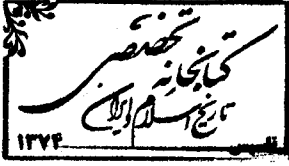


حکمت بوعلی سینا



تألیف

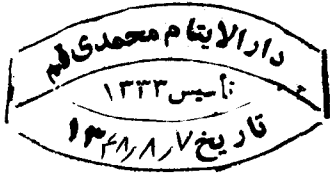
حضرت آیینه آقای شیخ محمد صالح عطاره حائری نازندانی



حکمت بوعلی سینا

تألیف

حضرت آیہ اللہ آقای شیخ محمد صالح علامہ حائری مازندرانی مقیم سمنان دامت برکاتہم العالیہ



اهدائے وزارت امور و برادر

جلد اول

بامقدمہ و ترجمہ مؤلف بقلم

عماد الدین حسین صفہانی شیرعماوراد

تصحیح و ابتمام

آقای حسن فضائلی «شیوا»

۱۳۴۳

خرداد ۱۳۴۵

چاپ دوم

حقوق طبع محفوظ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه ناشر

در عنفوان شباب که در مدرسه صدر امپان مشغول بحث شرایع بودم یکی از علمای هالیندر بنام مرحوم آقا سید ابوالقاسم دهکردی (رح) توجه بنده را بمؤلف کتاب شرایع جلب فرمود و چون خود آن بزرگوار از مدرسین رجال و درایه بود و بد طولانی در این فن داشت مسیر فکر نگارنده را متوجه ترجمه حال علمای اسلام گردانید تا آنجا که هر کتاب بدستم میرسید اول در شرح حال نویسنده آن دقت کرده و ترجمه حال او را مینگاشتم و باکنون بالغ بر سی هزار ترجمه با چهار هزار عکس که بنام دائره المعارف رجال اسلام نامیده شده موجود است

یکی از علمای بزرگ و مراجعی که با تار و آثار ایشان برخورد کردم مؤلف بزرگوار این کتاب است که پس از فحص و بحث بسیار ارتباط کتبی برقرار شد و سابق دوت محضرشان بودم تا در سال ۱۳۳۲ سفری بقصد زیارت حضرت ثامن الائمه حرکت کردم برای استفاده از افاضات علمی ایشان بسنن رفته و از محضرشان بهره مند گشتم و بیش از آنچه فکر میکردم و با سایرین علماء مقایسه مینمودیم مشاهده کردم. و در سال جاری نیز بهمین قصد زیارت معظم له بسنن رفته چند روزی از خرمن فضائل علمی و اخلاقی ایشان خوشه چینی میکردم تا مژده چاپ این کتاب که مکرر روی آن بحث شده بود فرمودند.

بر خود لازم دانستم با طاعت امرایشان در تصحیح و طبع و نشر آن با همه گرفتاریهای شخصی مقدم شوم و اینک بر خود لازم میدانم که بشکرانه این توفیق دو موضوع مهم را از نظر خوانندگان بگذرانم.

اول- ترجمه حال و مقام علمی و دانش و مقال و قدرت تحقیق و تتبع و نیروی فضیلت و ادب مولف در نظم و نثر است. ۱۱
دوم- معرفی کتاب باجمال که مقصود و هدف مقدس مولف در تالیف این کتاب چیست و کیفیت کتاب چگونه است.

ترجمه مؤلف این کتاب

حضرت آیت الله آقای شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی نجل آیت الله العظمی استاد الفقهاء والمجتهدین شیخ الطائفة الشیخ میرزا فضل الله مجتهد حائری مازندرانی متوفی ۱۳۴۵ که از مراجع مجتهدین و صاحب رسائل عملیه بوده اند تولد آقای علامه در سال ۱۲۹۷ قمری در کر بلا رخ داد و بدو فقیه فنیق ماده تاریخی چند در تولد فرزند گفته اند.

«بالخلف الصالح قولوا امر حیا»

آقای علامه در آغوش مهر و محبت مادر که دختر آیت الله حاجی ملا محمد یوسف استرآبادی صاحب کتاب صیغ المقود و کتاب رضاع - لقطه - قضا و بیهاوت بوده تربیت شده و در خاندان علم و فضیلت نشود و نمایانته و در محیط دانش و بینش بزرگ شده و مقدمات را از محضر اخوند ملاعباس اخفش و اخوند ملاعلی سیبویه فرا گرفته و از دوران کودکی طبع شاعری حساس داشته بطوری که الفیه

این مالک و انجمنیس نموده و در نظم عربی و شعر فارسی در عنفوان جوانی چنانچه افتد و ادبی سرآمد ادباء و فضلا بشمار رفته است

آقای علامه پس از مقدمات بغواندن سطح فقه و اصول برداشته و بسوی نجف حرکت کرده اند و از سال ۱۳۱۲ تا سال ۱۳۲۴ در دربار باب مدینه علم بتکمیل علوم فقه و اصول و تحقیق و تتبع در منقول و معقول پرداخته اند

آقای علامه در اوایل بلوغ بدرجه اجتهاد رسیده و مورد تصدیق اساتید وقت گردیده چنانچه رساله غساله را قبل از تشرف بنجف بمدرس آیت الله طوسی نگاشته و در زمانی که اول و نیمه ماه رجب مرحوم اخوند خراسانی در کربلا درس غساله در صحن حضرت سیدالشهدا میگفتند این رساله را دیدند و آقای علامه را بنجف بردند و از شاگردان میرزا درجه اول حوزه درس اخوند شدند!! در عنفوان جوانی کتب کلی طبعی - در تجری - در شبهه محصوره - در قاعده - زکوة - در احکام کفار در حاشیه نجات الابد بنحو استدلال - کتاب طهارت و چند رساله دیگر نگاشته اند که همه موجود است

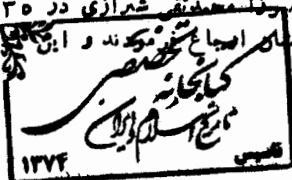
آقای علامه کفایه را منظومه و بنام سبک الذهب تنظیم کردند و کتاب سیاه را نوشتند که مرحوم اخوند چون دیدند جلد دوم کفایه را از روی سبک الذهب تالیف فرمود و تا تعادل و تراجم در مدرس ان مرحوم با تحقیق و تحلیل و احاطه بتمام افکار استاد خود حتی آنچه بعد از فراغ از درس مذاکره با استاد میشد همه را نگاشته و همچنین آخوند کتاب وقف را بمرامه بدو کتاب در وقف مفصل و مختصر که آقای علامه در مدرس آن مرحوم تالیف کرده بودند تالیف فرمودند

در ایام تعطیلی که با آقای آقاضیاء عراقی در جزیره ای بنام حین مظلوم در کوفه است رفته بودند کتاب وقف مختصرا بمرحوم آخوند نشان دادند ایشان گفته بودند دیگر من چه -- بنویسم

آقای علامه در نجف تحصیلات خود را خدمت مرحوم حاجی میرزا حسین حاجی میرزا خلیل و آخوند خراسانی تمام کرده و پس از ۱۲ سال از نجف اشرف بعلت کسالت ضعف چشم بایران آمده و مدتی در تهران بمعالجه پرداخته پس از آن بیار و روشی (آمل) مسقط الراس خویش محل اقامت انداختند و مرجع مقلدین بودند و از آنجا بسمنان رفته که هم اکنون سالهاست دوسمنان اقامت دارند و مدرس و مکتبه ایشان منزل و محفل اهل علم و ادب است که دانشمندان از هر طرف ببلافات ایشان می شتابند و بدون تردید آقای علامه از بزرگترین علمای جامع متبحر معاصر میباشد و از بقیه السابحین هستند آقای علامه در معقول شاگرد مرحوم حاجی ملا اسماعیل بروجرودی حایری بوده اند که از معمرین علمای حکماء بوده و بیش از صد سال از عمر او گذشته و حدود سال ۱۳۱۹ در نجف در گذشت و از متصّلین در اصالت ماهیت بود و چنانچه میفرمودند اهل خبره او را از صدو المتالیهین شیرازی اعلم میدانستند چنانچه مرحوم آخوند خراسانی در محل فاتحه او در نجف اشرف در ضمن معرفی مرحوم شیخ کاظم سمیعی با حضور اکثر مجتهدین بزرگ نجف برخواست بطوریکه هبا ازدوش او افتاد و خطاب بشیخ کاظم کرده گفتند در معرفی قصور کردی و باصدای بلند و حرکت دست فرمود :

اعلم الحکماء والمجتهدین و افضل المتالیهین بوده است ولی متأسفانه تالیفاتش از دست رفت زیرا يك دختر پیری داشت که خدمت او را میکرده .

شهرت علمی و حداقت شم فقهی آقای علامه در همان عصر در حوزه علمی نجف و کربلا طنین انداز بود بطوری که مرحوم آیت اله مرعشی نجفی شیرازی در ۳۵ سال قبل از دستخطی که به ایران فرستادند احتیاطات خود را با پای ایشان میخواندند و این کتاب در رساله لوح محفوظ گراورده است .



تألیفات

قسمتی از تألیفات آقای علامه عبارتست از :

در اصول فقه

کتاب تملیقه دقیقه بر کفایه - تملیقه بر مهمات رسائل - وتلخیص الکفایه .

در فقه

تملیقه بر مکاسب شیخ ره - تنصیح حاشیه استاد طوسی بهمان روش بر مکاسب معرره شیخ و حواشی طهارت نجات العباد استدلالی - حواش ریاض در نکاح و میراث - رساله المشقص المصیب فی الملل والنصیب .

رساله اسکناسیه فی حکم تنزلهای و ترقیهای و سایر احکام معاملات آنها نهاد الکواهب فی الرضاع - العمل الصالح - در فارسی استدلالی - بیان ایمان فقه فارسی استدلالی مختصر البساقیات المصالحات - العیات الطیبیه فی حرمة البقاء علی تقلید المیت و حل مشکلات این مسئله .

حکمت و کلام

بوارق الاقهام فی شرح شوارق الالهام -

رساله الیدوالبیضا در وجود ذهنی -

الدين القويم در ربط حادث بقديم -

بناء المهدوم فی اعاده المهدوم -

رساله در دفع اشکال تغلف علت از معلول .

رساله در جواب شبهه ابن کمونه با ۲۵۵ برهین علمی

الایمان بالله در استقصاء ادله اثبات واجب عقلی جمیع المذاهب رساله فارسی استدلالی در اصول عقاید .

حکمت ابن سینا در چهار مجلد - طبیعیات مستدرکات - الهیات - رسائل فلسفی .

در التفسیر و الادعیه

تفسیر الحمد - سور حدید - آیت الکرسی و آیات متفرقه صحیفه الساده سجادیه - حواشی

المقیاس - شرح دعاء سحر کتاب فی مختارات من الادعیه .

منطق

السرر الدوضونه - در موضوعات علوم و اقسام اعراض .

رساله در کلی طبیعی - رساله در حل و نظم منطق حاجی سبزوادی رساله در معنی الحجه

منطقیا و تحقیق اطلاقها علی القطع .

ادبیات

دیوان فارسی در مدح ائمه معصومین - دیوان عربی .

قصیده البییه البدیهیه و شرفها که از سید علیخان استقبال کرده نوبه المجهوم و مدح بیفبرس

هل طاب من اضم نقایب بحرین ام شفر دسم خریصا یبحرینی

طه رسول الله ذاتم رسله و مهین الاسواح التکوین

قصیده «عصاء» مصریه المعجم در مناقب حضرت زینب س که مطلعش این است :

بالنظر اصلا بافق الغرب شمس بخلق او بمصر فیثرب
قصیده مهر اجیه باین مطلع
ترکب البراق المراجع بر فرف
خضر بمنصور الجمال و ضیین
فی عین یاقوت و اذن زیر جد
و بوجه انسان و فم فطین
قصیده فحیه که مطلعش این است
اجد الردع یجرع الدمن
ذات قنوان و اثل دونها
روضة غناء فحضراً الفن

و قصیده بقیه که مطلعش این است:

سل بان حره واقم و بقیتم ا
هل دوع ریم الجزع طیب قیما

و تخمیس قصیده لامیته ابی العلاء معری و پنج قصیده عزاء رضویه و بدیهیه و

میهیه نبویه و صدها قصاید دیگر که دیوان بی نظیر این عالم بزرگوار را تشکیل میدهد.
قصیده قافیه در مدح حضرت صادق که شاهکار علم و ادب است باین مطلع .
خواهی اگر تود درک حقایق و ا برتر زهرش زن تو سراق را و قصاید بسیار دیگر باقوافی
مشکل و معانی بدیع و ذهن سرشار و الفاظ ساد و باره همه اسماء اطهار علیهم السلام مانند قصیده رحله الطوسیه .
آقای علامه در نشر مقاله متجاوز از ۳۵ صفحه در رساله الاسلام در ابتکار راه تقریب
بین شیعه و سنی نگاشته اند که قدرت نیروی ادبی و شعرایی ایشان را نشان میدهد و مورد تعظیم
نویسندگان مصر شد آقای علامه پنجاه سال است در ایران از مراجع مسلم و مورد احترام اکثر بلاد
اسلامی و از مشایخ اجازات روایتی میباشد تنها کسی که از گذشته کان علمای نجف سلسله روایت را
یک واسطه بصاحب جواهر میرساند آقای علامه میباشد .

آقای علامه در قدرت ادبی عربی و فارسی شاخص در نظر اساتید فن در عراق و ایران مسلم
و باستانی تعظیم میشوند و بهترین شاهد گفتار شمار مقدمه کتاب سبیکه الذهب است که در سال
۱۳۴۴ قمری چاپ شده آقای علامه بیش از سیصد مجلد کتاب و رسائل تالیف و تصنیف دارند که همه
در کتابخانه منزل ایشان موجود و مهبای چاپ است و در کتب رجال و فهرست مانند الذریعه
و علمای معاصر و ریحانه الادب و غیره برخی از آنها نام برده شد .

باید اقرار کرد که مقام این فقیه اصولی و رجالی و فیلسوف ادیب لغوی و خطیب بلیغ کلامی
بالا ترا از آنست که بنظم و سرودن و قصاید توصیف شود لکن از نظر بیان حقایق و جامعیت علم و عمل
و تقوی و فضیلت و کمال نفسانی که نباید هیچ کمالی را پنهان داشت و کتمان نمود چه اکثر بزرگان
علمای سابق در جنبه های ادبی و ست قوی داشته و دارای دیوان ها بودند چنانچه شیخ حر عاملی
در اهل الاهل میفرماید حالیکه ذوق ادبی دارد و بهتر اخبار آل معتمد و کتاب و سنت را می فهمند و
غالباً رای و فتوای او اصابت با واقع و حقیقت دارد و باز نا گفته نگذریم که هریک از علمای بزرگ
جامع و علم و حکمت و ادب در یک قدمت مهارت و تخصص و استادی داشته اند ولی مولف بزرگوار
این کتاب در تمام فنون بدیهه بشهادت آثار مطبوعه استاد و مجتهد و دارای فتوای و رای صاحب و ممتاز
میباشند و این سخن مبتلا نیست بلکه شاهد صادق کتب تالیفی و همین کتاب حاضرات

اما این کتاب

حکمت ابن سینا تنها کتابی است که مشکلات این فن را حل کرده و حقایق و اسرار گفتارهای شیخ را که دیگران نادیده انگاشته اند کشف نمود و عقاید ساده اسلامی را طبق مقررات قرآن و معتقدات اهل بیت رسالت و اتفاق امامیه و امت به راهنمای فلسفی مبرهن ساخته و شبهاتی که دسته‌ای را در عصر حاضر فریفته و تحت تاثیر در آورده ریشه کن نمود و بدون هیچ مبالغه هر فصل با هر صفحه از این کتاب مشتمل بر نکات تازه و یاد بسیاری از مواضع متضمن مبتکرانی است -

حتی در کیفیت تقریر مطلب کلیدی که جنبش فکری جدید و يك نهضت علمی و برومندی برای متفکرین و نویسندگان عالیقدر خواهد بود بلکه در بعضی ابتکارانی که در مجموع مجلدات این کتاب شد ، انقلابی عظیم در معتقدات مقلدانه‌ای که در این اعصار رواج یافته با راهنمای قاطع ایجاد خواهد نمود و مدرس تازه‌ای تشکیل خواهد داد و پرده‌های ضخیمی را از چهره حقایق خواهد برداشت .

براستی و درستی باید گفت دعای حضرت ختمی مرتبت ص که عرض می‌کند اللهم ارنی الاشياء كما هي بوسیله این کتاب برای امت به هدف اجابت رسیده است و آنطوری که قرآن فرموده و يعلمهم الكتاب والحکمة و همان سان که در آیه شریفه وعده فرمود و من یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا در این کتاب جامع وجود پوشیده و مکتب جعفری علیه السلام و مدرس حضرت ثامن الحجج صلوات الله علیه را از نو بلسان فلسفی تشکیل داده و روح تازه از همان منبع فیاض در این مدرس دمیده و مراجعه به فهرست این کتاب و مطالعات حقیق و محتویات آن شاهد صدق مقال است .

هدف مقدسی که مصنف معظم له را با پیروی و ناتوانی و کثرت تألیفات متنوعه و مراجعات بر این تألیف برانگیخته چنانچه از خود آرزو در جناب درس فراخ بر شنیده بخاطر سپردم این است که سالها در این آرزو بودند که عقاید اسلامی را در میانه و معاد که منبع صحیح آن کتاب الله و حنرت است چنانکه فرمودند .

شرفوا او غربوا لمن تجدوا علما صحیحا الا ما خرج من هذا البيت یعنی اگر شرق و غرب را بگردید علمی مستدل تر و منطقی تر و صحیح تر از آنچه که اهل بیت تعلیم فرموده اند نخواهند یافت و این حقیقت را در این کتاب بلسان راجع وقت مبرهن ساخته و به راهنمای فائده از مشکوه رسالت و مصباح ولایت تنقیح و تشریح کرده و شبهات را از بیخ و بن براندازند و از گفتارهای قدمای حکماء و متوسطین و متاخرین که مورد علاقه اهل فضل بوده اند مانند ابن سینا که از هزار سال پیش تا کنون مرجع دانشمندان شرق و غرب جهان است و پایه‌ای را سخ در معتقدات اسلامی حتی در معجزات و خرق عادات و حتی در زیارات مشاهد و قبور صلحاء و در عبادات و صدقات و اعتق رقبات و ایمانی عمیق بوجوب وجود خلیفه الله و امام و انسان کامل در هر عصر طبق اصول امامیه داشته و حتی صریحا معتقدات عوام را مصیب و منطبق با واقع دانسته و نگاشته و مانند ابن مسکویه و شیخ اشراق و محقق طوسی و غیره همه را شاهد و گواه منظور خود گرفته و فلسفه ابن سینا و غیره را در مسائل گوناگون از طبیعیات و الهیات تشریح و تصحیح و تنقیح نمایند که مبتدی و منتهی هر دو را سودمند گردد .

آقای علامه علت اتخاذ این هدف و آر و تصمیم را بدین خلاصه بیان فرمودند که در سنوات تحصیل در قیاب مقدسه عراق و در پنجاه سال توقف در ایران می‌دیدم هر یک از طلابی که درس معقول خوانده‌اند از قبیل شرح منظومه حکیم سبزواری و اسفار صدر المتالین و مانند این دو از کتب این دو حکیم و همچنین هر یک از مدرّسین معقول را چنانچه نفرانگشت شمار از مدرّسین معقول عراق که در رعیت بودند مانند مرحوم حاجی ملا اسماعیل نروجرودی و ملا عبدالهادی هزارجرینی و سید احمد جهرمی و سید محمد آیر و زآ بلوی .

و در ایران چون اخوند ملا عبدالرسول مجتهد طهرانی غزائچی و مرحوم آقا شیخ علی مجتهد علامه و غیره که از این روش مستثنی بودند بقیه را حس تقلید فرا گرفته و ببعثت کتب صدر المتالین و سبزواری بدون تحقیق و بدون مراجعه بشرح حکمت اشراق و شوارق و کتب قیسات و جذوات میر داماد و غیره ها ایمان آوردند و از آن جمله در مباحث وجود و مهیت معتقد باصالت و خود شدند که مقدمه وحدت وجود است چه وحدت وجود بدون اصالت وجود نمی‌شود لکن اندکی اگر وجدان خود را می‌سنجیدند و تحقیق میکردند می‌دیدند که نخستین توجه عقل و محسوس در جمع فضایل علمی و عرفی و لغوی و ماهیات اشیاء است و آثار با غفلت از حیثیت معنای وجود بران ذوات خاویجه متر است و همین ذات مستقیم متعلق اراده میداد اعلاست و گرنه اختلاف وجودات را بوسیله ماهیات نمیتوان درست نمود و ماهیات چگونه حد وجود در اعیان خواهد شد که آنرا مختلف الاثار یا مختلف الحقیقه نماید؟

آقای علامه میگفتند ای کاش فقط اعتقاد باصالت وجود بود لکن معتقد بوحدت وجود هم شدند که در توحید خطر عظیمی دارد و حیل و هاییه را بر شیعه می‌افزاید معتقد تقلیدی شدند و از روی صرف تقلید معتقد بامتناع اعاده معدوم شدند و در باب حدوث و قدم اکتفا بحدوث ذاتی کردند که فقط بملولیت است با حفظ ازلیت وجودی برای صادر اول که نه ذوالله و نه دوش بدوش واجب تعالی سبحانه دارای وجود ازلی باشد و از روی شبهه تخلف علت از معلول که بقول شیخ انصاری شبهه ایست در مقابل امر بدیهی و اجماع ملین عالم بر حدوث حقیقی و مسبوقیت بعدم صریح است که در این کتاب شبهه تخلف با حفظ حدوث حقیقی رفع شده است قائلین باصالت وجود نیز جواب شبهه این گونه را از فرض تعدد و واجب منحصر بوحدت وجود دانسته و نظم حاجی سبزواری را که میگوید ما وحد الحق ولا کلمته - الا بما لا وحدة دارت معه

چون وحی آسمانی تلقی کردند غافل از براهین حضرت صادق (ع) از برهان تمایع و برهان فرجه و براهین دیگر الی غیر ذلک که همه را در این کتاب مولف بزرگوار حل کرده‌اند

آقای علامه میفرمودند از روی اصالت ماهیت است که متباین بودن حقیقت واجب با حقایق و ممکنات را قائل شده در حالی که نزد شیخ و جمیع کثیری از حکما از ضروریات است و جزا از اعاده معدوم بعینه اساس معاد در محکمت قرآن است.

در بدهات جواز آن بس است که معلوم جزئی مانند معلوم کلی بعد الوجود و قبل الوجود یکسان است و در علم الله اصلا کم و زیاد نیست و جزئی معلوم بعینه در حذات خود که ملاک نفس الامر است موجود گردد و چون معدوم شود نفس او از نفس سلب نشود و همان معلوم جزئی : الامری باز موجود میشود در رساله بناء المهدوم فی اعاده المهدوم هم جمیع شبهات مانعین ریشه کن شده و هر کجا از حکماء اشتباهی شده آنرا نقل و رفع کرده‌اند

از مسائلی که در این کتاب حاضر بتجزیه و تحلیل و صورت صحیح آن اثبات شده است مسئله اصالت وجود و وحدت وجود پس از میرداماد است که از زمان صدر المتالیین تا عصر سبزواری بیعدرواج یافته و ملاصدرا خودش قبلاً از متصّلین در اصالت ماهیت بود سپس عدول کرده و در این کتاب یعنی در جلد طبیعیات و علم النفس تمام ادله اصالت وجود که حاجی سبزواری بنظم کشیده پاسخ عمیق داده شده و ادله شیخ اشراق و پیراهین خیام و رساله اعتباریت وجود و تاصل ذات مشروحا مذکور است و کتب میرداماد و شوارق و گفتارهای معقّق طوسی و معقّقین دیگر حق اصالت مهیت را پیداهت رسانیده اند

و این سینا هم بالصراحه فائل با اصالت ماهیت است و نسبت اصالت وجود بروجه تباین حقایق وجودات بمشایه سندی ندارد و متاخرین موجودات را در کلام بوجودات مشایه اشتباه کرده اند

چنانکه در محاکمات بدان اشاره شده و جز صدور و حصول و کون و سایر افعال عموم که همان مقبّس بودن ذات بعلت است که شیخ در شفا و غیره آن را تکراور فرموده چیرد بگری دو خارج نیست و در مسئله وحدت وجود هم عده شبهه ایشان عدم صحت انتزاع مفهوم واحد از متباینات است

آقای علامه میگویند پس است در شکستن این طلسم مبطل السحر این جادو و نقض بمفهوم مناقضه و مضاده و مقابله و مفاهیم مراتب اعداد بلکه مفهوم نفس تعدد و مفهوم کثرت که از منشاء متعدد و متکثر و متباین و متقابل برمی خیزد و در این کقاب در دفع این شبهات چیزی فروگذار نکرده اند - و این العیان من البیان

بنابر این بنظر نگارنده و توجه بتقریرات مولف معظم مطالعه و تدریس این کتاب برای دانشکده معقول و طلاب و مبتدی و منتهی واجب است تا محصلین و مدرّسین معقول هر دو از حقایق حال طبق کتاب و سنت و عقاید اهل بیت علیهم السلام و فقها و معدّنین و رواات هالیقدر و متکلمین عظیم الشان آگاه شوند و در هیچ گونه خطری یا توبیخی واقع نگردند و از تحصیل و تدریس علم معقول محروم نمانند و منویات فقهاء هالیقدر و مراجع فتوی تأمین گردد این بود هدف مقدس مولف محترم که خدمتی بزرگ بعلوم و فلسفه و کشف حقایق و تجزیه و تحلیل معضلات مسائل فلسفی کرده اند و اینک در کیفیت کتاب و بیان مجلدات آن می پردازد

حکمت این سینا چهار مجلد است - بدین شرح

مجلد اول - در فن طبیعیات جسمانی و روحانی یعنی علم النفس است که ضمناً در قسمتی از الهیات عامه و خاصه نیز سخن بیان آورده و چند رساله عزیز الوجودی در این مجلد ترجمه شده و با تحقیق دو مواضع لازم ثبت شد و مانند رساله خیام در اصالت ماهیت و رساله عیون المسائل فارابی و اثبات المفارقات فارابی و رساله المروس شیخ و مواضعی از رساله الفردوس شیخ و ترجمه تلخیص شیخ رساله اوسط لورادرفنس و ترجمه چند مقاله مخطوط

در مقدمه این مجلد قسمتی از اهم مسائل منطقی است بوضعی می مانند و بی سابقه و در خانه آن قسمتی از الهیات خاصه است که بمنزله مقدمه برای جلد الهیات است که سومین مجلد کتاب خواهد بود و در این خانه مفصل بتقد طریقه وحدت وجود پرداخته اند

۳- مجلد دوم - جلد مستدرکات است که شامل احوال شیخ بروجه تحلیل و تحقیق و در اصطلاحات فلسفی بتقریر شیخ و طریقه های فلسفه نویسی و رسیدگی بگفتارهای جرجی زیدان در کتاب مغنارات عنوان الحقایق و الاوهام و رسیدگی بگفتارهای توماس کارلیل در بطلان ریشه

های بت پرستی و فرقه های بت پرستان اروپا و حجاز و شام و قسمتی مهم از منطق در قضایا براه حل کلام شیخ در طبیعیات که مورد اشتباه غفلت زده گان شده و میشود و در احوال عناصر و اختلافات در در تمیین مبدا اول از آن و طریقه های گوناگون در کمون و بروز سایر مهمات مربوط است و در خلال این مجلد هم سخن های تازه و سودمندی در ذات و صفات واجب سبحانه تعالی آورده شده است .

۳ - مجلد سوم - الهیات عام و خاصه است و استقصاء جمیع طرق در اثبات واجب و رسیدگی بطریقه وجود الاسفار و مبدا و معاد و مشاعر و عرشیه و اثبات الواجب جلال الدین دوانی و شرح رباعیات دوانی و اثبات الواجب جامی و لواهیج قمریه جامی و غیره ها و رسیدگی بده طریق برگزیده قطب شیرازی و در ذرات التاح و برد و ازده طریق در اثبات الواجب ابوالحسن الشریعت القائینی مخطوط منحصر یا عزیز الوجود که بفکر خود نسبت داده و ده دلیل دیگر که بغیر خویش اسناد نموده و استیفاء وجوه در اثبات واجب بنفس ذات واجب و وابطال استعانت بدور و تسلسل و بسائر مهمات مربوطه ببقام توحید حتی براهین امتناع تسلسل که همه تجزیه و تحلیل شده است

۴ - مجلد چهارم داستانهای علم النفس بقلم معجزه رقم شیخ مانند رساله طبر با شرح بشر بن ناصر هاشمی بغدادی و رساله حی بن یقظان با شرح ابی منصور ابن زبیه بغدادی که از شاکردان شیخ بوده و مواضع لازمه از اصل و دو شرح مزبور را شرح هر بنی نموده و مجموعه آنرا ترجمه بفارسی کرده اند و ترجمه دو قصه سلمان و ابسال بتلخیص محقق طوسی و ترجمه بر رساله طبر سهروردی و شرح فارسی مختصر بر قصیده شیخ در نفس بدون اقتباس از دیگران و سایر مهمات مربوطه بکتاب حکمت ابن سینا که تحلیل شده است -

این بود آنچه این بنده بی بضاعت از این کتاب استنباط نموده و در معرض افکار خوانندگان گرامی گذاشته امید است این کتاب نفیس بی نظیر که بزرگترین تحول فلسفی را بوجود آورده و با نقل هین و شرح و ترجمه کتاب و رساله نفیس منحصر یا کمیاب خدمتی بسیار گران بها ب علم و فلسفه کرده يك حرکت فکری عظیمی در رشته معقول بوجود آورد و مشکلاتی را که تا کنون بحال غموض مانده حل نماید -

تهران اردیبهشت ماه ۱۳۳۵

مطابق شوال ۱۳۷۵

عماد الدین حسین صفهانی شیر عماراؤ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فلك الحمد ربنا حمدا يوازن علمك وحكمتك ويوازي فضلك ورحمتك اللهم صل على اكمل من اصطفيته لنفسك واكرم من بعثته من ذات قدسك لقدسك واخترته لتلاوة آياتك المهيمنة وادخرته لتعظيم الكتاب والحكمة البينة وحثته على تركية الانفس في الافاق وابتعثته لاتمام مكارم الاخلاق سيد الانبيا ابي الناسم المصطفى محمد افضل رسلك وخاتم النبيين الهادين الى سبلك وعلى آله واهل بيته المصطفين الحكماء الحكماء العالمين التمامين الذين اخترتهم على علم على العالمين اولئك النقباء الشفعة والطرائق المهيعة درسة الانجيل وحفظة التنزيل على عدد النقباء من بني اسرائيل محاة الاضاليل ونفاة الاباطيل والصادقون القليل عليهم تقوم الساعة وبهم تنال الشفاعة ولهم من الله فرض الطاعة وبعد

مقدمه مؤلف اين كتاب در تحقيق و تحرير فلسفه فيلسوف عظيم الشأن ايراني وحكيم معروف امامي شيخ الرئيس ابو علي حسين بن عبدالله بن سينا متوفای ۴۲۷-۴۲۸ است که بدرخواست گروهی از اهل فضل باضعف و ناتوانی و سرگرم بودن بتألیفات دیگر پس از فراغت از رساله العقد النفیس فی تاریخ حیات الشیخ الرئيس که مشتمل بر نوادری تاریخی است در چهاردهم شهر ربیع الثاني ۱۳۷۲ هجری قمری بدست تألیف گرفتیم و سیر فکر و نگارش خود را بدون برنامه قبلی پیرو خامه شکسته خویش قرار دادیم و قلم و فکرت بهر مسئله ای از مسائل فلسفه شیخ قدس الله سره بدلول الکلام بجر الکلام می رسیدند بدان پرداختیم و ذهن را در انتقالات که بایستی بالآخره نظریه شیخ را بطور کامل دو آن دانست و اگر اشتباهی در فهم آن شده رفع نمود از جریان طبیعی و پیش روی بدون سائق و قائم (الا الله تعالی) منقطع ساختیم و حقیقت این بیت را در خود یافتیم رشته ای برگردیم افکنده دوست می کشد هر جا که خاطر خواه اوست بهر حال به بی بضاعتی خود معترف و از دریای رحمت بی کران حکیم علی الاطلاق عزاسمه مقترفم و هرگز بدل نگذرد چه رسد که بر زبان رود آنچه عالم میرز قطب رازی در باره الحاح و ابرام مستفیدین خویش برتحریر منطق گفته و الحق گوهر این مدعا را بدروستی و راستی سفته بدین لفظ علما منهم بانهم سنلوا عرفا ماهراً و استمطروا سحاباً هامراً اقول فرحمة الله

عليه من صادق ما اصدق و ناطق ما انطقه و محاکمات و شرح مطالع گواه
بلندی طالع اوست .

اینک این کتاب که بنام حکمت ابن سینا است بدین صورت درآمده که در
فهرست مندرجات آن ملاحظه میشود تا در نوزدهم رجب ۱۳۷۲ هـ قمری آنچه در
مسوده نخستین در این مدت کوتاه گرد آمده بود بعنوان پاک نویس بدست
گرفتم لکن اضافاتی بسیار بر آن افزوده شد که می توان نسخه نخستین را کتابی
مستقل شمرد در این میان با آنکه تحریرات علمی دیگر پیش آمد و موانع دیگر
از بیماری و زنجوری و پاسخ مکاتبات علمی و ادبی و دینی و مذهبی روی داد و وقت
را فرا گرفت باز بحمدالله تعالی تا این ساعت از بامداد جمعه غره جمادی الثاني
سال ۱۳۷۳ هجری قمری در فرصت های مختلفه متناوبه پس از رسیدن خامه
بروان شناسی و نگارش علم النفس از حکمت طبعی و براهین تجرد نفوس از شیخ و
دیگران و رسیدگی بیاره ای از سخنان غزالی و ابن رشد و خواجه زاده رومی در
تفاوتات سه گانه چند رساله مهم مرموز شیخ را که در احوال و مراتب نفوس هنگام
مقارنت با بدن و پس از مفارقت از آن نگاشته با شرح های عزیز الوجودی که
بر بعضی از آنها در عهد شیخ و بعد از او نوشته شده شرح و نیز ترجمه نمودم چون
رساله طیر با شرح بشر بن ناصر هاشمی بغدادی و رساله حی بن یقظان با شرح ابی
منصور بن زبیه بغدادی از تلامذه شیخ و سلامان و ابسال در دو قصه که محقق طوسی
قدس الله سره خلاصه فرموده که آن را فقط بدون تصرف ترجمه نمودم و قصیده شیخ
در نفس که بر آن شرحی بفارسی موجز بدون بسط عرفانی و نظری و بدون اقتباس
از کسی نوشته و ضمناً رساله الطیر شیخ اشراق سهروردی را که باعائثر شیخ پرواز
نموده (هر چند در برابر طیر شیخ ناچیز بنظر می آید) بدون ذکر اصل عربی ترجمه
نموده و این چهار رساله مزبور پس از حل رموز تأثیری در شخصیت نفس دارد که
کتب اخلاقی پان انداز مؤثر نیست بنا بر این ماقسمت حکمت عملی را در این چهار
کسوت زیبای قدسی بتازی و پارسی در این کتاب تأمین نمودیم و بهترین راه را در اصلاح
و تکمیل نفوس (من حیث لایحتسب) بدست آوردیم و نفس نوعاً چون باشوقی اکید متوجه
حل رمز شود سپس بحقیقت رمزی بردارایش از بیانات اخلاقی می پذیرد و کتاب کلیله و دمنه
و مانند آن هم بر اساس اینگونه تدبیرهای حکیمانه تأسیس شده و شیخ هم بنوبه خود
تدبیری مبتکر در این راه کرده و گرنه منظور معما گوئی و تصریح ادبی و ارائه نبوغ در
بلاغت عربی نبوده و قصیده نفس را هریتی به بیستی پارسی در سلك نظم کشیدم
که جمله بقافیه الف و نون است

کتابی که مصادر کتب که از شیخ و دیگران مورد مراجعه یا نقل است تا کنون
از این قرار است (کتب شیخ) (۱) شفا (۲) اشارات با شرح
این تألیف است محقق طوسی (۳) کتاب معاد مخطوط که آن را بعنوان شیخ الامین
تألیف فرموده و چند فصل از این کتاب را در نفس و معاد با تحقیقات لازمه ترجمه نمودیم

(۴) دانش نامه علائی که فارسی است و بعضی از مواضع را بفارسی معمولی امروزه تبدیل نمودیم

(۵) تلخیص رساله ارسطو در نفس

(۶) رساله الفردوس که بسیار متقن و در مسائل مهمه سودمند است و خلاصه آن را ترجمه و اضافاتی بر آن افزودیم

(۷) رساله العروس طبق عنوان کاتب که تمامت آن را حرفاً بحرف ترجمه و مورد استفاده در الهیات و علم النفس و نبوت و غیرها قرار دادیم (۸) عهد بن سینا با ترجمه مؤلف

(۹) نامه ابوسعید ابوالخیر و جواب (۱) شیخ با ترجمه نگارنده و با بیان نکات مهمه ای که از گفتار شیخ استفاده میشود (۱۰) خطبه غراء شیخ در توحید با ترجمه مؤلف

(۱۱) رساله در حقیقت فضا و وسعت و خلاء در پاسخ نامه و استدعای یکی از شاگردان فاضل شیخ با ترجمه هردو و اضافات از نگارنده (۱۲) رساله الحدود (۱۳) رساله العشق که برای شاگرد ارجمند خود عبدالله معصومی تألیف فرموده (۱۴) رساله عکوس المقدمات ذوات الجهات و القیاسات الکائنه معها که در منطق این کتاب مورد استفاده خواهد بود

(۱۵) مسائل عشرینیه که فضلی عصر خود را یدان در منطق امتحان نموده و این غیر از مسائل منطقیه است که فضلی شیراز از شیخ پرسش نمودند و مرتجلا جواب نگاشته و فرستاده است

(۱۶) نامه عربی ابو عبید جوزجانی تلمیذ و ملازم شیخ در تبرئه خود نزد شیخ از تهمت معارضه باقران با ترجمه نگارنده و استفاده تبرئه شیخ از پاره ای اتهامات دشمنان و حامدان از آن و نامه شیخ را بوی هنوز بدست نیاوردم (۱۷) رساله ای که بعضی فضلا بامر شیخ در مسئله بقاء صور مخالف حق در نفس بعد الموت تألیف نموده با ترجمه نگارنده و این دو قسمت را بمناسبت مکاتبه و امر شیخ ملحق بمؤلفات وی نمودم و این ترجمه ها با ذکر اصل غالباً در این کتاب یاد شده الی غیر ذلک از رسالات و مقالات شیخ که نام آنها بهنگام نقل خواهد شد و اما کتب دیگران که مورد مراجعه و نقل و نقض و ابرام در این تألیف است سوای کتب متداوله از قبیل اسفار و شرح اصول کافی از صدر المتألهین و شرح تجرید قوشجی و شوارق و گوهر مراد از محقق لاهیجی و غیرها بدین صورت است .

(۱) شرح مواقف (۲) محاکمات قطب رازی بن شرح فخر رازی و شرح محقق طوسی (۳) شرح فاضل اصفهانی بر تجرید (۴) درة التاج علامه شیرازی (۵) شرح حکمت اشراق از علامه شیرازی (۶) عیون المسائل فارابی که لباب افکار متقدمین و زمینه

(۱) این ترجمه مرتجلا هنگام نگارش کتاب نگارش یافت سپس بخاطر آمدن که سی سال پیش در یکی از تألیفات خود بنام مشاهیر الرجال این دو نامه را بفارسی ترجمه نمود لذا باین کتاب ضمیمه گردید .

افکار شیخ است و آنرا در این کتاب با التمام ترجمه نمودم (۷) جمع بین الرأین فارابی (یعنی آراء افلاطون و ارسطو) (۸) اثبات المفارقات فارابی (۹) کلمة العرفان سهروردی (۱۰) رساله خیام در اصالت ماهیت و اعتباریت وجود و آنرا در این کتاب ترجمه و براهین وی را بر این مدعی تحقیق نمودیم ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ مبدء و معاد و طرح الکونین و مشاعر و عرشیه از تالیفات صدر المتألهین و از کتاب اول در این تالیف بسیاری از مطالب مذکور و تحقیق شده (۱۵) ملل و نحل شهرستانی که بسیار مورد استفاده و نقل گردیده ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ تهافت الفلاسفه غزالی و تهافت التهافت ابن رشد و تهافت خواجه زاده رومی که از اینها خصوصا اولین بسیار نقل و مورد رسیدگی دقیق واقع شده (۱۹) جلد اول محبوب القلوب قطب اشکوری (۲۰) تاریخ الفلاسفه حنا اسعد فهمی (۲۱) تاریخ الفلاسفه نوفل افندی .

(۲۲) مسلك الافهام یا مجلی تالیف ابن ابی جمهور احسائی صاحب غوالی الثالی ۲۳ و ۲۴ اوائل المقالات و تصحیح الاعتقاد تالیف شیخ مفید (۲۵) شرح علامه حلی بر قواعد العقائد محقق طوسی (۲۶) مقالات و افاداتی از محقق طوسی در اثبات تجرد نفس و استقصاء انواع و ترتیب صوادر که همه را ترجمه و در این کتاب در دسترس گذاردیم (۲۷) علم الکلام جدید تالیف شبلی نعمانی در دو مجلد ترجمه فخر داعی سلمه الله تعالی (۲۸) چند رساله در جبر و تفویض از محقق طوسی و محقق فیض کاشانی و محقق دوانی (۲۹) کنز الحکمة فاضل دری ترجمه نزهة الارواح شهرزوری (۳۰ و ۳۱ و ۳۲) ترتیب السعادات ابن مسکویه و علم الیقین و عین الیقین محقق فیض کاشانی و السماء و العالم مجلسی و غیر ذلک از کتب و رسائل که مورد مراجعه یا نقل گردیده و در جنبه های تاریخی و مللی و تبیین مؤلفین باندازه کفایت بکتاب معتبره مراجعه یا نقل میشود و در موضعش اشاره خواهد شد و اما در منطق عجالتا منطق نجات را برای ترجمه و ضمنا توضیح مواضع لازمه یا مشکله برگزیدیم که فعلا (ج ۲ ر ۱۳۷۳) در دست تحریر است و اگر انشاء الله تعالی... در اثناء تحریر بقیه مسائل مهمه الهیات عامه و خاصه و معاد که بدان هم در خلال نگارش منطق میرد ازم فرصتی بانشاط بدست آید مسائل عشرینی را با تنقیح و وارد لازمه بخواست و اهبال عقل و العلم عظم سلطانه ترجمه مینمایم و نگارنده هر چند برای طبیعیات و الهیات و نبوت و امامت و معاد و مهمات مربوطه عنوان جداگانه نمودم لکن چنانکه گفتیم به پیروی فکر الساعه و اتصال حلقات زنجیره مناسبات و انتقالات . پاره ای از مسائل مخصوصه به وارد مصطلحه که عنوان مستقل شده تداخل حاصل نموده حتی در باب مقدمات و کلیات عرض اندام کرده و از فرط مناسبت موقع نقد را تبدیل به نسیه ننموده و خود را در خطر فراموشی یا زوال نشاط طبیعی نیفکنده و بمقاد خیر الخیر ما **كان عاجله ومدلول في التاخير آفات** گرائیده با این حال باز ناگفته ها در جایگاه معهودش گفته شده و گفته ها تلخیص یا تأیید یا باسلوب تازه تری تحریر و تقریر یافته و این طرز خود سود مهمی را تضمین مینماید چه تفکیک ابواب دامنہ دار در مسائل مخصوص خود که هیچ يك چیزی از امتاع خود را بدیگری قرضه ندهند و جویندگان و نیازمندان را

منتظروقت کشودن صندوق مخصوص خویش سازند جز زیان نادانی و ناشناسی و بیگانگی نسبت به بسیاری از مطلوبات و محتویات که نفس معلم و متعلم و مؤلف و متکلم در جستجوی او و پیابند بدو است چندان اثر قابل ذکری نخواهد داشت و این آشنائی ضمنی و شناسائی ذهنی توطئه و تمهیدی برای کمال معرفت اصول آینده در منزلهای شخصی هر کدام خواهد بود باشد که جنگها و کشکولها بدین مناسبت گرد آمده باشد از این رو کتاب ما در پاره‌ای موارد مهمه شباهت بمسلک الافهام یا مجلای فیلسوف محدثین ابن ابی جمهور احسوی صاحب غوالی الثانی و غیرها حاصل نموده .

بهر حال این کتاب را بچند باب و هر بابی را بچند فصل مرتب نمودم و ما توفیقی
الابالہ العلی العظیم و ما النصر الامن عند الله العزیز الحکیم .

شرائط تحصیل حکمت باب اول در مقدمات و کلیات مربوطه مشتمل بر چند فصل
فصل اول در شرائط تحصیل حکمت بنقل ابن مسکویه
بنقل فارابی از افلاطون از ارسطو و بنقل فارابی از افلاطون

و نقل ابن مسکویه (۱) احمد بن محمد بن یعقوب بن مسکویه از معمر بن حکماء
 و اطباء متوفای سال چهارصد و بیست در کتاب ترتیب السعادات
از ارسطو که عربی است پس از ذکر کتب ارسطو در حکمت نظری

و حکمت عملی که آنرا خواهیم یاد کرد می نویسد طالب حکمت را بترتیبی که این
 حکیم بزرگ (ارسطاطالیس) بما احسان و بر ما انعام نموده صفات و شرائطی
 لازم است که پس از حصول آن اگر اهتمام نماید میتواند در مدت ده سال تقریباً بسر منزل
 مقصود رسد. از آن جمله باید دارای ذکاوت و زیرکی و حافظه و کتب و استاد کامل (که بسته‌ها
 را برای وی بگشاید) و کفاف در امر معاش باشد تا عوارض روزگار و اندوههای زمانه و
 امراض نفسانی و جسمانی و ترس از عوام و یا سلطان و یا اهل بلاد او را از این مقصد ارجمند
 باز ندارند. چه مردم با آنچه ندانند دشمنند و نتوانند علو مرتبت اهل فضل را دید خاصه اگر
 با اغراض و مذاهب ایشان مخالف باشند و این اسباب چون آماده شود البته صاحب
 قریحه خداداد زود بمقصود خواهد رسید و مدت تقریبی در این باب ده سال تا بیست سال
 است و باید اندکی هم بدنیا مشغول شود و گمان نکند بکنارگی و انفراد باید خود را
 وقف بر علم نماید و بدن و نفس را راحت از لذتهائی که احساس میشود ندهد و گرنه
 زیان بیند و میان راه وامانده گردد و بمقصد نرسد و بعضی از اصحاب ارسطو از مدرسین

(۱) احمد بن مسکویه رازی خزانه عضدالدوله صاحب کتاب طهارت الاعراق در
 اخلاق بقلم عربی که محقق طوسی او و کتابش را نظماً و نثراً ستوده و کتاب اخلاق ناصری را در
 قهستان در ترجمه و تحریر و شرح آن تالیف فرموده از حکمای عالی قدر است و در آخر عمر از حکما و
 ندمای خوارزمشاه باجمعی دیگر از مشایخ حکما که از آن جمله ابوعلی سینا بوده باحرمتی بسزا
 بشمار بود و جز ابن سینا در علوم نظیری نداشت این مرد کوششی در ترویج کتب ارسطو داشت
 و محصلین را بخواندن آن تشویق مینمود و خود هم کتب بسیار تالیف نمود لکن معلومات ارسطو
 با تحریر کامل و باضافات و ابتکارات بکتب ابن سینا زنده و تجدید شد و جهان را متوجه خود
 ساخت . مؤلف

- ۷ -

کتاب او ابتدائاً معلمین را بکسب اخلاق مشغول مینمود تا نفسی پاکیزه و مذهب و وارسته حاصل نماید و از تیرگی شهوات و بارهای سنگین شهوانی پاک و سبک گردد چه لذتهای جسمانی و شهوات نفسانی. جز پستی و زشتی و لثامت و رذالت چیز دیگری نیست پس باید از فرو رفتن در آن خودداری نموده لطف را باندازه ضرورت پذیرد.

سخن فارابی و افلاطون
 فارابی هم بیانی در لزوم تحصیل اخلاق فاضله پیش از کسب حکمت دارد و نسخه خطی آن نزد ما موجود است مناسب است آن را ترجمه نهائیم. فارابی در یکی از افاداتش می نویسد کسیکه علمش اخلاق او را تهذیب ننماید نفس او سعادت را در دنیا و آخرت نخواهد یافت و تمامیت سعادت همانا بکارم اخلاق است چنانکه تمامیت شجره بشمره است و کسیکه خود را از اندازه خویش بلندتر کند نفس خود را از رسیدن بکمالش باز داشته و کسیکه خواهد شروع در نظر (حکمت نظری) نماید بایستی بر حسب فطرت استعداد علوم فطریه را دارا باشد و این از شرائطی است که افلاطون در کتاب سیاست گفته انتهی.

شرائط تحصیل حکمت بدین قرار است
گفتار افلاطون در کتاب سیاست در شرائط تحصیل حکمت
 (۱) فهمی نیکو و تصویری با جودت در تعقل اشیاء و ذوات و عوارض آنها داشته باشد (۲) حافظه بسیار (۳) صبر بسیار بر رنج و کوششی که از تعلم بدو رسد (۴) دوستار صدق و اهل صدق و راستی باشد (۵) درهوی و هوسهای خود سرکش و لجوج نباشد (۶) بر ما کول و مشروب حریص نباشد (۷) شهوات و دراهم و دنائت نرمانند اینها در نظرش بالطبع ارزش نداشته بلکه خوار و بی قدر باشد.
 (۸) شیفته استفاده و آموختن نباشد (۹) نفسی کریم و با مناعت داشته باشد تا کردار زشتکاران از او سرزنند

(۱۰) پرهیزکار و سهل الانقیاد نسبت بخیر و عدل و سخت کمان و سر پیچ از شر و جور باشد (۱۱) بر حق و صواب عزمش قوی باشد (۱۲) بنوامیس (ادیان و شرائع و مقدسات و شعائر) پرورش یافته باشد و بعبادت هائیکه با فطرت پاک اولیه مشابیه ندارد خونگرفته و تربیت نشده باشد (۱۳) در اداء امانت ملتی که بر آن نشو و نما یافته درست عقیدت باشد (۱۴) بفضائل اعمال ملی خود متمسک بوده اخلاق بکل یا جل آن ننماید (۱۵) متمسک بفضائلی که شهرت بستودگی و پسندیدگی دارد باشد پس اگر چنین بود و بتحصیل فلسفه مشغول و بدان دانا گردید شاید که فیلسوف زور و باطل و سکه قلب و بی حاصل نباشد و هر کس برای هر چه آفریده شده بآسانی موفق خواهد شد و کل میسر لما خلق له والحمد لله اهاب العقل و صلى الله على سيد الانبياء محمد و آله الطيبين الطاهرين وسلم تسليمًا كثيرًا انتهى كلام الفارابی فی النسخة المخطوطة عندنا (بقیه گفتار ابن مسکویه در کتاب ترتیب السعادات).

