعالم الوحي اتصاله باحد الانوار ، و الوحي اطلاعه على ما فيه ، و هو لا ينفك عن رؤية الملك اما بصورته العقلية او النفسية ان لم يتصرف المتخيلة بما شاهده من الصورة و محلها، او بصورة حسية نورية ان تصرفت فيها بالتبديل الى ما يناسبهما و وقع في بنطاسيا و تمثل لديه صورة انسية بهية ناطقة بكلام فصيح مخبر عن معنى صحيح ، وقد يضعف العائق لغيره فيحصل له هذا الاتصال في ايقله فيخبر باحد الوجهين او بالثاني بدون المناسبة ايضاً لدعابة المتخيلة كمشاهدته بعض الصور المخترعة للنفس بدون الاتصال ، وهما في اليقظة كاضغاث الأحلام في النوم، و الوجوه الأربعة يحصل في النوم ايضاً، و الاول رؤيا صادقة غنية عن التغير ، و الثاني رؤيا صادقة يفتقر اليه ،

١ - اي القاهرة و هي العقول و المجردة و هي ارباب الانواع و المدبرة

و هي النفوس الكلية .

والاخيران اضغاث احلام . و بذلك ظهر كيفية الرؤيا و التفرقة بين اقسامها [من الصادقة والكاذبة والمحتاجة الى التعبير والغنية عنه] و السر فى حصول الاتصال بضعف العائق وارتفاع الشواغل انحصار الحجاب بين الانوار بها ، اذ غيرها كالبعد والجهة ومثلهما حجب الماديات . فالانوار الصافية عن الشواغل الحسية لا يخفى بعضها عن بعض ، بل الكل للكل ظاهر ، و اشراقات العوالى و تجلياتها على السوافل متراكمة ، فيتصل بها بالوقوع تحت اشعتها و بوارق انوارها ، فالانوار المدبرة الانسية اذا قلت شواغلها الحسية يتخلص الى الانوار المدبرة السماوية او غيرها من الأنوار القاهرة او المجردة ، فيطلع على ما فيها من النفوس الكونية ، ثم ضعف العائق ورفض الشواغل الموجبين لالتفاتها الى عالم القدس واتصالها به ؛ اما لقوتها الاصلية الموجبة لجمعها الجوانب المتحاذية ، لا يشغلها شأن عن شأن ، كما للأنبياء ، او المكتسبة بالمجاهدة كما للمرتاضين من الأوتياء ، او لضعف قواها وآلات التدبير فطرة ، فاعرضت عنها متخلصة الى الجانب الأعلى ، او عروضا لأجل مرض ، كما للمرورين او المصروعين ، او فعل مدهش للحص والخيال ، كما للكهنة و بعض المتصوفة . وفى كل منها يحصل نوع اتصال ببعض العوالى فيتأتى فى بعضها الوجوه الاربعة و فى بعضها البعض .

مسألة

ارتسام المدبرات بجميع الحوادث بوجوب تصورهما مقصود الداعى ، و هو عين ارادتها مع كونه مصلحة صافية ، فيحصل فى الخارج لكونها من سلسلة العلل . و هذا هو السبب فى اجابة الدعاء عند الحكماء ، و لاستناد الكل من الذوات و الأفعال اليه تعالى يكون الاجابة منه على ان اصل الافاضة يستند اليه اولاً ، و انما المدبرات وسائط متخللة

لباشرة ما يتوقف عليه الاجابة من تحريك المادة و التصرف فى الطبيعة لتعالیه منها ، و هذا انما هو للأكثر ، اذ النفوس القوية يحدث بقوة عزيمتها ما يزيد لتصرفها فى مادة العالم بلافتقار الى العلويات . و بذلك يظهر سرّ الاتفان من زيارة الكمل اذ للنفس تعلقان ببدنها يزول احدهما بالموت و يتقى الآخر ابدأ ومع استكمالها يزداد قوتها بالمفارقة و تصير شبيهة بالعقول العلامة الفعالة ، فاذا اطلعت حضور شخص عندما تحسن اليه وهو مرقداه مستمد آمنه بمدة بقدر قوتها واستعداده ، بل كونها مشرقة باشراقات الهية ، و لحاضرة عند مرقداه يوجب وقوع كل زائر له تحت بعض اشعتها .

(لمعة)

يتميز النبوة عن الكهانة بجمعها الخصائص الثلاث كاملة واختصاصها بانثانية ناقصة ، والوحي عن الالهام بظهور السبب اى رؤية الملك و عدمه ، و هو عن التعلم بعدم النظر و وجوده ، بل بشدة الظهور وضعفه أيضاً .

والكشف اما تساوق الالهام او اخص منه باشتراط التصفية فيه دونه ، و لذا اثبت الثانى للحيوانات دون الاول .

(لمعة)

النبي ذو جنبتين و فى الحد المشترك بين العالمين ، تأخذ من احدهما و يعطى الآخر و لغيره احديهما فقط ، فهو اشرف الكل لاختصاصه بالجامعة المقربة الى الحق ، و لذا اخص بالخلافة الالهية ، فهو مجتمع الانوار العقلية و النفسية و مظهر آثار الوجود بأسرها ، و فيه مع

الخصايص الثلاث و لوازمها ، و التخلُّق بكل فضيلة خلقية ، قوة الرأى وكمال الذكاء و الفطنة و جودة التخيل و غاية الفصاحة و حسن الهداية و الارشاد ، و الرفق و الرأفة بالعباد ، و الجمع بين التواضع و الهيبة و الهشاشة و الرفعة ، و قوة المناظرة و المكالمة ، و التمكن من المحاربة و المدافعة ، و جودة الفهم لما يسمعه ، و حسن التحفظ لما يفهمه ، و قوة العزيمة و اعتدال المزاج و صحة الطبيعة و تامة الاعضاء و الخلقة و حبّ العلم و الحكمة ، و البراءة عما يوجب النفرة و الكراهة ، و اتصاف نفسه بغاية الكبر و الشجاعة ، و التنفُّر عن شواغل البرزخ و شهوات الدنيا و حب الموت ليسرع وصوله الى الملأ الاعلى .