آنگاه محصل حکمت در بعضی از کتب تعالیم نظر نماید تا طرق برهان را بداند و در آن مهارت و بدان انس و الفت حاصل نماید تعمق طولانی را در آن بفرصت دیگر

موکول کند زیرا در برابر اعراض عریض دور و درازی است و شرط رسیدن بغور تعلیمات تأمل و کند روی است سپس در منطق نظر نماید که اس جمیع مقاصد و معارف او است آنکاه بطبیعیات بپردازد و بما بعد الطبیعه (مؤلف میگوید شیخ و متقدمین بعد از منطق طبیعیات را مقدم بر الهیات نگاشته اند چنانکه شیخ در شفا و غیره چنین کرده لکن بسیاری از متأخرین الهیات عامه و خاصه را مقدم داشته اند.) نگاشته و نسخه مخطوط آن نزد ما موجود است معاد روحانی کامل را عبارت از همین اتصال میداند نه آنکه معاد جسمانی را منکر باشد (۱)

حاشا و کلا چنانکه در مسائل علم النفس در همین کتاب خواهد آمد و اخبار آل محمد ص هم کاملاً اتصال و اتحاد نفوس مقدسه عالیه را با انوار و ارواح کروی که در لسان حکما بقول و در لسان عرفاء بحقیقت محمدیه تعبیر شده تأیید می نماید و در عین حال اینگونه نفوس فاضله با اجساد خود علاوه بر لذات و ابتهاجات عقلی به لذائذ و نعمتهای دارالحوین متلذذ و متنعم اند (و از خواص و شئون عقل است که جزء را کل نماید و این حقیقت پس از مفارقت نفس از بدن آشکار گردد و در این هنگام منتقل شود بدومین وجود خویش که آخرین عنایات و منتهای کمالات است و گرنه تصورش در این جهان بسیار دشوار است و جز بشهود و مکاشفات نتوان آنرا یافت و این مقام با پیمودن راهی که ما هموار نمودیم حاصل شود و گرنه امثله و حکایات در معرض معارضات و مجادلات خواهد بود چه مثال البته عین مدلل نیست انتهی کلام ابن مسکویه فی تریب السعادات

عهد ابن سینا (۱) قدس الله سره در این شرائط و وظائف باخدای خود عهدی بسته و بر آن افزوده و این عهد که نسخه با خداوند متعال مخطوط آن نزد ما موجود است درس عبرت و مشوق مؤثری است هم برای محصل حکمت و هم برای فارغ التحصیل و چون این عهدنامه در تواریخی که درست ماست مذکور نیست لازم است با همان نص عربی آنرا مذکور سازیم .
عهد الشیخ الرئيس ابی علی الحسین عبدالله بن سینا البخاری قدس الله

(۱) از جمله اعترافات شیخ بمعاد جسمانی گفتار او در الهیات شفاء است باین عبارت ان یعلم منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و سروره معلومة لا یتحتاج الی ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحققة الی اتانابها سیدنا و نبینا و مولانا محمد صلی الله علیه و اله حال السعادة و الشقاوة الی بحسب البدن و منه ما یدرک بالعقل و القیاس البرهانی و صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة التامان بالقیاس الی الانفس و ان کانت الاوهام مناتقصرون تصورهما لان لما ستوضح من العلل و الحکماء الالهیون رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلك و ان اعطوها و لا یستعظمونها فی جنبه هذه السعادة الی هی مقارنة الحق الاول مؤلف

نفسه كتبه لنفسه بسم اله الرحمن الرحيم قال في عهد عاهد الله تعالى لنفسه بعد ان اشار فيه الى نفسه. انه عاهد الله بتزكية نفسه بمقدار ما وهب له من قوتها ليخرجها من القوة الى الفعل فيصير عالما من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة و يحصل كمالها من جهة العلم والحكمة ثم يقبل على هذه النفس المتميزته بكما لها الذات فيحرسها عن التلطيخ بما يشينها من الهيئة الانقيادية للنفوس الموادية (المادية ظ) التي اذا بقيت في النفس المترتبة (المتميزته ظ) كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال اذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب وانما يدنسها هيئة الانقياد لذلك الصواب بل تفيد ههنا هيئات الاستيلاء والسياسة والاستيلاء والرياسة حتى لا تقبل الهيئة من صوابها حرمة وانفعالا ولا تغير لموجبات تغير حالاتها حالا برباطة يدوم عليها وان عسرت وانما مات النفس بتولاها وان شققت ولا يترك الخطرة تلوح بمقتضى غضب وشهوة او طمع او حرص او خوف يخالفه جوهره الزكي الامسح (مسخه ظ) وفسخه ومحاه ومحقه ولا يدع فكرة يقيدها بخيالاتها (بجبالاتها ظ) تعطى الافكار في جلال الملكوت وجبار الجبروت يكون ذلك قصاراها لا يعداها ولا يترك الخيال يسترح البتة الامقدمة لراى اعتقادي او نظرية لرتبة الهيئة (لرتبة الهيئة) او تحديدا (١) ليصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس وذلك ذكر القدوس وقده والافى واجب من مرممة المعيشة لا يرخص السنة العقلية في اغفالها لكن يحجز على النفس تخيل مالا ينبغي او فائدة فيه فضلا من فعله حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية ولذلك يهجر الكذب قولا وتخिला حتى يحدث للنفس هيئة صدوقه فتصدق الاحلام والرؤيا والظن والفكر وان يجعل حب الخير للناس والمنفعة يصل اليهم وعشق الاخيار وحب تقويم الاشرا امرا طبيعيا جوهريا ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده وذلك لكثرة تشويق النفس الى المعاد واخطار منها عن الفساد بالبال حتى يحكى المعتاد واما اللذات فيسعى لعملها على اصلاح الطبيعة وابقاء الشخص او النوع او السياسة على ان يكون هذا خطر عند ما يستعمل بالبال ويكون النفس الناطقة هي المدبره لان القوة الشهوانية تدعو البهائم بكون النفس الناطقة تابعة لها ولكن حاصلة لنفسها هذه العلل عذرا بل ينبغي ان يحتال حتى يجعل هيئة بعض اللذات لذواتها امرا طبيعيا للنفس وكذلك الغلبة والكرهية واما المشروب فان تهجر شر به تلها بال تشفيا وتداوى او تقوما (١) والمسموعات (٢) تديم استعمالها على الوجوه التي (على الوجوه الذي) توجيه الفلسفة والحكمة

(١) بقاء المهمله وياج مجبه هردو محتمل است و ظاهرا كلمه. (لها) سقط شده که راجع برتبت يازينت است وشايد كلمه زينت اشاره بکريمه خذو از نيتکم عند کل مسجد باشد مؤلف

۱- مقصود تقوم تن است نه جان که در ترجمه آمده است. ناشر

۲- مقصود مطلق آهنگهای خوش و موسیقی نیست بلکه آنچه استعمال آن برای تقویت جوهر نفس ممکن است. ناشر

لتقوية جوهر النفس وتأييد (الجميع) القوى الباطنه لالماتر تبط هذه به من الامور الشهوانيه ثم يعاشر كل فرقة بعادته ورسومه فيعاش الرزين بالرزانه و الما جن بالمجون سترأ باطنه على الناس ولكن لا يتعاطى في المساعدة فاحشة ولا تلفظه بهجر وان يسمح بالمقدور والتقدير من المال لمن يقع له اليه الحاجة من الشركاء في النوع اذا لم يكن من ذلك خلل في المعيشة ظاهر وان يحفظ سر كل اخ وصديق وفاء في اهله واولاده المتصلين به حتى يقوم في غيبته بجميع ما يحتاجون اليه بمقدار الوسع وان يفي بما يعدا ويوعده ولا تجري في اقواله الخلف وان ترك بمساعدة الناس كثيرا مما هو خلاف طبعه ثم لا يقصر في الاوضاع الشرعية والسنة الالهية و المواظبة على التعبدات . البدنيه و يكون دوام عمره اذا خلا وخلص عن المعاشرين تطرية الزينه في النفس و الفكرة في الملك الاول وملكه و كنس النفس من غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس و من عاهد الله تعالى انه ليسير بهذه السيرة و يدب بهذه الديانة كان الله له ووفقه لما يتوخاه بمنه وفضله وسعة رحمته وهو حسبنا ونعم الوكيل انتهى عهد بن سينا .

ترجمه خلاصه عهد بن سينا عهد و پیمان با خداوند برای نفس خود بسته که نفس خود را باندازه ای که خدای تعالی بدو نیرو و موهبت فرموده تزکیه و تصفیه نماید تا آنرا از آنچه در قوت (قدسی) و استعداد (عقلی) دارد بفعالت رساند تا عالمی از عوالم عقلی گردد که در او هیئتی مجرد از ماده که محصل کمال نفس است از جهت علم و حکمت حاصل شود آنگاه همواره حرمت نماید کمال ذاتی نفس را از آنچه او را آلوده و زشت و پست کند تا آثار نفوس مادی در آن نفس که بکمال ذاتیش زینت یافته راه نیابد و هیئت های انقیادی از نفس اماره در آن نقش نبندد چه اگر اینگونه هیئت های نکوهیده گاهی بدان متصل شود نفس قدسی آنرا محو و نابود سازد و فی الحقیقه (۱) حال اتصال آن به نفس و حال انفصال از نفس یکسان است بلی اگر آلودگیها در نفس ملکه شده باشد و در آن باقی بماند پس از انفصال نفس از بدن هم در آن میماند و همان زشتی و پستی که در حال اتصال از آن حالات دارد در حال انفصال هم از او کناره نکند و در آنجا علاج هم ندارد و چون جوهر نفس بالذات مخلوط و آلوده نیست و آلودگی ناشی از مصاحبت آن نفوس مادی است از حراست جوهر نفس قدسی بر آثار همدم و همنشین زشت مادی مستولی و مسلط گردد و نفوس مادی را تحت تاثیر و سیاست خود می گیرد و چنان بر آنها ریاست کند که هیئتی و انفعال و حرکتی نپذیرد و عهد نموده بر ریاضت دائمی هر چند دشوار است نگذارد نفس با آثار آن مصاحبت های بلید متاثر گردد و هیئتی ثابت از آن در جوهر قدسی متمرکز شود و بتغییرات آنها متغیر گردد .

(۱) سخن شیخ در مساوات اتصال عوارض جسمانی بصاحب نفس با انفصال آن چون مجمل بوده حمل برد معنی نمودیم یکی بر حال حیات که تاثیر در نفس قدسی که دارای ملکات فاضله است نمیکند و نابود شود لان الحسنات یدهن السيئات چنانکه شیخ در شفا و غیره فرموده و عنقریب در تحقیق نکات عهدنامه خواهد آمد دیگر بر حال ممات که ملکات ردیه در روح انسان زشت کار بعدالامات زائل و منفصل نگردد . مؤلف

و اینکه نگذارد خاطره از روی اقتضای غضب یا شهوت یا حرص یا خوف
خطور کند جز آنکه آنرا محو سازد و عزم یا رغبت بر آن را منفسخ سازد و نگذارد خیالی
رخ دهد مگر مقدمه رایی اعتقادی یا نظری در منزلتی ربوبی بود تا هیئت را بسخ و پابر
جای در جوهر نفس باشد و البته یاد قدوس و قدسش مؤثر در تحقق این ملکات پسندیده
است و مگر در امر واجبی از مرمت معاش که قانون عقلی اجازه غفلت از آن را ندهد و
اینکه ممنوع دارد نفس را از تخیل چیزیکه شایسته نیست یا سودی در آن نه؛ چه رسد
بوقوع عملی تا آنکه تخیل واجب و صواب هیئت نفسانی و ملکه را بسخ گردد و از این رو
دروغ را چه بگفتار چه در اندیشه ترك گوید که هیئت صدق و راست در نفس حاصل شود
که خوابهای او رویای صادقه گردد و وطن و فکر اصابت با واقع کند و همواره خیر خواه و
وجودی سودمند برای عموم مردم باشد و اخیار را عاشق و دوستار تقویم و تعدیل
اشاره بود. تا راه نمایی و بازداشتن آنان از شرارت امری طبیعی و جوهری گردد و همواره
حیلت اندیشد تا مرگ را وقتی و خطری نزد او نباشد و این معنی به تشویق نفس بمعاد
و پیوسته در خاطر داشتن آن مانند عادیات است و اما لذتها پس عهد نموده که استعمال
نکند آنرا جز برای اصلاح طبیعت یا ابقاء شخص یا نوع یا مراعات سیاست آنهم بروجبی
که این وجوه هنگام استعمال در نظر باشد و تحت تدبیر نفس ناطقه صورت پذیرد چه
قوة شهوانیه، همی دعوت کند نفس ناطقه را به پیروی از نفس بهیمیه و این علل و وجوه
نیکو عنذری است در منصرف ساختن نفس ناطقه از توجه بدست نفس بهیمیه و قوت
شهوانیه بلکه سزاوار است حیلتی اندیشد که هیئت پاره‌ای از لذات بالذات امری طبیعی
برای نفس گردد تا جز برای اصلاح طبیعت وقوع نیابد و همچنین در غلبه و کراهت باید
این وجوه در نظر باشد نه تمایلات نفس بهیمیه و اما در مشروب پس عهد کرده از نوشیدن
آن و رغبت در آن دوری جوید و بکلی آنرا مهجور سازد و هیچ گاه از روی لهو بدان
روی نیاورد. مگر برای دوا و شفای از مرض یا توقف قوام جان علیل بر آن و اما مسموعات از
آهنگ‌های خوش و بالاخره موسیقی پس هیچگاه آنرا جز از روی وجوهیکه فلسفه و
حکمت آنرا ایجاب کند استعمال نکند مانند تقویت و تقویم جوهر نفس و تأیید قوای باطنه
و حفظ آن از تشتت و پراکندگی نه از روی امور شهوانیه و معاشرت کند با هر گروهی
بعادت و رسوم ایشان و باشخص وزین و رزین و متین با سنگینی و متانت مصاحبت کند و
باشوخ بشوخی و مطایبت با پوشیدن باطنش از مردم لکن بشرط آنکه مساعدت در مشاکلت
حال ذله گوی منجر بفحشائی نشود و کلمه فحش و ناسزائی در میان نیاید و عهد نموده از
آنچه مقدور او است از اموال با حسن تقدیر در اندازه گیری انفاق کند و از این مساعدت درباره
هر کس که نیازمند بدان در هر حاجتی است از نوع ایشان دریغ ننماید مگر باعث خللی
آشکار در معیشت گردد و راز هر برادر نوعی و صدیقی را فاش نکند و از وفا در اره اهل
و اولاد و پیوستگان وی کوتاهی ننماید باندازه و سم خود تا اگر غیبت نموده چیزی از
حوائج ایشان بزمین نماند تا غائب باز گشت کند و بدانچه وعده و نوید داده یا تهدید نموده
وفا کند. و در گفتار هایش خلف و خلاف نشود و در مساعدت مردم کوشش کند حتی
در آنچه برخلاف طبع و هوای میل خویش است از کمک سر باز نزند و با همه اینها
عهد بسته که در اوضاع شرعیه و سنن الهیه قصور و تقصیر نکند و مواظبت بر تقیدات

بدنی نماید و هرگاه در مدت عمر خلوت‌های از معاشرت اتفاق افتاد فرصت را غنیمت دانسته نظر در تکمیل منزلت و طراوت دادن بزینت نفس و تفکر در ممالك نخستین و ملک او نماید و نفس را از گرد و غباریکه از معاشرتها بر او نشسته بروجیه که مردم بر آن واقف نشوند پاک کند. و همانا کسیکه با خدای تعالی عهد و پیمان بسته که بدین سیرت و سریرت باشد و چنین دیانت متدین بود البته خداوند با اوست و او را با آنچه می‌خواهد توفیق دهد چنانکه مقتضای احسان و تفضل و وسعت رحمت او است و او کفایت کننده و بهترین و کیل و کفیل است پایان ترجمه عهد ابن سینا.

الحق این حکیم روابطی محکم با خدا و بدین اسلام علاقه استوار داشته و طبق آنچه در تواریخ مضبوط است این عهد را نشکسته تا با خداوند و اولیای دین ملاقات نموده و محصلین حکمت یا حکماء بایستی چنین باشند آنگاه به تحصیل و تفصیل حکمت بپردازند. ناگفته نماند که در این عهد نامه نکاتی علمی است که شیخ در کتب خود آنرا عنوان فرموده و معتقد بدان بوده ما ناگزیریم که آنرا باز نمایم و تنها بنظر سطحی باین عهد شریف ننگریم.

۱- از آن جمله فرموده نفس را از قوه بفعل رساند تا عالمی عقلی گردد در شفا می‌فرماید کمال نفس ناطقه آنست که عالمی عقلی گردد که در اوصویر کل و نظام معقول در کل و خیر فائض در کل مرتسم شود و ارتسام صورت کل همانست که از آن در عهد تغییر نموده به هیئت مجرده از ماده که محصل کمال نفس است از جهت علم و حکمت آنگاه گوید افضل ناس کسی است که نفس وی استکمال نموده تا عقل بالفعل (۱) گردیده و تحصیل نموده اخلاقی را که فضائل عملیه است و افضل اینگونه اشخاص کسی است که سعادت مند بمرتبه نبوت گشته چنین شخص در نیروهای نفسانیش سه‌خاصه است (دیدگان فرشتگان و شنیدن وحی و اطاعت مواد کائنات از او) آنگاه گوید رؤس این فضائل عفت و حکمت و شجاعت و مجموع این خصلت‌ها عدالت است که خارج از حکمت نظری است.

(۱) مراد از عقل بالفعل یکی از مراتب چهارگانه نفس ناطقه است که در کلمات حکما بسیار استعمال میشود و بعد از این در علم النفس مذکور خواهد شد بخلاصه آنکه نفس چون بیدن تعلق می‌گیرد ادراک معقولات نمیتواند کرد فقط قابلیت آنرا دارد و آنرا عقل هیولانی نامند چه هیولای اولی ماده‌ای است خالی از صورت لکن قابلیت قبول صورت را دارد و همچنان نفس در آغاز تعلق ببدن هیچ صورتی از صورت معقوله در آن نیست چون طفل غیر ممیز لکن قابلیت ادراک صورت دارد. آنگاه نفس طفل چون بعد تمیز رسید ضروریات را ادراک میکند لکن هنوز نمیتواند ادراک نظریات نماید فقط قابلیت آنرا بوسیله ضروریات دارد و آنرا بدین مرتبه عقل بالملکه گویند و چون قادر بر کسب نظریات شد هر چند بالفعل نظریات را حاصل ننموده فقط در خزانه نفس مخزون است نفس را در این مرتبه مجازا عقل بالفعل گویند در برابر عقل بالملکه که دارای قوت اکتساب نظریات از ضروریات و محسوسات هنوز نیست و چیزی از نظریات در ذهن مرتکز نیست و چون معقولات فعلا مشهود او شود آنرا عقل مستفاد گویند باعتبار آنکه معقولات را از عقل فعال استفاده نموده پس جوهر نفس مستفید و معقولات حاضره مستفاد و عقل فعال یا جوهر مجردی که معلومات افاضه بر نفس ناطقه کند مفید خواهد بود و شخص حکیم چون حکمت نظری در نفس او مرتکز است که هر زمان توجه و التفات کند آنرا آشکار کند او را عقل بالفعل گویند و عالمی عقلی خواهد بود و چون معلومات ارتکازی نظریه را ظاهر ساخت یا توجه فعلی بآن نمود مستفاد خواهد بود. مؤلف

و کسیکه با این صفات دارای حکمت نظری هم باشد سعادت یافته و اگر با این مراتب دارای خواص نبوت باشد نزدیک شود بمقامی که رب انسانی گردد و پرستش او بعد از خدای تعالی جایز باشد و اینکه امور بندگان خدا بدو برگزار شود و اوست سلطان عالم ارض و خلیفه‌الاله بر روی زمین انتهى مترجم حرفاً بحرف .

اعتقاد شیخ بتأثیر
نکته دوم حراست کمال ذاتی نفس است از آلاشها بر ریاضات
شیخ قدس سره در ارتفاع نفس بعبادات که مقصود ریاضت است
عبادات شرعی و زیارت میفرماید آن دو گونه است یکی رسوخ ذکر خدای و معاد در
نفس که موجب ادامه عمل بسنن و شرایع است دوم تنزیه نفس
است باین عبادات از اکتساب هیئت‌های بدنیه که ضدا سباب سعادت

است قال وهذا التنزیه يحصل باخلاق و ملکات تکسب بافعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن فندیم تذکیرها للمعدن الذی لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفع من الاحوال البدنیة و تعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله و الملائکة و عالم السعادات شئت ام اب فتقرر لذلك فیها هیئة الانزعاج عن البدن و هیئات البدن فاذا جرت عاينها افعال بدنیة لم تؤثر فیها هیئة و ملکة تأثیرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من کل وجه و لذلك قال القائل الحق ان الحسنات یذهبن السيئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملکته الالتفات الى جهة الحق و الاعراض عن الباطل و صار شديدا الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنیة انتهى .

چه اندازه شیخ معتقد بتأثیر عبادات و مقررات شرعی در تکمیل نفس است و خلاصه این کلمات قیمه آنکه ریاضات شرعی و مواظبت عبادات موجد ملکاتی فاضله است در نفس که همواره او را بیاد معدن قدس اصلی می‌اندازد و پیوسته متوجه کمال ذات خویش شده از حالات جسمانی متأثر نگردد و همیشه از بدن و عوارض جسد روی گردان است و خواهی نخواهی بوسیله این اعمال صالحه بیاد خدا و ملکته و عالم سعادت است و چنان متفراژ بدن و احوال جسد است که این حالت در او ملکته و غریزه ثانوی نیرومندی گردد که اگر گاهی افعال بدنی بر او عارض شود نتواند در او هیئتی و ملکته ای برخلاف ملکات فاضله ایجاد نماید و چون نقش بر آب است بخلاف نفسی که باحوال بدنی گرویده و در آن فرو رفته و منقاد و مطیع آن گشته که هر يك ملکته ای و هیئتی راسخ در او ایجاد نماید و بی‌درپی بهر عملی از اعمال شهوانی بر شدت و ثبات خود افزاید و حسنات او تاب مقاومت با آن ملکات زشت و پست ندارد و کریمة ان الحسنات یذهبن السيئات درباره نفوس فاضله است که سیئات اتفاقی جسمانی تأثیری در جوهر قدسی او ننماید و هیئت و ملکته ای در او ایجاد نکند بلکه حسنات جوهری نفسانی که ملکاتی راسخ و نیرومندند سیئات راحو و نابود نمایند و بدین معنی در عهدنامه اشارت فرموده بآنکه عوارض بدنی در جوهر نفس زکی که ذاتاً متفراژ از آنهاست اتصال و انفصالشان بنفس و از نفس یکسان است چه ملکات فاضله وی آنها را در حال اتصال از بین میبرد زیرا آن ملکات فاضله مستولی و مستعلی و رئیس و سائن بدن و عوارض جسد است و هیئت و ملکته ای و حرکت و انفعالی از بدن و نفوس حیوانی نخواهد پذیرفت چه رسد بآنکه عمل زشت کند بلکه عزم بر آن هم نخواهد نمود هر چند

البته آنرا فسخ نماید بلکه رغبت هم در آن نکنند چه نزد او مانند خبائث منفوره است.

پند و نصیحت محصلین حکمت چه رسد بحکیم و فیلسوف از اعتقاد و شیخ مؤلف قدس سره بعبادات و ادعیه باید عبرت گرفته از خواب غفلت بیدار شوند و بشیوه متعبدین و متعبدین راه انقیاد پیش گیرند تا زودتر و بهتر بحقایق حکمیه نظری و عملی فائز گردند نه اینکه از سیرت عباد و قوامین و صوامین سر باز زنند و صفی در برابر صفوف متعبدین و متأدین بآداب و سنن شرعیه تشکیل دهند و باروانی تیره و ناستوده ودلی قیراندود در مدرس حکمت علمی و عملی که رصد خانه حقائق قدسیه و جواهر مجرد است قدم گذارند و خود را در تعلیم و تعلم در شمار ملکوتیان و هیاکل مقدسه توحید شمارند و البته محصل و معلم پاسخ گفته شیخ را که ابوسعید ابوالخیر نگاشته در خاطر نگاه داشته که **افضل الحركات الصلوة و افضل السکات الصیام و انفع البر الصدقة و ازکی السیر الاحتماء و ابطل السعی الریاء و لن تخلص النفس عن البدن ما لا فت الى قیل و قال و مناقشة و جدال و انقلعت (۱) بحالة من الاحوال و خیر العمل ما صدر عن خالص نية و خیر النية ما یفرح عن (۲) جناب علم و الحکمة ام الفضائل و معرفة الله اول الاوائل الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه ثم یقبل علی هذه النفس المزینة بکمالها الذاتی و یحرسها من التلطخ بمایشنیها من الهیئات الانقیادیة للنقوش المودیه (المادیة ظ) التي اذا بقیت فی النفس المزینة كانت حالها عند الانفصال کحالها عند الاتصال اذهی جوهر غیر مشاوب و لامخالط و انما یدنسها هیئة الانقیاد لتلك الصواحب بل یفیدها هیئات الاستیلاء و الاستعلاء و الریاسة تا آخر آنچه در عهدنامه گذشت لکن باختلافاتی که پاره از آنها مغلوط (۱) بنظر میرسد**

(۱) یعنی از جای کنده شود بمشاهدت حالتی از احوال مجادلین یا از حالات شروانی و لهو و لعب و مانند آن

(۲) اشارت فرموده که معرفت واجب الوجود از اولیات و فطریسات بدیهیه است **افی الله شک فاطر السموات و الارض**

(۳) یعنی هر نیت خالص از روی علم و معرفت نیست و بهترین نیت آنستکه کرمه های آن از جانب عالم و از روی اساس علمی گشوده شود و در این اشاراتی است بوجوب رجوع جاهل بعالم و کار را خودسر نکردن خصوصاً اگر راه با امام معصوم باز باشد که فرمودند **شرفوا او غروا فلن نجدوا عاماً صحیحاً الا ما خرج من اهل هذا البیت و نیز فرمودند ان رسول الله ص انال و انال لکن نحن المعیار و ضیاء الامر و معقله مؤلف**

(۱) مواضع اختلاف عهدنامه با قسمت اخیر پاسخ شیخ از نامه ابوالخیر که در نامه دانشوران منتشر است این است

(الف) در عهدنامه من الهیئات الانقیادیة للنفس المودیه (المادیة ظ) التي اذا بقیت فی النفس المترتبة (المتزینة ظ) و در پاسخ من الهیئات الانقیادیة للنقوش المودیه این عبارت لفظاً و معنی و ترکیباً غلط است و ممکن است و النقوش المودیه از ایداء یا المردیه بمعنی المهلکه باشد لکن اصح عبارت عهد است بلی ظاهراً صفت نفوس المادیة است نه المودیه

بهر حال اکثر این قسمت از عبارات که اولش **ثم يقبل على هذه النفس** است تا آخر پاسخ ابوالخیرین عبارت عهدنامه است چنین مینماید که مبدء عهد شیخ پاسخ ابوالخیر بود، و چند سطر در عهدنامه اضافه دارد و ممکن است قبلاً این عهد را نموده باشد و چند فقره از آن در پاسخ یاد شده باشد و در پاسخ مطبوع غلطهای نامطبوع دیده میشود و در عهدنامه مخلوط هم اندکی احتمال نصیحت می رود (۲) برای تشویق محصلین و معلمین حکمت بتزکیه نفس و تحصیل اعتقاد نیکو بمقررات شرائع باز سخن شیخ را در اجابت دعوات و تأثیر زیارت قبور مؤمنین و مرقد صالحین و صحت خوارق عادات و معجزات وصحت اغلب معتقدات عوام الناس یاد مینمائیم تا محصل و مدرس و مؤلف در چنین مقام مهم که اطلاع بر حقائق موجودات و اسرار ماوراء الطبیعه است با اعتقادی راسخ و فضیلتی شامخ و نظری بلندتر از نظر بزرگان فلسفه بانبیاء و مقررات شرائع دردنیاء و آخرت نگریسته و در عوالم عقلی و قدس که این عالم محسوس نسبت بآن بسیار ناچیز و کوچک است وارد گردند.

سخنان شیخ در پیرامون اینگونه مسائل فلسفی آمیخته بمعقودات دینی که از آن جمله سعادت و شقاوت نفوس و احوال آن در برزخ و آخرت است بسیار است و انشاء الله تعالی در معاد و در ضمن علم النفس بآن میرسیم.

فقط برای نمونه بمنظور تشویق طالبان حکمت بتقویت معتقودات دینی و حفظ شرائط این علم شریف این چند جمله از سخنان فیلسوف ایرانی ما حضرت شیخ را می نگاریم. بخلاصه اینکه حوادث عالم مستند باسبابی سماوی و ارضی است که در زمین عبارت است از قوت های فاعله اعم از طبیعی یا ارادی و قوت های منفعله اعم از طبیعی یا نفسانی و

(ب) در عهد اذ جوهرها غیر مخالط و لا مشاوب از شوب یعنی خلط است و در پاسخ غیر متشاوب و لا مخالطة و این غلط است

(ج) در عهد از جمله بل یفیدها تاجمله و لذلك یهجر الکذب هشت سطر اضافه دارد که در پاسخ نیست

(د) در عهد بعد از **خلص من المعاشرين عبارت تطرية الربة في النفس و الفكرة في الملك الاول و ملکه و در پاسخ تطرية الروية و الفكرة في الملوك الاول و ملکهها**

و **تطرية الروية** یعنی بطرب و نشاط آوردن اندیشه و اول در حفظ منزلت و تفکر در سلطان الهی است و دوم در تفریح و ترویج خاطر بتواریخ و ملوک است و محتمل است که بجای **تطرية الرتبة نظرية المراقبة** باشد بلکه ظاهر اینست

(ه) در عهد و **کنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس** است و در پاسخ و **اکسی عن غبار الناس من حيث لا يقف على الناس** است و این عبارات لفظاً و معنی غلط است و اختلافات دیگر حاجت بذکر ندارد و اغلاط ناشی از تصحیفات کتاب است مؤلف

• بامراجعه به نسخه خطی که در دست مؤلف است این بنده تطرية الزینته فی النفس و المفکره فی الملك الاول را مناسبتر و نزدیکتر بقصوای سخن شیخ یافتیم و مؤلف دام ظلّه از روی انصاف آنرا بذیرفتند و دستور فرمودند در ترجمه جمله تازه ساختن زینت در نفس را اضافه نمایم. ناشر

در سماوی عبارت است از قوای فلکی اعم از جسمانی و نفسانی و اعم از مشارکت اسباب زمینی با آن یا عدم مشارکت و نفوس سخاوی چنین آفریده شدند که عالم بجزئیات حاضره و آینده و مضامین را با حاجات و مصالح و مفاسد و منافع و مضار و حسن و قبح و عدم وقوع حوادث و بقاء و عدم بقاء اشخاص و اجابت و عدم اجابت مستدعیات ایشان هستند و بهین نظر اسباب و علل زمینی را برای وقوع خیری و مصلحتی که مزاحم بمصلحت اهی نباشد باذن اله تعالی فراهم می سازند و در مواردی موجب اجابت دعا و وقوع معجزه ای مثلا در مواردی که موجب عدم وقوع گردد و جمله منتهی بعله العلیل تبارک و تعالی میشوند شیخ در شفا میفرماید: لذا باید خوف مکافات بر سر و توقع پاداش خیر همواره باشد فان فی ثبوت حقیقه ذلك مزجرة عن الشر یعنی در اعتقاد و ثبوت این تأثیرات رادعی است قوی از ایجاد شرور و انتظار مکافات و نیز بالصراحه فرموده اکثر معتقدات عامه مردم از معجزات و خوارق عادات و اجابت دعوات حق است و استبعادی در آن نیست و هیچ يك از فلاسفه منکر آن نشدند و فرموده:

و انما یدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلمه و اسبابه فرموده ما در این باب کننایی موسوم به برواثم ساخته ایم که اسباب و علل حوادث را در آن شرح دادیم و گفته فتلمل فی شرح هذه الامور من هناك و صدق بما یحکمى من العقوبات الالهية النازلة علی مدن فاسده و اشخاص ظالمة و انظر ان الحق کیف ینصرهم ازها آفرین و درود بر روح شیخ باد که تعمقات فلسفه او را از عقاید دینی باز نداشته و ظواهر شرایع و کتب آسمانی را بادل فلسفی مبرهن ساخته و خود بصدقات و مبرات و عتق رقبات و توجه بمساجد و اقامه عبادات و تلاوت آیات و مناجات با قاضی الحاجات و درخواست حل مشکلات از ساحت کبریائی ربوبی جلت عظمته کوشش بسزا و اعتقادی پابرجا داشته .

ابن سینا باعتراف ابن رشد اول کسی است از فلاسفه که بمعجزات
ابن سینا اول کسی و خرق عادات معتقد بوده و آنرا ثابت نموده . ابن رشد در
است از فلاسفه که تهافت التهافت مینویسد و اما الکلام فی المعجزات فلیس
معتقد بمعجزات فیه . لقدما من الفلاسفة قول و اما ما حکاه ای الغزالی
و خرق عادات فی اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا علم احد اقل به
است الا ابن سینا شیخ نعمانی در علم الکلام جدید مینویسد بوعلی
سینا اول کسی است که خرق عادت را روی اصول حکمت و
فلسفه ثابت کرده مؤلف گوید (۱) ابن سینا یکی از سه خصلت را در انبیاء اطاعت مواد
اشیاء از آنان شمرده که اشاره بدان کردیم و درین باب سخن ها دارد که در علم النفس

(۱) ابن سینا سه خصلت را چنین بیان کرده و هی ان یسمع کلام الله و یری ملکة الله
و ان یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عند الله و ان الطبیعة مادة الکائنات
باذن الله و کامة او اکثرها باعتبار آن است که خداوند برای حکمتی حاصل شود بین معصوم و امری
مانند بیتوته حضرت امیر ع بجای بیغمبر ص با توطین نفس برگشته شدن چه اگر سلامت خود را
میدانست فضلی در مسبیت نبود و این استثناء بسیاری از مشکلات را حل می نماید مؤلف

همین کتاب خواهیم به آن اشاره کرد در اشارات جامع بانسان کامل گوید ممکن است مدتی از غذای نیاز باشد و علم بفضیلت حاصل کند و ندای سروش غیبی بشنود و صور غیر محسوسه را ببیند و دعایش مستجاب گردد مثل آنکه بدعا باران بیاورد الی غیر ذلک که در محش خواهد آمد. (۵) شیخ و مقتبسین از وی در سرانتهای از زیارت قبور صلحاء چه رسد بانبیاء بیاناتی دلچسب دارند. بخلاصه اینکه علاقه نفس بماده بدن که تشخیص اگرچه متلاشی و مستحیل گردد محفوظ است قطع نمیشود اگرچه بصورت شخصیه اولیه بی علاقه شود و بنظر مؤلف علاقه بآن بوسیله صورت خیالی یا تمثال برزخی که نمودار صورت اصلی است باقی میماند و منتظر عود تألیف ذرات آنست خصوصاً بنا بر جواز اعاده معدوم بعینه **کما هو حق عندنا** و چون نفس از حیث علم و عمل صالح باشد محل نزول انوار و رحمت خواهد بود و زائر هم چون توجه کامل بمرقد مزور کند مانند مصاحبت او بانفس صالح زنده در فیوض و انوار نفس مزور شرکت خواهد داشت و از اینرو عقلاً در هر عصری زیارت قبور و مشاهد متبرکه با احترام و ایمان بتأثیرات آن متوجه و آنجا را یکی از امکنه مقدسه برای عبادت خدا و صیام و صلوة و صدقه دانند و شبهه و هابیه که عبادت قبور و مقبورین بت پرستی است غلط محض است چه معبود خدای یکتا است و اختیار مشاهد مانند اختیار مساجد و کعبه و عرفات و مشعر و مسجد اقصی و غیره است بامید اینکه مزور برای ایشان استغفار کند و از خدای تعالی رستگاری آنان را در دنیا و آخرت بخواهد مالین معنی را بدلائل بسیار در تاریخ معارف امامیه و رساله مناظره بامحدث و هابی ثابت نمودیم بالجمله بر اینهم عقلاً متفقند که آثار عجیبه از این زیارتها یافته اند و از فخر رازی در کتاب مطالب عالیّه منقول است که شاگردان ارسطو در مشکلات علمی بر سر قبر ارسطو مجتمع و از روحانیت او استمداد نموده مشکل حل میشد قطب اشکوری هم در محبوب القلوب این داستان را مفصل نگاشته و ابن سینا فرموده که نفس کامل بعد از قوت بدن شش عقل شود و در این عالم تواند تصرف نمود.

و نفس زائر در جلب خیر و سعادت و دفع شر چون از وی استمداد جوید و مدد یابد باعث تأثیر عظیم گردد.

گفتار ابن سینا در انتفاع از زیارت قبور صلحاء

حال محصل و معلم حکمت بایستی از روی این عقاید متقنه فیلسوفانه که البته شرائع هم مصدق و مؤید آنست در حفظ عقاید و تحصیل کمال و تزکیت نفس بشرائط سابقه بکوشد و با ایمان و دیانت و تقوی و عبادت و اعتقاد بقررات شرع وارد مدرس حکمت و فلسفه گردد نه آنقدر خشک باشد که ظواهر الفاظ را بپرستد و چماق تکفیر بدست گیرد و نه آن اندازه مغرور بتعلقات خود و دیگران باشد که خود را در برابر مقررات دیانت و شریعت که بهترین راه ادراک واقع از او دانسته هر چه خواهد بگوید و بجای آورد و اصلاً مسئولیتی برای خود در برابر تکالیف و معتقدات دینی قائل نباشد.

و نیز شیخ در شفا در لزوم عبادات و تأثیر آن و وجوب تشریع آن بر نبی با اشاره بسر خاتمیت محمد ص میفرماید.

ثم ان هذا الشخص الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل

وقت فان ماده الّتی تقبل کمال مثله تقع فی قلیل من الامزجه ونیز می فرماید ان هذه الافعال یعنی العبادات الّتی يجب ان یسئها بما تقرب الی الله تعالی و يستوجب بها الجزاء الکریم وان تكون تلك الافعال بالحقیقہ علی تلك الصفة وهذه هی العبادات المفروضة علی الناس مثل الصلوة والصیام والحج و الجهاد و قال وكذلك یسن فی کل وقت من اوقات العبادة آداباً و رسوما محمودة

آنکاه تأثیر عبادات واذکار وادعیه را در ایجاد هیئت های فاضله در نفس که ملکات ردیه را زایل کند و اگر عمل زشت اتفاق افتد آنرا بی اثر و مقهور ملکات قدسیه راسخه نماید بیان فرماید که عبارت او و شرحش گذشت .

(۶) ترجمه خلاصه گفتار شیخ اشراق در رساله عرفان مقتبس از گفتار شیخ اشراق کلمات شیخ یا موافق ان بلسان اشراق شیخ اشراق در رساله مقتبس از کلمات عرفانش که نسخه مخطوط آن نزد ما موجود است موافق کلمات ابن سینا ابن سینا در حکمت واحوال نفس حکیم بلسان اشراق می نویسد کمال کلمه نفس ناطقه تشبه اوست ببنادی بحسب طاقت بشریه پس لازم است برای محصل تجرد باندازه قدرت و شایسته کلمه الهیه (۱) استعلاء بر بدن است نه اینکه بدن را بر او استعلاء باشد .

پس کمال او از جهت علاقه اش به بدن همانا خوی عدالت است و آن هیئتی است که نفس ناطقه را حادث شود از جهت انقیاد بدن آنرا نه انقیاد آن بدن را و عدالت مجموع حکمت و شجاعت و عفت است و حکمت غیر از حکمتی است که عبارت از ارتسام حقائق در نفس است و هر چه بیشتر شود بهتر است لذا خداوند صاحب شرع فرموده قل رب زدنی علماً و تمامت فضائل و ردائل متعلق باین سه قوه است تا آنکه میگوید و از حکمت مصطلحه تمیز بمعرفت کنند و آن دریافت حقائق در نفس است در ذات واجب و صفات وافعال و نظام صنع او و عالم جبروت که عالم عقلی است و عالم ملکوت که عالم نفسانی است و عالم ملک که عالم اجرام است و کیفیت معاد تا آنکه میگوید و توحید (عرفاء) عبارت از آنچه مشهور است (معرفت خدای تعالی بوحدا نیت و قیومیت) نیست بلکه در اینجا عبارت از افراد کلمه (تجرید نفس ناطقه) از علائق اجرام بر حسب امکان است بر وجهیکه در آن ملاحظه مبادی و ترتیب در عظمت قیومیت منطوی شود و مقامی بعد از این مقام نیست هر چند مراتب دارد تا آنکه گوید مکاشفه حصول علم برای نفس است بفکر یا حدس یا سنانج غیبی متعلق بامر جزئی در گذشته یا آینده و مشاهده اشراق انوار است بر نفس بروجیه که منازعه و هم را قطع نماید و بعضی آنرا اختصاص دادند بارتسام صور عینه در حس مشترک که آنرا ظاهر و محسوس کند و در زمان ما جماعتی از جهال گمان کنند بازی و شوخی متخیله که بآنان استهزاء می نماید مشاهده است مؤلف گوید ارسطو در کتاب مغلفه بطوریکه ابن مسکویه نوشته قوانین میزه بین اغلاط و هم و حس را از واقع و حقیقت تشریح نموده و ما کتب ارسطو را که بر طبق سیر فکر او در اسلوب تعلیم و طرز تدوین کلیه

(۱) این عناوین در کلمات ابن سینا و در عهد نامه و پاسخ از ابوالغیر گذشت .

علوم است . از روی گفتار این مسکویه که مورد اعتماد ما است یاد خواهیم نمود آنگاه گوید حکما و اولیا اعتراف نمودند با اتصال به عالم اعلی و این معنی عبارت از رفع حجب است که اتحادی است عقلی نه جسمانی و امتزاجی و حلولی **التهی المقصود من کلامه مترجماً ملقطاً (۷)**

(۷) در اینجا تذکر بسخن سودمند بی نظیری از امام جعفر صادق علیه کلامی قیم از امام جعفر صادق علیه السلام را بمناسبت شرط استاد کامل برای تحصیل حکمت و بیان حقایق که نفس را کامل و آماده تحصیل حکمت حقیقی مینماید لازم میدانم روزی یکی از شاگردان خود فرمود چند مسئله از من آموختی گفت هشت مسئله فرمود حکایت نما تا بدانم (چگونه آموختی) اول کدام است گفت چون دیدم هر محبوبی هنگام مرگ حبیبش از وی مفارقت نماید همت بچیزی گماشتم که از من مفارقت نکند و مونس من در تنهایی باشد و آن فعل خیر است و خدای تعالی فرمود و من **يعمل خيراً** یجز به فرمود احسن دوم گفت گروهی را دیدم افتخار بحسب کنند و گروهی افتخار بمال و ولد پس دیدم فخر عظیم در قول خدای تعالی است **ان اکرمکم عند الله اتقیکم** از این رو کوشش کردم نزد خدای گرامی باشم فرمود احسن سوم گفت دیدم مردم و طرب ایشانرا و شنیدم قول خدای تعالی را **واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى** لذا کوشش کردم در منصرف ساختن نفس از هوی تا در رضای خداوند قرار گرفت فرمود احسن چهارم گفت دیدم هر کس چیزی یافت نزد او گرامی خواهد بود و در حفاظتش کوشش نماید و شنیدم قول خدای تعالی را **من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً فیضاً عفو له وله اجر کریم** و دوست داشتم زیادتى و مضاعف شدن را و کسی را حافظ تر از خداوند نیافتم نسبت بچیزی که نزد او باشد لذا هر چه یافتم که گرامی نزد من بود آنرا نزد وی فرستادم تا محفوظ و ذخیره تزودی برای من باشد فرمود احسن پنجم دیدم مردم باهم حسد ورزند و شنیدم قول خدای تعالی را **نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتحذ بعضهم بعضاً** سخریا و رحمة ربك خیر **ما یجمعون** پس چون دانستم رحمت خداوند بهتر است . از آنچه مردم جمع کنند حسد بر کسی نبردم و تأسف از آنچه بر من فوت شد نخوردم فرمود احسن ششم گفت دیدم مردم دنیا نسبت به دیگر عداوت کنند و حسرتها در سینه دارند و قول خدای تعالی را شنیدم **ان الشیطان لکم عدو فاتخذوه عدوا** پس بدشمنی با شیطان بجای دشمنی با غیر پرداختنم فرمود احسن هفتم گفت رنج و کوشش مردم را در طلب رزق دیدم و قول خدای تعالی را شنیدم **ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون ما ارید منهم من رزق وما ارید ان یطمعون ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین** پس دانستم وعده خداوند حق است و گفتار او صدق بوعده او اطمینان نموده راضی بقول او شدم و از آنچه مرا براوست با آنچه او را بر من است پرداختم گفت قومی را دیدم که در صحت بدنهای خود سخن گویند و قومی در بسیاری اموالشان و قومی از وجود مانندهای ایشان قول خدای تعالی را شنیدم و من **یتق الله** **یجعل له مخرجاً و یرزقه من حیث لا یحتسب و من یتوکل علی الله فهو حسبه**

بس براو تکیه نمودم نه بر غیر او پس فرمود بخداوند سوگند تورات و انجیل و ربور و فرقان و سائر کتب راجع باین هشت چیز است انتهی (۱) این روحیه ها و این عقاید است که نفس را برای دریافت حقایق حکمت آماده کند و اینگونه احساسات باک و اعتقادات دینی است که بقول ابن سینا و غیره موجب ملکات فاضله در نفس شده و نفس را بر بدن مستولی نماید نه بدن را بر نفس بشرحیکه گذشت .

بمناسبت آنچه گفته شد در تاثیر دعا از روی اسباب ملکی و علوی و علل داستانی از ابوالعلاء سفلی بترتیبی که خداوند مقرر فرموده واقعه ای عجیب از ابوالعلاء معری بخاطر آمد که در **سر العالمین منسوب بغزالی** دیده بودم هر چند نظائر بسیار دارد و آن این است شیخ الاسلام یوسف بن علی از اهل هرکاز که خاکش خواص عجیب دارد پاره ای از آنرا در این کتاب و پاره ای را در کتاب سلسبیل یاد نمودیم برای من حکایت نمود و اردم مره شدم در زیان ابوالعلاء معری و درباره اوسعايت نزد وزیر و سلطان محمود بن صالح برده شده بود باینکه معری مردی برهنه است و فساد صورت و خوردن حیوان را جائز نمیداند و کمان دارد . رسالت بصغای عقل حاصل شود و هواره وزیر کوشش نمود تا سلطان را بر آن داشت که ابوالعلاء را ببیند احضار و پنجاه سوار برای حمل ابی العلاء بمهر روانه کرد و دوتن از اصحاب ابی العلاء قضیه را بابی العلاء گفته فی الحال ابی العلاء وارد مسجد گشت و سوار هارا در مهمانخانه خود وارد نمود در این میان صدوی معری که مسلم نام داشت بر معری وارد شد و گفت ای برادرزاده حادثه بما وارد شده و ترا سلطان خواسته اگر ما ممانعت کنیم عاجز خواهیم شد و اگر ترا تسلیم نمایم نزد اصحاب جوار و جوانمردان تنگ آلتوخ خواهیم بود معری گفت دل خوش دارو با رغم از دل بردار مهمانها را گرامی دار مرا بادشاهی است که از من و هر کس در پناه اوست دفاع و حمایت کند آنگاه معری بغلامش که قنبر نام داشت گفت آب حاضر ساز پس غسل نمود و مشغول نماز شد تا نیمه شب شد و پاسی هم از نیمه شب گذشت آنگاه بقنبر گفت ستاره مریخ کجاست گفت در فلان منزل است گفت او را مراقبت و رصد نما و میخی زیر جایگاه مریخ بزمین فرو بر و ریسمانی بدان پیوسته سر ریسمان را بدست من ده چنین کرد ناگاه شنیدم گوید **یا علة الالمال یا قدیم الازل یا صانع المصنوعات انافی حماك الازی لا یضام** سپس هواره گفت الوزیر الوزیر تاسپیده صبح دمید ناگاه صدای خرابی عمارتی را شنیدیم معلوم شد که مهمانخانه بر سر چهل و هشت نفر منهدم گشته و همه را کشت . (۱)

در بر آمدن آفتاب پیکی آمد و گفت شیخ را وا گذارند که وزیر بهلاکت رسیده است آنگاه ابوالعلاء روی بن کرد و گفت از کدام زمین هستی گفتم زمین خدای تعالی گفت تو از زمین هرکازی (۲) و نامت یوسف بن علی است تو را مامور بکشتن من کردند و کمان کردند من زندیقم یوسف گوید ابوالعلاء حجت ما در شام بود آنگاه ابوالعلاء یوسف گفت بنویس صفت حال را و این اشعار را بالبدیهه سرود

(۱) دراینکه ابوالعلاء معری مردی مرتاض و شخصیتی فوق عادت بود تردیدی نیست و این حکایت از نظر دیانت و قرآن چیزی جز استفاده از مواقع نجوم نبیباشد **فلا اقم بمواقع النجوم و انه لقسیم لوتعلمون عظیم** باین همه مقتضی بود که مؤلف عالم مقام باتتبع و تحقیق بیشتر مدارک و اسناد متقنه ای که صحت این روایت را به ثبوت برساند بدست می آوردند و در اینجا نقل میفرمودند - ناشر

(۲) هرکاز - این کلمه در قافوس و مراد و غیرها بدست نیامده و کمان این است هکار و هکار به که از اعمال و وصل است باشد مؤلف

باتوا و حتفی امانی نیهیم
و بت لم یخطر و امنی علی بال

وفی قوالی اشارات سهامهم
فاصبحت و قعاً منی بامیسال

مما ظنونك ان جندي ملائكة
و جندهم بین طواف و حمال

لقیتهم بعضی موسی الّتی منعت
فرعون ملاکا و نجت آل اسرال
اقیم خمسين صوم الدهر آلفه
و ادمن الذکر ابکاری و آصالی
عیدین افطری عامی اذا حضر
عید الاضحی و یقفو عید شوال

اذا تنافست الجلاس فی حلل
را یتنی من خسیس القطن سر بال
لا آکل الحیوان الدهر مائرة
اخاف من سوء اعمالی و آمالی

و کیف اقرب طعم الشهد و هو کذا
غصب لم کسب نجل ذات اطفال

نهیتهن عن حرام الشرع کلهم
و یامرونی بترك المنزل العالی

و اعبداله لا ارجو مژوبته
لیکن تعبد اکرام و اجلال

اصون دینی عن جعل اؤمله
اذا تعبد اقوام باجعل

دشمنان شب را بصبح آوردند درحالی
که بزرگترین آرزوهای آنها مرگ من بود
اما من شب را بصبح آوردم باخاطری
فارغ از آنان که هیچ درخاطر من خطور
نمیکردند

همی با اشارات فتنه انگیز خود بر تیرهای
کینه توز خود برایم بیگان میزدند چون
بامداد فرا رسید تیر هاشان چند فرسنگ
دور از من بسنگ می نشست

چه گمان خواهی داشت در باره من که
سپاهم فرشتگانند و سپاه آنان یا دلایان
بازار گردیا بار برانند

برابر شوم با آنان با عصای موسی که
فرعون را از آن سلطنت کدائی باز داشت
و نبی اسرائیل را از رقت نجات بخشید
پنجاه سال زیستم روزه دار و همی بروز و خو
گرفتم و در هر صبح و شام هواره بیاد خدا بودم
بجز در دو عید که چون در هر سال میرسیدند
روزه میگذشتم یکی عید قربان و دیگر عید
شوال

هرگاه مجلسی از آنان بمقاشرت بلباس
های دیبای خود همی نمایند مرا مینگری
که از بستترین پنبه بر تن جامه همی پوشم
هرگز گوشت حیوان نمیخورم از روی
کرامت و شفقت یعنی نه منع شرعی و حرمت
چه از زشتی کردار ها و بدی آرزوها و
اندیشه ها بینا کم

چگونه نزدیک شوم بطعم شهدی که غصب
شده از دسترنج پیوه زنان شهلا چشم و
صاحب کودکان بی پدر

مردم را از حرام شرعی باز همی داشتی لیکن
زنان مرا بترك مقامات عالی و کرامتهای
جاودانی فرمان همی دهند

خدای یکنانه را می پرستم نه از روی امید
تواب بلکه از روی تعظیم و تجلیل و اهلیت
او برای عبادت و این مضمون سخن مولی
الوالی است

دیانت خود را حیانت همیکنم از مزد و کرو
گیری و آرزوی رسیدن باموال کسی چه
بسیار مردمی هستند که بمزد خود را بر
عیادت او میدارند

و جاهت علمی ابن سینا در جمیع انواع علوم در ربع اخیر قرن چهارم
 و ربع اول قرن پنجم مسلم بوده و تا کنون که قرن چهارده هجری
و جاهت علمی ابن سینا و قرن بیست میلادی است بجای مانده و چیزی از آن کاسته
 در مشرق و مغرب (۱) نشده بلکه اهل فضل در مشرق و مغرب همواره بکتاب او چشم
 دوخته و در هر مسئله مهمی از منطق و الهیات و طبیعیات و
 ریاضیات و مطالب اخلاقی و سیاست مدن و غیرها بسخن و نگارش او با کمال احترام نگریسته اند
 و ی هنوز چون استادی ماهر تلقی میشود و فهم سخنانش مایه افتخار استادان و مدرسان
 است و ممکن نیست مدرسی و منصفی از مراجع بکتاب او در تشخیص فلسفه افلاطون و ارسطو
 و غیرها و تحقیقات و مختصات او صرف نظر کند. مگر از روی عجز از فهم کلمات او چنانکه
 بعضی از فیلسوفان روشن فکر اروپا را می بینم اتکاء بر فکر خود کرده بنیاد فلسفه تازه
 در عقلیات که مربوط بتجربه حسی و یا بهندسه و حساب نیست گذاردند و اصطلاحات
 جاریه قرون متبادی را عوض نموده خود نامگذاری کردند چون درست غور کنیم می بینیم
 غالباً همان افکار سابقه را بلباس دیگری پوشانده و قواعد تازه ای بنام های مخصوص جلوه دادند
 که ارسطو و فارابی و شیخ و بعضی از متاخرین حکماء اسلام بدون تغییر اصطلاح آنرا غریب ال کرده
 و تهدیب و هموار نموده در دسترس متفکرین گذارده اند البته این عمل شاهکار است از کسانی که
 عاجز از فهم کلمات شیخ و کتب محقق طوسی و محققین دیگر چون صاحب اسفار و شوارق و مانند
 آنها باشد بلی اگر کسی بخواهد در یکی دوسه مسئله وجدان خود را بسنجد و بدان اعتقاد و اعتماد
 نماید البته مانعی ندارد اما اگر بخواهد در برابر فلسفه قدیم فلسفه جدیدی بنیاد کند باید
 کاملاً که فلسفه را با حفظ اصول و اصطلاحات که صدها سال مانوس اذهان گردیده بدست
 آورده و آنرا بیراهین و ادله مدونه و تحقیق آن بروچیه که اهل خبره او را از اهل خبره
 علوم و کتب شرقی دانند تدوین نماید آنگاه نظریه خود را در اصل هر مسئله و بر این آن
 و ابتکاراتی که آورده اظهار کند برای نمونه بس است فلسفه دکارت و قواعدیکه بنام مخصوص
 تاسیس کرده ملاحظه شود چه اغلب آن با بهترین بیان در کتب ارسطو و شاگردانش و
 فارابی و شیخ و طبقات بعدیه تحقیق شده و او نتوانسته یا نخواسته آن تحقیق و برهان را در
 هر مسئله تحریر و تنقیح نماید فقط فکرهای خود را که باریج فراوان فکری خود مورد
 یقین یافته تحت اصطلاحات تازه خود در آورده بیان اقناعی خوبی نموده آیا کتب عربی
 سابقین و لاحقین تا عصر خود را میتوانسته تحقیق نماید من میل ندارم نفی و اثباتی در این باب
 کنم چه حق هیچ دانشمند متفکری را نمیتوان ضایع ساخت ولی دکارت و امثال وی شایسته
 نبود که ملت خود را از حکمت شرق و افکار عالیه حکمای اسلام بیخبر دارند و تنها اذهان
 آنان را با اصطلاحات خود متوجه سازند و افکار سابقین را در قوالب نوریخته مبتکرات خود
 جلوه دهند .

انصاف و عدالت مقتضی این بود که مترجمین شرقی کرده اند یعنی بی اینکه
 چیزی را بخود نسبت دهند کتب علمای غرب را با کمال امانت ترجمه کرده و افکار آنان را در
 دسترس حکمای شرق نهاده اند .

این سخن نسبت بفیلسوفان معتقد ببدأ و معاد و اماطیه بین و مادیین جدید که جز
 بحسوس و تجربه های حسی کار ندارند در عقلیات و در معتقدات ادیان غالباً نفی قطعی

نمیکند بلکه میگویند ما نمیدانیم و امروزه نازه کاران میان شك و یقین فرقی ننهاده بی اطلاعی آنانرا سند قطعی بر نفی گرفته و این معنی را شبلی نعمانی در کتاب علم کلام جدید بایک دسته اطلاعات قابل نگاشته لکن باید دید اینگونه گویند (لا ادری یانه) آیا براهین اثبات واجب و سایر مسائل عقلی رافهمیدند و آنرا بیرهان عقلی جواب دادند یا نفهمیدند یا نخواستند بفهمند و یا نتوانستند بفهمند میدانیم در برابر عقلیات قطعی و بیانات روشن انبیاء و وجدانیات و فطریات چیزیکه عقل سلیم آنرا بپذیرد نیاورده و نخواهند آورد و اما راجع به معتقدات دینی که عقل قطعی بآن راه ندارد و بس چون امری ممکن است و مخبر صادق بآن خبر داده هیچ دلیلی بر نفی قطعی آن نیست ابن سینا فرموده آنچه بگوشت از غرائب میخورد آنرا در بقعه امکان نگاه دار و عبادت بانکار مکن انتهی مثلا در پیرامون جوهر نفس انسانی قدما همه گونه حرفها را زدند و تازه ای برای کسی بجای نگذاشتند کسیکه بخواهد بر آن واقف شود یکی از جامع ترین کتاب در این باب جلد چهاردهم بحار الانوار است بعضی چهل قول در آن ضبط کردند لکن رای قابل ملاحظه روی تجرد نفس ناطقه و براهین آن میچرخد که در همین کتاب انشاء الله بآن خواهید رسید و براهین ابن سینا که اندیشه های پخته سابقین را تنقیح کرده و راه اندیشه لاحقین را هموار ساخته خواهد آمد مومع الوصف چند تن حکماء جدید اروپا چیزهایی نوشته اند که شاید بنظر محصلین امروزه فکر بکرنغزی است مثل اینکه یکی گفته روح نام یکی از قوای ماده است که از اعصاب پیدا میشود دیگری گفته حرکت مکانیکی است آن دیگر گفته ماده صرف است دیگری گفته تموجی است کهربائی در اعصاب و فکر محرکتی است از ماده و آن يك گفته حیات قانون فطری نیست بلکه تصادف و اتفاق است و آن دیگر گفته فضیلت امواج کهربائی در اعضاء جسمانی است این عقاید که فاضل شبلی هندی در علم الکلام جدید نقل نموده يك سلسله نشانه ها و علائمی از حقیقتی است نه تنها هیچ ندانستند چیست و جایگاه قطعیش در انسان کجاست بلکه براهین دانشمندان ادیان و اسلام را ندانسته و خود نیز آراء عقلی حکیم پسندی ابراز نکردند شبلی هم گفته این افکار را چگونه میتوان از قطعیات شمرد یا بدان روح را ابطال یا انکار نمود یا آنرا حربه ای بر علیه معتقدات مذهبی قرارداد.

شبلی چه خوب گفته خلط مبحث آنگاه پیدا شود که دانش و مذهب یا ارباب ادیان و اهل علم از حدود خود خارج شده در قلمرو یکدیگر مداخله ناروا کنند آنگاه شرحی در باب بازرس گماردن در آندلس در مجلس مذهبی و تکفیر قائلین بحرکت زمین دور آفتاب یا کروییت زمین یا امثال اینها که در شانزده سال منی از سال ۴۸ تا ۱۴۹۹ ده هزار و دویست و بیست یک نفر را بجرم ارتداد زنده در آتش سوزانیدند و محکمه تعیش از بدو تاسیس تا زمان اخیر سیصد و چهل هزار نفر را کافر و ملحد خواند که از آنجمله آنها ایند که در آتش سوزانیدند تا آخر آنچه مینویسد و فی الحقیقه اینگونه اختلافات را از باب معارضه علم و مذهب نباید شمرد بلکه از باب معارضه علم و جهل است و بحمد الله در دین اسلام قاعده کلمات **حکم به العقل حکم به الشرع** نزد اهل تحقیق به ثبوت پیوسته بلکه بدیهی است شرع برخلاف حکم قاطع و صریح عقل معال است حکم کند و عکس قاعده اینکه عقل بدلیل صادق بودن خدا و رسول حکم بوجوب

اتباع و اعتقاد بدانها مینماید.

ابن سینا زبده علوم متقدمین را در دست داشته و استادانه آنرا تهذیب و تبویب نموده و با جزالت تعبیر و توجه بزیای و دقائق آنرا در دسترس جهانیان گذارده و از شواهد خلوص او در تدوین و تخلید علم آنکه نام مخصوص بر مدرس خود و پیروان خویش ننهاد و دیگران برای چند مسئله که مخالفت در آن با سابقین نمودند یا مبانی سابق را تحکیم کردند نام گذاری کردند و حوزه و حلقه بنام مخصوص تشکیل دادند ولی وی با آنکه ابتکارات بسیاری کرده و نکات و آراء خاصه بر علوم اولین افزوده آنجا هم که از متقدمین مشائیه چون افلاطون و ارسطو پیروی کرده و یا از فارابی استفاداتی با قرار خود نموده بحقیقت مطلب رسیده و جان سخن را در قالب لفظی و کتبی دمیده و طوری پر مغز سخن گفته که ناگفته و رازهای نهفته و گوهرهای ناسفته و شکوفه های نشکفته را بار بار با نظرهای عمیق فهمانده و راه توسعه افکار را بر له و علیه خود و دیگران بی پروا باز نموده از این رو گاهی روانی و ساده گوئی را از دست داده چه دقیق گوئی طبعاً چنین می شود و توضیح محتاج هشتاد من دفتر گردد پس روان گوئی و ساده نویسی احمد بن مسکویه (۱) را نباید با نگارشهای ابن سینا مقایسه و موازنه نمود (۲) ساده نویسی ناچار بسیاری از دقائق را از دست میدهد مگر منظور تفهیم رؤس مسائل باشد نه راهنمایی استادان آینده بخبایای زوایا ما می توانیم جرأت کرده بگوئیم ارسطو هم که مؤسس و متخصص در تدوین علوم و ترتیب آن است باز مانند کتب ابن سینا را یادگار نگذارده لذا کتب او نیازمند شرحهای بسیار از شاگردان وی گردیده که از آن میان شرح تامسطیوس (۳) مورد اعتماد ابن سینا قرار گرفته و اگر ارسطو و سایر اساتید گذشته می خواستند بهتر و بیشتر از آنچه ساختند بسازند بهتر از فیلسوف ایرانی اسلامی ما نمی ساختند الحق اگر اکثر کتب این مرد نبود کار در بسیاری از مسائل حکمت و طرح ریزی ابواب فلسفه دشوار و تیره بود ابوالفتح شهرستانی زیر عنوان متأخرین از فلاسفه اسلام گوید: مثل یعقوب بن اسحق کندی و حنین بن اسحق و یحیی نحوی و ابی الفرج مفسر و ابی سلیمان سنجر و ابی سلیمان محمد بن مسعود مقدسی و ابی بکر ثابت بن قره حرائی و ابی تمام یوسف بن محمد نیشابوری و ابی زید احمد بن سهل بلخی و ابی محارب حسن بن سهل بن محارب القمی و احمد بن طیب السرخسی و طلحة بن محمد النفسی و ابی حامد احمد الاسفزاری و عیسی علی الوزیری و علی بن احمد بن محمد بن مسکویه و ابی زکریا یحیی بن عدی

(۱) این اشاره بکفته شبلی هندی در علم الکلام جدید است که شیخ روان نویسی ابن مسکویه

را ندارد

(۲) ساده نویسی که دقائق علمی را از دست ندهد غیر ممکن نیست و شیوه دکارت و غزالی و ابن مسکویه چنین بوده و این خود فضیلتی است که آنرا انکار نمیتوان کرد ولی خداوند متعال همه فضیلتها را کمتر در یک نفر جمع کرده است - ناشر

(۳) شرح تامسطیوس تلمذ ارسطو را بهترین شروح دانسته در ملل و نعل گوید و هو الشارح للکلام ارسطائیس و اما یتمد شرحه اذ کان اهدی القوم الی اشاراته و رموزه و نیز گوید نکته های کلام ارسطو را بیشتر از شرح تامسطیوس استخراج نمودم و الشیخ ابی علی بن سینا یتمص له و یبصر مذهبه و لا یقول فی القدماء الا به مؤلف

ضمري (ضمري) و ابی الحسن العامری و ابی نصر محمد بن طرخان الفارابی و غیرهم و اما علامه القوم ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سنا قدس لکوا کلهم طريقة ارسطاطاليس فی جمیع مذهب الیه و انفراد به سوی کلمات سیره (بما رأوفیها رای افلاطون و المتقدمین و لما كانت طريقة ابن سینا اذق عند الجماعته و نظره فی الحقایق اغوص اختبرت نقل طریقہ من کتبه علی ایجاز و اختصار لانها عیون کلامه و متون مرامه و اعرضت عن نقل طرق- الباقین و کل الصید فی جوف الفرا انتهى این سخن از ابوالفتح، محمد شهرستانی که از محققین علمای قرن ششم است از جامعترین معرفهای مقام علمی ابن سینا و یکی از بهترین شواهد بر گفتار های ما است انصافاً صاحب ملل و نحل در تلخیص طریقہ ابن سینا رنج فراوان برده هر چند بسیاری از مطالب مهم معوق مانده و باره ای از تهتم های اشتباهی نسبت بشیخ و ارسطو و غیرهما دفع و تحقیق نشده که انشاء الله این کتاب ضامن آن خواهد بود و نیز هنوز اختلاف شدید در ترجمه کلام سابقین دیده میشود حتی فارابی کتابی بشام جمع بین الرأیین رای ارسطو و استادش افلاطون برداخته و اگر کتب شیخ در دست نبود اطمینانی در اختلاف و ائتلاف سابقین در مسائل نبود و آنچه شیخ نقل فرموده کاملاً اطمینان بخش است.

ما چون درست توجه کنیم می بینیم شیخ قدس الله سره در آنچه هم تخصص داشته یا تخصص خود را مانند باره ای اندک از فنون دیگر نخواسته بمنصه ظهور برساند شکست نخورده مانند لغت (۱) و ادبیات منظوم و منثور و یا علمی که در آن دست داشته لکن معتقد بآن نبوده چون احکام نجوم چه در آنها کتاب نگاشته و عملاً استخراج طالع مینموده و طالع میلاد خود را شخصاً استخراج نموده چنانکه در العقد النفیس و تاریخ حیاة الشیخ الرئیس که بقلم عربی تألیف نمودم بیان کردم بدان رجوع شود و نیز هنگام کناره گیری از قابوس بن وشمگیر از ترس سلطان محمود غزنوی که او و جمعی از همگانش را احضار نموده بود بامصاحبت ابوسهل مسیحی علی المشهور و بنقل دیگر بامصاحبت ابی علی بن مسکویه راه پیابان بی راهه را گرفتند و هر یک طالع خود را مستقلاً استخراج نموده اصابت واقع نمودند ابوسهل یا ابن مسکویه طبق استخراج بهلاکت رسیدند و شیخ طبق تشخیص پس از رنج فراوان جان سلامت برد.

قصیده عربیه نفس که بیست بیت از آن بجای مانده نیروی ادبی	قوت ادبی ابن سینا
و استادانه و قریحه شاعرانه سرشاری را نشان میدهد که از چنین	و سنجش قریحه
فیلسوف بی فرصتی که اوقاتش مستغرق در دقائق فلسفه و استنباط	هفته اش باطبع
براهین است و شور ادبی را خاموش یا نابود می کند عادتاً ممکن	شکفته اساتید ادب
نیست مگر با سرمایه وسیع و قوی مانند امام شافعی که باره ای	

«۱» غیر از کتبی که در لغت نوشته و معاصر خود را که متخصص در ادب بوده بزبانو در آورده کتاب مخطوط بزرگی عربی در طالع و الید و سایر مسائل نجومی نزد ماهست که با ساوب کلام شیخ است و منطبق بر تألیفات ابی معشر یا ابی ریحان نیست چنانکه در العقد النفیس فی تاریخ حیاة الشیخ الرئیس یاد نمودیم من شاع فلیقف علیه و این کتاب دوزیر هر سطر را ترجمه تحت اللفظی باری هم دارد مؤلف.

از سروده‌های (۱) او دلیل صحت گفتار او است و **لولا الشعر بالعلماء یزری لکن الیوم اشعر من لیبد** و چون قریحه (۲) محقق صاحب شرائع که پدرش او را از سرودن شعر بازداشت پس از نشان دادن نیروی فوق‌العاده واضح است قصیده نفس درمطالب علمی و اسرار حکمی است چون تجرد نفس و کیفیات ارتباطش از عالم قدس بعالم عنصری و بیندن و آغاز و فرجام حال نفس ناطقه و اتصالش بقول مفارقه و این معانی شعر را بایستی خشک و سبک و قشری و بی طراوت کند مع الوصف نیروی قریحه شاعرانه شیخ رونق شعری را بدون تکلف و تأمل از دست نداده درست مصداق بیت ابی‌العلاء معری و **الحسن یظهر فی شیشین رونقه بیت من الشعر** او بیت من الشعر (۳) اگر قصیده ابوالعلاء را که در واقعه احضارش از معمره به بغداد سروده مذکور شد با قصیده نفس شیخ موازنه کنیم قوت ادبی فیلسوف بینای عجم را از قوت ادبی فیلسوف اعمای عرب که قصه اوجایگاه جولان ذوق ادبی بود بسیار بیشتر می‌یابیم البته مانظری سروده‌های دیگر معری که عمری در آن صرف نموده نداریم و اگر هم داشته باشیم مؤید مدعا باز خواهد بود **کما لا یخفی شک** ندارم اگر شخ دست باین صفت میزد ابوالعلاء و معشوقش متنبی را برانودرمی آورد (۴) و سید رضی اشعر قریش و جامع بین لطافت عرب و دقائق عجم را بشگفت می‌انداخت و اگر قریحه ادبی شیخ خود را همسانان که بود نشان میداد جای این بود شعر امته بن الصلت در باره اش صورت زیبای قریحه اش خوانده شود.

لوانها عرضت لاشمط راهب (۱) عبدالاله ضرورة متبتل (۲) لرننا (۳) لیهجتها و حسن حدیثها و لهم من تاموره (۴) بنزل ویا سروده امرء القیس کان المدام و صوب الغمام - وریح الخزامی (۵) و نشر القطر - یعل بها برد (۶) انیابها - اذا طرب الطائر المستحضر (۷) از سید شریف رضی معرفی ابی تمام و بحتری و متنبی را خواستند فرمود اما ابوتام فخطیب منبر و اما البحتری فواصف جوذر (۸) و اما المتنبی ففائد عسکر و اگر سائل شیخ را ضمیمه نموده و رابع اربعه قرار میداد و از این ضعیف میرسد از جانب وی می‌گفتم و اما ابن سینا **فال عقل الحاد یعشر و مقلد اولی الایندی و البصر قلائد الحکمة من الدر و الجوهر گویند ابوتام و بحتری و متنبی لات و عزى و منات شعر و قریضند و اگر شیخ در فن ایشان صرف وقت مانند صاحب ابن عباد وزیر می‌نمود همانا او خداوند و کعبه آنان میبود و این سخن از زمانه از روی**

(۱) مانند دو قطعه که ابن خلکان در ترجمه اش نقل کرده که اگر تنها همین بود اشعریّت او را لیبد مثلاً ثابت میکرد اول یکقطعه این است ان الذی رزق الیسار ولم یصب اجراً و لاحمداً لغير موفق الخ و اول قطعه دیگر ماذا یغیر ضیف بیتک اهلہ لوقیل کیف معاده و معاجه رجوع شود بوفیات الایمان مولف (۲) رجوع شود بستدرکات در ترجمه محقق مؤلف

(۳) حکیم سبزواری در اسرار الحکم یک بیت دیگر هم نقل فرموده مؤلف (۴) از عهد شیخ برمی‌آید که وی همه عمر را باصلاح و تهذیب و تکمیل نفس خود پرداخت نه معارضه و مقابله شاعرانه و کودکانه با این و آن و گرنه اینهمه موفقیت‌های درخشان علمی نصیب وی نمیشد - ناشر (۱) آنکس که سفیدی درمویش افتاده (۲) آنکس که ازدواج نکند (۳) نگاه کند (۴) صومعه راهب (۵) پروزن جباری گیاه خوشبوئی که خوشتر از بوی جمله شکوفه‌ها است (۶) اعلال و تعلیل سرگرم کردن و مشغول نمودن بخوش (۷) اسم فاعل یا مفعول یعنی سرخیز و سحرجوی (۸) کوساله وحشی و کوهی

اغراق است (۹) بلکه چنین نیرو را در کمون قریحه ادبی سرشارمحبوس از اظهارش احساس می‌نمایم و رسائل مرموزه اش در احوال نفس چون رساله حی بن یقظان و رساله الطیر و داستان سلمان و ابسال بهترین شاهد مقال بلکه ادیب را حیران می‌سازد و از پاسخ نامه ابوالخیر وعهد نامه اش و خطبه غرائش در توحید و مناجاتش در توبه و انابه نموداری از تطورات این نیروی نهفته در نظم و نشر و انشاء و ترسل است و نسخه مخطوط خطبه غراء او در توحید و ترتیب موجودات نزد ما موجود است و در کتب حاضره مفصله دیده نشده و چون شاهد مقام و گنجینه ای از حکمت است و بیم آن است نسخه یافت نشود عین آنرا نقل می‌نمائیم و ترجمه آنرا بفرصت دیگر موکول می‌سازیم. (۱)

«سبحان الملك القهار الاله الجبار لا تدركه الابصار
خطبه غرای ابن سینا ولا تمثله الافکار لاجوهر یقبل الاضداد فیتغیر ولا
در توحید و ترتیب عرض یسبق وجوده الجوهر لایوصف بکیف فیشابه
موجودات ویضاهی ولا یکم فیکدر ویجزی ولا یضاف فی وازی فی
وجوده لایحاذی ولا یابین فیحاط به ویحدوی ولا یمتی
فینتقل من مدة الى اخرى ولا بوضع فیکتفه الیهیات و یختلف علیه الحدود
والهیئات ولا بجدة فیشمله شامل ولا بانفعال فیتغیر وجوده فاعل ولا بفعل الا
ابداعا فیرتفع عن محل الزمان ارتقاعا الزمان عنه فی الافق الاقصی وناحیه
الجوهر الادی فی عند اشمال الحرکة علی مقدم و متاخر وجود الجسم فی تبدل
و تغیر و الدهر و عاء زمانه و نسبتہ میدعاته الی اختلاف احواله و امکان یلی
الزمان وجودا فیکده و اائل علل الزمان تحدیدا و احدا لا ینقسم تقدیرا و لاحدا
واحد لا یقارن نظیرا و لا ضدا و احدا کلمة و عددا و احدا ذاتا و نعتا قهار العدم
بالوجود و التحصیل جبار لما بالقوة بالفعل و التکمیل ذوقه غیر متناهیة
شدة و للمقوی علیها عدة و مدة و حکمتہ هیأت لکل شئی اسباب فعاله و
رحمتہ تهدی کل شئی الی خصائص کماله ذات یفیض عنه کل وجود و ترتب
عنه الموجودات ترتب مقدر محدود لیس فی طباع الکثرة ان توجد عنه معا
ولا فی قوة الجسم ان یظهر عنه مبدع اکل مبدع واجب الوجود لوجوب وجوده
ممکن فی حد نفسه و وجوده و یفیض عنه وجود جواهر روحانیة لازمانیه
ولا مکانیه صور عاریة عن المواد عالیة عن القوة و الاستعداد تجلی لها فاشرفت
وطالعها فتالات و القی فی هویتها مثاله فایظهر منها افعاله و کان بمالها من

(۱) یکی از شواهد مدعا داستان ابو منصور حیان با شیخ در لغات عرب در محضر
لاءالدوله است که میخواست تن باستانی شیخ در لغات در نهد در نامه دانشوران مذکور است
که برای افهام ابی منصور قصیده مشتمل بر لغات ظریفه و الفاظ بدیعہ انشاء نمود و سه رساله ادبی
مشتمل بر چند فصل فصلی بطریقه ابن عمید فصلی بسبک صاحب ابن عباد و دیگری شیوه ابراهیم
ابو اسحق تألیف فرموده که ابی منصور به برتری شیخ در حرفن بر هر ذی فنی گواهی داد و در همان اوان
کتاب لسان العرب را نگاشت که پیش از تبیض با بسیاری از مؤلفات وی بغارت رفت مؤلف
«۱» ابو عبدالله مزبور گوید مدتها در زمهره تلامذه آن استاد الکمل فی الکمل بودم هرگز
ندیدم در سیر کتب بترتیب مطالعه نماید بلکه مواضع مشکله هر کتاب را تفحص نمودی تا شأن و
مقام مضاف را بشناسد مؤلف

الاول وجود ملك وبما يختص بها من ذاتها وجود فلك فابدى بتوسطهن اجساما زمانيه يشتمل اكثرها على اجسام نورانية اشكالها افضل الاشكال و هو المستدير والوانها احسن الالوان وهو المستدير وصورها اشرف الصور لبرائتها عن الاضداد والانداد وامنها من التغير والفسادين فلكي معدل النهار والبروج وفلكي الاستواء والتعويج ولو كان (كن) افلاكا دون النيرات لما اختلفت الاوقات الكائنة لنشو الحيوان والنبات ولو كن نيرات بلا افلاك لما ذهب انبثاث الاضوء في عالم الكون والفناء ولو لم يكن الفلك المائل عن معدل النهار لاستوت الفصول وتشابهت احوال النواحي والاقطار سبحانه انت ذو قوة غير متناهية وجود لم يبق في اعطاء الوجود من باقيه وكان ممتمعا وجود ما لا يتناهي معا وان يوجد الامفارقا لا مجتمعا فخلقت الهيولي الاولى ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما انك ذو قوة غير متناهية في الفعل وعلمت ان الكون والفساد لا يتم الا بجامع ومبدد وذى انقياد للمتكون واستقصاء على المفسد فخلقت الحرارة مبددة في ذاتها والبرودة جامعة في صفاتها والرطوبة لينقاد بها الاجسام للتخليق والتشكيل واليوسه ليماسك بها ما اخذت من النجوم والتعديل و خلقت منها العناصر الاولى واسكت سخينها المحل الاعلى ولو اسكنته العنصر البارد لتسخن بحركة الفلك ولما بقى كائن الالهلك لاستيلاء الحرارة على ساير الاكوان بالقوة والمكان و خلقت العناصر الاولى ذات شفاف في الطباع والا لامتنع عن النفوذ فيها ساطع الشعاع و خلقت الارض ذات لون غبراء والاما وقع عليها الضياء الذي هو علة للحرارة الغريزية الفاعلة للاكوان الطبيعية فخلقت منها جمادا ونباتا وحيوانا استثنائا فمتكون وفساد ومتولد وكان الغرض المقدم من ذلك خلق الانسان فخلقت من فضائته سائر الاكوان لئلا يفوت عنصرا حقه ويقصر عن قابل مستحقه و خلقت الانسان ذات نفس ناطقة ان كان زكيها بالعلم والعمل فقد شابه جواهر اوائل العمل اذا اعتدل مزاجه فعدم الاضداد فشاكل بها السبع الشداد وفارقت صورته القوابل فشاكل بها العمل الاوائل ربنا ورب مبادينا اياك نروم واليك نصلي ولك نصوم وعليك المعول وانت المبدأ الاول نسئلك التوفيق للعصمة والالتنية من الغفلة وكف الشبهه وافاضة الهداية انك ولى ذلك و اوله واخره وان تصلى على صاحب الشريعة محمد واله الطاهرين والحمد لله رب العالمين

يبدأست ازقريحه وقادش اين خطبه را بدين بلاغت وانسجام بالبديهة وبدون تكلف انشاء نموده وخلاصة الهيات وطبيعات را با اشاره بعلل اكوان بدون تعميه آورده موضنا توانائي بر عرض عريض درادب وقرينش در چشم پر اديب وخطيب مجسم كرده ومعتقدات فلسفي خود را بانكات وملاكات پرورده و بساط انواع تفكرات ومبادئ و نتيجه غايات را براي هر متفكر ومتدبري گسترده و در پايان هم اوصاف انسان كامل را كه جسدش بواسطه اعتدال مزاج براضداد غالب و بشدت وقوت افلاك مستنيره ميباشد و روحش مشابه عقول قاهره و جنين انساني خليفة الله و سلطان الله در اين عالم است معرفي نمود.

فصل ۴

بعضی تلامذه شیخ
که از اعظم حکما
بودند

شاگرد فاضل میرزا از مظاهر استاد است و شاگرد های شیخ از حکمای میرزا و اصحاب کتب حکمیه غالبه بودند که هنوز مورد استفاده است و هر یک زبان آورو قلم فرسا و موجه و قلوب اهل خبره به ایشان منوجه و السنه و اقلام فضلی نکته سنج متفق بر تقدیس و تمجید ایشان است و اندازه ای که از آثارشان بجای مانده و اهمیتی که شیخ با آنان می داده حتی بسیاری از مشکلات را با ایشان برگذار می فرموده و نیز تحقیق پاره ای از فلسفیات غامضه را از قلم ایشان می خواسته و تهیه اسباب و آلات رصد را که تخصص و مهارت فوق العاده ای لازم دارد به بعضی برگذار می نموده و معاونت در تالیفات مهمه خود را به بعضی اجازه میداده در صورتیکه همگی او را یگانه در حل هر مشکل و خود را نیازمند بافکار او می دانستند و گرنه او با آن حافظه و عدم احتیاج در جواب مسائل وارده و تالیفات نیازمند به مراجعه بکتابی نبود چنانکه مکرر از او دیده شد و این ارجاعات همانا برای آگاه نمودن اهل فضل بلیاقت و علو منزلت ایشان علاوه بر تشویق عادت دادن ایشان بتحقیق و انجام وظیفه نیز بود هر چند روزگار بسیاری از آثار آنان و استاد عظیم القدرشان را از میان برده است از آن جمله ابو عبید الله عبدالواحد جوزجانی که بیست سال ملازم محضر شیخ و معاون وی در شفا و در آلات رصد و شارح احوال شیخ بود و ابو عبدالله الفقیه محمد بن احمد معصومی که شیخ رساله عشق را برای او نگاشته و نسخه مخطوطش نزد ما موجود است و او را اینست سالت اسعدك الله يا ابا عبد الله الفقيه المعصومي ان اجعل لك رساله متضمنه ايضاح القول في الشق على سبيل الايجاز فاطلبتك لازلت طلا بالخيرات توخيا لمرضااتك وقضائاللو از ملك و بهمینار شهر صاحب تحصیل و غیره که شیخ را لائق دعوی نبوت دانسته تا شیخ او را از این فکرت خطا منصرف و معجوج ساخت و کیارئیس و ابو منصور ابن زبیل و سلیمان دمشقی و ابو محمد شیرازی مقیم جرجان که منطق و مجسطی از شیخ فراگرفت و جوزجانی هم شریک درس بود و ابو غالب عطار و شیخ ابو بکر برقی افقه و افضل و ازهد اهل خوارزم بود شیخ بالتماس وی کتابی در بیست مجلد در اجزاء فلسفه بنام حاصل و محصول و کتابی در اخلاق بنام البر والاثم برداخت که قبلا عبارتی از آن یاد نمودیم و ابو الحسن عروضی که بدرخواست وی کتاب مجموع را در اجزاء فلسفه جز ریاضی نگاشت و از آن جمله ابو الفتح عمر خیام نیشابوری است مورخین او را تالی تلوا ابو علی بن سینا در اجزاء فلسفه نوشتند لکن رسیدن او بمدرس شیخ بر ما معلوم نیست چه او در سال ۵۱۵ وفات یافته و معاصر ملکشاه سلجوقی و ملک سنجر بود و وفات شیخ علی المشهور مطابق تاریخ ابن خلکان و ضبط کلمه تکر در شعر معروف پارس در ۴۲۷ و بقول جمعی در ۴۲۸ بود و اگر با و آخر ایام شیخ هم رسیده باشد لا اقل در ۱۵ یا کمی بیشتر باید باشد بنا بر این عمر او متجاوز از یکصد سال خواهد بود کسیکه او را تلمیذ میرزا شیخ از میان کتبی که در دست داریم معرفی نموده محقق دوانی در رساله خلق الاعمال است که برای محمد سعید استرآبادی از فضلا ههنگام مسافرتش بکاشان نگاشته و عبارت او این است ثم اعلم ان التوحيد بحسب القسمة الاولى ثلث مراتب ادناها مرتبة توحيد الافعال و هو ان يتحقق بعلم اليقين او بعين اليقين ان لا مؤثر في الوجود الا الله

-۳۰-

تعالی و قد انكشف ذلك على الاشعري اما من وراء حجاب القوة الفكرية او اقتبسه من مشكوة النبوة فانه قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب والسنة والحكماء ايضاً قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي بجميع الممكنات و ان ماعداه بمنزلة الشروط و الالات و هذا و ان كان خلاف ماشتهرين المتأخرين المنتحلين لا قوا يلهم لكنه مما صرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في كتابه المشهور بالشفاء و تلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في تحقيق ذلك اسبغ فيها القول و يشته فيها بمقدمات دقيقة لولا ما انافيه من الشواغل العائقة و كوني على جناح السفر مستوفزاً بالاختصار بعضها و ذكره ايضاً تلميذه المبرز بهمينار في كتابه التحصيل مشيراً الى بعض مقدمات دليله انتهى ضمناً از اين كلام عقيدته شيخ و مبرزين تلامذه او و محققين و حكماء متقدمين بر فاعليت خدايتعالی نسبت بجميع ممكنات آشكار می گردد لكن نحوه فاعليت بعد از اين معلوم می شود و آلت و شرط بودن جميع ممكنات بر اى فاعليت الهى مستلزم جبر نیست بلکه از وجوه امر بين الامرین است که در محاش خواهد آمد انشاء الله تعالى و ما متجاوز از دوست وجه در تشخيص حد وسط که امر بين الامرین است در رساله الوحي العريض في نفى الجبر والتفويض بقلم پارسی یاد نمودیم و بر اين توفيق که سابقه ندارد از پروردگار ملهم الحق والصواب سپاسگزار و در درگاه جلالت خاکساریم بهر حال خيام از مصرين باصالت مهيت و اعتباريت وجود است و رساله ای در اين باب دارد مشحون بپراهين دقيقه که ملا آنرا در ضمن تحرير اين کتاب ترجمه و بعضی آنرا توضيح نمودیم و اين همان رساله الوجود است که معروف است و نسخه مخطوط نزد ما موجود است و انشاء الله باین مسئله در اين کتاب خواهيم رسيد و شيخ هم اصل ماهيتی است و از ماهيت خارجيه تعبير بهويت می فرمايد در برابر مهيت کليه که از آن بکلی طبيعي تعبير می شود و مذاق مشايه را خواهيم معين نمود که بالنتيجه انقلابی عظيم در فهم کلمات قدماء ايجاد خواهد شد و نسبت متأخرين بمشايه اصالت وجود بلکه تبائن حقائق وجود را خواهيم ابطال يا مورد ترديد قرار داد و نيز خواهد آمد که مسئله زيادتي وجود بر ماهيت غير از مسئله اصالت وجود است چه زيادتي مفهوم وجود بر ماهيت صادره با زيادتي حصص اين مفهوم و مشتقات آن که از مقوله اضافه است غير از اين است که عين خارجي داشته باشد و اين زيادتي در مقابل قول اشاعره که مفهوم وجود را عين مفاهيم ماهيات چون ماء، باد، تراب، حجر، انسان، خرس، و غيرها دانسته وجود را لفظ مشترك دانند و مفهوم ديگری برای آن قائل نیستند.

شيخ بقرآن و عظمت آن و بدن اسلام ايمان قوى داشت و با آنکه
نامه ای عبيد در مسائل فلسفی آزادانه سخن ميگويد در بسيارى از
جوزجاني بشيخ مسائل روح دينی اسلامي از او مشاهده ميشود اینجا بسيار مناسب
در تهمت باو معارضه ديدم که داستان ابو عبيد جوزجاني با اشتغال بعارضه باقرآن و
باقرآن را نامه بليغ و مهيبي که در پاسخ شيخ نگاشته مذکور سازم تا شدت
 مراقبت شيخ باقرآن و اسلام و برائت ساحت جوزجاني از اين
 تهمت و منزلت او در بلاغت و فصاحت که از آثار تعليم و تربيت و انفاص قدسيه حکيمانه

وادیانه استادش سرچشمه گرفته اشعار گردد و بر همه واضح شود که از مدرس فیلسوف عالقدر ایرانی ما چنین رجالی برخاسته اند و این داستان در کتب مفصله و مختصره که در دست ما است مذکور نیست نمی دانم نامه جوزجانی بشیخ در کتابخانه ها وجود دارد یا نه متاسفم که نامه شیخ بجوزجانی در دست ما نیست پس لازم است بنامه های سعایت که خدمت شیخ فرستاده شده نامه جوزجانی را در این کتاب با ترجمه بنگاریم ضمناً باره ای استفادات مهم هم از آن میشود که خواهیم شرح داد اینقدر معلوم است جمعی از دشمنان و حساد جوزجانی خدمت شیخ کتباً و شفاهاً سعایت کرده جوزجانی را متهم بمعارضه باقران نمودند پیدا است چه انداز مبالغه کردند که شیخ با این همه سوابق که از شاگرد جلیل داشته راضی شده باو نامه بنویسد و منع اکید از این اندیشه نماید.

صورت عنوان نامه این است رسالة الشيخ ابي عبدالله الجوزجاني عما كتب الي الشيخ الرئيس روح الله رمسه في الانتفاء عما نسب اليه من معارضة القران

بسم الله الرحمن الرحيم عونك
يا لطيف وصل خطاب الشيخ و
وقفت على مضمونه واستجسمت (۱)
حظ الانس بما بشرني فيه من خبر
سلامته وما صمم عليه من مرافقة
الصحة الى اصفهان وسالت الله
تعالی ان يكفيه في جميع
المذاهب اقصى ما يغزوه (محبة ۲)
ويستهدفه املوا يحسن فيه عاقبة
و هو القريب المجيب واما ذلك
الحديث الذي بلغه من الانسان
الذي ذكره فلا تلتفتن (۳) بلفت (۴)
تلك السخافة ولا تر بان (۵) رب تلك
رباء (۶) الخرافة فان من عرف قدری
ووزني ذاد (۷) مثال هذا الغبي (۸)
عني واعلم ان مثل هذه المعاملة لا
يتجسمها الا من الكفر رهصه (۱۰)
والجمق رمصه ۱۱ والطيش ۱۲ طينته
ونسجه والهديان عادته وسجيته

خلاصه مفاد نامه جوزجانی بشیخ (ره)
ای خداوند لطیف کمک از تو است
خطاب شیخ رسید و بر مضمونش واقف شدم
و خط انس را در نظر مجسم نمودم بمزده
سلامتی آن جناب در آن خطاب و بتصمیم
ان حضرت بر مصاحبت تا اصفهان و از
خدا تعالی مسئلت دارم کفایت او را در هر
راه که بپنجهای آنچه دولت دارد و آنچه
هدف آرزوی اوست با حسن عاقبت رساند
اما چیزیکه از آن مرد بدو رسیده التفاتی
بان گفتار سخیف نفرماید و ان حدیث خرافی
را در خاطر خود حراست ننماید کسیکه قدر و
وزن مرا دانسته اینگونه نادانها را از من
دور کند و از محضرش می راند معلوم است
چنین معامله می را تکلیف نکند جز کسیکه
فشار حربی سرزنش او است و
حماقت از چرک گوشه چشمش نمودار و
سبکی و جلفی طینت سرشته و جامه بافته
داشته او است و هدیای و باوه سرایی و
ژاژخانی عادت و خوئی او است همانا طبقات
مردم در حال حشمت و مراعات رسوم و
در حال گشاده رویی و مؤانست با من آمیزش

۱- طلب تجسم ۲- بجای مهمله بمعنای محبت و محتمل است بجیم و نون مشدده بمعنای سیر
بمناسبت استهداف باشد ۳- لفت ثلاثی مجرد التفات است ۴- تلفت تمایل است ۵- و بقاء ثلاثی
مهموز الفاء در اینجا بمعنای جرأت است و کلمه رب تلك الغرافه بمعنای صاحب گرچه صحیح است
لکن ربامهموز مصدر رباء بوده کاتب رب نوته ۷- ذود دفع و راندن است ۸- نادان کند ذهن
۹- تکلف ۱۰- فشار سخت و ملامت ۱۱- چرک گوشه چشم ۱۲- سبکی و جلافت

وقد خالطني الناس في احوال
 الاحتشام (۱۳) وفي حال التبسط ۱۴
 والاسترسال وعند ما تغلب المساعدة
 علي مسكة ۱۵ العقل فما كشفتني الا
 متحان والابتلاء عن هذه الخلال
 و انما احرم عليه المناظرة في
 هذا الباب وان يعلم ذلك الخبيث
 انه قد بلغني هذا الحديث فاني
 اعلم انه مبعوث علي ما تقوله ملقن
 مراسل (۱۶) من جهة بعض الحسدة
 مرشوع ۱۷ وقد بلغ ۱۸ مني ماشكاه
 ولم يكن الامر علي ما حكاه واه
 يعلم اني لم اصرف عنه رزقا ورفقا
 كان يتوقعه ويطمعه بل كانت
 الامور بالصد مما يحسه و يحسبه
 ولولا ما ثور الجميل عنه لما نشر اليه
 من هذا الجانب ردي والا كانت
 يثبني معاملاته المشهورة ابدأ
 وقد عرف الشيخ حقوقي عليه و
 كفرانه و عودي له كلما جحد
 بالشميل جامعالي احسن ما كنت
 قبله نبذا لسيأته وراء الظهر و
 تطليسا لمعاملاته عن الذكرو حطا
 و(حفظاً) لقدرة ان يكون محطا
 لرحال الحقدوان يذهب به مذهب
 اهل الحق (الحسد) و توطئ بالنفوس
 علي الرجوع الي الحافرة اذا
 انصرفت تلك المحاورة و اقتصاراً
 منه علي معاشره لبعد الظبا و
 نكت العروس ۴- اذا طلب لظاهرها
 باطن ظاهرها غائب و اعوز
 اعواز ۳ - بيض الانوق ۴ -

نمودند و هم هنگامی که مساعدت و کمک
 بر بند عقل و سد خرد چیره گردد مراد بدند
 هیچ آزمایش و کنجکاری چنین خصلت های
 نکوهیده را از من پدیدار ننموده و من
 بران حضرت حرام می دانم مناظره را در
 این باب و یا آنکه اعلام فرماید آن مرد
 خبیث را که حدیث او بمن رسیده چه
 می دانم که او برانگیخته شده بر این بهتان
 و تلقین شده و طرف مراسلات با بعضی از
 حسودان و رشوه گیران است و آنچه
 بعنوان شکایت بهتان زده مرا بی تاب نموده
 جز دروغ چیزی نبود

خدای تعالی داد من از وی روزی
 و کشایشی را که آرزو و طمع داشت هرگز
 نبریدم بلکه برخلاف انتظار و گمانش
 (که از بدکرداری خودیش داشت)
 امور را (بدلخواه او) انجام میدادم
 و اگر نیکی از او نقل نمیشد باز از جانب
 من بیاداش زشت کاریش زیسانی بوی
 نمیرسید و گرنه از جزای احسان های
 من معاملات زشتش را ادامه میداد و
 شیخ میداند حقوق من را براو و کفران
 او را و بازگشت من در برابر هر افکار
 و کفرانی بجمع آوری پراکندگی های
 او بهتر از پیش که همی گناهانش را
 پشت سرافکننده و بسکه معاملات زشتش
 را از یاد آوری محو نموده و قدرش را از
 اینکه جایگاه بارگیری کینه توزان باشد
 که او را مذهب و شیوه حسد و رزان دور
 سازم و همواره مرک خود را در نظر داشته
 توطین نفس بر فرود آمدن در گور خویش
 روزی که این محاذات از میان میرود
 نموده قناعت نمودم آرزوی فقط بمعاشرت
 بعلت دوری آهوان انس و پیمان شکنی
 نو داماد صداقت را آن هم معاشرتی که
 برای ظاهرش اگر باطن طلب شود
 هنگامیکه ظاهرش غایب گردد نایاب
 باشد مانند نایابی تخم بازشکاری که در

۱۳- سنگینی و معاشرت با احترام ۱۴- کشاده رویی ۱۵- نگاه داری و بازداشتن ۱۶- بفتح سین گیرنده
 مراسلات و بکسر سین فرستنده مراسلات ۱۷- رشوه داده شده ۱۸- شکیبانی و طاقتم بآخر رسیده
 از شکایت بی جای او ۱۹- تحویکه ۲۰- نوداماد (جمله بعد الظبا و نکت العروس ارسال مثل
 است ۲۱- کم و نایاب شود ۲۲- زانوی بروزن صبور

وزاف ۵ - زیافه التیوق ۶ - ثم
 هذا الحديث الذي انشأ يهذى به ليس
 هو اول ما يتلجلج به بل ارز لم
 يزل يستخنه بل يعفنه يدخنه وقد
 بلغى هذا غير مرة ولكن لاعلى
 هذه الصورة وكان عندى ان الشيخ
 عرف الاصل فى هذا والشروع
 (والتزور) المضاف اليه من ذلك
 الاحقق الغرة مع طائفة اخرى
 من حمقى همدان قضى بعضهم
 نجه والآخرين عيش اما الاصل
 فالخطب التي كنت شغفت بانشائها
 برهة بعضها فى التوحيد والتمجيد
 وفى اثبات النبوات و دلائل نبوة
 المصطفى صلى الله عليه وآله و
 بعضها فى آيات الله و حكمه من
 ذلك ما فى الهيئة هبة السماء على
 الشرح والاستقصاء من ذلك ما
 فى تعريف حال الجنين و هو فى
 قراره المتمكين الى ان تنفس فتلقى
 مبشرا و يستهل لما تجدد عليه
 فيكره و بعضها فى الرد على
 الصابئين و المجوس و النصارى و
 بعضها فى الرد على نفاة (بغاة)
 القدر و القائلين ايضا بالاختيار و
 غير ذلك و هذه الخطب قد ضاع
 فيما ضاع من الاسباب الا ان لبعضها
 نسخا عند الاصحاب و لا بدلى من
 طلبها و حملها الى الرى ليعرض
 على الاجلة الذين سمعوا من ذلك
 الانسان عظيم البهتان حتى اذا كان
 ما يرونه من ذلك نظروا و تأملوا و اهل
 يتجافى عنه العقل والدين و بيانه
 الصراط المستقيم و اما الاضافة