(لمعة)

ويجب فيه العصمة المطلقة لاقتضاء الخاصة - الخاصة - الثالثة انقياد جميع القوى للعاقلة و هو يشبها ، و لكونها لطفاً واجباً على الله ، و لكونه محل الأمانة و الخلافة و المعصية خيانة - جنائية - و الحكيم لا يأت من الخائن ولا يستخلفه ، و لولا وجوبها لم يحصل الغرض^٢ ، و لزم اجتماع الضدين^٣ . و بذلك يظهر عدم تطرق السهو اليه و ان جازا الإنساء من الله فى بعض الجهات لمصلحة جلية او خفية ، و يعرف صدقه باتصافه بالثلاث ، و ظهور المعجزة . و يتميز عن الكرامة^٣ و المكذبة^٤ بالمقارنة^٤ و المطابقة^٥ ،

-
- ١ - اى من جميع المعاصى كذبا كان او غيره ، سواء كان عمداً ، سواء كان منذ البعثة او قبلها ، سواء كان صغيرة او كبيرة - منه .
 ١ - من البعثة و هو وجوب المتابعة لامكان الخيانة .
 ٢ - من وجوب المتابعة نظراً الى كونه نبياً ، و وجوب المخالفة و العصيان ، بل وجوب الرد عليه - منه .
 ٣ - اى المعجزة المكذبة .
 ٤ - اى مقارنة الدعوى

و عن الأعمال الغريبة بعدم السبب. و معجزاته (ص) قبل البعثة ثبت الارهاص و ظهور المعجزات منه مقارنة لدعوته يثبت نبوته و تواترها معنى مما لا ريب فيه ، و القرآن منها باق مشاهد ، و التحدى به مع العجز لتوافر الدواعى يثبت اعجازها . و هو لفصاحته ، لا لاسلوبه ، او كليهما ، او الصرفة او يوكدها اخبار الصحف السابقة و ظهورها من صقع الجاهلية متصفاً بالخصائص و الفضائل و محيطاً بالحقايق و المعارف بلا كسب و تعلم ، و نسخه الأديان و الملل ، و هدمه الاوضاع و الدول و غلبة الكل مع اتفاقهم على دفعه ، و احاطته الخافقين مع انفراده و ضعفه . و البديهة يفضى باستنادها الى قوة الهيّة و اعانة سماوية . و النسخ لتبعيته المصالح جازي ، و فى الشرايع السابقة واقع ، و خبر التأييد عن موسى موضوع ، و دعوى تواتره مردودة و مع ثبوته لا يفيد المراد ، و الضرورة قاضية بعموم نبوته .

(لمعة)

دعوة النبى لتعلقها بالكل لا بدان يكون فى المعارف الالهية على ما يدركه عقولهم من وجود الواجب و وحدته ، و تعاليه عن الشبه و الظنير ، و ايجاده للكل و امثالها دون غيره من مسائل التجريد و التنزيه ، اذ تكليف العامة بها يناهى الحكمة . و يجب عليه وضع النواميس المدنية انتظاماً لمعاشهم ، و شرع العبادات المذكورة للحق و الملائكة اصلاً

٥- اى موافقه ما اراد ان يوجد منه -

٦- و هو صرف همّ الفصحاء المعاندين عن التحدى مع كونهم قادرين

عليه -

لمعادهم ، اذ من تکررها لاینسی الشریعة ، و يحدث فی النفس ملکات نوریة یوجب اعراضها عن شواغل البرزخ والتفاتھا الی عالم القدس و مواظبتها یشوقھا الی طرح البدن واتصالھا باجنحة الکرویین .
 فلیکن هذا آخر الکتاب ، والحمد للمهم الحق والصواب ، والحمد لله علی اتمامه .

والحمد لله الذی وفقنی لتصحیح هذه الرسالة و نقل حواشیها من النسخة التی کتبها الحکیم الفاضل المفهور له « آقامیرزا طاهر تنکابنی » مرخوم آقامیرزا طاهر حدود ۵۰ سال قبل ، سنه ۱۳۵۲ هجرى قمرى زمانى که دوران تبعید را در دارالایمان کاشان میگذراند در صدد تهیه نسخه‌ئى از این رساله برآمد و چون بطهران مراجعت نمود کار استنساخ رساله را یکی از علمای کاشان محول نمود و بالآخره رساله را توسط جناب آقاشیخ نورالدین خلعت‌بری تنکابنی بنابرخواست مرحوم میرزا طاهر ، اعلی‌الله مقامه ، بطهران فرستادند ، بعد از تصحیح و نقل حواشی آن را جهت آقای حسن نراقی که در آن زمان بخدمت فرهنگی اشتغال داشتند عودت دادند نسخه آقامیرزا طاهر و نسخه اصل را جناب آقای نراقی از احفاد مؤلف برای حقیر فرستادند و اکنون خدا را شکر که بطبع این رساله توفیق حاصل مینمایم . خداوند مرحوم استاد دانا آقامیرزا طاهر را غریق رحمت خاص خود فرماید و جناب آقای نراقی را حفظ و حقیر را موفق بدارد . وانا العبد سید جلال آشتیانی ، محرم الحرام سنه ۱۳۹۸ هـ . ق

كلمات وجيزة

تأليف

الشيخ البارع الكامل الفقيه المحقق والحكيم المدقق

حجة الفرقة الناجية

الحاج ملامهدى النراقي

قدس الله لطيفه و اجزل تشريفه

هذه كلمات وجيزة

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لو اهب الكمال والصلوة على النبي والآل، بقول الأحقر
مهدي بن ابي ذر : هذه كلمات وجيزة فى الحكمة الالهية التى من أخذها
نال الفوز الأعظم ، وصار من حزب الله المعظم .

الكلمة الاولى

فى الوجود والمهية

ل- المهية من حيث هى كليّة اعتبارية ، و تحقّقها بالوجود ، وهو
عام اعتبارى، خاص يلزم تحقّقه بذاته او بغيره، والالزم تحصيل المتحصل
من غيره، وثبوت المعدوم او التسلسل او الخلف واتفاء الوجود والحصل
المتعارف و اتزاع العام عن غير الثابت او الثابت به او لغير الوجود.
و تحصيل المهية بالعام يوجب الدور او التسلسل ، و بالخاص يثبت
المطلوب، و بغيرهما غير معقول. ولا اعتباريتها يكون منتزعة من الخاص،

متحققة به ، ولا يصلح للمعروضيه الاتبعية . فالعارض يخص باحد الوجودين او كليهما . و مذكروه من عروض الفصل للجنس ، محمول على العرضية دون العارضية ، لأنها للجنس دونه ، اذكل اخص له وجود متحقق هو الفصل او المشخص . و مهيته (وجهة) ينتزع منها الاعم ، و مبدء انتزاع الكل مالمشخص من الجهة ، فلا تحقق له عيناً الا فى ضمنه ، و الفصل الحقيقى هو المبدأ، والمنطقى امارته، و الالزم مفسد .