قلمه هاى كوه آن را حراست نموده
 نسی توان برآن ظفر یافت و نیز اگر
 بدست آمد شکسته ایست قلب و منشوش
 مانند دشمن غضب آلود که بر خصم
 خود ظفر باید ولی اندیشه کار او را
 بمجله بسازد و این حدیث که بدان هذیان
 همی گفתי نخستین بار نیست که با آن
 ژاژ خائیده و یاوه سرائی نموده بلکه
 دانه برنجی است که هواره گرم و
 برشته میکرده بلکه آن را متعفن نموده
 سپس دود میداده و این معنی چند بار بمن
 رسیده لکن نه بدین صورت و نرسد من
 چنین ثابت است که شیخ اصل و ریشه
 این تهمت را شناخته و دسیسه و تزویری
 که آن احمق دیوانه برآن اضافه نموده
 با گروهی دیگر دانسته و این جماعتی
 از حمقای همدان بوده که بعضی مرده بقیه در
 حیانتند اما اصل قضیه پس خطبه هاى بوده که
 من عاشق انشاء آن مدتی بودم بعضی در توحید
 و تمجید و اثبات نبوت عامه و دلائل نبوت
 خاصه مصطفویه صلى الله عليه وآله و بعضی
 در آيات و حکمت الهی از آن جمله آن
 چه در هیئت است و هیئت آسمان با شرح
 و کنجکوی و از آن جمله آنچه در تعریف
 حال جنین در رحم تا بتنفس افتد و فشار
 محرک را دریابد و بصدا و بانگ آید برای
 احوال تازه که بروی دیوی نموده و
 مکروه طبع او است و بعضی در رد صابئه
 و مجوس و نصاری و بعضی در نافیان یا
 طالبان قدر و نیز قائلین باختیار و غیر این ها
 است و این خطبه ها میان آنچه از
 اسباب از بین رفته مفقود گشته لکن نسخه
 بعضی نزد اصحاب موجود است و ناچار
 آنرا میطلبم و حمل بری خواهم نمود تا
 عرضه کنم بر اجمالی که از آن انسان این بهتان
 بزرگ را شنیدند تا آنچه نقل نمودند ذرآن
 نظرو تأمل نماید آیا عقل و دین و راه راست
 از آن دوری دارد و اما اضافه و دسیسه که
 شده از این قرار است گروهی که یاد
 نمودم با هم کنکاش کرده و گفتند این

۲۳ - ذاف یزاف منشوش شد و سکه ی رواج ندارد ۲۴ - ذیافت مصدر است و محتمل است ذاف بمعنی عجله
 و اضطراب باشد ۲۵ - تیوق بر وزن صبور تباعد و نقطه بعدش همزه یعنی پوشیده از غضب که در کشتن خصم عجله کند

خطبه ها که سجمهای بسیار دارد محتمل است نسبت داده شود بامری شنیع لکن معانی آن جمله پاکیزه و منزّه از هر غمز و تنقیدی است رای آنست که دست خدشه در آن برده شود بتحریف و خلط کردن آن بچیزهاییکه نزد ابله آن حقا، از هذیان کوئیهای صابین و نصاری و مردی که من و شیخ هردو او را دیده و درک کردیم بوده آنگاه آن را نسبت دهیم بفلان واین اندیشه را عملی کردند و نتیجه زائیده از فکر و عمل ایشان خلقتی مشوه و مولودی اعضایش متنافر و غیر متناسب و اجزایش متباین که شباهت با چیزی از آن خطب نداشت از هر جانب از جوانبش دسیسه فریاد کند و صلاّی خیانت و غش در دهد و تلبیس از آن آشکار و بر هیچکس ملتبس و مشتبه نگردد بعضی از اینها بر من در همدان عرضه شد گفتم چگونه است حال چیزی که خود گواه است بر آنکه ساخته و بیگانه است و کهنه جامه و صله زده ای که در لفاف دست دسیسه آن را بعمل آورده و عجب استدلال ایشان است بر بهتان خود بچیزیکه در قدرت هر کس است و عجیبتر آنکه بالا اجتماع کثرت جمع و قافیه را دلیل اعجاز و مشابعت با کلام الله قرار دادند تا جائز پنداشتند که آنرا به تحریف اصلاح کنند و به آسختن گفتار کثیف خویش باطیف صاف آنرا از اعجاز موهوم برون آورند و بهتان خود را بدین شکل ثابت کنند پس دست دسیسه بافته و تزویر و جعل را دراز کردند خدای لعنت کند آنکه اعتقاد دارد بآنچه بدو بستند یا نیت چنین امری کرده باشد و خدای لعنت کند آنکه بهتان و افترا بسته و آن انسانی که شیخ یاد نموده اعلم مردمان است بآنکه ظالم ترین ایشان است چه صورت حال براو پوشیده نیست و حقیقت براو آشکار است و اگر من از آن کسانی باشم که زبان را دروی بمرض نفل و دندان بپهریجه و قبضه فرو برد هر آینه خیزرانی براو فرود آورد می که پوستش را بکند تا پوست کله اش کنده و براکنده

فهو ان الفرقة التي ذكرتها ائتمروا بينهم فقالوا ان هذه الخطب مبتكرة الاسجاع محتملة لان ينسب الى التشنيع لكنها نافية المعاني عن المغامضة و الراي ان تخدش بتحريف و خلط بها اشياء كانت عندا بلغهم حقا مقام اهذى به بعض الصابين و النصاري و رجل ادر كنه انا و ادر كنه الشيخ ثم نغزوه الى فلان ففلوا و نتجوا من ذلك خلقه متنافرة الاعضاء متباينة الاجزاء لا يشبه شيئا من الاشياء يضح من جوانبه الدسيس ولا يلتبس فيه التلبيس و لقد عرض علي بهمدان شيئا من ذلك فقلت كيف سجيته شاهدة بانه دعي متحل و بطمره علي انه ملفوف متعمل و العجب استدلالهم عليه بالمقدور عايه و تكثير الاسجاع علي انه مضاهي للمجوز عنه بالا جماع حتي استصلحوه لان يتوصلوا بتحريره و خلط كثيف من الغش بلطيفة الي مثل ما اقروه (افتروه) و اختلقوه و زوروه و اخترقوه و اله يلعن من اعتقد ما تقولوه و نواه و يلعن من بهت بهتانهم و افتراه و الانسان الذي ذكره اعلم الناس بانه اظلم الناس فليست الصورة عليه خافية و لا الجلية عنده ملتسبة و لو كنت ممن يضع لسانه في كل معرض و ينسب انيا به في كل مقبض لملطت عايه اسلة تسجله حتي تنفتت و تمزق فروته حتي تبت فان في ذلك العرض للمنتجع مرتعا و للناهل مشرا لكنني اقدسها عن التندلس

بمس كل عرض والاستطلاق في كل
عرض ولي عن مثله شغل شاغل و
وليس في الاشتغال به طائل والشيخ
يتامل هذا ويعرفه فليفرجن روعه
ولا يتوزع عن فكره وليعلم ان البري
جری وان الكذب لاجراة له وان
الباطل لانهار لئيله والعقول قاعده
للتميز بمرصدو السلام والحمد لله
رب العالمين و صلى الله على نبيه
محمد الامين وآله الطاهرين

کرد چه در چنین عرض بی قیمتی برای
هر ذی نفی چراگاه و برای هرتشنه رود
وجوبیار است لکن من خود را از آلاش
بدست بردن بهر عرض و شکم روی از هر
مرض تقدیس و تنزیه نمایم و مرا از این
گونه امور شغلی است اهم و در اشتغال
بچنین امر هیچ سودی نیست و شیخ در
نامه ام تامل فرماید و گره از خاطر شریفش
بر کشاید و فکر بلندش را پراکنده نفرماید
و بداند بری جری است و دروغ بی جرات
است و شب تیره باطل روز ندارد و خردها
که قاعده تمیز است در کمین گاه نشسته و
درود و شکر و ثنا خدای را است و درود بر
محمد امین و آل طاهرینش باد

از فرائد و امثال یا ارسال المثلها و اسلوب نگارش حکیم جوزجانی روح ادبی
عربی استادانه شاعرانه بسیار قوی آشکار است که یکی از مظاهر تام استادش ابن سینا
است پیدا است در آن عصر نگارش عربی اوج گرفته و در مراسلات هم بفارسی نمیدادند
ملوک شیعه دیالمه هم غالباً فاضل و در عزیمت دست داشتند و فارسی نویسی شیخ دلچسب
نیست دانش نامه علانی که برای علاء الدوله نگاشته چنین می نماید که علاء الدوله و
منشیانش بدان اسلوب از فارسی مأنوس بودند و هم معلوم میشود علاء دستی در عربیت
نداشته بهر حال جوزجانی با آنکه ملازم شیخ تازمان وفات و ملازم درس و معاون او در
جمع آوری شفا و تهیه اسباب و آلات رصد اصفهان بوده که بالاخره انجام نشد از این نامه
معلوم است جایگاهش از شیخ دور شد که کارها بمکاتبه می گذشت و پیدا است که خود
بنفسه کثیر المشاغل و مرجع امور بوده ضمناً هم بتصنیفات میپرداخت مانند تفسیر و حل
مشکلات قانون و شرح مسوط بر رساله حی بن یقظان.

از دسیسه هایی که در خطبه های او شده استفاده مهمی میشود که در
آنچه در احوال استادش شیخ نگاشته که مهم ترین سند تاریخی
برای مورخین در شرح زندگانی شیخ است از دشمنان او و
استادش دسائسی بعمل آمده و شاید بروز نسخهای مدسوسه پس
از وفات جوزجانی که تاریخ فوتش بدست نیامده صورت گرفته
همچنان نسخه ها متعدد شده و گرنه خط جوزجانی را کسی نگفته
تا امروز در دست دارند بنا بر این نسبت شرب خمر و سماع بشیخ
آنهم بمقاد این جمله که ترجمه نمودند پس از درس بساط شراب گسترده میشد و مجلس
مبدل بسماع میشد و رامشگران حضور یافته قطعاً دسیسه دشمنان است و جمع کثیری از
علماء چنانکه در نامه دانشوران در ترجمه ابوعبید مزبور است آنرا تکذیب نمودند
و آنکهی عهد نامه شیخ گذشت که با خداوند پیمان بسته باین امر نزدیک نشود از روی لہو
و تفریح بلکه اگر ضرورت اقتضای قطعی کرد از روی مداوا و شفای مرض باشد معلوم
است با چنین عهد کتبی تا برای دوا هم بدل طبی داشته تجویز آن نمینمود و آنکهی چگونه

تبرئه شیخ از
اتهامات دشمنان
و دسائس آنان
در تاریخچه
جوزجانی

ممکن است جوزجانی چنین امری را در تاریخ احوال علمی او بنویسد و تنها میان شاگردان شیخ فقط او گواهی دهد آنهم بروجه ادامه و استمرار و آنکه شیخ پس از درس شب بنماز میایستاد شاگردها و حاضرین بشیخ اقتدا میکردند و با آنکه سمت وزارت یافت زی روحانیت خود را کاملاً حراست می نمود تا حدیکه چون علاءالدوله آن مخنجر مرصع مخصوص خود را با کمر بند مکمل بدو بخشید برای آنکه با وضع روحانیت نمی ساخت بکمر نیست و به پیشخدمت مقرب شاه بخشید و شاه خشمناک شده کمر برقتل آن حکیم بست شیخ ناچار فرار بری نمود تا شاه از خشم پائین آمده او را با اکرام احضار نمود چنین کسی چگونه پس از مجلس درس مجلس شرب و سماع و رامشگران علناً تشکیل دهد یا آن مراقبت عبادت و سنن و عهد کتبی بر ترک منہیات و مواظبت تعبدات و حراست معتقدات اسلامی در مبدء و معاد و معجزات و غیرهما حتی ادعیه و زیارات قبور صلحاء که مفصلاً گذشت من یقین دارم دسیسه کنندگان در خطبه های جوزجانی در حال حیاتش پس از وفاتش که بعد از وفات شیخ وقوع یافته در تاریخچه احوال شیخ دسیسه کردند بلکه جوزجانی شاید عهد شیخ را گنجانیده آنرا تبدیل بدان جمله (۱) های شنیع کردند بلکه مناجات شیخ هم که در نامه دانشوران در احوال جوزجانی در جلد دوم مذکور است بی دسیسه نیست چه معمولاً در توبه از معاصی خصوصاً تصریح بنوع معصیت نمیشود و تصریح و استدلال بجملة **ومنافع للناس** ثراً و نظماً حتماً دسیسه است شیخ با آن حذاقت در طرب چگونه غافل از شراب حلال مانند شراب الرضا علیه السلام که در رساله ذبیبه مندرجه در سماء العالم بحار ازانگوریا کشمش با عقاقیر مخصوصه و رعایت ذهاب ثلثین حضرت رضاعلیه السلام برای مأمون دستور داده بود باشد و یا در جوانی گواه حال او که بوده که سخنش سند باشد طرز توبه نامه که از ائمه معصومین در دست است تصریح بنوع معصیت نیست بلکه بطور کلی است ائمه علیهم السلام بدو نظر توبه از معاصی میفرمودند یکی برای تعلیم تائبین دیگر برای آنکه چون همواره خداوند را بچشم دل مشاهده میکردند و سرور غیبی می شتیدند و مناجات ضروریه خود را معصیت می شمردند مثلاً جماع بازوجه را کسی در حضور شخص عادی نمیکند چه رسد باشخاص مهم چه رسد در حضور خداوند که باو نگاه میکند لذا از این معنی شرمند بودند و خود را از این جهت عاصی می شمردند از بالاترین اعترافات اهل عصمت دعای امام کاظم علیه السلام است **عصیتك رب باسانی و لو شئت و عزتك لا خستنی و عصیتك بیصری و لو شئت و عزتك لا کههنتی و عصیتك بسمعی و لو شئت و عزتك لا صممتی و عصیتك ییدی و لو شئت و عزتك لا کفنتی و عصیتك برجلی و لو شئت و عزتك لجذمتنی و عصیتك بفرجی و لو شئت و عزتك لعقممتنی و عصیتك بجمیع جوارحی الّتی انعمت بها علی و لیس هذا جزائك منی فاعفو العفو الخ** و اما داستان حضور اهل سماع پس برای تعلیم قواعد موسیقی بوده نه برای نامشروع همانطور که تألیف در این علم داخل در سماع

۱- مفاد جمله های مذسوسه البته این بود که مانند قرآن تعدی بآوردن مثل خطبه هایش نمود بروجهیکه مشعر یا صریح بنقض تعدی قرآن است بآوردن مثل ده، و ده یا یک سوره و همچنین دسیسه در مناجات شیخ با آنکه من این خمر خبیث را می نوشیدم و مغرور بجملة منافع الناس شدم و اکنون ترک کردم و عفو می طلبم و همچنین دسیسه در تاریخ جوزجانی نسبت باده کساری و سماع منہی و ملحق به مجرد تعلیم قواعد موسیقی (مؤلف)

نامشروع نیست تدریس هم مستلزم خواندن یا شنیدن مسموعات محرمانه نیست و موضوع غنا جدا از اصل فن است و از جمله قرائن بر تسلط اعدا و حساد آنکه وفات جوزجانی معلوم نیست و وفات شیخ را هم خلافی کردند اسباب و کتب شیخ را بفارت بردند بعید نیست دشمنان شیخ و شاگردهای مبرز او کارها بشخیر و دسیسه کرده باشند هنوز صدای ضجه جوزجانی از دسیسه‌ها و تحریفات که در خطبه‌های او کردند بگوش میرسد فتد بر مفاد جمله‌های مدسوسه البته این بود که مانند قرآن تحدی بآوردن مثل خطبه هایش نموده بروجیه که شعر یا ضریح بنقض تحدی قرآن است بآوردن مثل ده سوره یا یک سوره و همچنین دسیسه در مناجات شیخ بآنکه من این خمر خبیث را می نوشیدم و مغرور بجمله منافع للناس شدم و اکنون ترک کردم و عفو میطلبم و همچنین دسیسه در تاریخ جوزجانی به نسبت باده گساری و سماع منہی و ملہی مجرد تعلیم قواعد موسیقی مؤلف سؤال ابو عبد الله (۶) از جمله مظاهر فضل و وجاهت ابن سینا تلمیذش صاحب مسئله معصومی از شیخ وسعت و فضا و خلا است که با ذکر اقوال بطور مطلعانه از استادش راجع بحقیقت شیخ پرسش نموده و بجواب حکیمانه نائل گشته و نسخه مخطوط وسعت و فضاء سؤال و جواب نزد ما موجود است و چون در کتب متداوله ذکر از آن نیست و بیم محو و نابودی میرود بذکر آن با ترجمه و خلا میرد ازیم و ظاهراً صاحب مسئله همان ابو عبد الله معصومی از مبرزین حکما و علماء عالی قدر اصفهان است و جمله ادام الله توفیقه و عظمته در جواب شیخ مؤید این ظهور است شیخ در باره معصومی گفته ابو عبد الله منی بمنزله ارسطاطالیس من افلاطون

در روزگار جوانیم مردی از من پرسش نمود چیست این وسعتی که هر چیز را فرا گیرد که بعضی از پیشینیان آن را اله (خدا) نامیدند و عبادتش نمودند و بعضی فضا و بعضی مکان و مرکز و متکلمین جهت و حیز و معتزله محاذات و همگی اشاره بدان نمایند بکلمه حیت و این وقاضی عبد الجبار در شرح کتاب مقالات بر بلخی مذکور ساخته که اهل فضاء (فضل) اراده بفضا نمودند همین معنی که ما از محاذات می خواهیم و ثابت نکردند آن جسم و دارای جهات و موصوف بجواروت و حاول است لاجرم نزاع میان ما و ایشان لفظی است نه معنوی گفتم ایشان در نام اصابت نمودند گفت کسیکه گوید او واسع بالذات است چنان است که در قرآن آمده اینما تو اوفتم و جه الله ان الله واسع علیم گفتم آیا بتقلید اینها ساختنی یا بدلیل گفت نه بلکه دانستم آنرا بضرورت چه هیچ عاقلی نیست مگر چون فکر کرد در او

بسم الله الرحمن الرحيم عونك
بالطيف رایت اطلال انا للبقاء الشيخ
الرئيس شرف الملك فخر الكفاة
و ادام تمکنه رجلا فی ایام شبابی
سالتی فقال ما هذه الوسعة التي
تسمع كل شئ التي سماها بعض الاوائل
الها فعبده و بوضهم فضاءاً و
بعضهم مكاناً و مركزاً و المعتزلة
سموه جهة و حيزاً و المستزله
سموه محاذاة و كلهم يشيرون اليه
بحيث و اين و ذكر القاضي عبد الجبار
رحمة الله في شرح كتاب المقالات
على البلخي ان اهل الفضاء يريدون
بالفضاء ما نحن نريده بالمحاذات
ومتى لم يثبتوه جسماً و انه ذاهب
في الجهات و لم يصفوه بالمجاورة

آنرا بضرورت باندك تأمل داند هر چند مشککی اودا تشکیک نماید گفتیم صفت دانش که باذوات دیگر فرق دارد چیست گفت مصحح بودن او است برای هر موجودی گفتیم منهای مصحح چیست گفت اگر وجودش نباشد وجود چیزی صحیح نیست پس هر چیزی در وجودش محتاج است بوجود ذات او گفتیم آیا او جائز الوجود است گفت بلکه واجب الوجود است زیرا محال است زوالش و انتقالش ازحالی بحالی و در او هیچ گونه تغییری و تحویلی نیست و این حال اقتضا کند که او قدیمی باشد ازلی و باقی باشد ابدی چه قدم و حدوث در حکم از احکام وجودند و توصیف شود بآنکه او را اولی است یا آخری و ظاهری و یا باطنی و هر کجا طلب شود توجهی و او نزدیک است در عین بلندی و بلند است در عین نزدیکی چنانچه گفته بلند است از آنچه ستمگران گویند به بلندی و بزرگی و گفته هرگاه تورا از من پرسش کنند من نزدیکم دعای خواننده را دوا سازم گفتیم آیا گمان کند کسی اجسام موجود در او هستند گفت اما از جهت وهم بلی و اما از جهت معنی پس اجسام موجود با او هستند گفتیم معنی موجود بودن اجسام با او چیست گفت یعنی وسعت دارد هر چیز را نه مانند معیت عرض با جو هر چون حاول و نه مانند معیت جوهر لطیف با جوهر کیف چون تداخل گفتیم من چهارمی را تمقل نمیکم گفت آیا صحیح است عرض با عرض دیگر در یک محل باشد اگر هر دو از یک جنس است گفتیم بلی گفت آیا معیت این دو را میشناسی گفتیم بلی گفت چرا وسعت و فرا نگیرد شریک از این دو صاحب خود را و قساص نشود از جایگاه او گفتیم آیا دارای جهات است و بهر جهتی امتداد دارد و روی بدان جهت نمیدان گفت نه زیرا که ذاتی است یگانه و چیزیکه واحد و یگانه است محال است روی بجهات نماید چه او واحدی است که اجزاء ندارد و توان او را توصیف باقطاع و قطر و انتهاء و تجزیه نبود و تبعیض واقع شود بر اعداد مرکبه و واحد را آن نصف و ثلث و ربع

والحلول فالخلاف بیننا فی اللفظ لافى المعنى فقلت فانهم فى التسمية على الاصابة فقال من قال هو واسع لذاته كما قال فى القرآن اينما تولو فثم وجه الله ان الله واسع عليهم فقلت اما تبليد تعرفه ام بالدليل فقال لا بل اعرفه ضرورة فانه مامن عاقل الا اذا تفكر فيه يعلمه ضرورة عند ادنى تأمله (و) ثم (۱) لوشكك مشكك قلت وما صفة ذاته اثنى فارق بها سائر الذوات فقال كونه مصححا لكل موجود قلت و ما قولك مصحح فقال لو لا وجوده لماصح وجود شئى فكل شئ يحتاج فى وجوده الى وجود ذاته فقلت اهو جائز الوجود فقال بل واجب الوجود لانه يستحيل ان يزول وينتقل من حال الى حال و ليس فيه تغيير ولا تحويل و يفتضى ذلك من حاله انه كان قديما لم يزل و باقيا لا يزال لان القدم والحدوث حكمان من احكام الوجود ولا يوصف بان له الاول والاخر والظاهر والباطن وحيث (حثيما) مما ينبغى بوجه و هو الدانى فى علوه والعالى فى دنوه كما قال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا و اذا سالك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع فقلت اترغم ان الاجسام موجودة فيه فقال اما من جهة الوهم فنع و اما من جهة المعنى فالاجسام موجودة معه فقلت ما معنى قولك الاجسام موجودة معه فقال اعنى انه يسع كل شئ

۱- جزای لوشكك در نسخه ساقط شده ظاهراً بجای ثم و او وصلية است

نخواهد بود چه این کسور از احکام عدد است گفتم استمرار وجودش چیست گفت بقای او است که مصحح وجود زمان است و زمان حرکت فلک است و اگر او مستمر نبود صحیح نبود برای اجسام نه حرکت و نه سکون و دلیل نقلی بر آنکه او باهر چیزی است کریمه مایکون من نجوی ثلثه الا هو رابعهم تا آخر آیه و کریمه و هو معکم اینما کنتم گفتم او عالم وحی و قادر و سميع و بصیر است گفت بلی لکن این معنی محتاج بزیادتی بیان و کشف است و این معنی دانسته نشود زیرا این کمالات مقتضای صفت ذاتیه او است و اگر این صفت ذاتی نبود هر آینه ذات بسا ذوات دیگر فرق نمیداشت.

اینک از مولای رئیس حکیم مسئلت دارم که برای من شرح دهد آنچه دارد در این باب تا شفای من باشد و نام نیکش ذخیره در روزگار گردد و اجر از پروردگار بنسبت یابد انتهى

لاکمعية الجوهر مع الجوهر
کالمجاوره و لاکمعية العرض
مع الجوهر کالحلول و لاکمعية
الجوهر اللطيف مع الجوهر
الکثيف کالنداخل فقلت انا لا اعقل
رابعها فقال هل یصح العرض مع-
العرض فی محل واحد اذا کانا
من جنس واحد فقلت نعم فقال و
هل تعرف معيتهما فقلت بلی فقال-
الا یسع کل واحد منهما صاحبها
(حبه) و لا یمنعه بحیث هو فقلت
اهو ذاهب فی الجهات فقال لانه
ذات واحد و یتحیل للشیء
الواحد ان یکون ذاهبا فی الجهات
و هو الواحد و لا جزء له و لا
یوصف بالانقطاع و القطر و الانتهاء
و التجزیه و التبعیض یقع علی-
الاعداد المرکبه و الواحد لا یوصف
بالنصف و الثلث و الربع لان ذلك
من احکام العدد فقلت و ما استمرار
وجوده فقلت بقائه مصححا (مصحح)
لوجوده الا زمنه اعنی به حرکات
الفلک و لو لا کونه مستمر الماصح
حرکه الاجسام و لا سکونها و الدلیل
علی انه مع کل شیء ع قوله ما یکون من
نجوی ثلثه الا هو رابعهم الاية
و قوله و هو معکم اینما کنتم
فقلت و هو عالم حی قادر سميع
بصیر فقال بلی و لکنه یحتاج الی
زیادة الکشف و البیان و لم یعلم
ذلك لان هذا کله من مقتضى صفته
الذاتیه و لو لانتلك الصفة لما فارق
جميع الذوات اسئل مولانا الرئيس
الحکیم ادام الله علی ان یشرح لی
ما وجدته فی ذلك لیكون شفایا و
اذخر به النشر الجمیل فقل مغتنما
للاجر و السلام انتهى

جواب شیخ از مسئله وسعت و فضاء

نامه را تگریستم خدای بقای شیخ
عالم را نگاه دارد و توفیق و عصمتش را
بایداد فرماید اما آنچه صاحب این شبهه
ببعض اوائل نسبت داده که فضا را عیادت
مینمود و خلأ را میپرسید چنین خبری بما
نرسیده بلکه آنچه رسیده بما در تعظیم
امر فضاء از اوائل دو خبر است اول از
شیعیان و پیروان فیثاغورس اصحاب رمز
ولغز است که گفته خلأ محیط الکل اشياء
است از خارج و اجسام طبیعی را اورا جذب
مینماید بطور (جذابیت نفس) و نقش و
تصویر برای حصول تمیز و مرادشان از خلأ
فضاء خالی نیست بلکه معنائی است مطابق
با عنوان غیر جسم و عنوان غیر جسم اعم
است بحسب مفهوم از خلأ چه خلأ
اگر موجود است غیر جسم است و در
عین اینکه غیر جسم است قابل امتلاء با اجسام
است چه اورا فی نفسه امتدادی است در
ابعاد پس این گروه اراده کردند از خلأ
توت الهی را که عالیتر است از آنکه برای
جسمی یا درجسی باشد (پس تعلق بحسب
و حوال در جسم را برای آن قوت که
عبارت از ذات واجب الوجود است قائل
نیستند) و مقصود ایشان احاطه اوست نه
احاطه اینکه مقادیر را بمقدار است و نه
احاطه اینکه ذات مقدارها را بذات
مقدارها است (یعنی نه احاطه وجود مقدار به
وجود مقداری و نه احاطه مہیت مقداری
بمہیت مقداری از احاطه بلکه احاطه
استیلائی و مرادشان از نفس استکمال است
از روی تشبیه کمال بحیاء و استکمال یقلیکه
حافظ حیا است و مراد از تمیز حصول
مورت خاصه هر چیزی است که ممتاز از
مورت دیگر شود و گر نه محال است که
جذب کند چیزی را که مجذوب نگردد یا
متحرک نباشد و محال است حرکت جز برای
جسم پس آنچه خلأ نامیدند جسم خواهد بود
و خبر دیگر منقول از اسبوسر شاعر است
که گفته خداوند اولاً قضائی خلق کرده
آنکه زمین را بلرزش آفریده اینست
آنچه صحیح است نسبتش بقدمای که خلأ

بسم الله الرحمن الرحيم عونك
يا لطيف تاملته اطل الله بقاء الشيخ
العالم و ادام الله توفيقه و عصمته
فاما مانسبه صاحب هذه الشبهة
الى بعض الاوائل انه كان يعبد
النضاء و الخلأ فلم يبلغنا ذلك
بل الذي بلغنا في تعظيم امر الفضاء
عن الاوائل خبر ان خبر من شيعة
فيثاغورس اصحاب الر موزو الالغاز
اذ قالوا ان الخلأ محيط
بالكل من خارج و ان الاجسام
الطبيعية تجذب بها على سبيل النقش
(النفس) لتمييزها و عنوا بالخلأ
لا الفضاء الخالي بل ما يطاق بقولنا
غير جسم و غير الجسم اعم مفهومها
من الخلأ فان الخلأ هو ان كان
موجودا فهو غير جسم و مع انه
غير جسم قابل للامتلاء بالاجسام
اذله في نفسه امتداد في الابعاد
عنوا بالخلأ القوة الالهية التي علت
ان تكون لجسم او في جسم و عنوا
لا الاحاطة التي تكون للمقادير
او لذوات المقادير بذوات المقادير
بل الاحاطة التي على سبيل الاستيلاء
و عنوا بالنفس الاستكمال تشبيها
للكمال بالحياة و الاستكمال بالعقل
الحافظ للحياة و عنوا بالتمييز
حصول كاشفي على خاص صورته
التي ينفصل بها عن غيره و لولا
هذا الاستحال ان يجذب غير منجذب
و استحال ان يجذب غير متحرك
و استحال ان يتحرك غير جسم فكان
يكون ماسموه خلأنا جسما و ان
الخبر الاخر ما يرفع عن اسبوسر
الشاعر فقال ان الله خلق اولاً الفضاء

ثم خلق الارض بالرجفة فهذا هو ما
يصح نسبتة الى الاقدمين من
تعظيمهم و تقدیمهم للخلاء و
طائفة بل طوائف من الطبيعيين قد
جعلوا للخلاء وجوداً على حسب
وجود شيء يستقر فيه من غير ان
جعلوا ذلك له فضيلة و هواء
اصحاب ذي مقراطيس و ابيقورس
و لوفیوس و من جعل من الاوائل
للخلاء وجوداً و لم يحاول رمزا
ولا عني لغزا لم يجعل له درجة
شریفة فی الوجود و جعلوا اسمه
من جملة الاسماء التي تدل على معنى
قائم فی الذهن و الايدل على معنى
حاصل فی الوجود و برهنوا انه
ان كان الخلاء موجودا فليس خاليا
عن ذهاب فی الاقطار و لامتهم ریا
عن الاتصاف بالابعد و برهنوا انه
اذا كان الخلاء بهذا الصفة استحال
ان يسع جسماً فان الشيء الذي له
فی نفسه بعدية تحيل ان يقبل ماله
فی نفسه بعدوان و تقع تمناع الاجسام
اذا كلفت التداخل ليس بسبب کیفیاتها
بل بسبب ابعاد يمنع ان تتداخل
اللبة و اينوا ان الاعراض كاللون
و الرائحة لا ابعاد لها فی انفسها بل
انما يتقدر كلها بعد و احد مشترك
لها و هو البعد الذي بمحلها -
الجسماني و لو كان شيء منها بعد
فی نفسه لما قبله الجسم و برهنوا
على انه لا حركة طبيعية لا قسرية
و لا سكون طبيعي و لا قسري
فی الخلاء و انه لو كان للخلاء
وجود و كان للاجسام فيه نفوذ
لكان النفوذ يقع لا فی زمان
و قد يبرهن لهم ان كل حركة فی
زمان منقسم و قد برهنوا انه لا
وجود للخلاء اذ هو غير متناهي

را تعظیم و تقدیم مینمایند و طائفه ای بلکه
چند طایفه از طبیعیین برای خلاء وجودی
قائلند مانند وجود ظرف برای مظلوف
بدون آنکه این معنی را فضیلتی برای خلاء
دانند اینان اصحاب ذی مقراطیس و ابيقورس
و لوفیوس اند و از قداماء آنکس که برای
خلاء وجودی قائل است و قصد رمز و لغز
نداشته منزلت شریفی در وجود برای خلاء
قائل نشده بلکه وجودش را پست تر و
حقیر تر از وجود جسم قرار داده و اما
بزرگانیکه موفقی و محصلند برای خلاء
وجودی قائل نیستند و اسم خلاء را از
جملة اسمائی دانستند که دلالت بر معنای
ذهنی مینماید نه معنای موجود خارجی و
برهان اقامه نمودند اگر خلاء موجود
بود باید خالی از اقطار و عاری از ابعاد
نباشد و چیزی که بدین صفت است فرا
نمیگیرد جسم را زیرا چیزی که فی نفسه
دارای بعد است قبول نکند چیزی را که
فی نفسه دارای بعد است و گرنه میان
اجسام تمناع و تراحم شود و اگر بنحو
تداخل درهم فرو روند تواند بود که
بسبب کیفیات آنها باشد بلکه باید بسبب
ابعادشان باشد و ابعاد محال است تداخل
کنند و بیان نمودند اعراض چون لون و
رایحه بنفسها دارای ابعاد نیستند بلکه
تابع مقدار بعد و احد مشترکی هستند که
بعدها محل جسمانی است و اگر چیزی را فی نفسه
بعدی باشد جسم او را قبول نکند فی نفسه و میرهن
نمودند حرکت طبیعی و قسری در خلاء نخواهد
بود و اگر خلاء را وجود بودی و اجسام
در آن نفوذ داشتی نفوذش باید در زمان
نباشد و ممکن است برای ایشان اقامه برهان
شود که هر حرکتی در زمان منقسم است و
میرهن کردند خلاء را وجود نیست چه
او متناهی در امتدادش نیست و همچنین
وجود برای شئی غیر متناهی نیست بلکه
خلاء اگر متناهی بم باشد وجود نخواهد
داشت و این سخن دراز و مبتنی بر اصولی
است که آنرا مسلم گرفتند و اما آنچه
عبدالجبار صاحب شبهه گفته که مقصود از
فضاء معاذات است غلطی است مضاف

الذهب ولا لشي غير متناه بهذه
الصفة ولا له وهو متناه وهذا
كله كلام طويل مبني على اصول
مخمرة (متخيره ظ) فاما ذكره صاحب
هذه الشبهة وهو عبد الجبار بان
المعنى بالفضاء هو المعنى بالمحاذاة
فهو الغلط من كليهما فان المحاذاة
صفة اضافية للمحاذي حتى لو لم
يكن احدها استحالة وجودها
والخلاء ان كان موجوداً بالقياس
فهو مما يتقرر وجوده بذاته لا
بالقياس الى غيره فلو قال ان -
الخلاء مما يقع فيه المحاذاة لكان
لهذا الكلام معنى سواء قلت فضاء
او خلاء فان عنى بذلك معنى
واحداً فليضع بدل كل لفظة خلاء
فيما يجري من كلامي لفظة الفضاء
واما قولهم انهم سموه مكاناً فقد
فعلوا واما قوله وقد سموه مركزاً
فما قال ذلك احد ولا يستقيم بوجه
من الوجوه ان يجعل المركز خلاء
اذا المركز نقطة والنقطة لاتسع
جسماً البته اذا قالوا ان كلما هو
في المركز معناه انه عند المركز
وهو لفظ يستعملونه واما قوله انه
واسع لذاته فهو مناقض له انه
غير متجز وانه واحد محض فانه
لا بعدله ولا قطر اللهم الا ان يكون
في قوله واسع لذاته رامزاً
او ملغزاً او صارف اللفظ عن -
المفهوم المتعارف الى اصطلاح
يختص به ويكون المعنى في السعة
لا انه قابل لابعاد الاجسام باحتيازها
فيه فان قال هذا فليس هذا
المدبر قائماً في العقول بالضرورة
ولا في الاوهام واما ان عنى بالسعة

بمعادى نسبت بمعادى که اگر یکی از این
دو نباشد وجود محاذات محال خواهد
بود وخلاء اگر موجود باشد او نسبت
بچیزی که ثابت است وجودش بذاته خواهد
بود نه نسبت بغيرش و اگر عبد الجبار و
صاحب شبهه گویند خلاء در او محاذات
واقع شود معنا داشت چه نامش فضاء
باشد چه خلاء و اگر يك معنى از این نام
خواسته خوب است بجای هرافض خلائی
لفظ فضا را بیاورد و اما آنکه گفتند
نامش مکان است پس چنین کردند و اما
نام مرکز پس آن را هیچ کس نگفته و
ممکن نیست مرکز خلاء باشد چه مرکز
نقطه البته جسمی را فرا نگیرد و اینکه
گویند فلان چیز در مرکز است مراد نزد
مرکز است در استعمالات و اما آنکه گویند
او با لذات واسع است پس مناقض است
بسا آنکه گفته او متجزی نیست و واحد
محض است و بعد و قطر ندارد مگر رمزی
و لفظی در وسعت ذاتی قصد نموده باشد
یا لفظ را از مفهـوم متعارف با اصطلاح
اختصاصی منصرف کرده و مراد از وسعت
این اصطلاح باشد نه قابل ابعاد اجسام
و تعیز جسم در آن اگر چنین گویند پس این
مدبر قائم در عقول و در اوها م نخواهد
بود بالضرورة و اما اگر مقصود از وسعت
آنستکه مشتمل بر اجسام است و اجسام در
آن نهاده میشود پس هر جسمی با او مخصوص
بچیزی خواهد بود که آن جز قسمتی از او
است زیرا اجسام بداخل نکنند بلکه در
مواضع خود متمیزند و مواضع اجسام
حدودی است محدود از جمله فضاء و هر
موضعی از آن بخشی از این فضا است و
چیزی که در ذاتش این اختلاف است قابل
است چیزی در آن موجود شود و چیزی دیگر
نشود و پیاره ای از آن اشاره شود و پیاره ای
نشود پس چگونه واحد حقیقی است که
جزء و بعض ندارد و چگونه است چیزی
که متقسم نیست و بعد ندارد نسبت بچیزی
که بعد دارد و چگونه مکانی که جزء
و جهت ندارد مطابقت کند با چیزی که جزء
و جهت دارد .

پس این قضا چیزی است موهوم که بحسب وهم دارای قطراست و این صفت برای او دروهم ضروری است و اما اگر عقل بجای وهم آمد چنین گمان نکند و عقل حاکم ببطلان این وهم است بیرهان جلی اما وهم پس چون تابع حس است و آنچه را احساس نکند قبول نماید . بلکه قبول هرچیز را بهمان نحو که احساس نماید هرچند خود بدان نحو و مانند آنچه احساس نوده نیست حتی اینکه ذات خود را تصور نکند مگر اینکه دیگری او را مانند محسوس کند باینکه او را رنگین یا متشکل بشکلی نماید و اما کیفیت صورت اتباع او از محسوسات پس بدانکه قوی ترین حواس در تسلط بروهم بصر است و چیزی که دیده نشود گمان نرود که معدوم است و نیست محض است چه هوا دیده نشود زیرا که شفاف و بی رنگ است و واهمه او را خیال کند لاجسم است پس خیال کند واسع است و هرچیز را فرا گیرد زیرا می باید حرکت اجسام را دراو در حالیکه او را قاروان می پندارد چه بصر ادراک نکند حرکت او را مانند حرکت اجسام و نیز می باید هر جسمی که دیده میشود قابل زوال از جای خویش است و هیچ جسم محسوسی که در هوا حاصل شود جای آن هوا را که او را در فضا یا خلاء یا لاجسم پنداشته نکند از اینرو گمان کند طبیعت فضا پیش از اینکه بر شود بجسمی که قابل زوال است موجود بوده و هر جسمی دراو حاصل و مستقر شود و اولاً جسم است نه جسم و واسع و قائم است و سبب همانا مثل شدن اجسام محسوسه است برای تخیل و مثل نشدن هوا است در نظر او لذا می پندارد هوا فضا است و چون عادت حسی بر این رویه است منطبق شود دروهم فضا و آنرا اموری موجود میباید و هرگاه بیرون رفتن ما از فلك صحیح باشد مانند خارج شدن از زمین بحسب وهم خواهد بود پس همان نحو که از نهایت جسم محسوس بفضا که هوا است میرویم همچنانکه اگر صحیح باشد

انه یشتمل علی الاجسام و توضع فيه فيكون واسعا له فيكون كل جسم مختصا معه بحيز هو بعض منه اذ لا تندخل الاجسام بل تتميز في مواضعها ومواضعها حدودها محدودة من جملة هذا الفضاء كل موضع منها شطر من هذا الفضاء غير موضع الاخر و ما وجد في ذاته هذا الاختلاف فهو قابل لان يوجد منه شئى دون شئى و ان يشار الى شئى منه دون شئى فكيف يكون واحدا حقا لاجزاء له ولا بعض وكيف بما لا ينقسم و ما لا بعد له مما له بعد وكيف يطابق مكان لاجزاء له ولا جهة متمكنا له جزء وجهة فهذا الذى هو الفضاء هو شئى متوهم ذاهبا في كل قطر و قبول اياه كالامر الضرورى في الوهم فاذا اخذ الوهم مكان العقل ظن ضرور يا في العقل فليس كذلك بل العقل هو الحاكم ببطلانه و هو العقيم عليه الجلى من برهانه فاما بسبب وقوعه في الوهم فلان الوهم تبع للمحس فلا يقبل ما لا يحس ولا يقبل كل شئى على نحو ما يحس و ان كان لاعلى نحو ما يحس حتى انه لا يتصور ذاته الا ان يجعله غيره بان يجعله ملون و مشكلا فاما كيفية صورت اتباع فان اقوى الحواس تسلطا على الوهم هو البصر والذى لا يبصر لا يظن انه ليس و الهواء من جملة ما عندنا شئى لا يبصر ذاته لانه مشف لالون له في تخيله الوهم لاجسم يتخيله و اسعا كلش اذ يجدا الاشياء اعنى

الاجسام تتحرك فيه وهو قار اذ لا يدرك البصر حركته كما يدرك حركات الاجسام ويبعد كل جسم مبصر مرال عن موضعه لا يخلقه جسم مبصر يحصل فيه الهواء الذي يتخيل انه الفضاء او الخلاء والله جسم فيتخيل ان طبيعة الفضاء كانت موجودة قبل ان ملائها الجسم الزائل و يكون موجودة وان كل شئ فيه يحصل وفيه يستقر انه لا جسم واسع قائم والسبب فيه تمثل الاجسام المصورة للتخيل تمثل الهواء فيرى الهواء فضائاً واذجرت العادة الحسية بذلك تنطبع في الوهم انطباعاً ضرورة ان الفضاء امور موجودة ضرورة و ان خروجنا لو صح عن الفلك يكون كخروج شئ عن الارض فكما ان هيهنا يؤدي الخاوص عن نهاية الجسم المبصر الى فضاء هو الهواء وكذلك لو صح نفوذ في الاجرام السماوية لتادی الى الفضاء وان ذلك الامر لانهاية له فاذا رسخ هذا في الوهم ظن انه فطرة في العقل وليس هذا اول الالفه جرها الوهم على العقل بل هيها آفات غيرها وصناعة المنطق هي التي تعطينا قواني يميز بها ضرورة الوهم من فطرة العقل وبعد هذا كله فلو كان هذا الفضاء موجودا لوجب (لم يجب) ان يكون هو بدء كل شئ وعلته فانه لسي المحتاج اليه والمصحح شيئا واحدا ولا الذي لا بد منه والمبدء شيئا واحدا فان كل مبدء محتاج اليه وليس كل محتاج اليه اوامر

نفوذ در اجرام مساوی بغضا خواهيم رسيد که امری است بی نهایت و چون این معنی دروهم رسوخ حاصل ننود گمان کند که این امر و هو م فطرتی است در عقل و این خطا اول آفتی نیست که وهم را بقل کشانیده بلکه در اینجا آفة نهائی است دیگر که ازوهم بر عقل وارد شود و تنها صنعت منطلق است که باقوانین بخشیده که بدان ضروریات و هم را از فطریات عقل تمیز دهیم بالاخره اگر این فضا موجود باشد واجب نیست مبدء هر چیز و علت آن باشد (چنانکه توهم کردند حتی آنرا تمظیم یا عبادت ننودند) زیرا محتاج اليه و مصحح يك چیز نیست همچنان چیزی که چاره از او نیست با چیزی که مبدء و علت است یکی نیست (چه نسبت میان مبدء و محتاج اليه عموم مطلق است) چه هر مبدء و علتی البته محتاج اليه است لكن لازم نیست هر محتاج اليه و هر امر بدی مبدء و علت باشد چه ممکن است از لوازم باشد که مدخلیت در توأم شئی نداشته اعم از آنکه لازم مساوی باشد یا لازم اعم خداوند توفیق دهنده رراء نماینده صواب است حمد او راست بی نهایت و درود بر پیغمبر مصطفی و آلش که برگزیدگانند تا ستاره عیان و جوزا نمایان گردد والسلام .

لا بد منه هو مبدءنا فربما كان لازما لا مدخل له في تقويم الشئ وربما كان لازما مساويا وربما كان اعم والله الموفق والمسدد وله الحمد بلانهاية وصلى الله على رسوله المصطفى وآله النجباء ما طلع النجم و لاح الجوزاء انتهى .

مؤلف گوید این رساله درخلاء و فضاء باختصار فوائد مهمی را متضمن و محل تحقیق سخن شیخ و دیگران در طبیعیات است و شیخ در طبیعیات شفا داد تحقیق در ابطال خلاء بجمیع وجوه که پاره ای از آن در این رساله اشاره شده داده و درست معلوم نیست که این سؤال و جواب پیش از تألیف شفا یا پیش از انتشار نسخه های شفا بوده یا بعد از آن و در این رساله دروسمت ذاتی و وجودی واجب الوجود هم وارد شده لکن راه حل این معنی همانا وحدت نسبت واجب الوجود است بهراول و هر آخری «دفعه واحده ازلیه و ابدیه» بدون امتداد و تدرج زمانی بلکه بروجه احاطه و معیت او با هر چیزی معیت چیزی با او چه هر موجودی مخصوص بصقع خویش است و تجافی از مقام خود ندارد لذا فرمودگان الله و لم یکن معه شئی و فرمودگان الله و لم یکن مع شئی و بهین نظر هم گفته شده و هو الان کماکان چه معیت از طرف ممکن با واجب نیست زیرا نسبتش بممکنات و بازل و ابد مختلف است و اما از طرف واجب پس چون حالت منتظره ندارد و دفعه واحده محیط ماسوی است معیت از او است و اکنون هم مختلف النسبة نتواند با چنین حقیقت مجرد محیطی معیت داشته باشد فالان کماکان بهر حال شیخ در طبیعیات شفا در ابطال خلاء در فصلی که در مناقضه با قائلین بخلاء منعقد فرموده است بآنچه گفته شده و بامیتوان گفت دست زده و متأخرین هم در پیرامون آن میدانها گرفته و از برکت شیخ معرکه های گرمی بر پا کردند و ما هنوز بآن نرسیدیم تا نائید یا تنقیدی بکنیم شیخ در آغاز این فصل میفرماید

نخستین چیزی که بر ما لازم است اینست که قائلین بخلاء را آگاه کنیم خلاء پاره فی از گفتار لاشئی بطور مطلق نیست چنانکه گروه بسیاری از ایشان گمان کردند که شیخ در مسئله اگر خلاء لاشئی باشد نزاعی میان ما و ایشان نخواهد بود پس باید خلاء در طبیعیات خلاء را شئی حاصل فرض نماییم و این معنی را از ایشان تسلیم نماییم شفا آنگاه در پیرامون اوصافیکه برای خلاء گفتند یا ملزمند که بگویند بحث کنیم چه صفاتی که برای خلاء گفتند موجب است که شئی موجود و دارای کمیت و جوهر و دارای قوت فعاله باشد آنگاه این خواص و آنچه تالی فاسد آن است مشروحاً بیان کنند آنگاه در بعد مفارق و شقوق آن سخن میراند و در فرض تناهی و عدم تناهی بعد خلاء و لوازم آن و صورت مداخله ملاء در خلاء و اثبات آنکه خلاء مکان نیست و سلب حرکت و سکون از خلاء و اقامه برهان بشکل هندسی بر عدم جواز حرکت مستدیره طبیعی برخلاء و بر عدم جواز حرکت طبیعی مستقیمه با تفصیل وجوه و فروض و عدم جواز حرکت قسریه و بیان جمیع شقوق آن تا آنکه میفرماید و قد بلغ من علو القائلین بالخلاء فی امره ان جعلوا له قوة جاذبه او محرکه و لو بوجه اخر حتی قالوا ان سبب احتباس العاد فی الاوانی التي تسمى سرافات الماء وانجذابه فی الالات التي تسمى زرافات الماء انما هو جذب الخلاء و انه یجذب اول شئی الا کثف ثم الا لطف وقال الآخرون بل الخلاء محرک الاجسام الی فوق و

۱- السرافه فی القاموس ذهب الحوض سرفا ای فاض من نواحیه و این معنی با احتیاس مناسب نیست مگر آنچه در ظرف می ماند فی النجد الزرافه بالتشدید والتخفیف مزقه الماء یعنی محل کشیدن آب . (مؤلف)

انه اذا تخلخل الجسم بكثرة خلاء يداخله صار اخف واسرع حركة الى فوق تا آنكه ميفرمايد از عجائب آنكه پرا كندگي خلاء ميان اجزاء ملاء موجب حكمتي در مجموع اجزاء شود و در يك يك از اجزاء نشود و بطلان آنرا مبرهن نمايد تا آنكه گويد از عجائب تصور فرار اين اجزاء متجانسه است بعضي از بعضي تا حاصل شود ميان آنها بعدهاي محدود و فرار بجهت غير محدود گردد بعضي بالطبع بعضي فوق بعضي بزر و جزئي به يمين و جزئي به يسار تا حادث شود تخلخل و لازم آيد هريك از اين اجزاء را عارض شود فرار يايكي برقرار باشد و اجزاء ديگر از او فرار كنند و قرار نگيرند با آنكه اجزاء متشابه است از اينجا آشكار شود در آلات سرافه و زرافه اموري است خارج از مجرای طبيعي براي امتناع وجود خلاء و وجوب تلازم صفائح اجسام مگر هنگام تفريق قسري كه بايدني باشد ملاقي در عوض مفارق بدون آنكه زماني سطحي از سطحي ملاقي خالي شود پس اگر صفحه آبي كه در سرافه است لازم است بالطبع كه صفحه جسي با او ملاقات كند مانند سطح اصبع پس لازم است محبوس از نزول باشد هنگام احتباس آن سطح بفشاري كه مانع از نزول است پس ناچار مي ايستد و پائين نمي آيد و اگر جاز ميشد خلاء و افتراق سطوح بدون بدل هر آينه نزول مينمود از اين جهت است كه آب منجذب نشود در زرافه يرا آنچه از يكي از دو طرفش نازل شده لازم است طرف دوم را و انقطاعش كه موجب وجود و اطاعت ميكندنيها ميكند را است محال است لذا ممكن نيست بلند كردن سنگيني بزرگي را بقدر كوچكي كه منطبق بر آن باشد الي غير ذلك از حيات هاي عجيبي كه تمام نشود جز با امتناع خلاء انتهى ملتقطاً تا اينجا براي نمونه ياد شد و محل تحقيق در فصول منشور طبيعات انشاء الله تعالى خواهد آمد .