[فى اقسام الجعل]

ل- الجعل جعلان؛ بسيط و مركب ، الجعل المركب بط ، لأيجابه سلب الذات عنها ، فمجموعية الأشياء^١ بالبسيط المتعلق بالوجود، لأنه المتحقق دون المهية لاعتباريتها ، و ايجابه فقد المناسبة ، و اعتبارية الكل ، و التشكيك فيها ، و استحالة حمل الوجود و انتزاعه ، و لحوق الأضافه لكل مهية ، و وحدة الجعل و المجعل فى النوع ، و التحكم^٢ و الدور او التسلسل و سبقه عليها ذاتى غيئى و العكس ذهنى عقلى . و الأماكن^٣ ارتباط الخاص ، او كيفية نسبة العام ، فلا يراد . و مجموعية المنبسط او الأنبساط او مفهوم الوجود او الأتصاف ، يؤدي الى مفسد .

ل - تحقق احدهما و اعتبارية الآخر يوجب اتحادهما عيناً؛ لعدم

١- و بسيط متعلق بالوجود لأنه المتحقق لابلالمهية لاعتباريتها و فقد المناسبة و لزوم اعتبارية الكل .

٢- و التحكم او الامتياز فى المنحصر فى الفرد .

٣- عندنا .

تغيرهما في الوجود، وموجودية الأخر تبعية الأول، وهو المراد بالاتحاد. وولولاه لكان احدهما جزءاً او عارضاً للآخر، فيلزم احد المفاسد الأربع؛ فان المتحقق في كل اتحاد واحد هو الوجود عندنا، وغيره اعتبارى منتزع منه، فاتحادهما كاتحاد الجنس و فصله في النوع البسيط دون المركب، و اطلاق الاتصاف عليه تجوّز، و كل اتصاف فرع متحقق في الخارج هو الموصوف او منشأ الأنتزاع للفرعية فعلى^٢ اصالة الخاص و انتزاع المهية منه لا ينتقض ولو باتصافها بالعام في الذهن، لأنها لا ينفك فيه عن الخاص الذهني، و ان انفك عن الخارجى والعام. ثم العام المنتزع^٣ مطلقاً لقيامه بدرك جزئى يكون^٤ جزئياً ذامية، و خاص^٥، فيمكن ان يجرد عنه عام اخر، فيجتمع فيه المتناقضات. والسرّ شدة المعية بين المهية والوجود^٦ بحيث يلزم من التجريد الأختلاط^٧ وعلى^٨ اصالتها و اتصافها بالوجود ينتقض به. والدفع بتخصصها او تبديلها بالاستلزام او جعل الاتصاف بالخارجى في الذهن او فى الخارج مع

- ١- فالتحقق فى كل اتحاد لو احد و غيره اعتبارى ينتزع منه، فعلى المختار يكون مابه التحقق فى كل اتحاد هو الوجود و غيره منتزع منه و بذلك يعلم ان الاتحاد لا يرفع الاتصاف المجازى اى الأنتزاع بل الحقيقى كاتصاف احد المتفايرين فى الوجود بالآخر.
- ٢- فعلى ما اخترناه من تحقق الخاص.
- ٣- مع ان العام...
- ٤- يكون موجوداً
- ٥- اذهنى.
- ٦- بقسميه.
- ٧- يلزم من تجريد كل منهما عن الآخر اختلاطه به.
- ٨- و على القول.

الاكتفا بثبوت الموضوع فيه^١ او ارجاعه الى الأتزع او الاختراع او الأتساب او ثبوتها لاثبوت شئى لها ضعيف ، لعدم الاستثناء فى القضا بالعقلية ، و قضاء الضرورة بثبوت الفرعية ، وكون الحكم فى القضايا الذهنيّه على الموضوع بحسب حاله فى الذهن ، و توقف كل اتصاف على ثبوت الموضوع فى ظرفه و الأتزع على منشأه وكون الوجود من الاعتباريات الواقعيّه دون المحضه و توقف الأتساب عنه على الوجود المتسبين و الثبوت^٢ على الوجود فيلزم الخلف^٣ او النقض .

[فى الشخص]

ل- الشخص بنحو الوجود^٤ لعدم ارتفاع الإبهام بدونه، لا بالعوارض اذعامها لا يفيدده ، و الا افاد كل عرض^٥ كل شخص ، و خاصتها يزول مع بقائه ، و بقاء المع بدون العلة غير معقول ، و يتشخص موضوعه ، فالعكس يوجب الدور المحال لذاتية التوقف و التقدم : لا المعنى، لأنه نوع تلازم يوجه العلة بالتوقف ذاتى . و ايضا : له وجود و تشخص، فان كان عينهما ثبت المط ، و الالزم^٥ الدور او التسلسل، على ان تشخص الواجب به ، لا بها ، و لا تخصيص فى العقلیات، و لا بالفاعل لكون المشخص

١- الذهن .

٢- ان كان معروضاً للماهيه .

٣- ان كان عارضاً لماهيته اذح ينتقض الفرعية .

٤- اذ لا يرتفع الإبهام بدونه .

٥- لانه على عدم العينية يكون الوجود و التشخص زائدين على الذات

فلا بد لهما من علة .

كالوجود متحداً بالمتشخص ، او وصفاً له ، و اتحاده بالمع او وصفيته
 نه غير معقول ، ولا بالمادة و استعدادها، لعدم ثبوتها لكل متشخص ،
 مع انشائها القبول و الأعداد دون الأفادة و الایجاد، و لالساير مايتوهم .
 كونه متشخصاً ، كالوضع و الحيز و الجعل و الاتساب و المهية المطلقة
 او المعينة ، و نحو الأحساس و المشاهدة لبعض مامر . فالمتشخص ليس
 الانحو الوجود ، و الفاعل يفیده ، و المادة معدة ، و المهيات لوازمه ،
 و العوارض توابعة ، و الاحساس امارته .

[في اعتبارات الماهية]

ل-المهية اما يوذ مجردة فعقلية ، او مخلوطة فخارجية ، او مطلقة
 فطبيعي موجود بوجود اشخاصه ، لا بوجود مغاير ، و الالزم الخلف
 او التناقض و التسلسل . و ما يعرضه^٢ منطقي ، و مجموعهما^٣ عقلي ، و
 وجودهما ذهني .

و تكثر مهية واحدة انواعاً^٤ و اشخاصاً لاختلاف القابل باختلاف

١- لان كل وجود خارجي لا يشده من تشخص ، وكان وجود الطبيعي
 وجوداً مغايراً لكان له لامحالة تشخص ، فان كان تشخصه بالتشخص الفرد ،
 لزم الخلف ، و ان كان تشخصاً آخر يلزم كون وجود الطبيعي مع تشخصه
 شخصاً غير تشخص الواحد شخصين ، و هو التناقض . ثم اذا نقل الكلام
 الى وجود هذا الشخص يلزم التسلسل -منه-

٢- اي ما يعرضه المنطقي من الكلية .

٣- اي مجموع الطبيعي و عارضه -منه-

٤- سواء كانت انواعاً بسيطة او مركبة -منه-

اوضاع سماوية .

ل - الوجود العام بديهى التصور بداهة . فتعريفاته لفظية . و الاستدال على نظريته باختلاف العقلاء ، وكونه نفس المهيمة او تابعها فى المعقولية ، ضعيف و على بداهته بجزئيته لأحد الضروريتين ، او كون الاكتساب باحد المعنيين ، او باعرفيته واعميته مع وجود الأتهاء الى المديهى^١ دفعا لأحد المحذورين تنبيه ، و على استحالة تصوره باقتضائه تصور الواجب و اجتماع المثليين فاسد .

[فى اشتراك الوجود]

و مشترك معنى لثبوت مفهومه للكل ، و قبوله القسمة ، و اتحاد مفهوم نقيضه ، و الرابطة فى القضايا المختلفة ، و التردد فى الخصوصية مع الجزم بالمطلق، و ايجاب نفيه^٢ الثبوت، و صدق النقيض على الواجب . ولا يلزم منه تركيبه او انتزاع الوحدة من الكثرة؛ لالمنع تبعية المشترك انعرضى^٣ للذاتى، بل لكون الانتزاع من صرف الوجود وحيثية الأرتباط به . و مشكك* لوجوده؛ لوازمه فيه^٤ بالذات ، و فى غيره بتوسطه . و لعروضه للأفراد و تمايزها بذاتها لايقع التشكيك فى الذاتى حتى يلزم انتركب او الوحدة . و زايد على الماهية ، و الالزم التلازم^٥ والاتحاد^٦

١- الى البديهى تنبيه دفعا...

٢- لثبوتيه .

٣-...للذاتى اذالحق ثبوتيه .

٤- لتأتى لوازمه فيه .

٥- اى فى العام ، فان وجوه التشكيك حاصلة فيه —منه—

٦- اى تلازمها عقلا .

٧- اى اتحاد المهيئات . و انتفاء الامكان

و التناقض، او تركيب الواجب والتسلسل، و اتفى الامكان وفايدة الحمل
و الاستدال . و لاتزاعهما من الخاص لايقوم بها ، فلايلزم تحصيل
الحاصل ، او اجتماع النقيضين، و قيام الموجود بالمعدوم. وليس بجزء^١
اوذى جزء عقلي^٢ لبساطة الواجب و عموم اعميته. و يساوق الوحدة و
الالزم التسلسل و الشيئية لتلازمهما فى الصدق، و ثبوت^٣ المعدوم كالحال
يبطله الضرورة و النظر ، و شبهة الخصم واهية .

الكلمة الثانية فى اثبات ذاته و صفاته

ل - الواجب موجود لوجوب الأتهاء اليه دفعاً للمحذورات الثلثة،
وكون الكل كالواحد فى الحاجة ، و تحقق صرف الوجود بذاته ، لظهور
التركيب ، و الحاجة^٤ فى غيره.

و هو واحد بالذات ، اى صرف الوجود لمامر. فالوجود حقيقة
عينية و العام منتزع منه ، و حصر الوجود فيه. والقول بالنيابه والتجوز
فى العينية يوجب خللوا الذات فى مرتبه عن الوجود. وجعله كلياً ذا افراد
يقوم واحد منها بذاته ، و غيره بغيره يوجب التركيب ، و اختلاف افراد

١- وليس بلذى جزء او جزء عقلى لعموم اعميته.

٢- كان يتركب من الجنس والفصل ، لاعميته من كل شئ و ليس جزءاً
عقلياً بان يكون جنساً و فصلاً للزوم تركيب الواجب معانه بسيط -منه-

٣- رد لما قيل من المعدوم الثابت و الحال بما يصدق عليه الشيئية

دون الوجود -منه-

٤- او الحاجة.

المتواطىء بالمتناقضات و فى الصفات^١ اى هى كالوجود فى العينية ، و لرجوعها الى العلم و القدرة . و ترتبها على التجرد و صرافة الوجود لا يوجب تعدد الجهة بل يؤكد وحدتها ، فالذات مبدا الكلى، الا ان الاضافه الراجعه الى المبدئية و القيومية المطلقة المترتبة على القدرة، يتوقف على متعلق، بخلاف الحقيقية ، و تعلقها^٢ على الترتيب و الثبوت لتعالیه عن الزمان ، لا يلزم التكثر و التغيير فى ذاته. و القول^٣ بالزيادة فاسد ، و الارجاع الى السلب باطل ، و الظواهر مأولة.

ل- فى وجوب الوجود لاستحالة التعدد فى صرف الوجود المتعين بذاته لانه فرع تعدد التعين ولا يتصور مقتضيه ولاستواء نسبه الى مراتب العدد و لو حدة حقيقته و لازمه . فالتعدد يوجب الامكان او الخلف و الافتقار او الدور ولا يوجب الواجب اتم العلوا المقتضى لعموم العلية و لاقتضاء التعدد عدمه مع التساوى فى الكمال و النقص مع عدمه و التحكم مع استناد الاثر الى احدهما و علية الكثرة للوحدة مع استناده اليهما و التركب من ذاتين^٥ و الشبهة الكمونية مندفة باستلزام المشترك العرضى للذاتى، و ايجابها^٦ معلولية الوجود و وجوبه لغيره. و فى الالوهية و الصنع، لشدة الارتباط و تفرده بوجوب الوجود، و الوسائط

١- اى صفاته كالوجود — م —

٢- و لتعلقها طولا بالترتيب و عرضاً على وجه ثابت متقدس عن التجرد

٣- و القول بالزيادة يوجب مفسد .

٤- كما عليه الاشعري . ٥- مشترك و مميز .

٦- و ايجابها علية غير الوجود للوجود و وجوبه .

شأنها الاعداد دون الایجاد ، مع ان اثارها كذواتها فى الحقيقة مستندة اليه ، ولاستلزام التعدد صدور الكثرة عن الوحدة او العكس ، مع استقلال كل واحد بايجاد الكل دفعة او على الترتيب ، و العجز بدونه ، و التوافق باطل . و فى الوجود، اى هو الوجود الحق بذاته و غيره كظله المتحقق بالأرتباط به ، و المعدوم بدونه . فهذه الوحدة ثبوت الوحدة دون الكثرة وجوداً و صفةً و فعلاً بأحد الاعتبارين و ان ثبت بالآخر ، فمشاهدتهما بالأعتبارين . و رؤية كل منهما مرآة الاخر توحيد انكمل و جمع الجمع ، و هو اعلى من الجمع ، اى مشاهدة^١ مجرد الوحدة و الفرق ، و هو رؤية المباشرة الكلية لما فيهما من الخطر . و اعلى الكل السير من الله ، و هو الرد للارشاد بعد الوصول^٢ و لصاحبه ملكة الاتصال بكل من العالمين ، و قد يحصل لغيره ايضاً اتصال بالعلويات و احد التجليات الأربعة^٣.