فصل ۷

خطبه نهج البلاغه راجع بخلقت فضاء پيش از اجسام حضرت امير
خطبه نهج البلاغه راجع به خلق فضا پيش از اجسام
در ترتيب آفرينش خطبه نبي عجب مشحون بدقائق دارد
تا مي فرمايد : احوال الاشياء لا وقاتها ولا ثم بين مختلفاتها
و غرز غرائزها و الزمها اشباهها عالما بها قبل ابتدائها
محيطاً بحدودها و انتهائها عارفا بقرائنها و احنائها
و اين ابی الحديد هر چيز را براي وقتش بجنش در آورد يا حواله دادن وقت داد
و ميان مختلفات الفت و ايتلاف افكند و هر خيمه و غريزه اي را
كه در هر چيز بود بطبع همان غريزه و جبلت و ذاتيات آن طبيعت ساخت و آنها را
بقالبهايش بست و پيوست بهمه آنها پيش از ساختنش و بحدود و مبداء و منتها و نظائر
و بيچ و خم هاي آنها احاطه و معرفت و شناسائي داشت .

ثم انشاء سبحانه فتق الاجواء و شق الارحاء و سكاك الهواء فاجري فيها
ما نا متلاطماً تياره متراكماً ذخاره انگاه جو يعني فضا را كه بيچيده و بسته بود
بر گشاد و كناره هاي آنرا شكافت و راههاي كه كشان را باز نمود سپس آب مواجي در آن
ريغت تا آخر خطبه از اين كلام معجز نظام مستفاد ميشود فضائي كه جاي عناصر اجسام است
در آغاز ساخته و پرداخته فرموده اين ميشم در شرح كه الساعة شرح و سيطش كه ظاهراً
منحصراً عزير الوجود است برابر چشم ما است ميفرمايد الاجواء جمع جو و هو الفضاء

الواسع والارجاء جمع رجا مقصور آ و هو الناحیه والسکات جمع سکا که کذوابة وذوائب وهو الفضاء ما بین السماء والارض والهواء المکان الخالی واعلم ان خلاصة ما يفهم من هذا الفصل انه قد کان قبل وجود العالم فضاء واسع وهو الخلاء فی عرف المتکلمین فانشاء الله تعالى فيه احیاء الاجسام العالم فتقها ای شقها واعدها لخلق الاجسام و تکوینها فیها ثم خلق ما نأ متلاطماً تیاره ای متراداً معظمه متراکماً ذخاره ای یمیل بعضه فوق بعض انتهى موضع الحاجة ابن ابی الحديد گوید ان ظاهر لفظه ان الفضاء الذي هو الفراغ الذي يحصل فيه الاجسام خلقه الله تعالى ولم يكن من قبل وهذا يقتضي كون الفضاء شيئاً لان المخلوق لا يكون عدماً محضاً و ليس ذلك بعيد فقد ذهب اليه قوم من اهل النظر وجعلوه جسماً لطيفاً خارجاً عن مشابهة هذه الاجسام ومنهم من جعله مجرداً فان قيل هذا الكلام يشعر بان خلق الاجسام في العدم المحض قيل خلق الفضاء ليس يمكن وهذا يناقض العقل قيل بل هذا هو محض مذهب الحكماء فانهم يقولون لا يمكن وجود جسم ولا حركة جسم خارج الفلك الاقصى و ليس ذلك الاستحالة وجود الاجسام و حركتها لافي الفضاء .

انتهى مؤلف گوید شيخ در بيان رساله بالازم اعم بامساوی بودن خلاء برای وجود اجسام موافقت فرموده اما سخن ابن ابی الحديد باینکه امتناع وجود جسم و حرکت جسم در خارج فلك اقصى برای عدم وجود فضاء است موجه نیست چه سخن در وجود خلاء در داخل فلك اقصى است و گر نه فلك اقصى چون محدود جهات است معقول نیست نفوذ در ما وراء آن و در مائورات اهل بیت عصمت است لئلا لی حبل الی الارضین السفلی لهبط علی الله فافهم.

فصل (۸)

برهان مشهور
بر امتناع خلاء
و آنچه وجدان
مؤلف بر آن
جازم است

نا گفته نماند از جمله براهین مشهوره بر امتناع خلاء آنستکه اگر خلاء موجود باشد لازم آید مساوات حرکت و اجد معاوق با حرکت فاقد معاوق در صورت فرض معاوقی اقل بنسبت زمان واجد و زمان فاقد و تفصیل این برهان و اشکالات در آن در شرح تجرید قوشچی و غیره مسطور است و حکیم سبزواری بهین برهان اکتفاء نموده و تقریر مختصری فرموده و گذشته بدین خلاصه اگر فرض شود حرکت جسمی يك فرسخ مثلاً در خلاء بمدت یکساعت حرکت همان جسم را با همان قوت در ملاء غلیظ در مدتی بیشتر چون ده ساعت مثلاً باز حرکت کند همان جسم در ملائی رقیق تر از ملاء اول با همان قوت و حرکت و مسافت به نسبتی که مدت همین حرکت در خلاء به نسبت حرکت در ملاء غلیظ باشد لازم آید تساوی دو حرکت در حال وجود عائق و این محال است این برهان محل نظر است و محشل در طبیعات است و آنچه عجالتاً وجدان مؤلف بدان جازم است این است که خلاء و فراغ جز خلوی معنائی در عقل ندارد و عبارت از عدم مضاف به وجودات است . پس اگر این عدم مضاف را پیش از خلق عالم حتی عقول و مجردات اعتبار کنیم مرجعش بهفاد

كن الله ولم يكن معه شيء خواهد بود و جز وجود محیط واسع غیر متناهی واجب

چیزی نیست نه مکان نه سطح نه جهة نه حیثیات دیگر و اگر بعد از ابداع عالم اعتبار نمائیم عدم مضاف مزبور که عبارت از خلو از موجود است امتناع ذاتی برای این معنای نسبی که که خارج ظرف نفس او باشد نه ظرف وجودش مانند سائر اضافات نخواهد بود و محقق طوسی در تجرید بعد از ذکر برهان مشهور در فعل دیگر منع میفرماید امتناع ذاتی خلاء بدون تحقیق ماهیت خلاء و ماچون دقیق شویم در ظرفی که خالی است چند چیز در آن اعتبار مینمائیم یکی مکان که ممکن است مظروفی در آن حاصل شود یا هوایی در آن شود یا چیزی بر آن منطبق گردد دیگر بعد یکم مقدار است بمقدار آن ظرف دیگر سطحی مقعر یا مسطح دیگر شکلی هندسی خاص دیگر کمیت و مقدار ابعادش دیگر جهاتی که در آن فرض شود الی غیر ذلک از احوال و نسبت های واقعه و صرف نظر از جمیع این اعتبارات فراغی می بینیم یعنی موجودی در آن که تمام آن ظرف یا جزئی از آنرا اشغال نماید می بینیم و این معنی همان عدم اضافی خاص است مقابل خود ملاء و هر موجودی نسبت بمقارن و تماس متصل و ملصق و منطبق و مانند اینها این فراغت و خلور را داراست و اما فضا پس اعتبار این فراغ و خلو است نه بطور مطلق یعنی من حیث هو بلکه با امتدادی معین که هر جزء از اجزاء آن امتداد را مصداقی از معنای کلی خلاء و فراغ است و گر نه فراغ و خلو از مقوله کم ربطی به بعد ندارد و در نقطه هم این خلو و فراغ حاصل است و در مجردات هم حاصل است. مثلاً نفس که تصور یا تصدیقی در او نیست البته خالی و فارغ البال است در صورتی که نه فضائی در آن متوهم است نه بعدی و امتدادی و نه سطحی و خطی و نه نقطه‌ئی و زاویه پس خلاء باین معنی در موجودات حاصل است و امتناعی ندارد بلکه باملاء هم جمع میشود چه اگر هیچ چیز میان دو جسم نباشد یا در ظرف نباشد فضائی هست و همین فضا برای تحقق ملاء کافی است. بلی پیش از وجود اجسام آیا فضائی خالی ممکن است یا لازم است باشد پس اگر مجردات از موجودات؛ احاطه آنها بهر امری که فرض شود وقوع و حصول آن فضای تنها یعنی محیط صقع و مقام و محل قیام آنها است و قبل از ابداع مجردات هم احوال و اولی باین احاطه مجرده همانا واجب الوجود است و اگر بخواهیم فضائی مانند فضای بین آسمان و زمین برای تمام عالم فرض نمائیم نه مجرد عدم مضاف تا هر موجودی حصه از آن فضا را اشغال کند نه فقط عدم مضاف خود را بوجود خویش طرد نماید پس ناچار باید که یا بالفعل منبسط باشد که عالم را در آغوش بگیرد یا بالقوه یعنی برای هر موجودی که روی کار آید بهمان نسبت منبسط شود و این معنی محتاج بموجودی با جسمانی یا مثالی و یا برزخی است که قبض و بسط حاصل کند و بهترین فروض این معنی را خیال می کنم ملکی از ملکی که اعتبار کنیم که بدنی نورانی و قابل بسط و قبض داشته باشد و شاید آنچه در باره جبرئیل وارد است که خود را به پیغمبر ص بصورت اصلی نشان داد فطبق الخافقین بهترین راه برای تجویز این فرض باشد لکن سخن در لزوم این معنی برای ایجاد موجودات است چه استناد و اتکاء و قیام بمحیط واجب ازلی ما را از این فروض و وهمیات بی نیاز میکند و اما مفاد خطبه عزاء علویه پس وسعت ممتد بین سموات است که از مقوله کم و مقدار است و برای امتلاء این فضا همان کم و مقدار کافی است و این کمیت خاص از لوازم مابین الجسمین بلکه از لوازم خارج از سطح ظاهر جسم واحدی است که مانند فلك اقصی مجدد جهات نباشد

پس بنا براین در این موارد هیچ خلائی نداریم بلکه ملاه است این است وجدانیات مؤلف که تحت القلم در اینجا بمناسبت روی صفحه آمده، باشد که در طبعیات از آن بهره بگیریم انشاء الله تعالی.

تلخیص صاحب ملل کلام شیخ را در نفی خلاء (۸) اکنون که با خود داری از ورود در مسئله خلاء تا این اندازه سخن عفواً من غیر قصد رانده شد مناسب است تلخیصی که صاحب ملل و نحل از گفتار شیخ در نفی خلاء نموده یاد نمایم مبدا در طبعیات از یاد برود این است ترجمه آن اگر فرض شود خلاء خالی البته لاشی محض نیست بلکه ذاتی است دارای کمیت چه هر خلائی فرض شود خلاء دیگری کمتر یا بیشتر نیز فرض شود البته بالذات قبول تجزیه نماید و معدوم و لا شئی چنین نیست پس خلاء لاشی نیست و شئی است دارای کم و کم یا متصل است یا منفصل و کمی که بالذات منفصل است البته فاقد حد مشترک بین اجزاء خویش است و مفروض آن است که خلاء دارای حد مشترک بین اجزاء است پس خلاء متصل الاجزاء است که هر جزء را جهتی است از جهات لذا خلاء بایستی دارای وضع باشد پس خلاء کمیتی است دارای وضع و قابل ابعاد ثلثه مانند جسیکه با او مطابق است و گویا جسی است تعلیمی مفارق از ماده پس میگوئیم خلاء تقدر بمقدار یا موضوع آن مقدار است یا وضع و مقدار دو جزء از اجزاء خلاء هستند شق اول باطل است چه اگر مقدار در توهم رفع شود خلاء به تنهایی بی مقدار باقی میماند و مفروض این است که دارای مقدار است پس این خلف است و اگر باقی بماند بنفسه با مقدار (که شق دوم است) پس او بذات خود مقدار است نه آنکه مقدار جزء او است و حلول در او کرده (این هم خلف است چه خلاء ذاتی است دارای مقدار و وضع نه نفس مقدار بدون معروض مقدار و وضع و اگر خلاء مجموع ماده و مقدار باشد پس خلاء جسم خواهد بود و جسم ملاه است مؤلف گوید در وجدانیات خود گفتیم مقدار خالص هم ملاه است و لازم نیست در تحقق ملاه ماده‌ئی که حامل مقدار باشد همین قدر باید پای عدم میان دو موجود در بین نیاید و دانستی که فضا و وسعت هم امری است وجودی و نیز هر چیز که قبول اتصال و انفصال کند دارای ماده است و خلاء قبول اتصال و انفصال کند انتهی.

مسئله صور مخالف حق در نفس آیا بعد از موت باقی می ماند و تألیف یکی از تلامذه شیخ بامر شیخ در این باب (۹) یکی از شاهکارهای شیخ برای سنجش صریح واقع امتحان وجدانیات و فطریات دانشمندان مبرز در مسائل علمی بوده است که دست برهان قاطع عقلی از تشخیص آن کوتاه است و شاگرد- های خوش ذوق سلیم العقل خویش یا دیگران را وادار به تحقیق و تحریر آن میکرد از آن جمله مسئله صور مخالف حق و واقع در نفس است که آیا بعد از مفارقت بدن باقی می ماند یا زائل میشود و صورت معقوله حقه بجای آن می نشیند و آیا انسانی که معتقدات باطله داشته پس از موت اگر معتقدات حقه و حقائق واقعی در نفس او حاصل شد ملتذ و متنعم بآن که اکمل از لذات حسیه است خواهد بود مانند کسیکه دودنیا معتقدات حقه داشته یا نه اگر متنعم است پس فرق میان مبطل و محق

چه خواهد بود و اگر نیست چگونه لذت عقلیه از معقولات حقّه واقعیه ممکن است تخلف کند اینک ما اولاً کلام شیخ را در این باب هر چند بمعاد نرسیدیم یاد مینمائیم آنگاه رساله یکم حساب الامر شیخ تألیف شده و نسخه مخطوط آن نزد ما است با ترجمه نقل میکنیم تا آثاریکه از نتایج او امر شیخ است و سند آن برابر چشم است در آینده معروض شود.

سعادۃ برای هیچکدام از ناقصین نیست بلکه برای کسانی است که کسب شوق بکمال قوت عقلیه نمودند از روی براهینی که بایشان گفته شده چه شأن نفس ادراک ماهیت کل اشیاء است بکسب مجهول از معلوم و استکمال آن بفعل (جزء عملی) چه این حالت ها در نفس بطبع اول او ذاتی نیست و در سایر قوی نیز نیست بلکه شعور اکثر قوی بکمالاتش حادث نشود مگر پس از اسبابی و اما نفوس و قوت های ساده گوئی هیولی است که این شوق را البته اکتساب نموده چه این شوق باید حادث شود و منطبع در جوهر نفس گردد اگر برای قوت نفسانی مبرهن گردد که در اینجا اموری است که علم بآن کسب شود بعد از متوسط (و براهین منطقی متعارف) عالی ترین آنچه دانسته و پیش از آن چنین شوقی پیرو رأی نفس که اولاً و بالذات رأیی ندارد نیست بلکه اکتسابی است پس چون چنین رأی را اکتساب نمودند این شوق از لوازم ضروری نفس خواهد شد و چون مفارقت از بدن کند و با او نباشد (این کمالی که گفته شد) پس از انفصال در شفاء ابدی خواهد شد چه او ائیل ملکه علمیه بوسیله بدن اکتساب شود بدن لاغیر که از او مفارقت کرده (یعنی پیش از

اصول مسائلی که شیخ در
که اعتقاد بدان آخـر
موجب سعادت الهیات
است بتقریر شیخ شفا پس از
بیان سعادت

و شقاوت و لذت عقلیه و لذت
بدنیه و تفاوت احوال نفوس
می فرماید و لیست (ای السعاده)
تكون لکل واحد من الناقصین بل
للذین اکتسبوا القوة العقلية الشوق
الی کمالها و ذلك عند ما برهن
لهم من شأن النفس ادراک ماهیه
الکل بکسب المجهول من المعلوم
و الاستکمال بالفعل فان ذلك ليس
فيها بالطبع الاول ولا ايضاً في
سائر القوی بان شعور اکثر القوی
بکمالاتها انما يحدث بعد اسباب
و اما النفوس والقوی
الساذجة الصرفة فكانها هیولی
موضوعه لم تکتسب البته هذا
الشوق لان هذا الشوق انما يحدث
حدوثاً و ينطبع في جوهر النفس
اذا برهن للقوة النفسانية ان هیئها
امورا یکتسب العلم بها بالحدود
الوسطی علی ما علمت و اما قبل
ذلك فلا يكون لان هذا الشوق
یتبع رأی او ليس هذا الراي للنفس
رأیاً بل رأیاً مکتسباً فهو لا
اذا اکتسبوا هذا الراي لزم -
النفس ضرورة هذا الشوق فاذا
فارقت و لم یحصل معها ما یبلغ

به بعد الانفصال الام وقعت في -
 هذا النوع من الشفاء الابدی لان
 اوائل الملة العلمية انما كانت
 تكتسب بالبدن لا غير وقد فارقت
 وهؤلاء اما مقصرون عن السعي
 في كسب الكمال الاسنى و اما
 معاندون جاحدون متعصبون
 لاداء فاسدة مضادة لآراء الحق
 و الجاحدون اسوء حالا لما -
 اكسبوا من هيئات مضادة
 للكمال و اما انه كم ينبغي ان يجعل
 عند النفس الانسان من تصور -
 المعقولات حتى يجاوز به الحد
 الذى في مثله يقع هذه الشقاوة
 في تعذيبه (فى بعدية) و جواز ان
 يرجى له السعادة فليس يمكننى ان
 تصور نفس الانسان المبادى
 المفارقة تصوراً حقيقياً و يصدق
 بها تصديقا يقينياً بوجودها عنده
 بالبرهان و تعرف العلل الغائية
 للامور الواقعة من الحركات الكلية
 دون الجزئية التى لا تنهاى و
 يقرر عندها هيئة الكل و نسب
 اجزائها بعضها الى بعض و النظام
 الاخذ من المبدء الاول الى اقصى
 الموجودات الواقعة فى ترتيبه
 و يتصور العناية و كفيته و يحقق
 ان الذات المقومة (المتقدمة)
 للكل اى وجود يخصها و اية

بعث و در برزخ) و اين گروه يا مقصر
 در سعى و كسب در كمال اند يا معاند
 يا جاحد متعصب كه رايهاى فاسدى را
 كه ضد آراء حق است داشتند و حال
 جاحد بدتر است زيرا هيئت هاى كه
 ضد كمال است دارند و اما چه اندازه
 سزاوار است كه از تصور معقولات در
 نفس باشد تا از حدود شقاوت تجاوز
 كند و اميد سعادت در او رود مرا ممكن
 نيست كه بر ميزان اين حد تصريح كنم
 جز بتقريب و گمان كنم معقولانى كه
 در اميد سعادت مؤثر است تصور مبادى
 عاليه مفارقة مجرده است بروحيه حقيقى
 و تصديق بآن بروحيه يقين بوجود آن
 مبادى پيرهان و معرفت علل غائية
 اموريكه واقع شود از حركات كليّه نه
 جزئيات كه نهايت ندارد و هيئت كل نزد
 او ثابت و مقرر گردد و همچنين نسبت
 اجزاء آن بيكديگر و نظاميكه از مبدء
 اول آغاز شود تا اقصاى موجودات كه
 در سلسله ترتيب واقع است و نيز تصور
 كند عنايت الهى و كيفيت آنرا و محقق
 بداند آنكه ذاتى كه مقوم و قنوم و قيم
 كل و متقدم بر كل است چه وجودى
 اختصاص بوى دارد و كدام وحدت
 مخصوص او است و چنين ذاتى را چگونه
 بايستى شناخت و معرفى كرد تا هيچ -
 گونه كثرت و تغييرى بدو ملحق و عارض

۱- شهرستانی درملل و نحل در نقد این جمله گوید: لیتہ سکت عنه و قيل - فدع عنك
 الكتابة لست منها و لوسودت وجهك بالمداد این آرزو و شعر اگر دسیسه ای از کاتب نباشد از فضل
 مصنف بسیار دور و خالی از تراکت ادب است در برابر حکمت چنین حکمت باید آورد نه سخنی که
 بکودک بی سواد نوآموز ممکن است گفت بمثل شیخ که کاتب و محروم اولین و معلم آخرین است
 گفته شود که گوینده بهین مداد روی خود را آن کند که روی او را بگمان او توان چنان کرد
 نمود بالله من طغیان القلم و کلم الکلم بالجلم .
 (مؤلف)

وحدة تخصها وانها كيف تعرف
حتى لا يلحقها تكثرو تغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب نسبة
الموجودات اليها ثم كلما ازداد
الناظر استبصاراً ازداد للسعادة
استعداد او كانه ليس يتبرء الانسان
عن هذا العالم وعلاقته الا ان يكون
آكد (اشد) العلاقة مع ذلك العالم
فصار له شوق الي ما هناك وعشق
لما هناك فصدّه عن الالتفات الى
ما خلفه جملة .

نگردد و بدانند نسبت موجودات بوی
چگونه است و کسیکه نظر و تأمل او
در این مسائل رو بافزایش گذارد و
بصیرتش در آن افزون گردد و استعداد
سعادتش افزوده شود گویا انسان
هر آنچه از این جهان و علائق آن بیشتر
بیزار گردد علاقه اش بدان عالم
شدید تر خواهد بود و شوق و عشق
بدانجا او را از التفات بآنچه پشت سر
اوست باز خواهد داشت .

دستور جامع
اخلاقی برای
حصول سعادت
بتقریر شیخ
در شفا

آنگاه شیخ میفرماید این سعادت حقیقی تمام نشود جز باصلاح
جزء علی از نفوس و چون خلق که ملکه است حاصل شود افعال
از نفس باسانی انجام گیرد و در کتب اخلاق امر شده است باستعمال
حد وسط میان دو خلق متضاد نه باین معنی که حد وسط را در
افعال خود مراعات کند بدون آنکه ملکه توسط را برای نفس
تحصیل نماید بلکه باین معنی که ملکه توسط و اعتدال را
تحصیل کند که گوئی برای قوت ناطقه و قوای حیوانیه باهم موجود و آفریده شده بود
باین نحو که برای قوای حیوانیه هیئت اذعان تحصیل شود و برای قوت ناطقه هیئت استعلاء
بر بدن و جسمانیت و عدم انفصال از آن حاصل شود و ملکه گردد همچنانکه ملکه افراط
و تفریط برای ناطقه و حیوانیه موجود است بعکس این نسبت یعنی باستعلاء بدن بر نفس
و معلوم است که افراط و تفریط از مقتضیات قوای حیوانیه است و چون حیوانیت قوت گیرد
و ملکه استعلائی او را حاصل شود حادث شود در نفس ناطقه هیئتی اذعانی و انقیادی
و اثری انفعالی رسوخ در ناطقه نماید که علاقه او را ببدن شدید کند و او را مجذوب و منصرف
از خود و از اخلاق فاضله سوی بدن بطور شدید کند و مراد از ملکه توسط تبرئه نفس است
از هیئت های انقیادیه و ابقاء نفس است بر حیل و فطرت خود با ایجاد هیئت استعلاء
بر جسمانیات و هیئت نزاهت و طهارت نفسانی تا نفس را سوی بدن توجه ندهد بلکه از
بدن منصرف نماید و توسط البته همواره هر دو طرف را سلب کند و جوهر نفس بالفطره
در حد وسط قرار دارد تنها بدن است که او را از شوقی که خاصه او است و از کمالی که
برای او است و از شعور بلذت کمال اگر حاصل شد و بدرد ناکی عدم کمال اگر قصور نمود
باز میدارد چه نفس منطبق در بدن است یا منغمس و فرو رفته در بدن است و چون علاقه
میان نفس و بدن است نفس را شوق جلی بتدبیر بدن و اشتغال بآثار او آنچه از عوارض
بر او وارد شود و آنچه از ناحیه بدن در نفس رسوخ یافته از ملکات می باشد و چون از بدن
مفارقت نمود و این ملکاتی که مبدئش بدن است در او ثابت و موجود باشد حال نفس

در این مفارقت شبیه بحال زندگانی اوست یعنی اگر چیزی از علاقه جسمانی از او کم شود غفلتش از حرکت شوق بسوی کمالش زائل شود و بسبب آنچه از آن علائق و آثار جسمانی باقی مانده محجوب از اتصال کامل به محل سعادتش خواهد شد. اینجا است که حرکتی پایشان کننده و تشویش آور حادث شود که سخت از آن آزار یابد و بطو کلی هیئت بدنیہ ضد جوهر نفس است و مودی است او را و غفلت نفس از ذات خویش هم بسبب بدن است و هر چه در بدن فرو تر رود از یاد خود و کمال خود بیشتر می افتد و چون نفس از بدن مفارقت کند ضدیت بزرگ را احساس کند و آزار بسیار از آن بیند لیکن این اذیت و این الم مستند بامر لازمی نیست بلکه برای عارضی است غریب که دوام ندارد و زائل میشود بزوال افعالیکه تکرارش آن هیئت را تثبیت و تقویت مینمود پس باید عقوبت هم دائمی نباشد و کم کم مرتفع شود تا نفس پاک شود و به سعادت که خاصه اوست نائل گردد مؤلف گوید انکار خلود عذاب در اینجا نسبت بناقصین است نه اشقیای مخلد چنانچه در محفلش خواهد آمد.

پس میفرماید و اما نفوس ابلهان که کسب شوق نکردند و هیئت های ردیه و زشت اکتساب نمودند بسعت رحمت الهی میرسند و نوعی از راحت نصیب ایشان خواهد شد و اگر هیئت های زشت کسب کردند و هیئت دیگری بر ضد آن ندارند بمقتضای آن اعمال معذب خواهند بود بعدایی شدید چه آلت شوق به نیکی بدن است که فاقدند.

مؤلف گوید ظاهراً این کلام خلود ابلهان زشت کردار در عذاب است پس عاقل بطریق اولی در موارد خلود که در شریعت مقرر است مورد تصدیق شیخ خواهد بود و ما برای اختصار بهین قدر از کلام شیخ در این مقام اکتفا میکنیم و ناگفته ها را در معاد و احوال نفس انشاء الله تعالی خواهیم گفت.

رساله صور	حال آمدم سر مقصود یعنی نقل رساله تلمیذ شیخ که حسب الامر
مخالف حق	استاد خود راجع بصور مخالف حق نگاشته و شیخ وجدانیات او
حسب الامر شیخ	را مورد امتحان و سنجش فکری قرار داده و گمانم که از اباعبدالله
	معصومی باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم	اتفاق افتاد نظر در امر آقای
عودتك يا لطيف الحمد لله	بزرگوار ما استاد رئیس اجل خدای
رب العالمين حمد الشاکرين و	بلندی مرتبت او را دوام بخشد بایشکه
صلوته على محمد و آله الطاهرين	توضیح دهم صورتهای موجوده در
قد اتفق النظر فيما امر به (۱) سيدنا	نفس را که مخالف حق است از نفوس
الاستاد الرئيس الاجل ادام الله	بشری از مرگ در صورتهای موجوده
علوه وهو ايضاح الصور الموجودة	در نفس که مخالف حق است دو رأی
في النفس المخالفة للحق راين	است اول آنکه از مدرکات قوت متخیله
احدهما انها تكون متخیلة ولا	است نه از معقولات قوت عاقله دوم

۱- تمییز بسید ظاهراً مصطلح برؤساء استاید چنانکه قطب اشکوری در عنوان ترجمه ارسطاطاليس نگاشته خاتم الحكماء اليونانيين وسيد علمائهم حکيم ارسطاطاليس

تكون معقولة البته واثاني ان
تكون متخيلة ومعقولة معا فاما
من قال انها متخيلة وليست معقولة
البتة فقد قال باطلا فان حقيقة -
المعقول هي ان تكون الصورة
موجودة في النفس معرفة عن الوضع
والاشارة وسائر ما لا يجوز العقل
الشركة فيه فكل صورة موجودة
في النفس بحيث يمكن للعقل -
التجوز للشركة فيها فهي كلية
معقولة ومن الصورة المجالة ما
هو على هذه الصورة كاعتقاد بان
عقلاء المغرب موجود في الاعيان
فمن جود وجوده في الاعيان
فكذلك يجوز ان يكون اشخاصا
فوق واحدة وقد اعتقد كليا وذلك
معقول فمهما استحال الرأى الاول
في ان الصورة المقابلة للحق
لا تكون معقولة البته فيبقى انها يمكن
ان تكون معقولة واذا كان الامر
على هذا فباضطرار يلزم ان ينظر
هل هذه الصورة تضيف عن النفس
ام تبقى خالدة فيها فنقول ان هذه
الصورة لا يمكن ان تكون موجودة
في الامور الدائمة السرمديه و
العقول الفعالة تعقل الاشياء من
حيث انها لوازم ذاتها وهي عاقلة
لوجودها او وسائط و معدات
لوجودها وكل امر لزم امراً
موجوداً بالفعل فهو لا محالة
يكون موجوداً بالفعل فان لزم
العقول الفعالة امر محالاً يجب ان
يكون موجوداً بالفعل واثاني
محال فبقي ان لا يلزمها امر محال
ولا يمتثلها اذ قلنا انها تعقل لوازمها
ولكنها موجودة في الالذهان
اعني الصور المحالة في النفوس

متخيل و معقول هر دو باشد اما آنکس
که گوید متخيل است و معقول نیست
باطل گفته چه حقيقت معقول آنستکه
صورت موجوده در نفس مجرد از وضع
واشاره مانند آن از آنچه عقل تجويز
نکند شرکت در آن باشد پس هر
صورتیکه موجود در نفس است بروجبي
که عقل تجويز کند شرکت در آنرا
کلي و معقول است و بدین صورت هم
صورت محال را می توان تصور نمود
چون اعتقاد بوجود عنقا مغرب در خارج
مثلا و کسیکه تجويز کند وجود عنقا
را در خارج تجويز نماید افراد متعدد
داشتن آنرا زیرا امری کلی بعنوان
عقلاء تعقل نموده و چون رأی اول که
عبارت از معقول نبودن صورت مخالف
حق است باطل و محال است باقی
می ماند رأی دوم که معقول است پس
بالضرورة باید دید چنین صورتی آیا
مضمحل و زائل میشود از نفس یا پایدار
در نفس میماند پس میگوئیم وجود
این صورت ممکن نیست درعداد امور
ابدی و سرمدی باشد و در عقل فعال
موجودی ابدی باشد چه عقول فعاله
اشياء را از این جهت که لازم ذات خویش
است تعقل کند و عقول وجود آن اشياء
یا وسائط و معدات وجود اشياء را تعقل
نماید و البته هر امری که از لوازم امر
موجود فعلی باشد باید آن لازم هم
موجودی فعلی باشد پس اگر عقول
فعاله را امر محالی لازم باشد باید امر
محال موجود بالفعل در خارج باشد
و چون دوم محال است پس باید امر
محال از لوازم عقول نباشد و تعقل

البشریه فلاشك ان العاقله تعقلها
 من هذا الوجه واما انها موجودة
 في الایان فلا تكون البتة والفرق
 بين الوجودین ظاهر و علمی
 هذا كلام طويل فان النفوس
 البشرية لا تدرك شئنا من الاشياء
 الا بتوسط الحس والتخیل فاما
 ادراكها ذاتها فلا يكون بتوسط
 الحس والتخیل وذلك نوع آخر
 من الادراك تعرفه فی موضعه و
 قد تولی بیان هذا اصحاب -
 الصناعة وهو لعمری مما لا يكاد
 يشك فيه محصل فاذا تخيل القوة
 المتخیلة صورة ما محالة و غیر
 محالة فعل فیها العقل (فعلة)
 فعلها الخاص وصیرها معقولة فاذا لم
 يتوسط التخیل لم يحصل البتة
 صورة مخالفة للحق فن العقل
 و معلوم ان المعقولات لا ترسم
 فی منقسم ای فی وضع
 و خزانة المعقولات كلها
 العقول الفعالة فاذا صارت النفس
 مقبلة علی العتول الفعالة
 فاض عنها علیها الصور المعقولة
 مادامت مقبلة فاذا عرضت عنها
 الى جهة البدن و القوى البدنية
 اشتغلت عنها بهذه الامور و كلما
 كانت الصور المعقولة زائلة عن
 النفس ای كانت النفس لا تدركها
 طالعت خزانة المعقولات فادرکت
 منها تلك الصور بل فاضت علیها
 بتوسط العقول تلك الصور من -
 واهب الصور كما ان القوة المتخیلة
 مهما لم تكن مدركة لصورها
 المتخیلة طالعت خزانة محفوظاتها
 من المعانی و الصور فادرکت

چنین محالی تنها در ذهن بایستی باشد
 پس صورت ممتنع در نفوس بشریه از
 موجودات ذهنی است که عاقله آن را
 تعقل کند لکن البتة وجود خارجی
 نخواهد داشت و فرق میان این دو وجود
 ظاهر است ورشته سخن در اینجا دراز
 است و نفوس بشریه ادراك چیزی نکند
 جز بواسطه حس و تخیل و اما ادراكش
 ذاتش را پس بتوسط حس و تخیل نیست و
 این نوع دیگری از ادراك است که در
 مجلس دانسته شود و اصحاب صنعت حکمت
 آنرا بیان نمودند و محصل در آن شك
 نکند پس چون قوت متخیله صورتی را
 محال یا غیر محال تخیل نمود عقل در
 او همان فعلی که خاص باو است انجام
 میدهد و آن صورت را صورت معقوله
 قرار دهد پس اگر خیال واسطه نباشد
 صورتی که مخالف حق است البتة در
 عقل حاصل نشود و معلوم است معقولات
 مرتسم نشود در امری منقسم یعنی
 دارای وضع و خزانه جمله معقولات
 عقول فعاله است و نفس چون اقبال
 سوی عقول فعاله نمود صور معقوله
 از او فائض شود تا اقبال باقی است و چون
 اعراض کرد از آن سوی جهة بدن و
 قوای بدنیه مشغول بآن شود و هر چه
 صور معقوله زوال پذیرد از نفس یعنی
 آنرا نفس ادراك نکند خزانه معقولات
 را مطالعه نموده همان صور را ادراك
 کند بلکه آن صور بر او فائض گردد
 بتوسط عقول از واهب الصور چنانکه
 قوت متخیله هر زمان ادراك صور
 متخیله را ننماید خزانه محفوظات را
 مطالعه کند از معانی و صور و آن صور

منها تلك الصور والجزئيات لا-
 يكون انتقاشها الا في امر منقسم
 و ذی وضع فیلزم ان تكون
 خزانها جسماً اوقوة في جسم و
 المعقولات لا يمكن ان يكون
 خزانها جسماً اوقوة في جسم بل
 خزانها العقول الفعالة فمهما كانت
 هذه الصور المقابلة للحق زائلة
 عن النفس راجع النفس والعقل
 و حصل هذه الصور بواسطة -
 التخيل الجديد فاذا فارقت البدن
 و بطلت القوة ! المتخيلة بطلت
 عنها هذه الصور ولا يمكن ان يحصل
 فيها كثرة اخرى بواسطة التخيل
 اذ ليس التخيل موجودا و اذا ثبت
 هذا فصح ان الصور المقابلة للحق
 تنسخ عن النفس الناطقة بعد الموت
 و انما لا تفيض هذه الصور عن-
 النفس ككرة ثانية بعد الموت
 كالصور الحقة لانها غير مناسبة
 لذات النفس و البادی لا يحصل
 منه الشرا لا بالضرورة فكان يفيض
 عنه هذه الصور المخالفة لضرورة
 التخيل فاذا بطل التخيل وجب
 ان لا يفيض عنه و الصور الحقة
 تفيض عنه اذ هو خير و مدار هذا-
 القياس المركب على ثلث مقدمات
 احديها ان النفس الناطقة لا تدرك
 شيئاً من ذاتها من المعقولات الا
 بواسطة الحس و التخيل بل اقول
 انها لا تكون لها صورة معقولة
 الا بعد ان تكون تلك الصورة
 محسوسة او متخيلة من المعقولات
 مالا يمكن ان يتقدمها امر تخيلي
 او حسي كالباري جل جلاله و
 العقول الفعالة بل اقول ان العقل

را ادراك نماید و جزئیات منتقش نشود
 مگر در امری منقسم و ذی وضع پس
 باید خزانه اش جسم یا قوتی در جسم
 باشد و معقولات ممکن نیست خزانه اش
 جسم یا قوتی در جسم باشد بلکه خزانه اش
 عقول فعالة است پس هر زمان صوری
 که مقابل حق است از نفس پاک گردد
 نفس و عقل را مراجعه کند و این صورت
 حاصل شود بتوسط تخیل جدید پس
 چون از بدن مفارقت نمود و قوت متخیله
 باطل شد این صورته باطل شود و
 ممکن نیست دوباره حاصل شود بتخیل
 جدیدی چه تخیل وجود ندارد از این
 رو صوری که مخالف حق است از نفس
 ناطقه پس از مرگ زایل گردد و عدم
 حصول این صور از نفس دوباره مانند
 صور حقه برای آنستکه مناسب با ذات
 نفس ندارد و باری تعالی از وی شر سر
 نزند مگر بصورت (یعنی شروریکه
 در این عالم روی دهد از لوازم خیر کثیر
 است و ضروری است) پس صور مخالف
 حق از روی ضروری بودن تخیل است
 و چون تخیل باطل شود (بعد از مرگ)
 واجب است فقط صور حقه از او حاصل
 شود چه او خیر است و مدار این قیاس
 مرکب بر سه مقدمه است اول آنکه
 نفس ناطقه ادراک نکند چیزی از
 معقولات را از ذات خود مگر بواسطه
 حس و تخیل بلکه میگوئیم صورت
 معقوله برای او حاصل نشود مگر بعد
 از آنکه محسوس یا متخیل باشد (بلی ظ)
 چه از معقولات معقولی است که مقدم
 نیست بر او امری تخیلی یا حسی چون
 باری جل جلاله و عقول فعالة بلکه
 میگوئیم عقل هیولائی عقل بالفعل

الهیو لانی لایصیر عقلاً بالفعل
 الا بتوسط الحس والتخیل وهذا
 كلام لاهل التحقيق فيه اطناب
 والمقدمات الثانیة ان هذه الصور
 المقابلة للحق المخالفة اياه لا-
 يمكن ان يحصل فی النفس الا
 بتوسط التخیل والحس والوهم
 فان للوهم فيه تأثيراً وها تان
 المقدمتان مما لا شك فيه عند
 میرزی صناعة الحکمة و المقدمة
 الثالثة ان النفس البشرية مالم تكن
 مقبلة علی العقول الفعالة لا تدرك
 شيئاً من المعقولات ولا یحفظ فیها
 صورة. معقولة فانها لیست من الامور
 التي تنقسم فیكون بعضها حافظاً و
 بعضها مدركاً كالحال فی سائر-
 القوى وهذه المقدمة الثالثة مما
 لا يمكن ان یشك فیها واحد من
 ارباب الحکمة ولكن البحث الشافی
 والنظر الدقیق یطل علیه خلافها
 فان قیل ان العقول الفعالة لیست
 اشیاء منقسمة حتی یكون شئی منها
 حافظاً و شئی مدركاً فیلزم ان
 تكون هی المدركة للمعقولات
 ایضاً معاً فالجواب ان العقول
 الفعالة تدرك المعقولات كلها
 دفعة فی آن واحد فلا تكون تارة
 تدرك شیئاً وتارة تعرض عنه فانها
 تعرف الاشیاء من ذاتها وذات الاول
 الحق جل جلاله و تكون ابداً
 مقبلة علی ذات الاول فمدرك-
 المعقولات بملاحظتها دائماً اذ
 الاشیاء كلها من لوازمها ولیست
 كذلك الحالة فی النفوس البشرية
 مع ان النفس البشرية تدرك بعد

نشود مگر بتوسط حس و تخیل و اهل
 تحقیق را در این سخن طولانی است
 مقدمه دوم اینکه صورتها که مقابل
 و مخالف حق است حاصل نشود در نفس
 مگر بواسطه حس و تخیل و وهم چه
 وهم را نیز در آن تأثیر است و در این
 دو مقدمه نزد میرزین حکما را شک نیست
 مقدمه سوم اینکه نفوس بشریه تا اقبال
 بعقول فعالة ندارد چیزی از معقولات
 را ادراک نکنند و صورت معقوله در آن
 محفوظ نمایند چه نفس از اموری نیست
 که قسمت پذیرد تا بعضی از آن حافظ
 باشد بعضی مدرك مانند آنچه در سائر
 قوی حلول کند و در این مقدمه سوم
 هیچ يك از ارباب حکمت شك ندارد
 و بحث کافی و نظر دقیق خلاف آن را
 باطل نموده اگر گفته شود عقول فعالة
 منقسم نیست تا چیزی آنرا حافظ و
 چیزی مدرك باشد پس باید بذاتها
 مدرك تمامیت معقولات باشد با هم
 (یعنی اعم از معقولات صرفه یا محفوظات
 و نفوس بشریه هم چه مانع دارد چنین
 باشد و بعد از مرگ خود بذاتها مدرك
 محفوظات و متخیلات بلکه موهومات
 هم علاوه بر معقولات باشد) جواب
 آنکه عقول فعالة تمامیت معقولات را
 دفعة ادراک کنند در آن واحد نه آنکه چیزی
 را یکبار ادراک کند آنگاه از آن اعراض
 نموده چیز دیگر را ادراک کند یا آنرا
 که اعراض کرده بیاد آورد چه عقول
 فعالة تمام اشیاء را بذات خود و بذات
 اول جل جلاله ادراک کند چون دائماً
 اقبال بذات حق تعالی دارد و معقولات
 از لوازم ذات اوست لاجرم لازم و
 ملزوم را همیشه ادراک نماید و حال
 نفوس بشریه چنین نیست و آنکھی

الموت جميع معقولاتها ايضاً
 دفعة واحدة لانها تكون مقبلة
 على الاول و العقول الفعالة
 فتدركها دفعة و الحال في-
 المعقولات خلاف هذا اذ قلنا ان
 العقول الفعالة لا تفيض هذه
 الصور الباطلة لانها شر ولا يلزم
 ذواتها شر الا بالعرض ضرورة بل
 تحتاج الى التخيل الذي لا يكون
 موجوداً بعد الموت فقد ظهر
 الفرق و اتضح الحق ويمكن ان-
 يبسط القلام في هذه الموضع
 بسطاً كثيراً و لكن هذا القدر
 كاف للمحصل و اذا صحت هذه
 الامور فقد صح ان الصور المعقولة
 المخالفة للحق تنفسخ عن النفس
 البشرية بعد مفارقة التخيل هذا
 ما حضرني ادام الله علو سيدنا
 الاستاد و امتعنا بطول بقاءه من
 تفضله على عبده ان يبسط عذره في
 هذا الاسترسال ويسد خلله ويصلح
 فاسده والحمد لمتهم الامل
 في الغدو والاصل وصلى الله على
 خير الانبياء والمرسلين محمد و
 آله الطاهرين انتهى .

آنها هم بعد از موت تمامیت معقولات
 را دفعة واحدة ادراك کنند زیرا که
 دارای اقبال بر اول جل جلاله و بر عقول
 فعاله خواهند شد و معقولات باطله در
 آنجا راه ندارد چه صور باطله
 شر است و حصول شر بالعرض
 است نه از لوازم ذوات عقول پس حاجت
 بتخیل است که بعد از مرگ موجود
 نیست پس ظاهر شد صور معقوله باطله
 از نفوس بشر بعد از موت زائل گردد
 انتهى .

مؤلف گوید بطلان قوت متخیله بعد از موت منسوب بارسطو در کتاب ملل و نحل
 است و سخن شیخ در شفا گذشت و مواضع خلاف ظاهر است و محل تفصیل در علم النفس
 و معاد است و در شریعت مطهر اسلامی از ضروریات است که نفس را بعد از مفارقت بدن عنصری
 قالبی است. لطیف مثالی یا غیر مثالی که در آن متنعم یا معذب است و حواس ظاهره و باطنه او
 کاملتر است و قوای نفسانی او محفوظ است و مجهولات و خطاها بر او مکشوف میشود
 بتفصیلی که اینجا محل ذکرش نیست و انشاء الله خواهد آمد و راجع بداشتن جسم لطیف
 از متقدمین ثابت بن قره است که چنین گفته و شیخ از قول او عجب کرده و بعد از این کلام
 شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات خواهد آمد .

و اما در تصوف و عرفان شیخ با آنکه غرق در حکمت و فلسفه
فصل ۱۰ در مهارت نظری بود باندازه ای و آفت براسرار و رموز و منازل سلوک بود
و زبردستی شیخ در که اگر و اصل کامل سیار در ملکوت و جبروت بخواهد از آن حقائق
عرفان و تصوف سخن گوید بهتر و بیشتر از گفته های شیخ نخواهد بود و یکی از
شواهد مدعی مقامات العارفین کتاب اشارات است که (۱) فخر رازی
با آن روح جدال و تعصب و عشق با اعتراض و تنقید سر تسلیم بدان فرود آورده و تصرفی
در آن ننموده و شیخ اشراق در حکمت الاشراق و در رساله مقامات العرفاء و مصطلحاتهم
از آن اقتباس ها نموده کتب متأخرین از قبیل شرح قطب شیرازی بر حکمت الاشراق و
کتاب فارسی اومسمی بدرة التاج و اشعة اللمعات جامعی و اخلاق ناصری محقق طوسی و کتب
دیگر مشحون است بمقتبسات و ملتهقطات از حکمت و عرفان شیخ و رساله که در عشق ساری
فی جمیع الذراری برای تلمیذ عظیم القدرش ابو عبدالله معصومی اصفهانی که در مدرس او
بمنزله ارسطو در مدرس افلاطون بگواهی او بوده نگاشته مظهر تام و تمامی از روح
محیط عرفان قوی شیخ است نسخه مخطوط این رساله نزد ما موجود است و چون در
نامه دانشوران در ترجمه ابی عبدالله (۲) محمد بن احمد معصومی از قطب اشکوری چیزی
و از اسفار شمه ای و از دیگران چیزهایی نقل کرده که معلوم است رساله را بدست نیاورده لازم
دیده دیباچه و فصول آنرا عیناً یاد نمائیم :

سألت أسعدك الله يا أبا عبد الله الفقيه المعصومي أن أجعل لك رسالة
تتضمن إيضاح القول في العشق على سبيل الإيجاز (۳) فأطلبك لازماً طالباً
للخيرات توخيلاً لمرضاتك و قضاءً للوإزمك و حطت رسالتي
إليك مضمونة فصولاً الأولى في ذكر سر بيان قوة العشق في كل واحد من الهويات
الثاني في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة الغير الحية الثالث في ذكر وجود
العشق في الموجودات قوى مغذية من جهة قواها المغذية الرابع في ذكر
وجود العشق في الجواهر الحيوانية من حيث لها قوىها الحيوانية الخامسة
في ذكر عشق الظرفاء والفتيان الاوجه الحسان السادس في ذكر عشق النفوس
الالهية السابع في خاتمة الفصول .

در این خاتمه میفرماید ما در این فصل واضح می‌نمائیم اینکه هر يك از موجودات
عاشق خیر مطلق است بعشقی عزیزی و خیر مطلق بر عشاقش متجلی است و تفاوت در قبول

۱- شیخ در نمط تاسع از اشارات علوم عرفاء را بعلاو اکمل و بلیغ تر و جامع تر از کتب
اساطینه و فیه بیان کرده و فخر رازی در شرح خود بر اشارات در این باب گوید شیخ علوم صوفیه را
چنان تنظیم و ترتیب نیکو داده که سابقین بر او سبقت نجسته و لاحقین بدو نرسیده اند .

(مؤلف)

۲- در نامه دانشوران بهمن کتبه و لقب اکتفا کرده و ما نام او محمد و نام پدرش احمد را از
عنوان کاتب رساله عشق که از علمای اصفهان علی الحسنی الحسینی الطباطبائی الذولستانی است و در
سال يك هزار و بیست (الف و عشرين) هجری نگاشته استفاده و اخذ نمودیم (مؤلف)

۳- اطلبك یعنی تورا بمطالوبت رسانیدم و این کلمه در نهایت بلاغت ادبی است که مرتبلاً
از شیخ تراوش ننوده و دلیل است که بلاغت عربی غریزه جلیلی شیخ است . (مؤلف)

تجلی است و منتهای قرب قبول تجلی بروجه حقیقی است و آن قربی است که حایز درجه ایست که مؤکد ترا از آن ممکن نیست و این همان قربی است که صوفیه آنرا اتحاد مینامند .

آنگاه وارد بیان این معانی درخاتمه میشود و در اثناء فصل پنجم سخن صدر المتألهین نامی از رساله خود تحفه می برد چنین می نماید که نزد معصومی شیرازی در اسفار بوده یا برای او تألیف نموده صدر المتألهین در اسفار فصلی در عشق منعقد ساخته و پاره ای از محتویات این رساله را بدون ذکر نامش مزوج بسخن های دیگر نموده و عنوان فصل عیناً عنوان فصل پنجم در رساله عشق است باین نحو فصل فی ذکر عشق الظرفاء والفتیان للاوجه الحسنان آنگاه اختلاف حکماء را در مدح و ذم آن و اینکه بعضی آنرا مرضی نفسانی و بعضی جنونی الهی دانسته بیان مینماید و خود اختیار میکند اینرا که عشق جمیل از فضائل است لکن فضیلتی متوسط است بین عقل مفارق محض و نفس حیوانی تا مینویسد ولعمری ان هذا العشق ترك النفس فارغة عن جميع الهموم الالهی واحد فمن حیث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتیاق الى رؤية جمال انسانی فیه کثیر من آثار جمال الله و جلالة آنجا که میفرماید :

ولاجل ذلك امر المشائخ مریدیهم فی الاقتداء بالعشق .