[فى تعريف الوحدة و الكثرة]

الوحدة فى الحكم كالوجود ، للمساوقة . فالفرق بين وحدتى الحق و الخلق كالفرق^٤ بين وجود يهما ، و الاولى لا يتكرر ، فليست بعددية .

٢- بعد قطع الكل

١- هو مشاهدة .

٣- فى صورة يناسبه .

٤- فالوحدة الالهية و الامكانية يتمايزان بالاصالة و الظلية و الفيضية و الزيادة و الصرافة و التمامية و النقص و الفناء بالذات و بالغير ، و عدم التكرر النافى للعديدية و التكرر المشبته . و ما فى بعض الظواهر من اثباتها للاول مؤول .

[فى علمه بذاته و معلولاته]

ل- وهو عالم، للاحكام، والتجرد، والافاضة، والاشرفية، والإستناد، والكمالية.

و علمه الحقيقى ذاته^٢ وهو مبدأ الحضورى، ومصححه فى المبدعات وجودها، و فى الحوادث ثبوتها فيها او حضورها لديه دائماً لتعالیه عن الزمان لكونه من لواحق الجسم، فكله بما فيه كان محيط به و يشاهده، و لذلك لا تجد شد و لانسبة، و الحصولى و موجه توقف العناية والعلم بالحقايق عليه، و ادلة نفيه مدخولة^٣ و ولكليته^٤ و استمراره على نهج واحد، لا تغير و تفى احدهما او احد الوجهين لا وجه له، و تصحح الحضورى باحد الاجماليين ضعيف.

ل - قدرته مبدئيه بالعلم و ايجاد العالم به يثبتها، و باقى المذاهب مردودة. و عمومها صدور مقتضى الامكان الاشرف و ساير تفاسيره

١- : علمه الحقيقى ذاته و هو مبدأ الاضافيين، و كون المبدئية كمالات مع وجود المصحح تثبتهماله، و هو فى الحضورى وجود المبدعات و كون الحوادث مرتسمة فيها بل حاضرة لديه بوجودها العينى دائماً لتعالیه عن الزمان، و كونه برمتة كان واحد- عنده و فى الحصولى يوجب العناية. معلوم ميشود كه مؤلف عبارات نسخه مكتوب در كنار نسخه اصل لمعه الهيه را دوباره مختصر نموده است - جلال آشتياني -

٢- و من كلية الحصولى و استمراره على نهج و احد ثبتت عدم التفرير فيه و من تعالیه عن الزمان و احاطته بكله لكونه من لواحق الجسم يظهر انتفاء التجدد الحضورى و الزمانى عن ذاته و علمه، و اثبات احدا الاضافيين كتصحيح الحضورى باحد الوجهين، او الاجماليين ضعيف - م-

مقدوحة . و ارادته الكمالية ذاته، و الاضافية ابتهاجه بالكل لمعلوليته، فيرجع الى ابتهاجه بالذات فلا استكمال. و تحديدها بالقصد ضعيف ، و بالعلم بالأصلح فيه تفصيل . و المبادئ الاربعة فيه متحدة و فينا متغايرة .

[في افعاله تعالى]

م- جَلَّ فعله عن موجب الأستكمال ، فهو فاعل البدو و غايته ، ويتشوق الكل اليه ، فهو مرجع الكل فهو غاية العود و نهايته . و بثبوت العلم و القدرة يثبت حياته ، اى الإدراكية و الفعالية. والحقيقية ذاته ، و الاضافية مفهومهما . و النقل اثبت له السمع و البصر ، و العقل أولهما الى العلم بما يسمع و يبصر ، و الحمل على الظاهر يؤدي الى المستحيل. و الحضورى اجلى من الاحساس بمراتب، و ثبوت العكس فى ادراكنا البدن بهما انحصار المرتبط بالنفس فى مجرد البدن دون مشخصاته ، فلذا خلقت لها الآت مرتبطة بها لينطبع فيها الجزئيات المبينة من الصور والمعاني، و يشاهدها كاصلها بالحضورى، فالاحساس ايضا ضرب من الحضورى لها . و القول بكون الآلات مدركة ضعيف، اذ المستعمل لها - الآلة- فى امرٍ، يدركهما ، والالم يكن آلة ، بل حيوان مابيناً ؛ على ان قياس علمه الى علمنا ببطء، لانه فى غاية الكمال والتمامية،

١- و ارادته الكمالية ذاته، و الاضافية علمه الاضافى بالكل وما يتبعه من البهجة والرضا. و الابتهاج بالمعلول لمعلوليته ابتهاج بالعلة فلا استكمال. فتحديدها بالقصد بالعلم بالأصلح لاتناسب قواعد الحكمة -م-

والكل مرتبطة به باقوى الروابط، فلا يخرج منه شئ من الأشياء ولا مرتبة من مراتب الظهور و الجلاء.

[فى كلامه تعالى]

و الشرع اثبت تكلمه و هو ايجاد الكلام فى جسم للإعلام ، فالمتكلم موجد ، لامن قام به ، لوعمم الكلام فى جسم اليجاد ، لاستند اليه كل كلام . المتكلم فى الحقيقة نوع ايجاد منشأ فيه ذاته ، و فينا قوة زائدة . و تعقله الذات و النظام الاكمل من حيث انه فعله يثبت له^٢ اشد الإبتهاج ، و لرجوع كل كمال اليه يكون ابتهاج الكل به حقيقة . و الغفلة فى الاكثر للعائق، و العارف لتجرده^٣ عن الغواشى لا يزال مبتهجا به و لكل شئ لإتسابه اليه ، و لمساوقة الحب للبهجة يكون ثبوته فيه تعالى و غيره كثبوتها، و زيادة حبه للبعض او ابتهاجه به، يرجع الى علمه الازلى باكملته، وهو يوجب زياده قربه^٤ و كشف الحجاب عنه ، فلا يلزم تغير و تجدد فى صفته.

لـ الواجب من كل جهة واجب ، فكل كمال للموجود المطلق، له حاصل ، و الالزم التركب و خلاف الفرض ، و هو كل الأشياء، و الا تركيب^٥، و غير متناه فى الوجود شدة و قوة و عدة ، لأنه تام بسيط ، و

١- فلو عمم اليجاد لاستند اليه كل كلام -م-

٢- لانه -اى الإبتهاج- ادراك المؤثر من حيث هو هو مؤثر

و اختلافه باختلاف الادراك ، فالاشد للاشد -م-

٣- لانسلاخه -م- ٤- فيتركب.

٥- ناقص مركب . ر

كل متناهٍ مركب ناقص، لاقتضاء التجدد جهة عدمية ينتزع منها ماهية معينة. فلو جوده مراتب غير متناهية في الثلاثة، كل مرتبة منها ايضاً غير متناهية، و وقوع التفاوت في غير المتناهي جازي، كما في المآت و الالوف الغير المتناهية؛ و ثالث بالثلاثة يستلزم الاولين و الاول الثاني ولا عكس.

الكلمة الثالثة في الافاضة

ل- لا يوجد الأخص مع امكان الأشرف، والارتفع المناسبة، ولزم احد المفاسد الاربع و هذا يطرّد في الثابتات دون المتغيرات. والابراد^٢ بايجابه مع مامر^٣ عدم تناهي العقول طولاً، او وقوع مراتب غير متناهية؛ بين كل عقليين، يندفع بحصولها في كل عقل، فلا يلزم عدم تناهي الأعداد.

١- تقربه -م-

٢- لانه قال صدر الحكماء بناءً على مسالك الاشراف وتحقق التشكيك في الطبقة الطولية، يمكن فرض تحقق افراد غير متناهية بين الحق والعقل الاول الى آخر ما قال واجاب نفسه قدس سره بان الانوار واقعة في سلك وجود واحد له ابعاض بسيطة... اشتياني-

٣- من عدم تناهي الواجب الصرف -منه-

٤- والابراد، بايجابه عدم تناهي العقول طولاً بملاحظة مامر، او اختلافها في شدة الوجود و النورية، فيتصور بين كل عقليين مراتب غير متناهية، يندفع بتضمن كل عقل مراتب خير متناهية، فلا يلزم عدم تناهي اعدادها -م-

٥- وقد علم بطرق التفاوت في عدم التناهي -م-

لـ الأفاضلة كالعلية^٥ راجعة الى الأستتباع و المجمولية كال معلولية الى التبعية والارتباط . فكل معلول كالعكس التلازم المرتبط بعلمته لذاته ، ولا يلزم اعتباريته ، لاختلاف التلازم باختلاف الملزوم فى التحقق والأعتبرارية ، فاعتبارية لازم المهية لا يوجب اعتبارية لوازم حقيقة الحقايق . و الضرورة قضت بتكثُر الوجودات ، فحصرها فى واحد مطلق او معين له شئون اعتبارية هى الممكنات باطل، و مجرد التبعية كما علم لا يوجب الاعتبارية و لو اريد بها الظلية، فنعم الوفاق. و التحقيق ان المع بملاحظة علمته متحصّل و بدونها محض الاعتبار ، بل العدم ، و بذلك يتأتى الجمع . فمافى كلامهم من التجلى و التطور و الظهور و التنزل ، يرجع الى الأفاضلة الراجعة الى التعلق و الترتب ، اذ صرف النور لا يظهر للمدارك الابعكوسه و اشعته، اى الوجودات الخاصة، فهى مظاهره و مجاليه. و لكونها مناسبة له مترشحة عنه مرتبطة به، يصدق انها من مراتبه و تنزلاته و شئونه و اعتباراته و درجاته و تطشوراته. و اول مظاهره اسمائه و صفاته ، ثم العوالم الاربعة على الترتيب. و التغاير بين الحق و اول المظاهر اعتبارى ، و بينه و بين البواقى كالتغاير بينها واقعى ، و كل سابق باطن اللاحق و مظهره ، و كل لاحق ظاهر السابق و مظهره ، و لكل واحد بعض المظهرية ، و الجمع للجميع، ثم الأفاضلة على ترتيب يقتضيه الامكان الاشرف ، والا، اتقت المناسبة ، و لزم ايجاد المتغايرين و اجتماع النقيضين و مغايرة الشئ

١- الحق رجوع الافاضة و العلية الى الاستتباع و المجمولية و المعلولية الى التعلق -م-

لنفسه. فالوجود يتبدء من الاشرف فالاشرف الى مالاخس منه ، واول الصوادرهو العقل الأول، و يثبت بعد السمع و مامحركة الافلاك الأرادية ، و عدم صدورها عن الواجب بلاواسطة ، و عن جسم آخر ، لعدم تأثيره فيماالوضع له ، وعدم العلية بين المتضايين ، و الا امكن الخلاء، عتّل بالأضعف الاقوى. و فيه جهتان يصدر بهما عقل ثان وفلك، ولعرضيتهماوالا يلزم صدور الكثره عن الوحدة ، وكذافى الثانى الى صدور العاشر و عالم العناصر. و هذا عندالاكثر، و مقتضى علو القدرة و امكان الاشرف ، و ايماء النبوات ، و تصريح اولى المجاهدات ، و عدم صلاحية العشرة لعلية الكثرة البرزخية و تخصصاتها وجودكثرة للأنوار العقلية ، على ترتيب نورى ، مشتمله على سلاسل طولية ، عدد كل منها على مايقضيه الامكان الاشرف ، و طبقات عرضية عددكل منها مايقضيه الجهات المتحصلة فى الطبقات السابقة ، و يعضده القواعد الأشراقية المثبة لها جهات كثيرة حاصلة من انعكاساتها الشعاعية و المشاهدية ، و سايرجهاتها مع مايبينها من النسب و المشاركات ، بعد ملاحظتها افراداً و تركيباً ، و احاداً و جمعاً. و الطبقة الاخيرة بهيئتها الثورية علل ارباب العوالم الثلثة ، اعنى المثل النورية بتخصصاتها ، و هى ذوات نورية قائمة بذواتها ، و افراد مجازية للأنواع البرزخية ، و جعلها نفس الطبقة الاخيرة ، او الصور المثالية او العلمية الكلية او الشخصية ، او الكليات الطبيعية ضعيف .

[فى حدوث العالم]

لـ العالم حادث بالضروتين ، و حدوثه الذاتى و الزمانى منفيان

بالشرع و العقل ، و الصحيح الدهرى ، وهو مسبوقيه. بالعدم الصريح
الواقعى ، و لعدم الأمتداد فيه ، و ايجابه تناهيه من البداية ، يفترق عن
الاولين . و هذه المسبوقية من لوازم ذات المعلول و استحالة ازليته،
و بذلك مع حدوث الوقت بالحدوث، و استناد الخصوصية فى الامتداد
الى العناية يتصحح الارتباط . و تصحيحه بالارادة او العلم بالاصح
ضعيف ، و بالحركة السرمدية او الزمان الموهوم اضعف .

م- مقتضى المناسبة خيرية فعله ، و الشرور راجعة الى اعدام قليلة
اضافية مقصودة بالعرض مستندة الى الوسائط ، فلا يقدح فى المناسبة،
و عموم القدرة و اصلحية النظام .