و از غرائب اشتباهات علمی آنکه حکیم سبزواری با آن تبجرو جلالت مقام میفرماید :
ان قلت المشائخ يلتزمون التوفيق بين اوضاع الشريعة و الطريقة و المحققون منهم فی هذا الجمع متوغلون و بهذا الاصل الشامخ متصلبون و هذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهرة قلت لعلهم وجدوا رخصة من رموزها و دقائقها و لعلهم جوزوا اجتماع الامر و النهی كما جوزوه کثیر من المتشرعة فالخروج من الدار المغصوبة مأمور به و منهي عنه لان هذا الخروج بعینه تصرف فی مال الغير بدون اذنه و اخراج الزانی حشفته من فرج المرأة مأمور به منهي عنه نظیر ما مر فشی و احد مبغوض و مطلوب للشارع المقدس من جهتين انتهى .
اشتباه عجیب جای بسی شکفتی است که مورد مسئله اجتماع امر و نهی آنهم با در حاشیه اسفار شرائط مقرر در اصول فقه در ماده اجتماع در عا مین من وجه یادر در مسئله اجتماع عموم و خصوص مطلق در امر و نهی شارع است نه در امر امت در امر و نهی برابر نهی شارع که بدتر از اجتهاد در مقابل نص است و مخالفت صریح با شرع است و فرض این است که مراد نهی شرع از حیثیت دیگر چون شهوت یافتند و خطر و مانند آن و امر عارف از حیثیت دیگر که مجرد از عوارض ذمیه است در این مقام نیست و گر نه حاجت بتذکر مسئله اجتماع امر و نهی نبود و اما تمثیل بخروج از دار منصوبه یا اخراج آلت بس اشتباه دیگری است چه براهل اصول فقه پوشیده نیست که این مثالها مسئله دیگری است که در مسئله اجتماع ذکر شده .

بهر حال در اینجا محل قضاوت ما در اصل مسئله عشق آنهم عشق و جوه فتیان نیست لکن همین قدر باید گفت اصل ادراک حسن و التذاذ عقلی باین ادراک باندازه التذاذ عقل و نفس

بمقولات و مدرکات خود که کیفیت دیگری در نفس بر آن افزوده نشود که محتاج بر رسیدگی دیگر باشد محل انکار هیچ کس نیست چنانکه اگر نفس علاوه بر ادراک حسن و اعجاب باتقان و لطافت صنع الهی و از روی دیدار طلعت محبوب که مفاد **اللهم ارني اطلعة الرشيدة والغرة الحميدة** است حالتی نفسانی که حکایت از رغبت در تماس مینماید ولو از حصول رغبت هم منزّه باشد در نفس موجود شود اگر بالفعل عنوان مجرم شرعی بر او منطبق نشود لا اقل خطرناک است. **کما قال علی علیه السلام من رتع حول الحمی یوشک ان یدخل فیه** و بیاد دارم که حضرت رسول (ص) جوانان نو خطر اهنکام تبلیغ امر میفرمود بشت سروی صف کشیده استماع نمایند و این نیکو درس عبرتی است و اما اگر میل بهمان ممنوعات در خاطرش بگذرد هر چند عازم بر عدم بوده بلکه وقوع کوچکترین مقدماتش هم در نفس او ممتنع الحصول باشد پس شکی در مذموم بودنش نیست هر چند خطور میل فقط بعنوان این باشد که مثلاً ای کاش ممنوع نبود اگرچه انکشاف چنین میل و آرزوی موجب فسق و تزلزل ملکه راسخه عدالتش نشود و اما اگر برسد بخفیف ترین آثار ممنوعه اگرچه از مقدمات بعیده باشد حرمتش واضح است و شیخ در رساله عشق تجرید از جمیع ذمائم را مراعات فرموده لکن سخن این است که در موردیکه منزّه از قصد سوء و رغبت ممنوع و آنچه بانظر دقیق میتوان آنرا نکوهش اخلاقی نمود باشد باز حالت شیفتگی و بی تابی چیزی است زائد بر ادراک حسن و التذاذ با دراک و ابتهاج بجمال صنع الله تعالی و انصافاً آنرا باید مرض یا ناشی از ضعف نفس و شدت انفعال و تأثر بی جایش دانست مانند خوف و اندوه بیمورد باید تصدیق کرد قنی از قنون جنون است لکن نه جنون الهی که در اسفار نقل فرموده.

بهر حال عشقی که عرفاء و اولیاء الله گویند از این گفتگوهای ظاهری دور است فخر الدین ابراهیم عراقی هم رساله ای بنام لمعات در مراتب عشق بطریق رساله سوانح تألیف احمد غزالی که در عشق و عاشق و معشوق نگاشته تألیف فرموده است.

عبد الرحمن جامی را بر آن شرحی است بنام اشعة اللمعات.
مهارت شیخ بالجمله شیخ که مقصود اصلی است در علم تصوف و عرفان مقامی
در اسرار تصوف و عرفان ارجمند و قابل ملاحظه داشته از هیچ عارف ورزیده مرتاضی در علم بر موز بای کم نداشته و نفسی مستعد برای رسیدن به عالیترین درجات نفوس اولیاء دارا بوده و در عین حال هیچ داعیه نداشته و در کلماتش مکرر دیده میشود که خود را در منتهسین و منهکین در عوائق جسمانی که عین تعبیر اوست بشمار می آورده داستان تکلیف شاگرد میرز ش ابوالحسن بهمنیارین مرزبان آذربایجانی صاحب کتاب تحصیل و غیره متوفای (۱۰۵۸ هـ) او را بدعوی رسالت و تحدی نبوت و تمسخر کردن شیخ در موقع مناسب باظهار وی حکایت از صلاحیت نفس استادش در نظر چنین تلمیذ محقق عالمقامی بدین تصدی و چنین تحدی حکایت مینماید و هم بر صفای نفس شیخ و استواری اعتقاد دینیش و عدم اعتناء بتجاوز از حد و طور خویش گواه است

ابوالحسن خرقانی (۱) و ابوسعید ابوالخیر با همیت و لیاقت شیخ معترف بودند و او را شایسته وصول بمقامات باطنی خویش می دانستند داستان بلند شدن تیرچوب برای خرقانی هنگام مباشرت بنامی منزل خود و پشته هیزم آوردن او بر پشت شیر بمنزل که هردو را شیخ مشاهده میکرد و امور دیگری که خرقانی از شیخ پوشیده نمی داشت مناسبات میان دو نفس گرامی را نشان میدهد همچنان پرتاب کردن ابوالخیر جسم ثقیل را به هوا و ایستادن آن و تنقید او بر شیخ و دیگران در میل جسم ثقیل بر مرکز و جواب شیخ باینکه قاسر دارد و آن نفس توانست و گفتن او توهم چنین باش اگر راست است دلیل است بر اینکه ابوالخیر صلاحیت تسخیر مواد طبیعی و تصرفات باطنی را در نفس شیخ یافته و باین امید بوده و گرنه چنین نمایشهایی و چنین سخنهایی را بهر عالم ظاهری و استدلالی نتوان نمود یا گفت چنانکه بدیگران نگفتند چه هر کس فرق بین حقیقت و نیرنگ و کرامت و شعیبه را نتواند فهمید لذا شیخ در کتب خود بغرق عادات و کرامات عرفاء اعتراف و تصدیق مینماید از آنجمله در اشارات فرموده بدین خلاصه که عارفان در حال حیات باینکه بآبدن عنصری سر و کار دارند مجرد از بدن و عوارض اجسامند و در عالم قدس با قدوسیان در سیر و بر مؤانست برقرارند و آثار اسرار باطنشان در نظر دانیان نمایان و مورد تصدیق و ایمان است هر چند نادان نپذیرد و از آن عبرت نگیرد و این حال مدلول اشعاری است که دیلمی در ارشادش فرموده :

لله تحت قبیل العرش طائفة	اخفاهم عن عیون الناس اجلالا
هم السلاطین فی اطمار مسکنه	جرو اعلی الفلك الدوار اذیالا
هذی المکارم لا ثوبان من عدن	حیطا قمیصاً فعاداً بعد اسمالا
هذی المکارم لا قعبان من لبن	شیباً بماء فعاداً بعد ابوالا

و شاهد آن حال هم که دانیان آنرا روح بی بدن بینند و نادانان جز تن نتوانند دید این اشعار است .

رق الزجاج و رقت الخمر	فتشابها و تشاکل الامر
فکانما خمر و لا قدح	و کانما قدح و لا خمر

قصه سلمان و اسال را بطور رمز در وصف احوالشان آورده و هر کسی بنوبه خود متوجه حل این رموز گشته شاید ماهم موقع مناسبی برای تأویل آن بدست آوریم ملای روم هم قطعه نیکو در تطبیق سلاطین عجم و وقایع آنان بر مقامات عرفانی سروده شیخ اشراق هم رساله الطیری با استقبال شیخ انشاء کرده در اخبار اهل بیت علیهم السلام اسلوب خاصی در پند و اندرز اختیار فرمودند باین شکل که مرا در قدیم صدیقی بود که بدین صفات بود و چنین و چنان میکرد فرق اینست که حاجتی بتأویل در آن نیست لکن تحمیل نصیحت هم بمخاطب نشده بلکه حکایتی از احوال رفیقی بمیان آمده بلی بطور رمز هم در اخبار دیده میشود که در پایان واقعه تأویل آن تصریح شده و اگر طول نیکشید مذکور نمیشد

(۱) در روضات در ترجمه ناصر خسرو می نویسد نام ابوالحسن خرقانی علی بن جعفر است و در کثرت مجاهدات بر سایر شیوخ زمانش تنوق داشت . وفاتش در (۴۲۸) بوده و ناصر خسرو در اوائل امرش از خدمت او استفاده نمود و طریقه فارابی را متکربود و با ابن سینا موافقت مینمود و در (۴۳۱) وفات ناصر خسرو بود . (مؤلف)

این قصه در اول جلد ۱۷ بحار از حضرت رضا علیه السلام مأثور است :

اوحى الله عز وجل الى نبي من انبيائه اذا أصبحت فأول شئ يستقبلك فكله والثاني فاكتمه والثالث فاقبله والرابع فلا تؤيس والخامس فاهرب منه فلما أصبح مضى فاستقبله جبل اسود عظيم فوقف وقال امرني ربي عز وجل ان اكل هذا وبقي متحيراً ثم رجع الى نفسه فقال ربي جل جلاله لا يأمرني الا بما اطيق فمضى اليه ليأكله فلما دنى منه صغر حتى انتهى اليه فوجده لقمة فاكلها فوجدها اطيب شئى اكله ثم مضى فوجد طستاً من ذهب فقال امرني ربي ان اكنتم هذا فحفر له وجعله فيه فلقى عليه التراب ثم مضى فالتفت فاذن الطست قد ظهر فقال قد فعلت ما امرني ربي فمضى فاذن بطير وخلفه بازى فطاق الطير حوله فقال امرني ربي ان اقبل هذا ففتح كفه فدخل الطير فيه فقال له البازى اخذت صيدى وانا خلفه منذ ايام فقال ان ربي عز وجل امرني ان لا اويس هذا فقطع من فخذة قطعة فالحاها اليه ثم مضى فلما مضى فاذا هو يا حرم ميتة منتن مدود فقال امرني ربي عز وجل ان اهرب من هذا فهرب منه ورجع ورأى فى المنام كانه قد قيل له انك قد فعلت ما امرت به فهل تدري ماذا كان قال لا قال له اما الجبل فهو الغضيب ان العبد اذا غضب لم يرقسه وجهل قدره من عظم الغضب فاذا حفظ نفسه وعرف قدره وسكن غضبه كانت عاقبته كاللقمة الطيبة التى اكلها واما الطست فهو العمل الصالح اذا كتمه العبد اخفاه ابى الله عز وجل الا ان يظهره ليزينه به مع ما يدخره من ثواب الاخره واما الطير فهو الذى يأتيك فى حاجة فلا تؤيسه واما اللحم المنتن فهي الغيبة فاهرب منها انتهى .

ظاهراً راجع بطير سقطى شده و مراد مستجبر است که او را باید پناه داد و ظاهراً مراد از قطعه فخذ قطعه می از فخذ صید است پس از ذبح نه از فخذ پیغمبر (ص) چه باز قطعه خود را از شکار خواسته نه از گوشت آدمی زاد و ارجاع ضمیر بنسب ظاهراً بعید است .

نمونه هائی از	شیخ در رساله صلوة که بلسان عقل نکاشته احوال عارف سالک
عرفانیات شیخ	واصل را مجسم نموده گوئی خود در آن حقائق قدسیه سالها سیر
در رساله الصلوة	نموده مناسب است نمونه ئی از آن یاد شود (۱) خص الانسان
بلسان عقل	بشرف الخطاب والهم بمدافعة الخطاء وملازمة الصواب
و عقلا	طهر قلوب اولیائیه بتائیده و قدسه و صفی سرائر خواصه
	بلذة كشفه وانسه جعل الانسانية فى عقد المخلوقات فصارت

فاصله (فاضله) و مخاطب البشریه من یتهم فجعلها عاقلة ابدع الافلاک و خلق الاركان و انشاء النبات و اكمل الحيوان ثم خص الانسان بشرف المنطق و فكر البيان حتى

كان قد خلق من فضالة الانسان سائر الاكوان - اهل فضل البته متوجه خواهند شد سر طبقه بندی افعال الهی را بابداع و خلق و انشاء و اکمال حقیقت خلقت اکوان را از فضاله انسان و مادر قصیده باری که بوزن و قافیة قصیده مولوی رومی (هر لحظه بشکلی بت عیار برآمد) سرودیم حقیقت واحده که در اطوار متنوعه کائنات جلوه گر شده حقیقت محمدیه (ص) دانستیم نه حقیقت واجب الوجود که مولوی در آن اشعار اشعار داشته آنگاه کلیه موجودات عالم جسمانی را فضاله آن هیکل قدسی یا قلامه اظفاروی یا سقطات تارهای موی او که از مشط قدسی و مشت الهی ریزش نموده و تشکیل اکوان داده اعتبار نمودیم رجوع شود بدیوان کبیر باری ما و سخن شیخ نه تنها تصدیق قضیه مأثوره مسلمه لولاک لما خلقت الافلاک از نظر علت غائی بلکه تصدیق علل قوام اکوان است از زوائد و فضاله انسان کامل و حدیث مشهور شیعه تناخلاقوا من فاضل طینتا و عجنوا بماء و لایتنا سندی است دلپسند برای تسجیل این مدعی که مقام مقتضی خوض در آن نیست (۲) ان الله تعالی لما خالق الحیوان من بعد النبات و المعادن و الارکان و بعد الافلاک و الکواکب و النفوس المجرده و العقول الکامله بذاتها و فرع (فرغ) عن الابداع و الخلق اراد ان ینتهی الخلقه علی اکمل نوع کما ابتداء من اکمل جنس فمیز بین المخلوقات الانسان لیکون الابتداء بالعاقل فبدء باشراف الجواهر و هو العقل و ختم علی اشرف الموجودات و هو العاقل ففائدة الخلق هو الانسان لا غیر و اذا عرفت هذا فاعلم ان الانسان هو العالم الاکبر فکما ان الموجودات تترتب فی عالمه (عالمها) فالانسان یترتب فی شرفه و فعله فمن الناس من یوافق فعله فعمل الملک و منهم من یوافق عمله عمل الشیطان فهلک لان الانسان ماحصل من شئی واحد فله حکم فیکون له حکم واحد بل رکه الله تعالی من الاشیاء المتفاوتة و الامزجة المختلفة و قسمه بالجوهریة و البسطة و الجسمانیة بدنا و روحاً و غیبه (عینه) بالحسن و العقل سرّاً و علناً ثم زین ظاهره و علنه و بدنه بزینة الحواس الخمس فی اول رتبة و اوفر نظام و اختار من باطنه و سره ما هو اشرف و اقوی فاسکن الطبیعی فی الکبد لمصلحة الهضم و الدفع و الجذب و المنع و تسوية الاعضاء و تبديل الاجزاء بالتحايل و التغذیه و خزن الحیوانی بالقلب بقوتی الغضب و الشهوة لموافقة الملائم و مخالفة مایس بملائم و جعله ینبوع الحواس الخمس و منشاء الخیال و الحركة ثم بنی (بنیا) النفس الناطقة فی الدماغ و اسکنه اعلى محل و اوفق رتبة و زینة بالفکر و الحفظ و الذکر و سلط الجواهر العقلی علیه لیکون امیراً و القوی جنوده و الحس المشترك بریده و هو واسطة بینة و بین الحواس (الحواسین) (الجواسیس) علی باب المدیته فی سافرون بالاوقات (بالادوات) الی عالمهم و یلتقطون ما تساقط (عن) من اشکالهم و مخالفاتهم و یوصلون الی

البريد الخاص ليرفع مختوماً مستورا الى القوة العقلية ليميز ويختار ما يوافقه
ويطرح ما ليس بخالص فان الانسان بهذه الارواح من جملة العالم وكل قوة يشارك
الحيوانات و بالطبيعي يشارك البهائم و بالانساني يوافق الملك (الماشكة)
ولكل واحد من هذه القوى امر خاص وفعل لازم فمهما غلبه واحد لاخر يجد
الانسان بذلك الاخر الغالب ويتصل بسببه بحسب ادراكه الى جنسه و لكل فعل
امر خاص وثواب خاص وفائدة خاصة (٣) الى ان قال و اما فعل النفس
الناطق فاشرف الافعال لانه اشرف الارواح ففعله هو التامل في الصانع
والتفكر في البدائع فوجهه الى العالم الاعلى فلا يحب المنزل الاسفل والمرتفع
الادنى فانه من الحظيرة العليا والجواهر الاولى ليس من شأنه الاكل والشرب
ولامن لوازمه الثقيل (القبل) والشم والجماع بل فعله انتظار كشف الحقائق
والرؤية بحدسه التام وذهنه الصافي في ادراك معاني الدقائق يطالع بعين -
البصيرة لوح السريه (٤) واما من غلب قواه الروحانية و ساط على قواه قوته
الناطقية وتجرد نفسه من اشغال الدنيا و علائق العالم الادنى فهذا هو الامر
الحقيقي و التعبد الروحاني و الصلوة المحضة التي قررنا ها واجبة عليه
اشد وجوب و اقوى الزام لانه استعداد بطهارة نفسه لفيض ربه فلو اقبل بعشقه
واجتهد في تعبده ليسارع اليه الخيرات العلوية و السعادات الاخرية حتى
اذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا يشاهده ربه ويجاور حضرته ويلتذ بمجاورة
جنسه وهم سكان الملكوت و اجرام عالم الجبروت و هذه الصلوة قد وحيث
على سيدنا محمد صلى الله عليه وآله و سلم في ليلة قد تجرد عن بدنه
وتنزه من امله فلم يبق معه من آثار الحيوانية شهوة ولامن لوازم الطبيعة قوة
فناجي ربه بنفسه وعقله فقال وجدت لذة غريبة في ليلتي فاعطني هذا
ويسر علي طريقا يوصلني الى لذتي (الذي) (لذتي) هذه فامر الله تعالى بالصلوة
وقال يا محمد المصلي يناجي ربه فلا صحاب الظاهر من هذا حظ ناقص وللمحققين
حظ وافرو نصيب كامل و من حظه اكمل فنوابه اجزل انتهى .

اين نمونه ها درست كنه حال عارف واصل را مجسم مينمايد كه گوئي اصلا بدني
وجسمي ندارد و انتظار بعث وعود اورا بعد الموت نميكشد و آن را كال حجر في جنب البشر
كرده بلكه مغل و مودى دانسته و از خلوص اسلوب سخن شيخ محسوس است كه روحش
غرق در احساس اين لذائد عقلي است و قابل دقت روايت او است كه لذت وصال كه محمد ص
را شب معراج حاصل شد جز بنماز كه مناجات با پروردگار است بدست نيابد بشرط آنكه
حقيقتاً مناجات با حق جل جلاله باشد .

از جمله شواهد قطعي بر قوت روح عارفانه شيخ مكاتبه ابو سعيد
ابوالخير باشيخ است كه درخواست بيان راه مستقيم و تعين

فصل ١١
عرفان شيخ

و اعتراف ابو سعید
 ابو الخیر بمقام
 شیخ با اشاره بعدم
 التزام شیخ با فکر
 قدما مگر بعنوان
 تحقیق نه تصدیق

حقیقت از شیخ نموده و بفضائل او معترف بوده وصحت واستقامت
 معلومات شیخ را در پاسخ مریدان خود در خانقاه نیشابور در یک
 جمله جمیلی گواهی داده و گفته آنچه ما می بینیم او می داند و این
 معنی بطور کلی دلیل بر اصابت واقع وعدم انحراف شیخ از حق
 است و این منافی نیست با پیروی شیخ از مشائیه چه شیخ در کتب
 دیگرش چون انصاف و لواحق (۱) که در منطق الشفاء اتمام آن
 را باتمام عمر خویش (۲) توأم دانسته آنچه واقع و حق یافته بدان
 گرویده و خود را در گرو تحقیق افکار دیگران و دفاع از آن قرار
 نداده در کتب اولیه هم اصلاً تقلید نموده بلکه تحقیق کرده
 و بر آن افزوده و ابتکارات هم نموده لکن معلومات سابقین را هر چند موافق اعتقاد قطعی
 او نباشد تنقیح کرده و بهمین نظر قدما را شرکاء خویش و خود را شریک آنان خوانده
 در متأخرین هم این نوع تألیفات دیده شده مانند علم الیقین و عین الیقین محقق فیض که
 خود تصریح کرده بیان کلمات قوم نموده و رساله ای بنام انصاف در این نگاشته و خود را
 در عقائد پیرو اهل بیت علیهم السلام دانسته و چنین هم بوده از شیخ هم کاملاً محسوس است که
 کوشش دارد معتقدات شرعی محفوظ بماند چنانکه در سنن و عبادات کوچک ترین تردید
 و تزلزلی در قبول و تسلیم آن نداشته و توصیه های بلیغ در لزوم مواظبت بآن برای تکمیل
 نفس نموده و این خود یکی از ارکان سلوک و اسرار عرفان است و صحت طریقت منوط
 بموافقت شریعت است و در این باب بس است آنچه ابن خلکان از بایزید بسطامی طیفور بن
 عیسی در ترجمه وی نوشته که میگفت لو نظرتم الی رجل اعطی من الکرامات حتی یرفع
 فی الهواء فلا تقفوا به حتی تنظروا کیف تجدونه عند الامر والنهی وحفظ الحدود و اداء
 الشریعة انتهى .

شیخ هم با همین شرط البته منع فرموده از مبادرت بتکذیب کرامات و خرق عادات
 که از اولیاء الله شنیده یا دیده میشود بلکه از شدت تقید به شرعیات واقعیه اعتقاداً و عملاً
 معتقدات عوام را اکیداً تأیید و تصدیق نموده .

بهر حال نامه ابوالخیر بشیخ و درخواست بیان و تعیین راه راست و حقیقت از آن
 فیلسوف شاهد قطعی بر صحت نظر شیخ در تشخیص منازل سالکین و تعیین وظایف اهل
 طریقت و ارباب ذوق و حال است اینک نص نامه را در یکسو مینگاریم و در برابرش آنرا
 بسلیقه خود ترجمه می نمائیم :

۱ - کتاب انصاف معلوم نیست وجود دارد یا از بین رفته از لواحق هم خبری ندارم شیخ
 می فرماید غیر از شفا و لواحق کتاب دیگری در فلسفه مشرقیه نوشته که در آن رعایت شرکای
 صناعت خویش را ننموده و آنچه حق یافته گفته لکن در شفا شرکا را رعایت فرموده و بسامحه
 گذرانده و گویند هر کس حق را که در آن تمیج نیست جوید براو باد باین کتاب (فلسفه
 مشرقیه) و کسی که حق را بدون تعرض بشرکاء بخواهد بکتاب شفا رجوع نماید چه دارای بسط
 و هم تاویجاتی است که اگر متفطن بآن شود بی نیاز از کتاب دیگر خواهد شد مؤلف
 ۲ - علامه حلی کتابی بنام استقصاء الآثار دارد که فرموده و هو بتم بتمام عمرنا مؤلف

ترجمه نامه ابوالخیر بشیخ درخواست تعیین راه راست و بیان حقیقت

ای مرد دانا خدای تو را بآنچه
سزاوار است توفیق دهد و روزی فرماید
تورا از سعادت جاوید آنچه دلخواه تو
است اینک من از راه راست بریقینم
ولی وادیهای گمان بر جاده مستقیم
بسی شعبه شعبه و پراکنده است و من
از هردانائی که راهی را پیموده و آنرا
راه نجات خود دانسته جوایای طریقت
اویم تا مگر خداوند بوسیله تحقیق
و صدقه تصدیقش دری از حقیقت حاش
بر من بگشاید . و خدای توفیق دهد
بعلم ممتاز و نام آوری و بمذاکره اهل
این طریقت معروف و معرفی شده ای بس
آنچه خداوندت روزی فرموده بگوشم
برسان و آنچه بر آن وقوف یافتی و
بدان اطمینان و وثوق حاصل نمودی
برای من بیان نما بدان (من میدانم)
پیشان خیالی و پراکندگی در رأی
نخستین حالت رهبانیت و پارسائی است
و هر آنکس رهبانیت برگزیند صلاح
و اصلاح طلب کند و این راه هر چند آسان
است لکن شناختن و بشمار آوردن اهلش
دشوار است خداوند زمام دار توفیق
است انتهی .

ایها العالم وفقك لما ينبغي و
رزقك من سعادة الابد ما تبتغي اتی
من الطريق المستقیم علی یقین الا
ان اودیة الظنون علی الطريق
المجد متشعبه وانی من كل طالب
طریقة لعل الله یفتح لی من باب
حقیقة حالا بوسیلة تحقیقه و صدقه
تصدیقه و انك بالعلم و فقت لموسوم
و بمذاکره اهل هذه الطریقه
مرسوم فاسمعی ما رزقت و بین لی
ما علیه و فقت و الیه وثقت و اعلم
ان التذبذب بدایة حال الترهیب
و من ترهب ترأب و هداسهل جداً
و عسر ان عدعدا و الله ولی التوفیق

۱ - کلمه تراب تفعل از راب مهموز الین است و راب بمعنای اصلاح و در دعا آمده
کافی مجمع البحرین اللهم ادرب بینهم ای اصلاح و تراب بمعنای طلب صلاح و اصلاح خویش
است و معنایی که در لغت برای ماده راب مذکور است جمله راجع بصلاح و اصلاح است چون
بستن شکاف و رخنه و بند زدن ظرف شکسته بلکه سید که معنای راب و آمرزیده که معنای
مرتأب است از همان صلاح و اصلاح گرفته شده چه سید مصلح است و آمرزیده اصلاح شده است
و در نامه دانشوران این جمله را چنین ترجمه کرده کسی که ترهب کند بمقام تراب فائز باشد
و این اعاده لفظ است نه ترجمه و رهبانیت از رهبت بمعنای خوف مقابل رغبت است چه راهب
خائف از خدای و خلاف واقع و رذائل است لکن اصطلاحاً سخت گیری ها بر آن افزوده شد چون
اخته کردن خود و بستن زنجیر و غل و تحریم طبیات لذا در اسلام منع شده که لارهبانیه فی -
الاسلام قرآن هم فرموده و رهبانیه ابتداءً و ما کتبنا علیهم میخفی نماناد ما در ترجمه
خود مزایای کلمات را حتی الامکان از دست ندادیم و حاصل معنی را هم مراعات نمودیم و
الحمد لله مؤلف

ملاحظه میشود که در این نامه این عارف واصل چگونه بمقام علمی ابن سینا پوزش میکند و از او راهنمایی حقیقت و طریقت و تعیین راه نجات و سعادت درخواست دارد پیدا است برابو سعید پاکی باطن شیخ و صفای نفس و قوت ادراک حقائق و ذهن و قاد و هوش فروزنده و فراست ذره بین و دانش و بینش موشکاف و اوج گیرنده ابن سینا مکشوف است که بشافیه یا پیغام قناعت نکرده و سند قطعی جاویدانی بدست داده هزاران درود بر روح شیخ باد که مانند ابوالخیری امیدوار برسیدن بسعادت و خیر بوسیله آن حکیم کثیرالخیر بوده شیخ اگر در ظاهر حال رهبانیت صوفیانه نداشت و راغب در دنیا بنظر می آمد لکن بی اعتنائی عجیبی بهم ترین جاه و اثر خالد و نام جاوید خود داشت که الحق پارسائی و زهد در چیزهای دیگر هر چه باشد نزد این بزرگی نفس و اعتماد بر خدای جل جلاله که شیخ دارا بود هیچ است چه تألیفات نفیس خود را برای خود نسخه نمیکرد و باین و آن میداد اگر چه آن کس بکسی ندهد و از تاراج رفتن مؤلفاتش خشم با پرو نیارود و در صورتیکه بسیاری از غصه فراق يك یاد و اثر خود مردند آری چنین توکل عارفانه اش بود که باز پس از هزار سال بسیاری از آثارش بجای مانده کمتر عارف کاملی میتوان سراغ کرد که بدون مراجعه بکتاب قلم بدست گیرد و کتاب های بزرگ بسازد و هیچ اندیشه ای از جامعه حکماء و علماء ننماید و مسائل مشکله را که یکی از آنها هیجده مسئله غامض ابوریحان بیرونی است بدون اعتماد بر کتابی جواب بنویسد و بالجمله علائم کشف و شهود بلکه متصل بمفارقات در شیخ دیده میشود که ظاهر داری دنیوی او که آنهم مدلول حقیقی الزهد اخفاء الزهد است آنرا در نظر ظاهر بیگان پوشیده تنها بعلوم رسمی او گرانیده و در تحصیل یا جرح و تعدیل آن کوشیده اند .

علائم قوت صفای باطن شیخ نکات پاسخ شیخ از نامه ابوالخیر

شیخ پاسخ مفصلی از نامه ابوالخیر میدهد در نهایت بلاغت و براعت که شاهد بر نیروی ادبی و انشاء قوی ممتاز او است و چون مفصل است و در نامه دانشوران ضبط شده از ذکر آن خودداری میشود و آنچه مضبوط است خالی از اغلاط نیست و چند سطر از او آخر آن باندک تفاوتی بابعض فقرات خطبه غراء شیخ موافق است و پیش ازین مذکور شده لکن پاره از نکات آنرا یاد مینمایم (۱) در آغاز نامه نعمت های خداوند جل جلاله را که عمده آن چنگ زدن به بند محکم و رشته مستحکم و مجاهده در راه او و تقرب و توجه بسوی کوی اوست که بهترین وسیله برای پاک کردن نفس از گرد و غبار این خانه و اعتنا نداشتن بجیفه های این ویرانه است یاد میفرماید (۲) سپس نامه گرامی ابوالخیر را بجمله اعز وارد و اسر واصل و انفس طالع و اکرم طارق می ستاید و شکر خدا را بر این نعمتها که بروی ارزانی داشته می نماید و جمله ای که صریح در حدوث عالم و تغییر گیتی و استناد هر چیز بتدبیر و تقدیر ذات اقدس قدیر است در شکرانه خود می گنجاند و آنرا بقضای ملکوت و اقتضای جبروت معرفی می نماید و آنرا سر اعظم ربوبی دانسته گوید یعمله من یعمله و ینهل عنه من لایعصمه و دنیا و دنیویات را یگانه مانع از توجه بتوحید و رهائی از فساد و پراکندگی بصلاح و بندگی و از کدورت بصفا و از پریشانی بنظم و آرامش تشخیص میدهد (۳)

آنگاه گوید در چنین حال است لذت حقیقی و زیبایی تحقیقی و شراب گوارا که هر چند سیراب از آن نوشد گوارا تر و شفا بخش تر است و رزقی است که هر چند سیر از آن خورد سودمند تر الی الابد خواهد بود (۴) و اما آنچه از من آن عارف واصل التماس نموده که من تذکرتی و تبصرتی با و باز گویم و بیانی که شفا بخش باشد برای وی فرستم مانند بینائی است که راهنمایی از کور جوید و شنوائی است که خواهد بهترین سخن گری بی خبر برای او گوید آیا رواست مانند من چنان عارفی را موعظت و راهنمایی و رهبری کند و جاده سعادت و رستگاری را برای وی هموار نماید (۵) باین احوال می گویم نخستین فکرت را غایت توجه و ظاهر و باطن عبرت خویش قرار دهد و همواره چشم نفس خود را به توتیای نظاره او سرمه کشیده و گام نفس را همواره بر ایستادن در حضرت سبحانی وقف کند و پیوسته خرد خویش را در ملکوت اعلیٰ بمسافرت فرستد و آیات بزرگ الهی را در آن عالم قدسی مشاهده نماید و چون باز گشت بمقر خویش کند خدای را در آثارش همی بنگرد که او باطنی است ظاهر و بهر چیز در هر چیز تجلی نموده و در هر چیز آیتی نهاده که بر یگانگیش دلیل است و این حالت چون ملکه نفس گردد نقش ملکوت در آن صورت بندد و قدس لاهوت بدان پیوندد (۵) عالیه ترین حرکات، نماز و بهترین سکنت روزه، و سودمند ترین خیرات، صدقه و پاکیزه ترین سیرتها، بردباری و تباه ترین و بدترین کوششها، ریا است و هرگز نفس از چرک و زنگ پاک نشود مادام که التفاتی بقیل و قال و توجهی بمناقشه و جدال دارد و بهترین عمل آن عمل است که از نیت خالص صدور یابد و بهترین نیت نیتی است که از جانب علم فراز آید و حکمت ما در فضائل و معرفت اول الاوائل است همانا آلودگی اگر در نفس بماند حال او پس از انفصال چون حال او است هنگام اتصال نفس را هیئت باید راستگو تا رؤیا را راست نماید (۶) و اما لذتها پس آنچه از آن دخالت در اصلاح طبیعت و ابقاء نوع و شخص و سیاست دارد استعمال کند و اما مشروب پس نوشیدنش چون انسان را از یاد خدا باز دارد باید ترک آن گوید مگر برای مداوای مریض (۷) و با هر فرقه ای بعبادت و رسمشان معاشرت باید و البته از اموال بقدر مقدور انفاق شاید و هیچ گاه کوتاهی در اوضاع شرعی و تعظیم سنن الهیه و مواظبت بر تعبدات بدنیه روا نباشد همواره خاطر و رویت و فکرت و طویرت را در احوال پادشاهان گذشته شاد و بیدار کن و از لغزشهای مردم چشم پوش و بدین سیرت و دیانت با خدا پیمان بند که اوست ولی مؤمنین و اوست کفایت کننده و بهترین و کیل انتهی ملخصاً.

شگفتا از کسیکه نسبت شرب بدان بزرگوار حکیم متعبد و مؤمن متصلب دهد با آن نهی شدید در این گفتار شدید که ابوالخیر ابوسعید فرموده و در عهدنامه خود با پروردگار که قبلاً با ترجمه گذشت بر همین پیمان بسته جز برای ضرورت مداوا که تشفی قطعی در آن باشد و در اینجا گوید حکمت ما در معرفت الله اول الاوائل است و نوشیدن مشروب انسان را از یاد خدا جل جلاله باز میدارد و شاگردش جوزجانی (۱) چنین نبوده که

(۱) چون جمله ادام الله ایامه در تاریخ جوزجانی دیده شده لکن معلوم نیست آیا تمام آنچه نوشته در حیات شیخ بوده و یا بعد از وفات تکمیل کرده مؤلف .

همواره با او باشد او مگر چه دیده یا مگر چیزی را از دست آن طیب حائق گرفته و چشیده تا سخن او این تهمت را روا سازد من از پیش یقین داشتم که این تهمت دسیسه‌ای در نوشته جوزجانی از دشمنان او و استادش اعم از غزنویها و درباریهای امرای دیالمه و دشمنان و حاسدان دیگر شده و نسخه اصل را نابود کردند تا آنکه نامه او بشیخ در تبرئه خود از معارضه با قرآن بدست آمد و در آن تصریح بدسیسه دشمنان در خطبه‌های خود میکند و معلوم شد دسیسه‌کاری در سخنهای او در حیاتش بوده چه رسد پس از وفاتش چنانکه بتفصیل یاد شده و انکهی چنین شاگرد صمیمی که ترك وطن خود بلخ گفته و ملازمت شیخ را مدت بیست و پنج سال بگفته خود تا آخر عمر او برای کسب حکمت و نشر آثار استادش برگزیده چنین امر نامشروعی را بدون اشاره بمجوز شرعی و طبی بلکه با مجوز هم بجهانیان در اثر مغلده خود که آنرا در حیات شیخ نگاشته اعلان نمیکند و روحانیت ولی- النعم و معلم عظیم الشان را تنگین نمی‌نماید با آنکه بر شیخ ناخوشیهای سخت گذشته که خود از آن در نامه‌ایکه بابو جعفر کیا در سن سی سالگی نگاشته ناله‌ها نموده که مرا زار و نحیف کرده بلکه از شدت درد لبهایم را میگزیدم و سیلهای خود را میکندم (می‌جویدم) چه در آخر نامه این عبارت است.

وليعذرني في تنويع الخط وتعويج الحروف فما توليت مخاطبة منذ
(سنة) سن ثلثين لامراض نهكتني و طالت علي امتخرسبالي و كانت قد اقع
تني و كفت يدي من الخط والكتابة وهذا اول ما كتبت يدي وهوم من بركات
معرفته و جملة نهكتني باين معنى است که امراض مرا لاغر و ضعيف و نحيف نموده
يقال نهكتة الحمى اذا اضنته وهزلته وجهده و جملة امتخرسبالي از فرائد لغت
عرب است که مرتجلا و بالطبع از شيخ تراوش کرده و دليل است بر اینکه در عربيت
قريحه امرء القيسي و اين دريدي داشته و بر اینکه در آن عصر لغت تازی نفوذ عمیقی در فضلا
نموده و اطلاع و سیمی بر موارد استعمال و کلمات برجسته جزيله داشته و اين کلمه افتعال
از مخر بيم و خاء معجمه و زاء مهمله بمعنای شکافتن و جریان است و آيه و تری الفلك
مواخر از اين ریشه است جمع ماخر شکافنده آب و امتخر در مورد مبالغه در شکافتن و مدافعه
کردن استعمال شود گویند امتخر العظم ای استخراج مغه و سبال بسین مهمله و بای موحده
جمع سبله بفتحین بمعنای وسعت پشت لب بالا است که محل روئیدن موی شارب است و در شارب هم
استعمال میشود در حفرة ای که در میان لب بالا است و معانی دیگر نیز استعمال گردد قال
في القاموس السبله محرکة الدائرة في وسط الشفة العليا او ما على الشارب من
شعر او طرفه او مجتمع الشاربين و آنچه روایت شده درباره حضرت امير عليه السلام
که کان عظیم السبله مراد وسعت پشت لب است که بالنتیجه منبت موی بیشتر خواهد بود
نه آنکه مراد کلفتی و بزرگی بروت باشد آنهام بروجهی که منطبق بر دولب باشد یعنی محل
جفت شدن دولب را فرا گیرد و اگر هم مراد خصوص موی احوال و محل جمعاً باشد تنها
مراد پهنای موی و منبت موی است نه کلفتی و درازای آنها بسمت دو جانب و نه آویختگی
بر پایین.

بهر حال با چنین ناخوشیهای طولانی که توانائی کتابت را از او برده و شاید جای توهم تجویز مشروب باشد معلوم نیست استعمال کرده باشد جوجزجانی هم بمناسبت آنکه بیست و پنج سال از آخر پنجاه و هشت سال عمر شیخ را درک کرده باید شیخ را درس سی و سه سالگی ادراک نموده باشد و این احوال مورد مشاهده او نبوده تا کسی بگوید شاید در جوانی چنین چیزی اتفاق افتاده دوره صباوت شیخ دوره تحصیلات معجزه آسای او بوده که عادتاً ممکن نیست فرصت توجه باین گونه امور را پیدا کرد چه رسد بوقوع یا حصول عادت مستمر معلوم است عشق مفرط بفراتر گرفتن جمیع علوم و حفظ کتب حتی در کودکی و مستغرق بودن اوقات به تدریس و فتوی و تصنیف با چنین عادتی از کسی که صیت و جاهتش عالم گیر شده و از کودکی بیعد مورد شکفت و محسود بوده مناسبت ندارد و گرنه بایستی این امر شهود بسیار داشته باشد و هر کسی بدان گواهی دهد نه آنکه سند تهمت منتهی بجوزجانی باشد فوق العاده بودن شیخ در دور صباوت و مفتی بودن او در سن دوازده و مذاکره و مناظره داشتن در فقه با فقها که از شارب الخمر دوری جویند و بعضی بدو نمی نهند حکایت مینمایند از ملکاتی فاضله در طهارت نفس و اجتناب از مجرمات که روز بروز از اوضاع و احوال او معلوم میشده و در افزایش بوده است درست است شارب الخمر شراب را هر وقت شد می آشامد لکن احوال و اعمال شخص که دلیل قطعی بر ظهور صلاح است این احتمال را مانند احتمال مجرمات دیگر از این میبرد در دوره صباوت جز علم و فضل و طهارت نفس از شیخ دیده نشده است چه رسد بدوره شباب و کهولت مثلاً کتب درسی شیخ در صباوت تا حدی فوق العاده بوده و امروز از کتب نهائی برای اهل فضل بشمار میرود مانند غریب المصنف ادب الکتاب - اصلاح المنطق - العین - شعر حماسه - دیوان ابن الرومی - نحو سیبویه و غیرها بجای این که هنگام تنفس شرکت در بازی با همگنانش نماید مشغول بتألیف میشده و در سن دوازده سالگی در بخارا بگفته خودش بمندهب ابی حنیفه فتوی میداد معلوم است حنفیها از او این درخواست را نمودند و با آنکه بغنون دیگر مشغول بوده از مذاکره فقه و مناظره با فقها از پا نمی نشست و از سن شانزده تجاوز نکرده بود که منطق و کتاب اقلیدس و مجسطی و طب را فرا گرفته بمعالجات مشغول و به تجربیات زائدی هم رسیده بقیه احوال شیخ که از خود او وجوزجانی و دیگران نگارش یافته قرائن دسیسه دشمنان را در نوشته جوجزجانی در این تهمت تأیید مینماید بنابراین دیگران هم بر همین دسیسه من حیث لایعربنیاد تهمت را بشیخ و فحول حکمای دیگر نهاده سند دیگری بدست ندادند مانند امیر صدر ثانی فرزند امیر غیاث الدین منصور حسنی شیرازی در کتاب ذکری بنقل صاحب روضات در ترجمه بهمینار تلمیذ شیخ که جمعی از حکمای اسلام را بدین عمل متهم نموده و شیخ را هم در آن جمع آورده در این کتاب پس از بیان خبائث خمر و ضررش چنین مینویسد :

من العجائب ان العوام والجهال الطغام من الناس العارين
سخن صدر ثايي ولد من العقل والمروة يتهمون الحكماء بهذا الامر والحال
غياث الدين منصور ان علماء التواريخ والاخبار اجمعوا الى ان اكابر الحكماء
در تبرئه قدما و اليونانيين والمغربيين والفارسيين والهنديين والروميين
اتهم متاخرين وغيرهم واطباؤها كاسقليينوس النبي الحكيم واضع الطب
بالوحي الالهى واوميريس والغاديمون واوريا الاول
وسقراطيس الحكيم والعظيم المتاله افلاطون الالهى والحكيم ارسطا
طاليس والملك اسكندر الرومى ذى القرنين واقريطون وابقراط ثم فوثاغورس
واندروما حس وزيتون الفيلسوف والاسكندر الافروديسى و بطلميوس
القلوذى ومهادرجيس الطبيب الى ان يبلغ الى خاتمتهم وقرة عينهم الفاضل
جالينوس وسائر حكماء القدماء و الاطباء الاولياء سلام الله عليهم كانهم كانوا
منزهين عن خبث هذا الرجس ناهين الناس عنه وكلامهم وكتبهم مملو بما
ينص على ذلك بلى انهم اتهموا بذلك لاجل امرين احدهما ان بعض الاطباء
الحكماء من اليهود والنصارى الذين كانوا فى بدو الاسلام فى ايام تسلط بنى اميه
شرار الناس وزمان تسلط بنى عباس مثل حنين بن اسحق النصرانى وثابت بن
قرة الصابى الحرانى وجورجيس الجنديسابورى وابنه جبرئيل ثم بختيشوع
النصرين واسماعيل بن زكريا الطيفورى اليهودى وما سر حويه المتطبب
البصرى السريانى اليهودى ويوحنا بن مامتويه النصرانيين والرئيس امين الدولة-
بن التلميذ النصرانى وابى البركات اليهودى وهبة الدين كموناء اليهودى لعنة
اله عليهم وامثالهم من خوارج الملة الحنفية وهم وان كانوا افاضل حكماء
كاملين الا انهم بادعائهم الاباحه للخمر فى ملهم ربما شربوها على وجه
تقتضيه الحكمة والمعرفة وهو قليل منه الذى لا يتجاوز ستين درهما فى الاكثر
قط على اى حال ذلك مع انهم يبيحونها ومن زعم ان الخمر فى ديانة اليهود
والنصر والتمجس والتصبؤ مباحة مطلقاً فقد زعم باطلا وخال كذبا وزوراً
على اله تعالى وانبيائه فانها محرمة على الانبياء رأساً اجماعاً وما يقول هؤلاء
الشرذمة اليهودية انها مباحة عليهم لاصل له فانى تصفحت التوراة واستوعبت
اسفارها وسورها وفرساتها وليس فيها ذكر الخمر الا فى مواضع ثلث او اربع
لا يدل احدها على حلها و اباحتها او خيريتها الى ان قال و ثانيهما ان
بعض حكماء الاسلام ممن حذوا حذو القدماء واقرب فضلهم العلماء مثل الشيخ
الرئيس استاذ الحكماء حجة الحق ابى على ابن سينا والشيخ الشهيد الامام

السعيد شيخ الاشراق علامة الافاق شهاب الحق و الحقيقة والدين ابى الفتوح يحيى بن امير كاسهر وردى والحكيم المقدم عمر الخيامى والشرىف اسماعيل الجرجانى وبهمنيار بن المرزبان المجوسى الذى يقال انه اسلم آخرآ و امثالهم تجاوز الله عنهم :

غير واسير الحكماء الماضين الطاهرين وخالفوهم فى الانهماك فى استيفاء الشرب والذات البدنية الشهوانية وتابعوا الوسوسة الدنية الشيطانية مع ما كان لهم من الفضل والمال والجاه والقربة عند الملوك فجعلهم العوام وذوى العقول الغير السليمة الضعيفة والههم الوضعية والآراء السخيفة والاديان السقيمة والعقائد الباطلة والمروآت الناحلة فى ذلك قدوة واثبتوا لانفسهم فيهم اسوة و لما رأوهم حاذين حذو الاوائل مقتفين آثارهم خالو اهؤلاء كهؤلاء و صار هذاالظن فيهم كبعض الظن والافكتبهم وكماتهم و مواعظهم مملوءة من مساوى هذاالشراب المهلك المردى المغوى الذى هو من عمل الشيطان فىا ايهاالاخوان اجتنبوه لعلمكم تفلاحون انتهى.

ما نميدانيم سند اين نسبت ها بگ هي از حكماء (كه خود درجين نسبت بمقامات عالية آنان حتى بانهماك دراستيفاء شرب و لذات بدنيه گواهي ميدهد) چيست حدس مؤلف اينست كه اين تهمت از حكماء يهود و نصارى مستحلين شراب و اكفاء بشصت درهم از آن كه باحكمای اسلام هم نشين بودند (و شايد تصادفاً در حضور آنان می نوشيدند) و از پيروان آنان و از اهل كتاب يامسلمانان در بارى (كه بهواخواهي ملوك اسلام شركاء از حكمای عاليقدر اسلام برای آنها ساختند) سرچشمه گرفته و بدست و دهانها انداختند و از ترس ملوك تكذيب علنى نشده ضمناً كار بدسيسه در نگارش هاى جوزجاني بلكه در توبه نامه شيخ هم كشيده صدرثاني مزبور بر سر قبر جد امجدش بساط شرب می گسترده و خم هاى شراب می نهاده و می نوشيده تا برادرش شهاب الدين على پيدرش غياث الدين منصور فرزند امير صدر الدين كبير معاصر ملاجلال دواني خبرداد پدر بطعنه باو گفت تو هم چنين كن آنگاه بصدرثاني در غياب برادر گفت مردم بر سر قبر پدر وجد خود قرآن ميگذارند و تلاوت كنند تو بجای مصحف شيشه شراب می نهی و چنان اين سخن در صدر تأثير كرد كه توبه نصوح نمود و در مذمت خمر در كتاب ذكرى كه مشتمل بر اين تهمت ها نسبت بحكمای اسلام است باشديدترين لحن از صميم قلب سخن ميگويد و اين مراتب را صاحب روضات در ترجمه امير غياث الدين منصور آورده و فرموده از هيچ كس توبه اى مانند توبه اين مرد (صدرثاني) و اثر قبول توبه از هيچ تابعى چون آثار قبول توبه معهود نشده و سلب نظير على الاطلاق هر چند مبالغه مينمايد لكن توبه او آثار مترتبه بر آن مصداق بسيار روشنى از توبه مقبوله را بوجود آورده كه برازنه اينگونه مبالغات است . بهر حال ما صدرالدين ثاني را فريفته اكاذيب و مجعولات دشمنان از يهود و نصارى

و مجوس و مغرضین اسلامی و شریک سازان برای افعال خود و ملوک و دسائس نگارش جوزجانی میدانیم آیا چرا سند حرمت یا عدم حلیت خمر را از توراۃ مذکور داشته و در نسبت شرب باین بزرگواران اسلامی هیچ سندی یاد نفرموده ماعجالتاً فرصت رسیدگی بآیات توراۃ محرف مترجم که فارسی آن در دست ماست نداریم لکن در خاطر داریم که نسبت شرب و محرّمات دیگر بانبیاء در آن موجود است و آن کافی برای ادعای مستحلین از اهل کتاب است مگر مراد صدر دلالت لفظی بر اباحه خمر باشد نه مجرد فعل.