الكلمة الرابعة

ل- النفس مجردة لتجرد عارضها ، و عدم انقسامه و مخالفتها
المقارنات ، و قوتها على ما تعجز عنه ، و تصرفها فى المواد بلاوضع
و آلة ، و سنوح حالات لها تخص بالمعارف و استلزام حلولها دوام
التعقل او عدمه . و لاتفى بقاء البدن لاتفاء الضد ، و علة التلازم
و تعاكسهما فى الضعف و القوة . و يؤكد السمع ، و اطباق الكل . و
يحدث بحدوثه ، و الالم يتعلق او تركبت و تعطلت، او نقلت، واجتمع
النقيضان ، او تركيب المجرد او اتحدما به الفصل و الشركة ، و لزم
عدم تناهيها ، و هو بطلان لاتنهاى الامتداد و بطلان التسلسل ،
لاختصاصهما بالماديات و المترتبات ، و هى مجردة مجتمعة ، بل لتناهى
الجهات فى المبادئ الاول ، و جواز التعدد و البقاء بعد المفارقة

لحصول السبب بالحدوث . و حدوث كل حادث في المادة غير لازم ،
لكفاية المعية في المعارف ، و الابدية لا يستلزم القدم ، و عدم تناهيها
مجتمعة بعد المفارقة جازر لعدم تناهى الجهات مع اتفاء المزاحمة .

[في بطلان التناسخ]

ل- التناسخ باقسامه باطل ، لأيجابه اتحاد شخصين و بدنين ، و
تعلق واحد باثنين ، و انعدام النوع ، او التعطل في الوجود، و رجوعها
من الفعلية الى القوة ، او تذكرها لكمالها ، و تساوى الأبدان الحادثة
للهالكة ، على ان النقل بين تردش الكل دائماً ، و صعوده من النبات
حتى وصل الى صقع التجرد و وصول الكامل اليه و يزول الناقص حتى
يتخلص من الرذائل . و الاول يوجب التعطيل ، و الثانى اولوية
النبات من الإنسان بافاضة النفس و حصول الاستكمال في البدن الحيوانى،
و الثالث اكملية الحيوان من الانسان و التلازم بينهما فى الكون و
الفساد . و البدن المثالى يعنى عن اللحمى و تخصص دار التعذيب بهذا
العالم باطل ، و الأخصية لا يوجب الاشدية ، و الظواهر غير ناهضة
وكلمات الاوائل مأولة، و تعلقها بجرم ابداعى باطل لتأيئه عن تصرفها،
و توقفه على المستحيل ، و البدن المثالى يكفى لموجب اللذة والالم .
ل - اختصاص الادراك بالنفس يعطى اتحادها مع البدن، و التلازم
بينهما فيه يؤكده ، و حقيقته مجهولة ، و بعض التمثيلات تقريب . و
لعل السرفيه اتصال الأخص من الأعلى بالاشرف من الادنى .

ل - للنفس قوة نظرية يتدرج من الهولانية الى استعداد الكسب
ثم الاختزان ، ثم المشاهدة . و عملية يتدى من تزيين الظاهر الى

تحسين الباطن، ثمرتها ملكة الاتصال بالانوار، ثم قصر النظر الى الاول،
 وكمالهما تؤدي الى مقام الجمع و الفناء، و فوّه مقامات تعرفها
 الراسخون. و لها ضرب اتحاد بمقتضى العلوم، و هو وقوعها فى اشعته،
 و اخر بالمعقول، و هو اتصالها بحقيقته بالارتسام او المشاهدة .
 لـ الحق وجود برزخ المثالي، لايماء الشرايع، و تصريح الاوائل،
 و دلالة الامكان الاشرف، و وجود انموذجه فى العالم الأصغر. و
 ينتسم الى نزولى منفصل فيه صوراً الوجود كته، و عروجى متصل هو
 صنع النفوس المفارقة بمايجد فيها من الصور و الانقسام لدورية سير
 الوجود و استحالة تعلقها بالابدان المنفصلة، لكونها دوات نفوس
 اولية، فلا تقبل غيرها .

[المعدوم لايعاد]

لـ المعدوم لايعاد، والا، قام الوجود بالمعدوم وعادوقته الاول
 ويخلل عدم بين الشئ و نفسه، و لزم اجتماع النقيضين، او احد
 الخلفين، او اختلاف حكم المثليين بل الواحد بعينه، اذ فرض وجود
 المعاد اولاً. و امتناع العود لأمر لازم للمهية، و قياس الاعادة على
 الابتداء انما يصحح وجود المثل دون العين، و الموت لايعدم الشخص
 بكله، فاعادته جائزة، و انعدام الكل بكله ليس قطعى الشرع او العقل
 و السمع كاتحاد حكم المثليين يعطى امكان وجود مثل هذا العالم و
 وجودها و للكل جازي و المماثلة يقتضى طلب كل ما فى عالمه من المركز

و المحيط .

[فى اللذة والالهم]

ل - اللذة كالالهم ينقسم الى الثلاثة، وهى مجتمعة للنفس فى الدنيا، فوجودها لها فى الآخرة اولى ، فثبت لها المعادان ، و الروحانى ثابت بتلويح الشرع و قطع العقل ، اذ ابتهاجها بعد المفارقة بالكمالات ، و تألثمها بالتقايس مما لا ريب فيه . و الجسمانى ضرورى الدين و العقل يساعده ، لوجوب المكافات بمقتضى الحكمة و الطبيعة ، و اقتضاء الجامعة الجمع ، و تعطش الاكثر لولاه ، لحرمانهم عن الإبتهاجات العقلية ، و شبهه الخصم ضعيفة . و للكمالين كمال اللذتين ، و للناقصة فى العمل نوع اذى يرتفع لعروض السبب ، و للساذجة مع الجحود و الشوق الى الكمال غايه الآلمين ، و بدونهما الخلاص فيها مع لذة ضعيفة ، و مع الاول مرتبة منهما دون الأشد، و مع الثانى اكثرهما دون الادنى . و المتخلصة الى عالم الأنوار ، يشرق عليها اشراقات غير متناهية ، فيحصل لها من البهجة مالا غاية له . و وقايع البرزخ و الآخرة واقعة لامكانها و تواتر السمع ، و هى محمولة على ظاهرها ، و المقتصر على الروحانى أولها الى ما يناسبه .

[الكلمة الخامسة فى النبوة]

و هى واجبة لتضمنها اللطف من حفظ النوع و تكميله بالتعليم او التسميم ، و بيان الحسن و القبح و الثواب و العقاب و النافع و الضار و الاخلاق ، و السياسات و تعليم الصنایع الخفية، و يختص النبى

بالخصائص^١ الثلاث المترتبة على كمال القوى الثلاث، واختلاف مراتبها يختلف مراتب النبوة، و اقوى لمن يختم به دائرة الوجود و يتصل باول قوس التزول، و هى خاتمها. و اشرف منه، لاختصاصه بالجامعيه الموجبة للخلافه الألهية، و مجاهدته فى دفع المنازع للقوة العقلية. و بذلك يظهر اشرفيته من ساير الأنبياء و الملائكة و باقى المتوازيات من القوسين متساوية، و وجوه المزية فى الطرفين متعارضة متساوية. و لهذه الدائرة ارباع اربعة هى البادية من الانوار و البرازخ و العايدة منها، و اوتاد اربعة هى اويلها. و التقابل بين الاول و الثالث كالثانى و الرابع كلى، و بين البواقى من وجه .

ل - لاحتجاب بين الانوار الا بالتعلق، فالناطقة معه عنها محتجبة، و اذا ارتفع او ضعف بقوتها الاصلية او الكسبية، او بمرض او مدهش، انكشفت لها .

فالنفس النبوية لقوتها الفطرية الجامعة بين المتحاذيات، تمكن من الاتصال بالواج القدريتها و مشاهدة ما فيها من الحوادث، فان اخبرها بالتصرف للمتخيلة فيها فهو انذار صريح، و معه بالمناسبة يفتقر الى التأويل و غيرها قد يشاهد صوراً لاعبرة لها، اما لاختراعها بلا اتصال، او به مع تصرف بلامناسبة .

ل- والالواح الألهية ينقسم الى لوح العناية و القضاء ولا يشاهده غيره، و اللوح العقلى و هو القلم، و النفسى الكلى و هو المحفوظ

١- : و تخصيص النبى...

٢- : او باتصال و تصرف بلامناسبة -م-

و أم الكتاب ، و الجزئي و هو المتبدل بالمحو و الاثبات ، و يتصل بها النبي و يأخذ مافيه من النفوس العقلية ، و هذا الاخذ هو الوحي . و لكونه من الذوات النورية لا ينفك^١ عن رؤية الملك اما بصورته الأصلية، او بصورة حسنة بهيّه لو وقعت في بنطاسيا بعد تصرف المتخيلة. و تميز النبوة عن الكهانة بجمعها الثلاثة كاملة، و اختصاصها بالثانية ناقصة ، و الوحي عن الكشف برؤية الملك ، و هو عن الالهام بالتصفية، و التعلّم عن الكل بالنظر و ضعف الظهور .

ل- ثالث الخواص^١ كوجوب اللطف و ترتب^٢ الأثر، و امتناع جمع الضدين يثبت العصمة ، و يعرف بالثلاث ؛ و المعجزة مقارنة موافقة، فيخرج الكرامة و المكذبة ، و يتميز عن السحر يفقدها السبب ، و الحادثة قبل البعثة ارهاص ، و صدورها من نبينا مقارنة لدعوته يثبت نبوته.

و السمع دلّ على عمومها ، و تواترها معنى قطعي ، و القران منها موجود ، و التحدى به مع العجز يثبت اعجازه .
و النسخ جازن واقع ، و شبهة اليهود واهية ، و خبر التأييد مختلق

الكلمة السادسة في الامامة

وهي واجبة ، لتضمنها اللطف، ويشترط فيها العصمة دفعا للتسلسل و اجتماع الضدين ، و تحصيلاً للغرض من حفظ الشرع ، و وجوب

١- لكون العصمة لطفاً و هو واجب منه-

٢- اي وجوب ترتبه على العصمة.

الاتباع . ويؤكدده عموم «لاينال عهدى الظالمين» و انحطاطه عن
اضعف العوام لولاها ، ولاينافيا القدرة و الافضلية، لقبح تقديم
المنقول ، و عدم الترجيح للمساوى . و النص لأنها نياية نبوية واجبة
على الله، فيجب النصب عليهما.

والثلاثة ثابتة لعلى ، عليه السلام ، لثبوت الاول بآية التطهير و
وفاق الكل على عدم ارتكابه المنافى ، والثانى بآية المباهلة ، و تواتر
النصوص ، و اعتراف الكل بتقدمه فى كل فضيلة ، و الثالث بآية
الصدقة ، و خبرى الغدير و المنزلة ، و امره بالتسليم عليه بالأمرأة ،
و تصريحه بخلافته بعده بمحضر من الصحابة و غيرها مما تراتر معنى ،
و اتفاء الثلاثة فى الثلاثة عند الفريقين يثبت اختصاصها به ، فيثبت
امامته مضافة الى ظهور الخوارق عنه مع الأدعاء فيكون صادقا، و عدم
صلاحية الغير لآتصافه بالمنافى ، و يؤكدده قضية طلب الدوات و القلم،
و حيلولة الثانى .

و النقل المتواتر يثبت امامة الأحد عشر من ولده، و اتصافهم بالشرائط

١- لأن الثلاثة اساموا فى اواخر عمرهم و قد صرفوا عمدة حياتهم
فى الجاهلية و الكفر و الفسق و قد استحك ببيان الشرارة فى نفوسهم
و كانوا مستعدين للرجوع الى اعقابهم و قد تبدلت الحكومة الاسلامية
نتيجة لتوليهم الامر بعد مضى مدة قليلة الى السلطة على النفوس و قدموا
الخلافة بايديهم المنحوسة الى ابناء اميهم و لذا رأى النبى فى المكاشفة
ان: بنى فلان ينزون على منبره نزو القردة.

معلوم الثبوت ، و يعضد خبر الثقلين ، و اعتراف الخصم بصدقهم مع القطع بادعائهم الأمامة . و بذلك يظهر ، ان الفرقه الناجية فسى الخبر المشهور هى الامامية لاعترافه بكونهم منها ، و انكار ادعائهم الامامة و ترويجهم هذا المذهب كدعوى حدوثه من بعض مشايخنا ، و كونهم على مذهب السنّة مكابرة محضه ، و وجوب اللطف كالخبر المشهور يوجب وجود امام فى كل زمان ، فيثبت ما تفردنا به من وجود القائم ، و يعضده قوله : « لاتجتمع أمتى على الخطاء » لدلالته على عدم خلئو عصر من المعصوم - لجنسية لامه - و هذا فى الحقيقة حجة مستقلة بابطال مذهبهم . و ما يترأى فيه من الاستبعادات يندفع بوجود بعض انغراب فى النظام الأصلح لحكمة خفية لا يعرفها الا الراسخون . هذا اخر ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة و الحمد لله على اتمامه .

اللهم اغفر لمصنفيه و معلمه و متعلمه و كاتبه بحق محمد و عترته و اصحابه .

وقد فرغنا من تصحيح هذه الرسالة او اخر شهر ربيع الاول سنة ١٣٩٩ من الهجرة النبوية . وانا العبد سيد جلال الأشتياني .

1238 1



Princeton University Library



32101 096022478

چاپخانه دانشگاه مشهد