فصل (۱۴)

اشکال دور در شکل

اول از ابوسعید

بر شیخ و جواب

شیخ و تحقیق

در دفع دور

میان شیخ و ابوسعید ابوالخیر مصاحبات و مکاتبات و محاورات و مفاوضات بانهایت صفا و اعتماد بوده و محاورات ابوسعید تنها اخلاقی و عرفانی نبوده بلکه مذاکرات علمی و منطقی با شیخ در میان می نهاد از جمله راجع به بداهت انتاج شکل اول اشکال لزوم دور از ابوسعید است بشیخ در مقام تضعیف منزلت علم منطق گفته شکل اول را که بدیهی الانتاج می دانید مستلزم دور است چه علم بکلّیت کبری موقوف بر علم به نتیجه است و مفروض آن

است که علم به نتیجه موقوف بر علم بکلّیت کبری است و آنچه بین اهل علم عصر حاضر معروف است آنست که شیخ اشکال دور را بفرق بین علم اجمالی و تفصیلی رفع نموده و بسیاری این جواب را بدون نسبت بشیخ ورد زبان قرار دادند و بهمین جواب اشکال دور را در علائم حقیقت و مجاز رفع نمودند و این جواب در نظر بدوی درست نیست چه مثلاً قبل از التفات بتغییر بطور کلی یا تغییر چیز خاصی و قبل از التفات به ملازمه بین تغیر و حدوث متغیر هیچ گونه علمی بحدوث هر متغیر یا این متغیر خاص حاصل نیست و پس از علم بملازمه بین تغیر و حدوث بطور کلی یا بطور خاص علم بحدوث کلی یا حدوث امر خاص حاصل میشود و دو علم یکی اجمالی و دیگری تفصیلی درین نیست و صورت مغالطه دور هم اینست که حدوث عالم هم که مثلاً مطلوب از شکل است در صورتی از روی علم بحدوث هر متغیری حاصل میشود که حدوث عالم هم که متغیر است حسب الارض معلوم باشد و گر نه علم بحدوث هر متغیر اعم از عالم و یا غیر عالم حاصل نشده پس اگر علم بحدوث هر متغیر حتی عالم بعلم بحدوث امر متغیر حتی عالم حاصل شود توقف علم بشیء بر نفس علم بشیء است اگر کلی اعتبار شود مثل اینکه گوید المتغیر موجود و کل متغیر حادث فالعادت موجود یا توقف علم بکلی بر علم بفرد و بالعکس اگر جزئی اعتبار شود مثل اینکه گوید هذا الشیء متغیر و کل متغیر حادث فهذا الشیء حادث و در هیچ یک از این دو مثال اجمال و تفصیلی در علم نخواهد بود و مجرد تسمیه کبری کلی بعلم اجمالی و نتیجه بعلم تفصیلی موجب اختلاف علم در متوقف و متوقف علیه نخواهد بود و علم در کبری و نتیجه من حیث العلم یک نسق است.

پس باید راه حل مغالطه را بدست آورد تحقیق در دفع دور که ما در اصول فقه ابتکار نمودیم و در منظومه کفایه (سبکة الذهب) نیز بنظم کشیدیم بدین خلاصه است که

علم بانطباق غیر از علم بذات منطبق است بدون التفات بانطباق و تطبیق و کبری ذات منطبق است پیش از انطباق و تطبیق آنگاه علم بانطباق و تطبیق حاصل میشود توضیح مقام اینکه علم بکلی طبیعی من حیث هو و بآثار مترتبه بر طبیعت من حیث هی غیر از علم بافرد و انحاء وجودات آن کلی است چه بسا از فرد و نحوه وجود غفلت میشود بلکه ممکن است از روی خطا و یا شبهه ای علم بعدم افراد برای آن کلی معلوم حاصل گردد بنا بر این علی کلیت کبری متعلق است بماهیت کلیه من حیث هی و هیچگونه توقفی بر علم بفرد و بحکم آن فرد و بوجود آن فرد بالفعل ندارد و کلی مفروض معلوم است چه فردی داشته باشد چه نداشته باشد چه التفاتی بافرد در صورتیکه دارای افراد باشد داشته باشد چه غافل باشد و اما علم بنتیجه پس علم بفرد و بحکم فرد است و حکم فرد حاصل میشود از مقدماتی خارجی که بعضی محسوس و بعضی معقول است پس علم بنتیجه علم به تطبیق و انطباق کلی است که کبری باشد بر فرد مخصوص و علم بانطباق مستند است باینکه کلی متحد است با فرد اگر فردی دارد و مشترك است با آن فرد مفروض در حکم و فرقی است واضح بین تطبیق معلومی بر معلومی بواسطه اتحاد عینی و اشتراك حکمی و بین توقف علم باحد المعلومین بر علم بمعلوم دیگر .

حال مثال معروف را در شکل اول در نظر می گیریم و میگوئیم ما مثلا علم داریم بملازمه بین طبیعت حدوث کلی و طبیعت تغییر کلی چه متغیری و حادثی موجود باشد چه نباشد پس علم بتلازم این دو طبیعت کلیه متوقف بر فردی واقعا نیست چه رسد بتوقف بر ملاحظه و التفات بآن فرد و چه رسد بعلم بتحقق فرد فعلا و علم باتحاد کلی با فرد یعنی علم باتحاد کلی متغیر و کلی حادث با فرد یا افراد محسوسه بامصداق محسوس که عالم مفروض است ناشی نیست از علم بحکم طبیعت بلکه ناشی است از علم بمشارکت طبیعت با افراد در حکم و صحت تطبیق معلومی بر معلوم دیگر از روی اتحاد کلی با فرد و سرایت حکم طبیعت کلیه بمصداق است که بالفعل موجود و محسوس است چنانکه در مثال معروف یا مقدر الوجود است که انطباق بر آن خواهد داشت بنا بر این پس علم بنتیجه چون علم بحکم فرد است متوقف بر علم بکبری است که علم بحکم طبیعت کلیه است و نیز متوقف بر علم باتحاد معلومین است با یکدیگر بخلاف علم بطبیعت کلیه و حکمش که متوقف نیست نه بر علم بحکم فرد و نه بر علم باتحاد معلومین (کلی و فرد) پس مدلول نتیجه مجرد تطبیق است و مدلول کبری حکم است و تطبیق شئی بر شئی ذی حکم یا بالعکس هر چند متوقف بر علم بشتی ذی حکم است لکن علم بشتی ذی حکم متوقف بر تطبیق نیست پس علم بحدوث متغیر متوقف بر تطبیق و انطباق بر العالم نیست بلکه بر وجود عالم نیست لکن تطبیق عقلی کردن حدوث متغیر بر عالم البته موقوف بر علم بتغیر عالم و علم بر حدوث عالم بواسطه تغیر است این است که گفتیم علم بکبری علم بذات منطبق است چه منطبق علیه داشته باشد چه نداشته باشد و علم بنتیجه علم بانطباق و اتحاد آن کلی با این فرد یا افراد است و این فکر سابقه ندارد لکن ممکن است تطبیق کلام شیخ بر آن چنانکه خواهی دانست و اما اشکال دور را در علائم حقیقت و مجاز پس در کتب اصولیه

خود از راه دیگر (۱) رفع نمودیم که این کتاب جایش نیست.

بطوریکه اشاره شد دفع دور از شکل اول باجمال و تفصیل از
پاسخ شیخ ازدور شیخ نیست بلکه شیخ باختلاف عنوان دفع دور فرموده چنانکه
شکل اول بتقریر از تقریر فاضل خفّری که ترجمه میشود مستفاد میشود میگوید
فاضل خفّری از ابوسعید بشیخ گفت شکل اول که اوضح قواعد منطق است
راه اختلاف عنوان مشتمل بر دور است چه علم بکبری موقوف بر علم به نتیجه
نه اجمال و تفصیل است زیرا اصغر فردی از افراد موضوع کبری است
 پس علم بکبری موقوف بر علم باتصاف اصغر است باکبر
 و این همان نتیجه است مثلاً چون گوئی العالم متغیر و کل متغیر حادث اگر ندانی عالم حادث
 است علم بکلیت کبری نخواهی داشت چه عالم فردی از افراد موضوع کبری است پس
 اگر استدلال شود بر علم بحادث عالم بتغیر عالم و این که هر متغیری حادث است دور
 خواهد بود.

(پاسخ شیخ در دفع
دور شکل اول باختلاف شیخ فرمود حکم در بداهت و نظریّت و در علم و جهل باعتبار
عنوان عنوان موضوع مختلف میشود مثلاً عالم را اگر عقل بعنوان
 تغیر ملاحظه نمود علم حاصل کند باینکه حادث است و اگر
عنوان نه اجمال و عالم را بعنوان عالمیت ملاحظه نمود نه بعنوان تغیر البته شك
تفصیل کند در اینکه حادث است یا نه و نتیجه اعتبار دوم است و کبری
 موقوف بر اعتبار اول است نه دوم اتّهی.

مؤلف گوید حاصل و محصول سخن شیخ اختلاف در علم و جهل در
سخنی از مؤلف موضوع واحد باختلاف عنوانات آن موضوع است پس اگر حکم
در این مقام موضوعی بعنوانی معلوم باشد لازم نیست حکمش بعنوان دیگر
 نیز معلوم باشد و علم باینکه عالم بعنوان اینکه عالم است متغیر
 است مستلزم نیست علم باینکه عالم بعنوان اینکه عالم است حادث باشد و گرنه باید

(۱) مرحوم استاد طوسی در کفایه دور را در تبادرو نحو آن بهمان اجمال و تفصیل
 دفع فرموده باین خلاصه که علم تفصیلی بوضع اگرچه موقوف بر تبادر است لکن تبادر بذهن
 استعمال کننده موقوف بر علم اجمالی ارتکازی است نه تفصیلی و اما تبادر نزد اهل محاوره نه
 نزد مستعلم پس تفایر بین موقوف و موقوف علیه واضح تر است و اما در حاشیه خود بر کفایه
 از راه دیگر دفع دور نموده اجمال و تفصیل را مخدوش دانستیم بدین خلاصه که تبادر
 معنی بذهن مستعلم متوقف بر علم بوضع نیست نه اجمالاً نه تفصیلاً بلکه متوقف بر صحت استعمال
 است اعم از حقیقت و مجاز و اعم از دلالت طبیعی و عقلی و وضعی چه آنچه متبادر است معنی
 من حیث هو است نه از حیث اینکه موضوع له است بلکه اهل محاوره هم التفاتی باین حیثیت
 ندارند چه هنگام محاوره نظری بحکم شرعی یا قانون علمی ندارند بنابراین عالم بصحت استعمال
 اگر توجه نمود و ذهن خود را تجرید کرد و دید این معنی که مستعمل فیه است متبادر از جوهر
 لفظ است و یا آنکه یافته است که صحت سلب ندارد شكش زائل شده علم بوضع حاصل
 کند بعد از جعل و شك بدون اینکه قبلاً عامی ارتکازی و اجمالی بوضع داشته باشد و این راه
 شوبه و بی بیج و خم است و الحمد لله تعالی .

گفت العالم حادث و کل حادث مفتقر الی صانع و مانند این معنی از احکام و خواص حدوث پس عالم بعنوان **عالم مجهول الحدوث** میشود و بعنوان آنه متغیر معلوم الحدوث میشود یعنی اگر عنوان عالم را ذهن رها کند و عنوان متغیر را در نظر گیرد علم حاصل کند بحدوث هر متغیر بهر اسم و عنوانی از قبیل عالم یا آسمان و زمین و مانند آن باشد سپس بعلم اول خود بعنوان عالمیت بر میگردد و میبیند عالم بعنوان عالمیت متغیر است در این جا حکم تغییر را که حدوث است بر متغیر مخصوصی که در نظر گرفته بود جاری میکند معلوم است این بیان هیچ ربطی باجمال و تفصیل ندارد عجب است درالسنه طلاب و مشایخ مشهور شده که شیخ دور را باجمال و تفصیل دفع فرموده و آنرا قبول هم نمودند و درعلائم حقیقت و مجاز بآن در دفع دور تمسک کردند و این نسبت بشیخ اشتباه است و اساساً بطوریکه قبلاً گفتیم فاسد است. زیرا علم تفصیلی حاصل است بملازمة بین تغییر و حدوث و این علم ملازم موجب تشخیص متغیر نیست نه اجمالاً نه تفصیلاً زیرا علم باینکه فلان موضوع خاص آیا متغیر است یا نه باید از اسباب دیگر معلوم شود مانند افول کوکب یا نمو و ذبول نباتات و سائر تطورات کون و فساد و چون تغییر در چیزی معلوم شد علم به ملازمة بین تغییر و حدوثش تفصیلاً منتج علم تفصیلی بحدوث همین متغیر خاص مفروض میشود بلی نسبت به موضوعات دیگری که هنوز تشخیص نشده ذهن حکمی نخواهد کرد مگر بطور تعلیق و گر نه از کلیت کبری نتوان تشخیص موضوع نمود لذا گفته تمسک بعالم در شبهة مصداقیه صحیح نیست و این علم تعلیقی اینست که فلان چیز اگر در واقع متغیر است البته آنها حادث است و الا فلا و بالجمله تشبث باجمال و تفصیل در این گونه مقامات غلط است و آیا چه معنی دارد بگوئیم ما ابتدائاً علم اجمالی بحدوث عالم داشتیم بسبب علم بتغییرش آنگاه چون توجه کردیم باینکه هر متغیری چه عالم چه غیر عالم البته حادث است علم تفصیلی حاصل نمودیم باینکه عالم که همان متغیری است که اجمالاً می دانستیم حادث است نه تفصیلاً و این تصور بسیارست و سطحی و ساقط است چه اگر علم بحدوث متغیر ابتدائاً اجمالی بود اکنون هم که متغیری را دیدیم و شناختیم باز اجمالاً می دانیم حادث است زیرا مجرد دیدن و شناختن متغیر هر چه باشد چیزی بر علم ما بحدوث آن متغیر نمی افزاید چه تغییر یا دیدنی است یا بدیهی و اما حدوث متغیر نه دیدنی است و نه بدیهی زیرا مسبوقیت بعدم مثلاً معنائی است معقول نه محسوس و ندیدن وجود چیزی در زمانی دیدن عدم آن در آن زمان نیست بهر حال متأخرین از حکماء هم جواب شیخ را بعنوان اجمال و تفصیل نقل نکردند حکیم سبزواری در منطق منظومه خود باینکه اختلاف عنوان را از شیخ در دفع دور اقتباس نموده باز تغییر محلی در آن داده که جوهر سخن متین شیخ را از رنق انداخته لازم است نص فرمایش سبزواری را یاد نمایم تا مطلب معلوم شود می - فرماید .

وما یورد من الشبهة من ان الاستدلال بهذا الشكل دوری فضلاء ان یکون بدیهی الصدق لان العلم بالنتیجة موقوف علی العلم بکلیة الکبری والعلم بالکلیة موقوف علی العلم بجمیع افراد الاوسط الاتی من جملتها الا صغر (عالم) فلو استفيد العلم بالنتیجة من العلم بالکبری لزم الدور فمدفوع بان الحكم یختلف

باختلاف العنوان حتی يكون الموضوع بحسب وصف معلوم الحكم و بحسب و صف آخر مجهولاً فيستفاد حكمه باعتبار وصف من العلم بحكمه باعتبار آخر فاذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان حساس اخذنا افراد الحيوان الذي هو الحد الاوسط بعنوان الحيوان لا بعنوان الانسان و مجانساته فلا دور ولا مصادرة و يختلف الاحكام باختلاف العنوانات اختلافاً ايئناً انتهى.

مؤلف گوید این بیان همان تقریر کلام شیخ است لکن باز فرقی دقیق با سخن شیخ دارد - چه شیخ فرماید صغرای قیاس بدو اعتبار ملحوظ است یکی باعتبار عنوان خودش که صغرای قضیه است بدون اعتبار عنوان معمولش و دیگری باعتبار عنوان معمولش که در کبری قیاس موضوع شده و علم بنتیجه از حکم عنوان معمول صغری که موضوع کبری است حاصل شود نه از عنوان موضوع صغری بعبارت دقیق دیگر علم بحکم موضوعی غیر از علم بحکم حکم آن موضوع است و نتیجه همانا علم بحکم حکم است نه علم بحکم و این تقریر بسیار واضعتر از اعتبار اختلاف عنوان است هر چند هر یک راجع بدیگری است .

اما حکیم سبزواری پس عنوان معمول صغری را بطور کلی که شامل افراد حیوان است ملاحظه نموده نه بعنوان انسان در صورتیکه حکیم سبزواری تعمیم عنوان حیوان بتمام افراد و مصادیقش شامل اعتبار انسان در این مقام بطور عموم خواهد بود پس نتیجه که حساسیت انسان است در کبری اخذ شده و صریحاً مصادره و دور است و شیخ دو اعتبار و دو وصف

عنوانی را روی موضوع صغری برده و معمول صغری را عنوان دوم برای موضوع صغری که عالم است اعتبار کرده تا نتیجه در کبری اخذ نشود لذا نامی از عموم کبری یعنی تعمیم عنوان متغیر که شامل خصوص عالم مثلاً باشد نبرده زیرا کلیت کبری افاده حکم هر متغیر را می نماید اعم از اینکه عالم متغیر باشد مثلاً یا نباشد پس اثبات حدوث عالم به عنوان تغیر از بابت استعانت بعموم کبری است بر وجهی که عالم و اجزاء عالم مأخوذ در جمله (کل متغیر) باشد لذا گفته نمیشود **کل متغیر من العالم و الفلك و الارض و الجبال و البحار و هكذا** چه کلیت روی عنوان رفته و افراد ملحوظ نیست مگر باز بعنوان (الافراد) که آنهم عنوانی کلی است بدون ملاحظه عنوان عالم و سموات و ارضین و غیرها از عناوین خاصه پس قول سبزواری باخذ جمیع افراد حیوان در عنوان حیوان منطبق بر جواب شیخ نیست بعلاوه اختلاف عنوان در حد وسط که عنوان متغیر است نیست زیرا عنوان عالم از عناوین متغیر نیست چنانکه عنوان انسان از عناوین حیوان نیست و شیخ اختلاف عنوان را در موضوع قضیه اعتبار نموده یکی عنوان عالم بماهو عالم یکی عالم بعنوان انه متغیر بنا بر این در مثال حکیم سبزواری باید چنین گفت انسان در (الانسان حیوان) یکبار بعنوان انسان اعتبار میشود بار دیگر بعنوان حیوان و در عنوان اول ممکن است علم بحساس حاصل نشود و در عنوان حیوان حاصل شود لکن باز بتقریر شیخ اخذ جمیع افراد در عنوان حیوان که شامل انسان است لازم نیست بلکه کافی است ملازمه حیات با حساسیت بطور کلی بدون ملاحظه فرد در اخذ نتیجه که حساسیت

انسان باشد از روی حیوانیتی که بضرورت یا بحس یا به برهان برای انسان محرز است و انگهی این نوع مثالها که حمل جنس بر نوع دران شده در محمولات جنس همه جادریست یا واضح نیست و این پیچ و خمها ناشی از تصرف در کلام شیخ است حتی در مثالی که انتخاب میکند الحق در جزئیات سخن شیخ روا نیست هیچ تصرف و تحریف و تقدیم و تأخیری تا تحقیق حال بصورت اصلی خود جلوه کند.

بلی ممکن است اشکال بر شیخ باینکه گاهی هردو عنوان در نظر
(اشکال بر شیخ و اول بدیهی است مثل این که گفته شود اجتماع الوجود و العدم
جواب آن) اجتماع النقیضین و کل اجتماع النقیضین محال فاجتماع

الوجود و العدم محال چه تصور اجتماع وجود و عدم مساوق با اجتماع نقیضین است و تفکیک این دو عنوان بحسب علم و جهل ممکن نیست و حکم بامتناع اجتماع نسبت بهردو عنوان دفعی الحصول است و فرض اجتماع وجود و عدم کافی در حکم بامتناع است و محتاج بتوسیط عنوان اجتماع نقیضین نیست و جواب این شبهه که از قلم ما گذشته اینست که اولاً لازم نیست در هر موردی استعانت بشکل اول مثلاً برای اثبات نتیجه چه گاهی علم به نتیجه توأم یا ملازم یا متحد با علم به موضوع است زیرا تناقض وجود و عدم در شئی واحد و امتناع اجتماع متناقضین از اولیات است و متناقض بودن وجود و عدم نظری نیست چنانکه امتناع اجتماع وجود و عدم چه بعنوان اجتماع وجود و عدم و چه بعنوان تناقض وجود و عدم و اجتماع متناقضین محتاج بنظر نیست و عقل بمحض تصور اجتماع وجود و عدم در یک چیز با شروط مقرر حکم بامتناع می نماید و استفاده از شکل اول و سائر اشکال در غیر چنین موارد است بلی بنا بر قول بحال یا تقرر ماهوی و بالاخره قول بواسطه بین وجود و عدم ممکن است غفلت کند از اینکه حال و ثبوت و تقرر غیر از وجود است یعنی این معانی را عین وجود فرض کند و در امتناع اجتماع این معانی با عدم و تناقض بودن آن ابتدائاً شک کند آنگاه بوسیله شکل مزبور ملتفت شود وجود و عدم متناقضین هستند و نقیض عدم وجود است نه حال و تقرر و ثانیاً ارتکاز حد وسط و حکم در ذهن مانع از استناد واقعی در امتناع اجتماع بتناقض نیست و روح شکل اول مفطور در فطرت عقل است.

این دقیقه قابل توجه است که استدلال بقیاس تنها لازم نیست برای دقیقه ای در احتیاج کسب علم به نتیجه باشد تا اگر از بدیهیات اولیه یا ملازم با باشکال منطقی حتی بدیهیات باشد استدلال باشکال منطقی حتی شکل اول لغو و مستغنی در بدیهیات عنه و غیر مفید باشد زیرا آگاه میشود رسیدگی بشکل و قیاس برای کشف صحت و غلط آن است چنانکه شیخ استدلال متکلمین را بر حدوث عالم و امتناع قدمت آن بلزوم خروج اشیاء غیر متناهی از قوت بفعل بقیاس منطقی برگردانیده و موضع غلط یا نظری بودن را در یک مقدمه تعیین کرده البته این معنی اعم از اینست که اصل مدعی باطل است یا حق بسامدعی حق است بلکه بدیهی است و استدلال بر آن غلط است پس برای صحت یا بطلان استدلال حتی در بدیهیات می توان استفاده از اشکال منطقی نمود لذا انواع مغالطات سیزده گانه را مخصوص بمسائل نظریه نکردند

اینجا است که باید گفت منطق مطلقاً محل حاجت است و ما بسیار تقریراتی در مؤلفات و محاورات در بدیهیات و مسلمات حق و واقعیه میبینیم که غلط و عقیم است یا بدیهی است بضم خصوصیتی یا حذف آن نظری یا ممنوع مینماید و انگهی بدیهات مختلف است بعضی بعنوانی رسیده که عنوان بدیهی تری نماند که آن را دلیل بر حکم مادون آن از بدیهات بدانیم چون هست و نیست نسبت بشئی واحد و بعضی چنین نیست چون امتناع دور یا تسلسل یا اجتماع مثلین بلکه خلف بلکه ارتفاع نقیضین چه امتناع اینها را بایستی بلزوم اجتماع نقیضین که اوضح بدیهات است اثبات نمود زیرا ارتفاع نقیضین هم موجب اجتماع نقیضین است در ارتفاع.

ناگفته نماند شارح مطالع در دفع دور اقتباس از کلام شیخ اقتباس شارح نموده و محل اختلاف عنوان را همان طور که شیخ رعایت کرده مطالع از شیخ در نظر گرفته و مانند حکیم سبزواری تغییری در گفتار شیخ دفع دور با اختلاف نداده و نص کلامش اینست لایقال الاستدلال بهذا الشكل عنوان در اصغر دوری فاسد فضلاء آن یکون بینا لان العلم بالتأثیر موقوف علی العلم بالكبری والکلیه العلم بها انما یحصل لو علم ثبوت الحکم بالا کبر لکل واحد من افراد الاوسط التي من جملة هذه الاصغر فیکون العلم بالكبری الکلیه موقوفاً علی العلم بثبوت الا کبر لیه صغر و سلبه عنه و هو عین النتيجة فلو استفدنا العلم بالنتیجة من العلم بالكبری لزم الدور لانا نقول الحکم یختلف بحسب اختلاف اوصاف الموضوع حتی یکون معلوماً بحسب وصف مجهول بحسب آخر فیستفاد العلم بالحکم باعتبار وصف من العلم به باعتبار وصف آخر ولا استحالة فی ذلك انتهى.

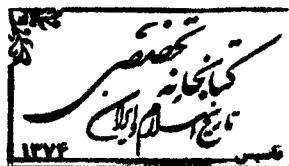
از این تقریر هم پیدا است اوصاف مختلفه در اصغر ملاحظه میشود نه در اوسط که سبزواری ملاحظه فرموده. تحقیق مقام در اختلاف عنوان در موضوع قضیه و ریشه مغالطه ابی سعد بعنوان علم و جهل اینکه علم و جهل به نتایج در شکل اول مثلاً بالعرض و بطور توطئه و تمهید برای صحت استدلال در کلام شیخ ملاحظه شده است.

مغالطه ابی سعید بعنوان علم و جهل بکلی بی مورد است و روح ریشه مغالطه ابی سعید مطلب اینست که اوسط واسطه اثبات اکبر برای اصغر است بحسب بعنوان علم و جهل واقع و نفس الامر و علم باندراج اصغر خاص در اوسط کلی مستند با سبب خارجی است ربطی با استفاده و اکتساب آن علم از کلیت کبری ندارد توضیح مطلب اینکه تغییر هر متغیر چه محقق و چه مقدر علامت و کاشف از حدوث آن متغیر از علت محدثه است نه اینکه تغییر علت حدوث است و فرق بین حدوث واحداث مانند فرق بین وجوب و ایجاب و وجود و ایجاد باعتبار است یعنی اگر نسبت بعادت داده شود حدوث است و اگر نسبت بمحدث اعتبار شود احداث و فعل محدث است حال ما میخواهیم ثابت کنیم عالم مثلاً در واقع و نفس الامر حادث و مسبوق بعدم



است نظر می کنیم می بینیم عنوانی که عقل آنرا واسطه اثبات حدوث عالم و حد وسط در شکل استدلالی اعتبار نموده تغییر هر متغیر است پس باین واسطه بطور کلی که شامل هر فرد محقق و مقدری از تغییر است اثبات میشود هر چیزی که در واقع متغیر است حادث است یعنی عقل چون حدوث و قدم را با تغییر سنجید ادراک میکند بالضروره یا بپلاک دیگر آنکه صفت تغییر از اوصاف حادث است نه قدیم ازلی و این ادراک هیچ استنادی بتغیر فرد خاصی از افراد متغیر ندارد و متوقف نیست نه بر تغیر عالم بخصوصه و نه بر حدوث عالم بخصوصه بلکه مستند بعنوان تغییر است هر چه باشد حال اگر مطلوب ما تشخیص حدوث فرد خاصی و موضوع مخصوصی است بایستی ابتدائاً تغییر آن امر خاص را تشخیص نموده از هر راهی باشد چه از راه حس و عیان و چه از راه دیگر مانند ممکن الوجود بودن و یا قابل زوال بودن. و این تشخیص خاص هیچ استنادی بکلیت کبری که حدوث هر متغیر است ندارد زیرا هیچ کلی و عامی تشخیص فرد و مصداق خود را نمی نماید لذا تمسك بعام در شبهه مصداقیه غلط است و مشکوک الفردیه اگر در واقع فرد باشد چیزی بر عموم عام نیفزوده چه عام بنفسه تمام افراد واقعیه خود را شامل است و حکم بر هر فرد واقعی منطبق است و اگر در واقع فرد نباشد چیزی از عموم عام و کلیت کبری کسر نشده چه کبری بغیر افراد خود- کاری ندارد و اگر بر انسانی مشکوک بماند باز واقع بجای خود محفوظ است و البته بود و نبودش ضروری به کبرای کلی و عموم عام نمی زند حال اگر تشخیص شد با سبب دیگر اینکه عالم مأخوذ در صغرای شکل اول متغیر است و مصداق عموم اوسط در شکل است حدوث البته و صفش خواهد بود که عبارت از نتیجه شکل است از روی وصف تغییرش نه از روی اینکه کبری عالم را متغیر کرده یا برای خود فردی ساخته و برای حکم خود که حدوث است مصداقی تراشیده نه از روی علم بکلیت کبری علم بتغیر این موضوع خاص پیدا شده و علم بصدق محمول کبری بر آن حاصل آمده چه علم بکلیت کبری چنان که الان گفتیم موقوف بر این نیست که موضوع خاص از افرادش باشد یا نباشد چه اگر در واقع فرد است حادث است و اگر فردیتش معلوم است حدوثش معلوم است و الا فلا و علم بکلیت و شمول جمیع افراد واقعیه حاجت به تشخیص تغییر در موضوع خاصی ندارد و عموماً منتظر تشخیص مشخصی نیست و علم عقل هم بکلیت و عموم پیش از تشخیص تغییر در محل مخصوص و بعد از آن یکسان است و بعد از تشخیص تغییر در چیز معینی چیزی بر علم تشخیص دهنده افزوده نشده جز اینکه محمول منطقی را بر آن تطبیق می کند که عبارت از حدوث است نه اینکه بر علش بعدو ث هر متغیری از این مورد خاص افزوده شده جز اینکه مصداقی از مصادیق کبری را شناخته و کلی برای او شخصی شده بدون اینکه این شناسایی را از کبری استفاده کرده باشد.

یا صحت و صدق عموم کبری باین شناسایی و باین قضیه شخصیه احتیاجی یا توقفی داشته باشد و سر غلط از این ناشی شده که معلوم بعلم و ثابت بثبوت و مثبت باثبات و دلیل بمدلول و مسبب بسبب اشتباه گردیده زیرا کبرای کلی که جمیع افراد حد وسط (متغیر را) محکوم بحدوث نموده معلوم است و مسبب نه علم و سبب و علم باین معلوم کلی از راه عقلی خارجی دیگر مانند ضرورت و غیرها حاصل شده نه از حکم فرد خاص که نتیجه شکل است و علم بحکم



فرد خاص هم که نتیجه شکل است یعنی حدوث عالم مثلاً که بنظر میآید حاصل از علم بکبری است یا حاصل از نفس کبری است عین علم بکبری است نه علم دیگر منتهی حکم معلوم کلی کبری تطبیق بر این مورد خاص شده و علم بکلی علم بشخص جزئی شده و معلوم کلی مصحح تطبیق شخصی گردیده و مدلول کبری دلیل نتیجه گشته آنهم نه بتنهایی بلکه بضمیمه دلیل دیگر که موضوع کبری را که اوسط در شکل است در مورد شخصی تشخیص نموده پس علم بکلیت کبری موقوف بر علم بنتیجه بهیچ وجه نیست بلکه مستند بلاك عقلی دیگری است و معلوم کبری هم که حدوث هر متغیر است موقوف بر معلوم صغری که حدوث خصوص عالم است نیست چه عموم هیچ عامی توقف بر فردیت خاصی ندارد و عموم حکم عام هم متوقف بر مورد پیدا کردن در مصداق خاصی نیست و علم بحدوث فردی خاص که نتیجه است هر چند بدون علم بحکم عام نخواهد شد لکن عین همان علم بعام است فقط که بعد از تشخیص موضوع که متغیر است تطبیق بر مورد خاص شده یعنی تطبیق علم کلی و معلوم کلی بر علم شخصی و معلوم شخصی شده است درست مثل شماره کردن موارد است که بگوئیم هر متغیری حادث است مثل فلك و هوا و آب و خاک و عالم و این بیان که از سوانح ساعت تحریر این صفحات است تحقیق که مرام شیخ است و غالباً فضلا میگویند شبهه دور بحال خود باقی است و کلام شیخ مبهم است و آنها هم که از کلام شیخ چیزی فهمیدند همین اندازه دریافتند که شیخ توقف دو جانبه را که توقف علم بکبری بر علم بنتیجه و علم بنتیجه بر علم به کبری است تسلیم نموده لکن دور را باختلاف عنوان و حیثیات و اوصاف رفع فرموده و گفته کبری بعنوان متغیر است نه بعنوان عالم و صغری بعنوان عالم است نه بعنوان متغیر و اختلاف عناوین در اعتبارات عقلی مؤثر در علم و جهل است پس این توقف دو جانبه بواسطه اختلاف عناوین و اوصاف دور نخواهد بود لکن مراد شیخ تنها اختلاف عنوان نیست و توقف دو جانبه را قبول فرموده زیرا مراد شیخ از عنوان متغیر در کبری معلوم واقعی است بطور کلی نه علم بفرد فرد حتی عالم و در نتیجه هم معلوم است که عالم باشد که علم بتغیرش از جای دیگر حاصل شده و البته علم بکبری کلی بعنوان هر متغیر منافاتی با جهل بحدوث خصوص عالم یا شك در حدوثش ندارد زیرا ممکن است شك در تغیرش باعتبار محفوظیت بعضی مواد یا باعتبار عدم تغیر فلکیات تا کم کم پس از تأمل یقین بتغیر آنها حاصل کند از اسباب دیگر آنگاه علم بحدوث حاصل شود و اما تطبیق و انطباق و فرق بین علم بذات منطبق و علم بانطباق که در اصول فقه ابتکار نمودیم و در سببکه الذهب بنظم کشیدیم پس جان مطلب است و بطلان دور را بدیهی مینماید و سخن شیخ هم قابل انطباق بر آنست فافهم و اغتمن امیدواریم این تطویل که فی الحقیقه از برکات تدبیر در کلام شیخ است برای اهل فن ملالت آور نباشد زیرا مسئله از مهمات است چه پایه شکل اول اگر متزلزل شود علم منطق بکلی از اعتبار می افتد و اهل فن شکل اول را بدیهی الاتاج دانستند.

شیخ در اشارات میفرماید قسمت در اقترانات حملیه اینست که حد
 اوسط یا محمول بر اصغر و موضوع برای اکبر است یا بعکس
 آنست و یا محمول بر هر دو و یا موضوع برای هر دو است و همانطور
 قسم اول که آنرا شکل اول نامیده اند کامل و فاضل است جدا
 بحیثیتی که قیاس ضروری نتیجه و فی نفسها بین است و محتاج به هیچ
 حجتی نیست همچنان عکس این شکل بعید است از طبع و محتاج
 است در تشکیل قیاسی که منتج باشد بکلفت و مشقت بسیار و قیاسش بذهن باسانی نیاید انتهی.
 محل شاهد بداهت انتاج در شکل اول است و نقطه مقابل آن شکل رابع است در شرح
 مطالع می نویسد فارابی و شیخ شکل رابع را از اعتبار انداختند و بعضی آنرا از قسمت
 خارج نمودند.

شیخ در دانشنامه علامی قیاسهای شکل رابع را اصلا مذکور نداشته و اشکال را
 بسه قسم تقسیم نموده .

در دنباله فصل گذشته بی مناسبت نیست بگوئیم همان طور که
 ابوسعید نسبت به علم منطق ساکت ننشسته و راه جرأتی برای
 بعض علمای مغرب باز نموده و خواسته شکل اول را از شکلیت
 منتجه بیندازد ولی بسخن شیخ قائم یا محکوم گشته شیخ هم چون
 روح تقلید و تعبد در او هیچ نیست با آنکه بحر مواجی در منطق
 است و اعتناء عجیبی بشأن منطق و مؤسست ارسطو در این فن
 نموده شکل اول را بی اشکال نگذاشته و در دو شرط شکل اول
 یکی ایجاب صغری بحسب کیفیت دیگر کلیت کبری بحسب کمیت
 اشکال فرموده بدین تقریر که ایجاب صغری و کلیت کبری در
 انتاج شکل اول شرط نیست و بدون آن دو شرط هم منتج است چه اگر بگوئیم لاشی من
 ج ب و بعض ب الف لازم آید بعض الف پس ج والا لازم آید صادق باشد کل الف - ج
 و ضمیمه بصغری شود تا منتج گردد لاشی من الف ب و منعکس شود به نقیض کبری .

اشکال را خود چنین حل فرموده که تمایز اشکال به تعیین صغری
 و کبری است و تعیینشان به تعیین اصغری است که موضوع مطلوب
 است و به تعیین اکبری است که محمول مطلوب است پس شکلیها
 تعیین حاصل کنند به تعیین مطلوب و موضوع و محمول پس در قیاس
 مذکور اگر نسبت داده شود ج به الف شکل چهارم شود زیرا مقدمه ای که میگوید لاشی
 من ج ب کبری است چه مشتمل بر کبری است که ج باشد بنا بر این منتج گردد و اگر
 نسبت داده شود الف به ج شکل اول عقیم می گردد انتهی مؤلف گوید دلیل لزوم دو
 شرط مذکور در شکل اول اما ایجاب صغری پس برای اینست که اگر صغری سالبه
 باشد حکم از اوسط باصغر سرایت نکند زیرا حکم در کبری برای جمیع افراد اوسط
 ثابت شده که از جمله افرادش اصغراست و حکم بر احدا المتباینین مستلزم حکم بر دیگری
 نیست و اختلاف در مواد صدق قیاس است گاهی با ایجاب گاهی با سلب پس اگر صغری

سخن شیخ در
 اشارات در
 بداهت انتاج
 شکل اول

فصل ۱۳

اشکال شیخ بر دو
 شرط شکل اول و
 اینکه بدون این
 دو شرط هم منتج
 است و جواب
 اشکال از خود شیخ

جواب شیخ
 از این اشکال

سالبه باشد کبری یا موجه است یا سالبه و بر هر تقدیر اختلاف حاصل میشود اما اگر کبری موجه باشد چون لاشتی من الانسان بفرس و کل فرس حیوان اوصال صدق کند در اول ایجاب و در دوم سلب و اگر کبری سالبه باشد چون لاشتی من الانسان بفرس و لاشیتی من الفرس بیجماد و ناطق حق در اول سلب و در دوم ایجاب است و اختلاف موجب عقیم بودن است زیرا هرگاه قیاس صدق کند با ایجاب و یا سلب هیچ یک نتیجه نخواهد شد چه نتیجه قول لازم است و هر یک لازم باشد تخلف نکند از ملزوم و ما می بینم تخلف کند و اما اگر کبری جزئی باشد پس اصغر همه جا از افراد اوسط نخواهد بود چه حکم در کبری بر بعضی افراد اوسط است و ممکن است اصغر خارج از آن بعضی باشد پس تعدی نکند حکم اوسط با صغر و اختلافی که موجب عقیم بودن شکل است حاصل شود مثل کل انسان حیوان و بعضی حیوان فرس او ناطق نتیجه بعضی انسان فرس او ناطق میشود این در کبری جزئی موجه است و در کبری جزئی سالبه مانند مثال مذکور با تبدیل سلب باین نحو و بعضی حیوان لیس بناطق یا لیس بفرس نتیجه میشود بعضی انسان لیس بناطق یا لیس بفرس و در اینجا مناقشاتی است که در کتب مفصله مذکور است منظور ما در این کتاب بیان نظریه های مخصوص شیخ بوعلی سینا است و این اندازه از منطقیات را بنسبت اشکال ابوسعید بر شکل اول و اشکال خود شیخ بر شروط شکل اول در باب اول که مقدمات و کلیات لازمه را متکفل است یاد نمودیم و جواب هر دو اشکال را شیخ دقیقاً داده ما هم آنچه محتاج بتحقیق و توضیح بوده آوردیم و گرنه منطقیات را که از خصائص یا تحریرات شیخ است در باب علیحده انشاء الله تعالی یاد مینماییم.

در تحقیق موضوع فلسفه اولی که الهیات بالمعنی الاعم است از الهیات شفاء تحقیق موضوع فلسفه اولی یعنی الهیات بالمعنی الاعم از مهمات است که در آن غرض از این علم و ملاک تمایز علوم و فرق بین موضوع علم و مسائل علم و مرتبه و منفعت و سایر امور مربوطه بآن و انواع علوم مندرجه در فلسفه عامه و موضوعات هر یک آشکار میشود و شیخ در الهیات شفاء مفصلاً باین مقصد دست زده و از اسلوب تحریر و تقریرش پیدا است که در غالب نکات مربوطه ببقام مبتکر است و متأخرین هر چه نگاشتند از بیان شیخ سرچشمه گرفته معذک تمام مزایای کلام شیخ را تنقیح فرمودند

و درست معلوم نیست شیخ چه فرموده و ایشان چه آوردند حتی اسفار بتمامت جهات این مقصود بزرگ دست زده و در پیرامون نتیجه مختار سخن رانده ما ناگزیریم نص گفتار شیخ را یاد نموده در برابر ترجمه بنائیم سپس در هر فرازی از گفتار آن استاد که نیازمند توضیح یا تحقیق است چیزی سودمند بنگاریم باشد که انشاء الله تعالی نکته ای از آنچه شیخ در پیچ و خم سخنان در نظر گرفته از دست نرود و گرنه تعریف موضوع هر علم بما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه یا عما یرضه بلا واسطه فی العروض یا صفت بحال موصوف نه بحال متعلق موصوف و بیان اقسام عوارض ذاتیه و اعراض غریبه یا دخول عارض لا مرئیه اگر قائم بمباین است که محقق شریف گفته با اشکال برخورد

فصل ۱۴
موضوع فلسفه
اولی یعنی
الهیات بالمعنی
الاعم از روی
بیان شیخ در
الهیات شفاء

عارض لا مراخص یا دخول عوارض انواع در مسائل یا بحث از اینکه تمایز علوم بموضوعات است یا باغراض باندازه ای تکرار و زیر و بالادر کتب متأخرین حتی در اصول قه شده که از تازگی افتاده بلکه اذهان فضلاء را هم خسته کرده مع الوصف سخن شیخ در این باب بربکارت و تازگی باقی مانده زیرا در این کتاب شایعه کلام شیخ را کاملاً زمینه سخن خود قرار ندادند و از مزایای آن کاملاً استفاده نکردند تا جای رد و قبول و فکر تازه و کهن بدست آید بلی انصافاً صاحب اسفار در رفع اشکال از بحث در علوم مختصه از عوارض مختصه ببعض انواع موضوع با تفسیر عرض ذاتی بعارض ذاتی یا مساوی ذات داد تحقیق داده و توهم تناقض در کلام شیخ را دفع نموده و همچنین در فرق بین عارض الشیء بعد از تنوع آن شیء و بین عارضیکه بنفسه متنوع است چون استقامت و انحناء و استداره که منوع خط است و اولی عرض غریب و دومی عرض ذاتی و داخل در علم است بیانی وافی فرموده و ما در رساله مفرده ای موضوعات علوم و عوارض ذاتیه و غریبه را تنقیح نموده و در سبیکه الذهب نتیجه را بنظم کشیدیم و در حواشی کفایه هم از دقائق مقام غفلت ننودیم

نص کلام شیخ در شفاء در موضوع الهیات عامه با ترجمه و تحقیق

(ترجمه خلاصه کلام شیخ) شیخ
دراول الهیات شفامی فرماید فصل در
پیدا کردن موضوع فلسفه اولی تاهویت
وانیت آن میان سایر علوم و صناعات
مستاز گردد و چون مافراغت از حقایق
مسائل منطق و طبیعی و ریاضی بتوفیق
حق حاصل نمودیم سزاوار است شروع
در شناساندن حقائق مسائل حکمیه
نمائیم .

علوم فلسفیه چنانکه در چند
موضع از کتب خود و دیگران بدان
اشاره شده منقسم است بحکمت نظری
وحکمت عملی (اعم از نفس عمل و یا
مقدمات عمل چنانکه فرق میان این دو
علم هم یاد شده که مطلوب در حکمت
نظری استکمال قوه نظریه نفس است
که عقل بالفعل گردد و این مرتبه حاصل
شود بعلم تصوری و تصدیقی باموریکه
فی نفسها اعمال یا احوال مانیست باین
معنی که علت غائی در آن (علاوه بر
ادراک حقایق اشیاء) رأی و اعتقادی
نیست که متعلق بکیفیت عملی یا کیفیت

فصل فی ابتداء طلب موضوع
الفلسفه الاولی لیتبین انیته فی
العلوم (فصل فی ابتداء موضوع
العلم الاول لیتبین انیته فی
العلوم) واذ قد وفقنا الله ولی
الرحمه والتوفیق فاوردنا ما وجب
ایراده من معانی العلوم لمنطقیه
والطبیعیه و الریاضیه فبالحری
ان نشرع فی تعریف المعانی
الحکمیة فنبتداء مستهینین بالله
فنقول ان العلوم الفلسفیه کما قد
اشیر الیه فی مواضع اخر من الکتب
ینقسم الی النظریه والعملیه وقد
اشیر الی الفرق بینهما و ذکر ان
النظریه هی الی یطاب فیها
استکمال القوه النظریه من النفس
بحصول العقل بالفعل و ذلك
بحصول العلم التصوری و
التصدیقی بامور لیست هی هی

مقدمات عملی باشد بدان حیثیت که منظور اصلی کیفیت مبده عمل باشد (بلکه منظور دانستن حقیقت آن چیز است باقطع نظر از اینکه کیفیت عمل یا کیفیت مبده عملی را نیز بدست میدهد و باقطع نظر از اینکه لازم باشد اعتقاد بآن و عقد قلب بر رأی در آن و مطلوب در حکمت عملی اولاً استكمال قوت نظری است بحصول علم تصویری و تصدیقی باموریکه فی نفسها وظائف عملی مارا بدست میدهد وثانیاً از این تصور و تصدیق قوت عملی که اخلاق است استكمال شود (و منطبق بر حسب عبارت شیخ در اول نجات جزء حکمت نظری و عملی هر دو است زیر امیفرماید: لانه الالة العاصمة للذهن من الخطاء و الزلل فیما نتصوره و نصدق به و الموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه و نهج سبيله انتهى).

و نیز مذکور شده حکمت نظری دارای سه بخش است طبیعی و تعلیمی و الهی و موضوع علم طبیعی اجسام است از آن جهت که متحرک یا ساکن است و در آن از عوارض ذاتیه اجسام از همین جهت بحث میشود و موضوع فن تعلیمی یا کمیتی است که بالذات مجرد از ماده است (و نظری بچوهریکه آن کمیت را پذیرفته نیست) و یا چیزی است که دارای کمیت است و مورد بحث در آن احوالی است که عارض کمیت است از آن جهت که کمیت است نه احوال دارای کمیت است چه در حد ماهیت فن تعلیمی نوع ماده ایکه معروض کم است با قوت و قابلیت حرکت مأخوذ نیست و

بأنها اعمالنا و احوالنا فتكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد ليس رأياً واعتقاداً فى كيفية عمل او كيفية مبده عمل من حيث هو مبده عمل وان العملية هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية منحصرة في ثلاثة اقسام الطبيعية والتعليلية الالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ماهي متحركة و ساكنة و بحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليلية موضوعها اما ماهو كم مجرد عن المادة بالذات و اما ماهو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض لكم بما هو كم ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية يبحث فيها عن الامور المفارقة بالقوام والحد وقد سمعت ايضاً ان العلم الالهى هو الذى يبحث فيه عن الاسباب الاولى للموجود (للوجود) الطبيعى والتعلیمی وما يتعلق بهما وعن مسبب (سبب) الاسباب ومبده الميادى و هو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما يكون قد وقفت عليه فيما سلف من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم

الا لاهی ماهو بالحقیقة الاشارة
جرت فی کتب البرهان من المنطق
ان تذکرتها و ذلك ان فی سائر -
العلوم قد کان (یکون) لک شیئی
هو موضوع و اشیاء هی المطلوبة
و مبادی مسلمة منها تواف البراهین
(الی) و الان فلست یتحقق حق -
التحقیق ما للموضوع لهذا لعلم
و هل هو ذات العلة الاولى حتی
یکون المراد معرفة صفاته و افعاله
او معنی آخر و ایضا قد کنت سمعت
ان هیثمًا فلسفة بالحقیقة و فلسفة
اولی و انها تفید تصحیح مبادی
سائر العلوم و انها هی الحکمة
بالحقیقة و قد کنت تسمع تارة ان
الحکمة افضل علم بافضل معلوم
و اخرى ان الحکمة هی المعرفة -
التي هی اصح معرفة و اتقنها و
اخری انها العلم بالاسباب الاولى
للكل و کنت لما تعرف ماهذه الفلسفة
الاولی و ماهذه الحکمة و هل
الحدود و الصفات الثلاث لصناعة
واحدة او لصناعات مختلفة کل
واحد منها تسمى حکمة و نحن
نبین لک الان هذا العلم الذی
نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى
و انها الحکمة المطلقة و ان الصفات
الثلاث التي رسم بها الحکمة هی
صفات صناعة واحدة و هی هذه
الصناعة و قد علم ان لكل علم
موضوعا یخضمه فلنبحث الان عن
الموضوع هذا العلم ماهو و لننظر

نظرقط بماهیت کم است من حیث هی
و در الهیات (عامه) نیز بحث میشود از
اموریکه در قوام ذاتش و در حد ماهیتش
ماده ای و عوارض و احوال مواد مأخوذ
نیست و بالاخره در الهیات بالمعنی
الاعم که فلسفه اولی است از مجردات
نیز بحث میشود و مفروض آن است که
طبیعی و تعلیمی هم در آن بحث میشود
پس باید دانست که موضوع الهیات
چیست که هم از مجردات و مفارقات
مانند عقول و نفوس بحث میکند و هم از
طبیعیات که موضوعش اجسام باعتبار
حرکت و سکون است و هم از تعلیمات که
موضوعش کمیات صرفه است بحث
میکند اینجا است که پیدا کردن موضوع
علم الهی که شامل احوال موضوع
طبیعی و احوال موضوع تعلیمی است
دارای اهمیت است .

این راهم شنیدی که علم الهی
بحث میکند از اسباب اولیه موجوده
طبیعی و تعلیمی و آنچه متعلق باین
دو علم است و نیز از مسبب الاسباب و
مبدء المبادی که حق تعالی است آری
تنها بر همین قدر از کتب سابقه وقوف
یافتی و از این مقدار برای تو روشن
نشده موضوع علم الهی حقیقة چیست
جز اینکه اشارتی در کتاب برهان
از منطق بدان رفته چه در سائر علوم
چیزی را موضوع یافتی و چیز هائی
را مطلوب دانستی و چیز هائی مبادی
مسلمه بوده که براهین از آن تالیف
میشد و تاکنون (که بفلسفه اولی
رسیدیم) موضوع این علم را بطور
تحقیق بدست نیاوردی که آیا ذات علت
اولی است تا مراد معرفت صفات و
افعالش باشد یا معنای دیگری است

هل الموضوع لهذا العلم هوانية
 الله تعالى اوليس ذلك بل هو
 شئ من مطالب هذا العلم فنقول
 انه لايجوز ان يكون ذلك هو
 الموضوع وذلك لان موضوع كل
 علم هو امر مسلم الوجود في ذلك
 العلم و انما يبحث عن احواله
 وقد علم هذا في مواضع اخرى
 و وجود الاله تعالى جده يجوز
 ان يكون مسلما في هذا العلم
 كالموضوع بل هو مطلوب فيه
 وذلك لانه ان لم يكن كذلك
 لم يخل اما ان يكون مسلما في
 هذا العلم ومطلوبا في علم آخر و اما
 ان يكون مسلما في هذا العلم وغير
 مطلوب في علم آخر و كلا الوجهين
 باطلان (باطل) وذلك انه لايجوز
 ان يكون مطلوبا في علم آخر لان
 العلوم الاخرى اما خلقية و اما
 سياسية و اما طبيعية و اما رياضية
 و اما منطقية و ليس في العلوم -
 الحكمية علم خارج عن هذه القسمة
 و ليس و لا في شئ منها بحث
 عن اثبات الاله تعالى جده و لا
 يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف
 هذا بادني تأمل لاصول كررت
 عليك ولايجوز ايضا ان يكون غير
 مطلوب في علم آخر لانه ح يكون
 غير مطلوب في علم البتة فيكون
 اما بينا في نفسه و اما ما يوسا عن
 بيانه بالنظر و ليس بينا في نفسه

و نیز شنیدی در اینجا فلسفه ای است
 حقیقی و آن فلسفه اولی است که
 تصحیح مبادی سائر علوم از آن استفاده
 میشود و حکمت حقیقی همین فلسفه است
 و نیز یکبار می شنیدی حکمت افضل
 علم است بافضل معلوم و بار دیگر
 می شنیدی حکمت آن معرفتی است
 که صحیحترین و متقن ترین معرفت است
 و بار دیگر می شنیدی حکمت علم
 باسباب اولیه است بر تمامت اشیاء لکن
 نمی دانستی فلسفه اولی چیست و این
 حکمت کدام است و آیا این حدود و
 صفات سه گانه (افضل علم بافضل
 معلوم یا صحیح ترین معرفتها یا علم
 باسباب اولیه کل مسیبات را برای یک
 صنعت و یک علم است یا برای فنون
 مختلفه است که هر کدام را حکمت
 خوانند اکنون ما روشن میسازیم این
 علمی که ما را آن را می پیمائیم فلسفه اولی
 و حکمت مطلقه بقیدی و میزی است
 و صفات سه گانه معرف یک صنعت است
 (از اسلوب سخن شیخ پیدا است که بیان
 حد حکمت مطلقه و فلسفه اولی و بالاخره
 الهیات بالمعنی الاعم و بیان موضوعش
 پیش از او درست در دست نبوده و
 سابقین بتحریر آن بر وجهی که از
 سائر اجزاء حکمت چون طبیعی و ریاضی
 و حکمت عملی و غیرها ممتاز شود نپرداختند
 و جز اشاراتی که در منطق و غیره شده
 موضوع جامع فلسفه اولی بدست نیامده
 و از زیر و بالا کردن سخن در این مقام
 تا بالنسبه مدلل شود موجود مطلق
 و احوال آن موضوع فلسفه اولی است
 پیدا است که شیخ اول کسی است که آن را
 تحقیق و تحریر نموده و متأخرین
 می بینیم هر چه در این باب نگاشتند

ولاهو مأیوس عن بیانه فان علیه
 دلیلاً بالنظر ثم المأیوس عن بیانه
 کیف یصح تسلیم وجوده فبقی
 ان البحث عنه انما هو فی هذا العلم
 ویكون البحث عنه علی وجهین
 احدهما البحث عنه من جهة
 وجوده و الاخر من جهة صفاته
 و اذا كان البحث عن وجوده فی-
 هذا العلم لم یجز ان یكون موضوع
 هذا العلم فانه لیس علی علم من
 العلوم اثبات موضوعه و سنبین
 لك عنقریب ایضاً البحث
 عن وجوده لایجوز ان یكون الا
 فی هذا العلم اذ قد تبین لك من
 حال هذا العلم انه یبحث عن-
 المفارقات عن المادة ایضاً وقد
 لاح لك فی الطبیعیات ان الاله
 غیر جسم ولا قوة فی جسم بل هو
 واحد و برئی عن المادة و عن
 مخالطة الحركة من كل جهة
 فیجب ان یكون البحث عنه لهذا
 العلم فی الذی لاح لك من ذلك
 فی الطبیعیات كان غریباً من
 الطبیعیات و مستعملاً فیها منه
 مالیس منها الا انه ارید بذلك
 ان یجعل الانسان الوقوف علی
 انیة المبدء الاول فیتمكن بهذا
 منه الرغبة فی اقناص العلوم و
 الاشتیاق (والانسیاق) الی المقام
 الذی هناك لیوصل الی معرفته
 بالحقیقة و لما لم یكن بدمن ان
 یكون لهذا العلم موضوع و تبین

لفظاً و معناً مقتبس از شیخ است و بر
 آن چیزی نیفزودند بلکه از مزایای
 آن کاستند) و چون هر علمی را موضوعی
 است که مختص بآن است و آن را از علم
 دیگر جدا مینماید ما در پیرامون
 موضوع این علم عام بحث مینمائیم تا
 ببینیم موضوع فلسفه اولی ایت حق
 تعالی است یا چیز دیگری است که در
 مطالب و مسائل این علم مورد
 بحث است و ذات الله تعالی موضوع
 این علم نیست چه موضوع هر علمی
 باید مسلم الوجود در آن علم باشد و فقط
 بحث از احوال آن در علم شود نه از
 وجود موضوع که باید یابین و بدیهی
 الوجود باشد یا در علم دیگر اثبات
 شده باشد و وجود واجب تعالی را
 جائز نیست در علم مسلم پنداشت بلکه
 اثبات واجب از مطالب و مسائل این
 علم است نه موضوع مسلم در آن چه
 اگر مسلم فرض شود یا مطلوب و مبحث
 عنه در علم است و یا مطلوب در سایر
 علوم حکمیه است یا اصلاً مطلوب در
 این علم و سایر علوم حکمیه نیست شق
 اول صحیح نیست چه اولاً در این علم
 فقط بحث از احوال واجب نیست و ثانیاً
 بحث از اثبات واجب از مسائل مهمه در
 این علم است و اثبات موضوع از مسائل
 علم نیست و شق دوم نیز باطل است چه
 علوم دیگر از طبیعی و ریاضی و اخلاقی
 ربطی بواجب و احوال او بالا صاله ندارد
 و شق ثالث باطل است چه وجود واجب
 بنظر و استدلال اثبات شود پس بنفسه
 بین و مسلم نیست بلکه بقانون علمی
 نمیتوان آن را در برابر منکر، مسلم
 فرض کرد و نیز اگر مطلوب در سایر

علوم حکمیه نباشد باید اولاً مطلوب نباشد و این بدیهی البطلان است چه مطلوب نبودن آن یا از جهت مسلمیت است یا از جهت یأس از اثبات او و اگر مسلم بود حاجت بنظر واستدلال نبود و اگر مأیوس از اثبات بودیم باستدلال و نظر نمی برداختیم و آنکهی با فرض یأس چگونه ادعای مسلمیت توان کرد پس باقی می ماند اینکه بحث از واجب بایستی در این علم شود و این بحث یا از وجود او است یا از صفات او و بحث از وجود او از مسائل علم است پس موضوع علم نتواند بود چه علمی متکفل اثبات موضوع خود نتواند بود و خواهی دانست که بحث از وجود واجب جز در این علم نتواند و پس اثبات واجب وجود او و صافاً از مسائل علم است چنانکه بحث از مفارقات و مجردات از ماده از مسائل این علم است و حقیقتاً خود نه جسم و نه قوتی در جسم است و یگانه و مبری از ماده و از مخالطت حرکت از هر جهت است پس حق بحث از او و سائر مجردات در عهده این علم است و ذکر این مسائل در طبیعیات استطرادی است زیرا این احوال از اعراض غریبه نسبت بموضوع علم طبیعی است نه اعراض ذاتی تنها برای اطلاع انسان برانیت مبده اول در انجا یاد شده تا رغبت در علم الهی و مجردات و شوق بمعرفة الله از طبیعیات محسوسه حاصل کند پس انیت الهیه موضوع حکمت عامه نیست و اما اسباب برای کلیه موجودات یا بعض انواع موجودات پس گروهی گمان کردند که موضوع فلسفه عامه است و این هم درست نیست چه نظر در اسباب یا باعتبار آنستکه

لك ان الذى يظن انه موضوعه ليس بموضوعه فلننظر هل هي موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها او بعضها لا واحدا منها الذى لم يكن القول به فان هذا قد يظنه ايضاً قوم لكن النظر فى الاسباب كلها ايضاً لا يخلو اما ان ينظر فيها بماهى موجودات او بماهى اسباب مطلقة او بماهى كل واحد من الاربعة على النحو الذى يخصه اعني ان يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شئ آخر او من جهة ماهى الجملة التى تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بماهى اسباب مطلقة حتى يكون الغرض فى هذا العلم هو النظر فى الامور التى تعرض للاسباب بماهى اسباب مطلقة و يظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هى من الاعراض الخاصة للاسباب بماهى الاسباب مثل الكلى والجبرئى والقوة والفعل والوجوب والامكان وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور فى انفسها بحيث يجب ان يبحث فيها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والتعليمية ولاهى ايضاً و قعة فى الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فبقى ان يكون البحث عنها

للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضاً فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا مالم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقاً بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجودا لسبب المطلق وان ههنا سبباً ما و اما الحس فلا يؤدي الا الى الموافقة وليس اذا توافي شيئاً وجب ان يكون احدهما سبباً للآخر والاقتناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور اني هي موجودة في الاكثر هي طبيعية او اختيارية و هذا في الحقيقة مستند الى اثبات العلل والافراد بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينها وليس اذا كان قريباً عند العقل من البين بنفسه ان للحادثات مبداً ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور الهندسية - المبرهن عليها في كتاب اقليدس ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الاخرى فاذا نوجب ان يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث عن احواله في المطالب المطلوب الوجود فيه و اذا كان كذلك فتبين ايضاً انه ليس البحث عنها من جهة الوجود

موجودات است يا باعتبار آنكه اسباب است على الاطلاق و يا باعتبار آنكه متحد است باهريك از علوم اربعة حكيمه از الهی و طبیعی و ریاضی و اخلاقی باهمان خصوصیتی كه هر کدام دارد مانند آنكه اين موجود فاعل است و آن قابل است و آن چیز دیگر است و يا باعتبار آنكه اسباب موجودات مجموع علوم حكيمه است (و متحد باهيئت اجتماعيه است نه باهريك بخصوصه)

و جائز نیست نظر در اسباب از آن جهت كه اسباب است على الاطلاق باشد تا مطلوب در اين علم فقط بحث از عوارض و احوال اسباب مطلقه يعنى من حيث انها اسباب باشند و اسباب مطلقه موضوع اين علم شود و بطلان اين نظر بچند وجه است اول آنكه در اين علم بحث شود از اموريكه از عوارض خاصه اسباب من حيث انها اسباب نیست چون كلي و جزئي و قوت و فعل و وجوب و امكان و مانند اينها از لواحقى كه سببیت رادر بحث از آن مدخلیت نیست با آنكه اينها از مسائل اين علم است دوم آنكه اين عوارض از اعراض خاصه بامور طبيعي يا تعليمي هندسي يا بحكمت عملي و اخلاقي نیست پس ناچار از مسائل فلسفه عامه است و عنوان سببیت مطلقه رادر آن مدخلیت نیست سوم آنكه علم باسباب مطلقه حاصل شود بعد از علم باسباب خاصه برای مسببات مخصوصه چه تا ثابت نشود فلان سبب چه تعلقی بفلان امر يكه مقدم است بر او و وجود دارد نتواند عقل وجود سبب مطلقى را تعقل كند چه علاقه سببیت و مسببیت میان دو چیز خاص تا ثابت نشود كلي هم كه سببیت مطلقه و مسببیت مطلقه است

الذی یخص کل واحد منها لان ذلك
مطلوب فی هذا العلم ولا یضامن
جهة ماهی حملة ماوكل (مجمل و
کل) ولست اقول جملي وکلی فان
النظر فی اجزاء الجملة اقدم من
النظر فی الجملة وان لم یکن كذلك
فی جزئیات الکلی باعتبار قد علمته
فیجب ان یكون النظر فی الاجزاء
اما فی هذا العلم فتكون هی اولی
بان یكون موضوعه او یكون فی
علم آخر و لیس عام آخر یتضمن
الکلام القصوی غیر هذا العلم واما
ان کان النظر فی الاسباب من جهة
ماهی موجودة و ما یلحقها من
تلك الجهة فیجب اذن ان یكون
الموضوع الاول هو الموحد بما
هو موجود فقد بان ایضا بطلان هذا
الظن و هو ان هذا العلم موضوعه
الاسباب القصوی بل یجب ان یعلم
ان هذا کماله و مطلوبه .

در عقل نیاید چه در بدو نظر ممکن
است سبب و مسببی نباشد و لازم نیست عقل
تصدیق نماید سببی علی الاطلاق موجود
است و اما حس پس ادراک نمی کند
جز رسیدن چیزی را بچیزی پس اگر
دو موجود را باهم یا پشت سرهم دید
لازم نیست یکی سبب دیگری باشد
و انگهی سببیت و تاثیر چیزی در
چیزی امری است معقول نه محسوس
و مجرد موافات و عدم تخلف نه عقلا
مستلزم سببیت است و نه حس آن را
ادراک می نماید و عدم تخلف غالبی که
حس و تجربه می یابد و هی است نفسانی
و راهی است اقناعی که نفس نتواند
یقین مؤکد حاصل کند بعینیت و معلولیت
مگر بشناسد موجودات غالباً کدام
طبیعی است و کدام اختیاری و این
معرفت حاصل نشود حقیقتاً مگر پس از
عام بوجود علل و اسباب بطور کلی
پس علم باینکه علل کدام یک از افراد
موجودات و معلولات کدام یک از آنها است
و اثبات این معنی البته بدیهی و اولی
نیست هر چند اقناعی و مشهور است و
فرق میان مشهورات و بدیهیات و مسلمات
در منطق معاموم شده و چنین نیست که
هر گاه چیزی قریب بنظر عقل باشد
ضروری و بدیهی هم باشد مثلاً آیا
حادثات را مبدئی است در نظر عقل
قریب است و لازم نیست بدیهی و بین
فی نفسه باشد چنانکه بسیاری از امور
هندسی در کتاب اقلیدس مبرهن شده
و یش از علم بآن براهین بین و بدیهی
نیست چهارم آنکه بیان برهانی بر-
وجود اسباب مطرقة در علوم دیگر
نشده پس باید در این علم باشد و
اگر اسباب مطلقه موضوع این علم
بود بحث از وجودش در این علم نیاید

نمود با آنکه از مسائل همین علم است و اثبات موضوع علم از مسائل آن علم نیست و از این بیان واضح میشود بطلان موضوع بودن اسباب بتمام و جوهیکه مذکور شد (یعنی باعتبار وجود سبب بامسبب موجود یا باعتبار آنکه اسباب مطلقه عین هر يك از علل چهارگانه از فاعلی و مادی و صوری و غائی است با حفظ خصوصیت هر يك یا باعتبار آنکه اسباب مطلقه مجموع علل اربع است من حیث المجموع) زیرا بحث از ایجاد وجودات خاصه برای مطلق اسباب از مسائل این علم است نه موضوع و گرنه بایستی علت فاعلی یا مادی یا صوری یا غائی و احکام هر کدام بین باشد یا در علم دیگری از آن بحث شود و همچنین اگر اسباب مطلقه را مجموع علل اربع اعتبار کنیم بدون

نظر بنسوه هر کدام باینگونه بگوئیم مجموعه ایست از مجموعات اسباب چه متکمل همین بحث هم فلسفه است که بها می فهماند مجموعه ای از اسباب در عالم وجود هست یا نیست و البته این مجموع را نمیتوان مرکبی اعتبار کرد که انواع علل اربع اجزاء آن مرکب باشد و گرنه ابتدائاً باید نظر در اجزاء مرکب نمود و این خود از وظائف فلسفه اولی است و علم دیگری متکفل آن نیست و اما اگر نظر در اسباب فقط باعتبار وجود باشد پس لازم آید موضوع موجود بماه موجود باشد نه اسباب بماهی اسباب بلی عنوان اسباب و خواص و عوارض از کمالات موجود مطلق است که در فلسفه اولی از آن بحث شود.

فصل ۱۵ نص شفا در فصل مستقل در اثبات موضوع فلسفه اولی با ترجمه و تحقیق مواضع لازمه

فصل فی تحصیل موضوع هذا العلم
فیجب ان یدل علی الموضوع
الذی لهذا العلم لامحالة حتی
تبين لنا الغرض الذی هو فی هذا
العلم فنقول ان العلم الطبیعی قد
کان موضوعه الجسم ولم یکن من
جهة ماهو موجود ولا من جهة
ماهو جوهر ولا من جهة ماهو
مؤلف من مبدئه اعنی الهیولی
و الصورة ولكن من جهة ماهو
موضوع للحركة و السكون و
العلوم الاتی تحت العلم الطبیعی
ابعد من ذلك و كذلك الخلیقات

فصل در تعیین موضوع فلسفه اولی
(در فصل گذشته واضح شد که ذات واجب و یا اسباب، موضوع فلسفه عامه نیست و در این فصل مشروحاً انواع فنون حکمت را می سنجم و موضوع هر يك را بدست می آوریم تا ظاهر شود موضوع فلسفه اولی امری است عام که شامل موضوعات سایر علوم است) پس میگوئیم موضوع علم طبیعی جسم است نه باعتبار آنکه موجود است و نه باعتبار آنکه جوهر است و نه باعتبار آنکه از مبدئیهائی که عبارت از ماده و صورت است تالیف شده بلکه باعتبار آنکه واقع در حرکت و سکون است پس موضوع طبیعی، جزئی، از اجزاء موضوع

و اما العلم الرياضی فقد كان موضوعه اما مقداراً مجرداً في الذهن عن المادة و اما مقداراً مأخوذاً في الذهن مع مادة و اما عدداً مجرداً عن المادة و اما عدداً في مادة و لم يكن ايضاً ذلك البحث متجهاً الى اثبات انه مقدار مجرد و في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال التي تعرض له بعد وضعه كذلك و العلوم التي تحت الرياضيات اولي بان لا يكون نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعاً اخص من هذه الاوضاع و العلم المنطق كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل به من معلوم الى مجهول لا من جهة ماهن معقولة و لها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلاً او يتعلق بمادة غير جسمانية و لم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال لجوهر بما هو موجود و جوهر و عن الجسم بما هو جوهر و عن المقدار و العدد بما هما موجودان و كيف وجودهما و عن الامور الصورية التي ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام و انها كيف تكون و اي نحو من الوجود ينخصها فمما يجب ان يجرد له بحث و ليس

الهي است که میجرای همه اعتبارات و مسائل است و علوم دیگری که مندرج در علم طبیعی است دورتر است از موضوع علم الهی (چه اصول علم طبیعی هش است (۱) امور عامه برای اجسام طبیعه مانند حرکت و سکون و نهایت و لا نهایت (۲) السماء و العالم (۳) کون و فساد (۴) آثار علوی و احوال اجسام عصری قبل از امتزاج چون تغلف و تکاتف (۵) معادن (۶) نبات (۷) حیوان (۸) نفوس و معلوم است موضوع الهیات معنائی است اعم که همه مسائل این علوم از عوارض آن معنای عام است که هر قسمت خاصی از اقسام خود را موضوع فنی از فنون طبیعی قرار میدهد و فروغ علم طبیعی هر کدام دارای موضوعی است و آن هفت علم است (۱) طب (۲) نجوم (۳) فراست (۴) تعبیر (۵) طلسمات (۶) نیرنجات (۷) کیمیا و اصول ریاضی چهار است (۱) عدد (۲) هندسه (۳) هیئت (۴) موسیقی و فروغ هفت است (۱) جمع و تفريق (۲) جبر و مقابله (۳) مساحت (۴) جبر ثقیل (۵) زیجات (۶) آلات چون ارغنون (۷) تقویم و اصول الهی پنج است (۱) امور عامه چون علیت و معلولیت (۲) نظر در مبادی علوم موضوعه تحت الهی است (۳) اثبات واجب (۴) اثبات جواهر مجردة (۵) کیفیت ارتباط منفعلات بقوای فعاله سماویه و فروغش نبوت و معاد است و همچنین اخلاق و اما علم ریاضی پس موضوعش یا مقدار مجرد از ماده در ذهن است یا مقدار مأخوذ باماده در ذهن و یا عدد مجرد از ماده و یا عدد در ماده است و بحث در این علم در

يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات ولكن التوهم والتجديد يجرده عن المحسوسات فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مبائن اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الامحسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما قد يقال له مقدار و يعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي و منه ما يقال له مقدار و يعني به كمية متصلة يقال على الخط و السطح و الجسم المحدود وقد عرفت الفرق بينهما و ليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدء الوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدئا لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه مستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض لازم المادة بعد تجوهرها جسما متناهيها و حملها سطحا متناهيها

اثبات مقدار يا عدد مجرد يا مادي ليست بلكنه از احوال عارضه براينها است و علوميكه فروع رياضيات است اولي است بآنكه نظرش جز بعوارض اين موضوعات نباشد (چنانكه اشارت باصول و فروع آنها شد) و موضوع منطق معقولات ثانيه است كه مستند بمعقولات اوليه است از جهت كيفيت توصل از معلوم بجهت حصول نه از جهت آنكه معقول است و اورا وجودي است عقلي كه اصلا تعلق بماده ندارد يا تعلق بماده غير جسماني دارد و علوم ديگري در بين نيست كه متكفل امور عامه باشد جز فلسفه اولي (و اصول علم منطق با اسامي يوناني آن و كتب ارسطو را در منطقيات مذكور خواهيم داشت) و بحث از جوهر از حيث وجود و جوهريت و از جسم از حيث جوهريت و از مقدار و عدد از حيث وجود و كيفيت وجود از امور صوريه بلكه در ماده نيست يا در ماده نيست غير جسماني و از چگونگي تكونش و نحوه وجود خاصش پس محتاج ببيعتي است كه از جمله علم بمحسوسات يا علم بآنچه وجودش در محسوسات است نيست لكن توهم و تجديد ذهني آنرا از محسوسات تجريد مينمايد پس اين امور داخل در علم بفارقات از ماده است اما جوهر پس واضح است كه وجودش از آن جهت كه جوهر است متعلق بماده نيست و گرنه بايد جوهری نباشد جز محسوس و عدد هم بر محسوس و غير محسوس واقع ميشود . پس از آن جهت كه عدد است متعلق بمحسوسات به تنهائي نيست و اما مقدار پس لفظي است مشترك چه گاهي از مقدار اراده شود بعديكه مقوم جسم

فان الحدود يعنى نهاية الاجسام
التي يجب المقدار من جهة
استكمال المادة به ويلزم من بعد
فاذا كان كذلك لم يكن الشكل
موجودا الا في المادة ولا علة
اولية لخروج المادة الى الفعل و
اما المقدار بالمعنى الاخر فان فيه
نظرا من جهة وجوده و نظرا
من جهة عوارضه اما النظر في
ان وجوده اى انحاء الوجود هو
ومن اى اقسام الوجود وليس هو
ايضا بحثا عن معنى متعلق بالمادة
فاما موضوع المنطق من جهة
فظاهرا خارج عن المحسوسات
فتبين ان هذه كلها يقع في العلم
الذي يعطى مالا يتعلق قوامه
بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع
لها موضوع مشترك تكون هي
كلها حالاته وعوارض الوجود
فان بعضها جواهر وبعضها كميات
و بعضها مقولات اخرى وليس
يمكن ان يعنها معنى محقق الاحقية
الوجود وكل قد يوجد ايضا امورا
يجب ان تتحدد وتتحقق في النفس
وهي مشتركة في العلوم وليس
ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد و
الكثير بما هو كثير والموافق بما
هو موافق والمخالف وال ضد و
غير ذلك وبعضها يستعملها استعمالا
فقط وبعضها انما توخذ حدودها

طبيعي است و گاهی مراد از آن کمیت
متصله است که صدق کند بر خط و سطح
و جسم محدودی (یعنی تعلیمی نه طبیعی
جوهری) و دانستی فرق بین طبیعی و
و تعلیمی را هیچ يك از این دو از
ماده جدا نیست لکن مقدار بمعنای اول
با آنکه از ماده جدا نیست مبده وجود
اجسام طبیعی میشود و چون مبده وجود
اجسام طبیعی است قوام این مقدار بماده
نیست یعنی قوام خود را از محسوسات
مادی استفاده نکند بلکه محسوسات
قوام خود را استفاده از آن نماید پس
ذاتا بر محسوسات مقدم است و شکل
چنین نیست چه شکل عارضی است که
از لوازم ماده است پس از آنکه جوهریت
جسمانی متناهی حاصل کند و حامل
سطحی متناهی گردد زیرا حدود که
عبارت از نهایت اجسام است لازم است
برای مقدار از آن جهت که ماده بدو
استکمال شود و لازم است او را پس
از تجوهر (جوهر شدن) و تجسم از این
روشکل هندسی موجود نشود مگر در
ماده و گر نه علت ابتدائی برای خروج
ماده و قوه سوی فعل نیست (یعنی شکل
تعلیمی و سطحی از لوازم جسم طبیعی
است که مرکب از دو جوهر است جوهر
مادی که بالقوه است و جوهر صوری
که بالفعل است و علت اولیه چون جسم
طبیعی متناهی را موجود ساخت متناهی
جسم مستلزم شکل و سطح است که
جوهر مادی را جسم طبیعی متناهی از
قوه بفعلیت میرساند و ماده از این راه
تکمیل میشود و حاجت بعلة جدا گانه
در تحقق شکل نیست همانطور که ماده
و صورت در اجسام از هم جدا نتوانند شد

ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة بشئ من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الوجود الصفات للذوات ولا هي ايضا من الصفات التي تكون لكل شئ فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شئ ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض شئ الا الموجود بما هو موجود فظهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غني عن تعام مهيته وعن اثباته حتى يحتاج ان يتكفل علم غير هذا لعلم ايضاح الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق المهية في العلم الذي هو موضوعه بل يسلم انيته ومهيته فقط فال موضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبة الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه له كالعوارض الخاصة

جسم طبيعي از شکل جدا نشود و شکل است که ماده را از قوت صرفه بفعلیت میرساند و بعد مقوم جسم و نهایت مقدار را ظاهر می نماید و اما مقدار بمعنای دیگر که کم متصل است و برخط و سطح اطلاق شود بحث در او یکبار از جهت وجود است و بار دیگر از جهت عوارض اوست و بنظر اول اعم از اصل وجود یا انحاء وجود تعلقی بماده ندارد (چه حیثیت وجود اعم از آنکه وجود را اصل بدانیم یا هویت شخصیه ماهیت را اصل بدانیم حیثیت مادی نیست و این نکته در کلام شیخ قابل توجه است که حیثیت وجود اگرچه متعلق بمادیات و جسمانیات باشد معنائی است مجرد و همین دقیقه است که باعث پیدایش اصل وجود بها و وحدت وجود بها شده چنانکه در محفلش خواهد آمد چه معنا هم بلکه کلیات طبیعی معقولاتی مجرد از ماده اند هر چند منطبق یا متحد بامادیات شوند و لازم نیست عین خسارچی داشته باشند منطبق هم با لذات از محسوسات خارج است پس مسائل این علوم باید در علمی بحث شود که قوامش بمحسوسات متعلق نباشد بلکه اعم باشد پس نمیتوان موضوع مشترکی تحصیل نمود که همه این علوم از حالات و عوارض او باشد جز موجود مطلق (تا برای هر فنی موضوع خاصی از این موضوع عام گرفت و عوارض عامه را در علم الهی اعم و عوارض خاصه را در موضوع خاص فن نازل بحث نمود چه بحث از جواهر و اعراض و مقولات و واحد کثیر و مانند آن بحث از عوارض موضوعات خاصه علوم طبیعی و ریاضی

مثل الواحد والكثير والقوة والفعل
والكلي والجزئي والممكن والواجب
فانه ليس يحتاج الموجود في قبول
هذه الاعراض والاستعداد لها الى
ان يتخصص طبيعياً او تعاليمياً او
خلقياً او غير ذلك ولقائل ان يقول
انه اذا جعل الموجود هو
الموضوع لهذا العلم لم يجز ان
يكون اثبات مبادئ الموجودات فيه
لان البحث في كل علم هو عن لواحق
موضوعه لاعن مباديه فالجواب
عن هذا ان النظر في المبادئ ايضاً
هو بحث عن عوارض هذا الموضوع
لان الموجود كونه مبدئاً غير مقوم
له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس
الى طبيعة الموجود امر عارض له
ومن العوارض (اللواحق) الخاصة
به لا نه ليس شئ اعم من
الموجود فيلحق غيره لحوقاً اولياً
ولا ايضاً يحتاج الموجود الى ان
يصير طبيعياً او تعاليمياً او شيئاً
آخر حتى يعرض له ان يكون مبدئاً
ثم المبدئ ليس مبدئاً للموجود
كله ولو كان مبدئاً للموجود كله
لكان مبدئاً لنفسه بل الموجود كله
لا مبدئ له انما المبدئ للموجود -
المعلول فالمبدئ هو المبدئ لبعض
الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث
عن مبادئ الموجود مطلقاً بل انما
يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر
العلوم الجزئية فانها وان كانت لا

و منطقی و اخلاقی نیست بلکه از عوارض
موجود و وجود مطلق است و جز علم
الهی عام متکفل آن نخواهد بود .
و چون این موضوع مشترک بی نیاز
از تحدید است حاجتی به تشکیل علم
دیگری برای اثبات موجود و وجود
مطلق نخواهیم داشت بلکه فقط محتاج
بعلمی هستیم که احوال موجود مطلق
را بحث می نماید که همین فلسفه اولی است
پس موضوع فلسفه اولی موجود مطلق
بما هو موجود است و در مسائل آن
بحث از احوال موجود مطلق
میشود که بعضی بمنزله انواع موجودند
چون جوهر و کم و کیف که در تقسیم
موجود بآنها حاجتی بتقسیمی دیگر
پیش از آن نخواهد داشت مانند احتیاج
جوهر بانواعش که در علم دیگر
رسیدگی شود و بعضی عوارض خاصه
موجود است چون واحد و کثیر و قوه
و فعل و کلی و جزئی و واجب و ممکن
چه موجود مطلق در قبول این اعراض
حاجتی به تخصص طبیعی یا تعلیمی یا
خالقی و مانند آن قبلاً نخواهد داشت
(اشکال و دفع) اشکال این است که
اگر موجود؛ موضوع این علم باشد جائز
نخواهد بود اثبات مبادئ موجودات
در آنچه بحث در هر علمی از لواحق
موضوع آن علم است نه از مبادئ آن
جواب آنست که بحث از مبادئ نیز بحث از
عوارض همین موضوع است چه مبدئ
بودن موجودی نه از مقومات او است
و نه از ممتنعات در اوست پس مبدئیت
نسبت بطبیعت موجود من حیث هی امری
است عارض بر او و چنین صفتی از عوارض
و لواحق خاص باو است زیرا هیچ چیز

تبرهن وجود مبادیها المشتركة
اذلها مبادی مشترك فيها جميع ما
ينحوه كل واحد منها فانها تبرهن
على وجود ماهو مبدء لما بعدها
من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم
ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها
ما يبحث عن الاسباب القصوى
فانها اسباب لكل موجود
معلول بما هو موجود معلول
لا بما هو موجود متحرك
فقط او متكتم فقط ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود ومنها ما
يبحث عن مبادی العلوم الجزئية لان
مبادی كل علم اخص هي مسائل في
العلم الاعم مثل مبادی الطب في
الطبيعي والمساحي في الهندسة
فيرض اذن في هذا العلم ان يتضح
فيه مبادی العلوم الجزئية التي يبحث
عن احوال جزئيات الموجود فهذا
العلم يبحث عن احوال الموجود
والامور التي هي له كالاقسام و
الانواع حتى تبلغ الى تخصيص
يحدث معه موضوع العلم الطبيعي
فيسلمه اليه و تخصيص يحدث
معه موضوع الرياضي فيسلمه
اليه و كذلك في غير ذلك
و ما قبل التخصيص كالمبدء له
فيبحث عنه و يقرر حاله فيكون
اذن مسائل هذا العلم بعضها في
اسباب الموجود المعاول بما هو
موجود معلول وبعضها في عوارض
الموجود وبعضها في مبادی العلوم
الجزئية فهذا هو العلم المطلوب

اعم واوسع از موجود مطلق نیست
تا صحیح باشد عنوان موجود را از
عوارض اولیه آن چیز قرار دهیم و نیز
موجود مطلق در مبدئیت محتاج بشرطی
و تخصص خاصی نیست مانند آنکه طبیعی
یا تعلیمی یا ریاضی گردد تا مبدء شود
و انگهی مبدئیت برای امر موجود
نتوان تعقل نمود چه مبدء هم موجود
است و اگر مبدء موجود مطلق باشد
مبدء نفس خویش خواهد بود بلکه
حق آنستکه موجود مطلق را مبدء
نیست بلکه بعضی اقسام موجود را مبدء
است و آن موجود معلول است بنا
بر این بیان، فلسفه اولی بحث از مبادی
موجود مطلق نمیکند تا اشکال مزبور
متوجه شود بلکه بحث از مبادی بعضی
اقسام موضوع خود مینماید چنانکه
سایر علوم جزئیة همین حال را دارد
چه هر کدام هر چند از مبادی مشترک
بحث نکنند لکن از مبادی علومیکه
متأخر از اوست بحث میکند چون مبادی
طب در علم طبیعی و مساحت
در هندسه چه مبادی هر علم اخصی مسائل
علم اعم است و فلسفه چون اعم است
همانطور که بحث مینماید از اسباب
عالیه برای هر موجود معلولی از آن
جہة که موجود معلول است نه از
ان جهت که موجود متحرك است فقط
یا متکتم است فقط تا از مباحث طبیعی
یا ریاضی گردد و بعضی بحث در عوارض
موجود (بما هو موجود) مینماید (که
از مباحث الهیات عامه است).

(له) و لوحد العلم الالهی الذي هو
انه علم بالامور المفارقة للمادة
في الحد والوجود اذ الوجود
بما هو موجود ومباده وعوارضه
ليس شئ منها كما اتضح المتقدم
الوجود على المادة وغير متعلق
الوجود بوجودها وان بحث في
هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما
يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى
غير محتاج الوجود الى المادة

مبادئ علوم جزئية

وبعضي بحث از مبادئ علوم جزئية
مينمايد چه مبادئ هر علم اخص مسائل
علم اعم است زيرا علم اعم بحث از
از احوال موجود و از امور يکه بمنزلت
اقسام و انواع آن موجود است مينمايد
تا آن موجود را متخصص کند بخصوصيتي
که موضوع خاص علم طبيعي گردد
آنگاه آن را بعلم طبيعي تحويل ميدهد
و يا متخصص کند بخصوصيتي که
موضوع علم رياضي شود آنگاه آن را
بر گزار بعلم رياضي کند و همچنين
موضوعات سائر علوم جزئيه را بعلم يکه
متکفل احوال آن موضوع خاص است
تسليم و تحويل دهد و مباحث يکه پيش
از تخصص است بمنزلت مبده براي علم
اخص است تا آن علم اخص پس از فراغ
از مبادئ خود در علم اعم آماده براي
بحث از احوال موضوع خاص خویش
گردد پس مسائل علم اعم و فلسفه
اولی بعضی در اسباب وجود معلول
است بنظر معلوليت براي آن سبب و
بعضی در عوارض و احوال موجود بنظر
موجوديت مطلقه با قطع نظر از

في هذه الصناعة و هي الفلسفة
الاولی لانه العلم باول امور في
الوجود وهو العلة الاولی و اول
الامور في العموم وهو الوجود
و الواحدة وهو ايضا الحكمة التي
هي افضل علم بافضل معلوم فانها
افضل علم اى اليقين بافضل معلوم
اى بالله تعالى و بالاسباب من بعده
وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى
للكل وهو ايضا المعرفة بالله تعالى

فصل شفا در اقسام

علوم جزئيه مندرجه در

فلسفه اولی

بل الامور المبحوث عنها فيه هي
اقسام اربعة فبعضها امور بريئة
عن المادة وعلائق المادة اصلا و
بعضها مخالط المادة ولكن مخالط
السبب المقوم المتقدم وليست
المادة بمقومة له و بعضها قد
يوجد في المادة وقد لا يوجد في
المادة مثل العليته والوحدة
فيكون الذي لها بالشركة بما هي
هي ان لا يكون مفترقا التحقق الى
وجوالمادة ويشترك هذه الجملة
ايضا في انها غير مادية الوجود اى
غير مستفادة الوجود من المادة و
بعضها امور مادية كالحركة
والسكون ولكن ليس المبحوث
عنه في هذا العلم حالها في المادة
بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ

هذا القسم مع الاقسام الاخر اشتراك
 في ان نحو البحث عنها من جهة
 معنى غير قائم الوجود بالمادة و
 كما ان العلوم الرياضية قد كان
 يوضع فيها ماهو متحدد بالمادة
 ليكن نحو النظر والبحث عنه كان
 من جهة معنى غير متحدد بالمادة
 وكان لا يخرج منه تعلق ما يبحث عنه
 بالمادة عن ان يتكون البحث رياضياً
 كذلك الحال هي هنا فقد ظهر ولاح
 ان الفرض في هذا العلم اي شئ هو
 وهذا العلم يشارك الجدول والسو-
 فسطائيه من وجه ويخالفهما من وجه
 ويخالف كل واحد منهما من وجه
 اما مشاركتها فلان ما يبحث عنه في
 هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم
 جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسو-
 فسطائي واما المخالفة فلان -
 الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف
 اول لا يتكلم في مسائل العلوم
 الجزئية و(ذاتك) وذاتك يتكلمان
 فيه و اما مخالفته للجدول خاصة
 بالقوة لان الام الجدلي يفيد -
 الظن لاليقين كما علمت في صناعة
 المنطق واما مخالفته للسو فسطائيه
 فبالارادة وذلك لان هذا يريد الحق
 نفسه وذلك يريد ان يظنه به انه
 حكيم بقول الحق و ان لم يكن
 حكيم انتهى.

معلوليت و علت و بعضی درمبادی
 علوم جزئی است بنظر مبدئیت نه بنظر
 احوال خاصه آن مبدء که موضوع علم
 لاحق است و این علم عام است که
 مطلوب در فلسفه اولی است که افضل
 علمی است بافضل معلوم چه افضل علوم
 علم یقینی است و افضل معلومات ذات
 مبدء و افعال او است که اسباب کل
 موجودات معلوله است و علم با اسباب
 عالیه هم علم باو است و اگر تحدید
 شود علم الهی بعلم متعلق بمجردات
 از ماده پس باین نظر است که حیثیت
 وجود و مبدء وجود و عوارض
 وجود من حیث الوجود مقدم بر ماده
 است چه وجود من حیث الوجود منوط
 بوجود ماده نیست (چنانکه در وجود
 واجب و وجود مجردات انتظاری برای
 وجود ماده نیست) پس بحث از مفارقات
 که وجود ماده بر آن سبقت نمی گیرد
 در علم الهی نه برای آن است که
 علم الهی مخصوص به بحث از مجردات
 است بلکه بحث از مستغنی از ماده یکی
 از مباحث الهیات عامه است (و آن
 چهار قسم است (۱) اموری که مبری
 است از ماده و علائق مادی (۲) اموری
 که مغالط ماده است نه بوجهیکه
 ماده سبب مقوم و مقدم یا مقوم ذوات
 آنها باشد (۳) اموریکه گاهی در
 ماده موجود شود و گاهی بدون ماده
 مانند علت و وحدت پس صفت مشترک
 و وجه جامع میان این دو قسم استغناء
 وجود مشترک است من حیث الوجود از
 ماده پس این دو قسم هم مشترکند در اینکه
 مادیة الوجود نیستند یعنی وجود آنها
 مستفاد از ماده نیست (۴) اموری است
 مادی چون حرکت و سکون لکن در

الهیات عامه بحث در این قسم مادی نه از جهت حالت ماده آنها است بلکه از جهت نحوه وجود آنها است (که دانستی حیثیت وجود معنایی است مجرد از ماده) پس چون این قسم مادی را هم به قسم اول ضمیمه نمایم هر چهار قسم مشترك خواهند بود در يك لجه از بحث و نظر و آن بحث از معنایی است در هر چهار قسم که قائم بماده نیست (هر چند مخلوط بماده یا مادی صرف باشد) لکن چون بحث از نظر مادی شد علم دیگر خواهد بود (و همانطور که موضوع علوم ریاضی امری است محدود بماده و گاهی هم بحث در آن میشود از معنائیکه تعلق بماده ندارد مع الوصف از مسائل ریاضی خارج نمیشود همچنان در الهیات اگر گاهی بحث بنظر تعلق بماده شود خارج از الهیات نشود (چه جنبه الهیت هر چند با مفارقات سازش دارد لکن در مادیات هم بنظر وجود من حیث الوجود مفارق است و نیز مبده علوم دیگر است) پس ظاهر شد که ملاک سیار و مناط سیال در مباحث فلسفه اولی همانا وجود و موجود و احوال موجود من حیث الوجود است چه مفارق چه مادی چه جسم و چه مقدار و چه عدد و چه شکل و چه اخلاق بنا بر این

مثلا حکیم فلسفی شریک جدلی و سوفسطائی است بوجهی و مخالف با هر دو است بوجهی و مخالف با هر یک بالخصوص است بوجهی اما مشارکت پس برای آنست که جدلی و سوفسطائی در مسائل این علم تکلم میکنند لکن صاحب جزئی چون طبیعی و ریاضی بنظر علمی خاص خود در این علم حق ورود ندارد و اما مخالفت حکیم با هر دو پس برای اینست که حکیم فلسفی در مسائل علوم جزئی در فن خود بحث نمیکند و جدلی و سوفسطائی در علوم جزئی بحث نمایند و اما مخالفت حکیم با خصوص جدلی پس برای اینست که حکیم طالب یقین است بالفعل نه بالقوه و جدلی جزطن چیزی ندارد مگر بالقوه که ممکن است منتهی یقین شود و اما مخالفت حکیم با خصوص سوفسطائی پس برای اینست که حکیم حق را بنفسه میجوید نه گمان و شبیه را و سفسطی بگمان و وهم خود را حکیم دانسته و قصدش اینست که او را گمان برند حکیم و حق گو است اگر چه حکیم هواقعی نباشد و البته ظنون و اوهام انسان را حکیم نکند و حکیم حکمت را برسیدن بصریح حق و حقیقت میداند نه بجدل و سفسطه و ظنون انتهی .

آنگاه شیخ فصلی منعقد فرموده بدین خلاصه فصل در منفعت و مرتبه و مرتبه در منفعت و مرتبه این علم اما منفعت این علم پس در علوم گذشته دانستی فرق میان نافع و سمت فلسفه و خیر و فرق میان ضار و شر را و اینکه نافع سببی است که بالذات اولی بتقریر شفا (از شری) بخیر واصل شود و علوم مشترک در یک منفعت و آن حصول کمال نفس است بالفعل تا نفس را آماده برای سعادت اخروی نماید لکن چون در رؤس کتب کنجکوی شود معلوم شود قصد باین منفعت اشاره نیست بلکه مقصود آنست که از علمی علم دیگر استفاده شود و این معنی گاهی بوجهی مطلق اراده شود باین نحو که علم نافه

آنستکه موصل بعلم دیگر باشد مطلقاً هر چند اعلی و اجل از علم نخستین نباشد و گاهی بروجی خاص باین نحو که موصل بعلمی اعلی و اجل باشد مانند علت غائیة که علم اول را برای آن علم مستفاد خواهد بدون انعکاس و اگر منفعت بروج اول باشد این علم را (حکمت) منفعت خواهد بود و اگر بروج دوم باشد این علم اجل است از آنکه مقدمه برای علمی اجل از خود باشد بلی علم حکمت نافع است در سایر علوم بمعنای اول و سائر علوم نافع است در حکمت بمعنای دوم چه نتیجه و منفعت سائر علوم بر وجه اعلی و اتم حکمت است و منفعت مطلقه سه قسم بیش نیست یکی علمی است که موصل بعلمی است اعلی و اجل دیگر موصل بعلمی مساوی دیگر موصل بعلمی پست تر یعنی موصل بکمالی است پست تر از کمال ذاتی خود و نامی که سزاوار این قسم سوم است جز افزای و افادۀ و عنایت و ریاست و مانند آن نیست و اگر استقراء الفاظ شود ممکن است نامهای دیگری بدست آید و از برای منفعت خاص که بمنزلت علت غائی است نام مناسب همانا خدمت است و خدمت مانند معانی تضافی است بخادم و مخدوم هر دو افزای میشود چه خادم نافع بمخدوم و مخدوم هم نافع بخادم است پس اگر غایت علمی علم دیگری اجل باشد علم اول خادم و علم دوم مخدوم است و اگر از علم اجل علمی دیگر کسب شود مخدوم بخادم نفع رسانیده و البته علوم دیگری که با استعانت بحکمت کسب نموده بهتر و روشن تر از آنست که بدون توسط حکمت آنرا اکتساب نموده باشد ناگفته نماند کلام شیخ در چند جمله مختل النظام و پیچیده و مبهم می نماید چه نسخه شفا و سایر کتب در دست کتاب بلکه بعضی تلامذه کم و زیاد و تقدیم و تأخیر بلکه سقط شده گاهی هم شیخ از شدت تغلل در افکار حکمی و مشاغل دیگر با آن فصاحت غراء بی مبالائی در تنظیم جمله بندی سخن خود میفرموده هنوز يك قسمت از سخن را بفرجام نرسانده قسم دیگر را پیش میکشد و باز بازگشت بقسم اول می کند گاهی اقسامی را اشاره کرده یکی را تحت عنوان اول اقسام می نگارد بقیه را بدون عنوان شماره در اثناء سخن پراکنده مینماید .

بهر حال ما در ترجمه منفعت حکمت اعم از مطلقه و خاصه که خالی از ابهام و اختلال نیست و شاید سقط داشته حقیقت مقصود شیخ را بیان میکنیم و خواننده گمان نکند در ترجمه قصوری شده بلکه قصور در عبارت موجوده در نسخه خطی شفا است که برابر چشم ما است .

تحقیق در منفعت	شیخ پس از تقسیم منفعت مطلقه به سه قسم اعلی و مساوی و ادون
مطلقه و خاصه و	و پس از حصر منفعت خاصه در علمی اعلی و اجل که غایت علم نافع
نسبت فلسفه اولی	است و پس از بیان آنکه حکمت دارای منفعت مطلقه و منفعت خاصه
سائر علوم	هر دو است زیرا هم علوم دیگر از آن استفاده شود مانند هر علمی
به تقریر شفا	که کمک در علم دیگر کند و هم کمال فعلی برای نفس که منتهی
	بمعاد است اخروی است از آن حاصل گردد و این معنی از علوم دیگر
	ساخته نیست مگر بطور ناقص می فرماید منفعت خاص قریب بمعنای
	خدمت است و افادۀ و شهرت بعلم و خود نمائی بدانند بر جهال یا اقران شباهت بمعنای
	خدمت ندارد و تو میدانی اگر منفعت را بطور مطابق اعتبار نمایم و آنرا بعنوان خدمت
	بسنجیم البته خادم مخدوم را نافع و مخدوم هم خادم را نافع است و البته این نفع دو جانبه

را انواعی است که در نوعی خاص یکدیگر منفعت می بخشد و شرط مخصوصی ندارد و کافی است در آن فقط که خادم و مخدوم از یکدیگر بوجهی از وجوه منافع هرچه و بهر نحو باشد منتفع شوند هرچند نظر بر ریاست و خود نمائی بعلم و امتیاز از جاهل یا از همگان بدون غرض دیگر باشد و اما علم حکمت پس خدمت او بطالب حکمت همانا افادۀ یقین بمبادی علوم جزئی و تحقیق ماهیت امور مشترک در آنها است هرچند مبادی نباشد و این معنی همان خدمت رئیس امرئوس و مخدوم بخادم است (و خادم و مرئوس عهده دار این خدمت نتوانند بود چنانکه گفته شد منفعت خاص اجل منافع و اتم و اکمل غایات مطلوبه است و مخصوص بحکمت است و انعکاس ندارد یعنی علوم دیگر موصل باین خدمت و منفعت نیست) و نسبت این علم بعلم جزئی نسبت ببیداء و علت فاعلی بمعلول است چه معرفتی که مطلوب در حکمت است مبداء و محصل بمعرفت امری است که مطلوب در علوم دیگر است پس این علم مبداء و محصل علم بمسائل آن علوم است و علم بمسائل آن علوم فی نفسها مبداء و محصل علم بحقایق حکمیه نیست اینجا است که عنوان خدمت یک طرفی است مؤلف گوید لفظ خدمت و اسناد خادمیت بحکمت بسیار بی مناسبت بنظر می آید چه مقام حکمت نسبت بسائر علوم مقام منعم و معلم بمنعم و متعلم و رب بر بوب است درست است که انعام و تربیت و تعلیم خدمت بر بوب و منعم علیه است لکن مفهوم خدمت مناسب حال عبید است نه حال ارباب لذا شیخ هم می فرماید و اما الافادة التي يحصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة اذا نافعت حکمت را در سائر علوم از قبیل نافعیت سائر علوم یکدیگر اعتبار نمی فرماید بلکه بعنوان مبدئیت معرفی میکند و خدمت را در منافعی که ممکن است دو جانبه باشد منحصر می نماید و این اصرار از شیخ در این باب برای آنست که در عصر او و قبل از او گفته میشده که فلسفه اولی خادم علوم دیگر است لذا شیخ اهمیت با بطلان آن داده بلی اگر منطق را خادم سائر علوم اعتبار کنیم چون آلت قانونی برای حفظ از خطا است بد نیست لکن ما منطق را مانند روح القدس نسبت بانبیاء و ائمه می دانیم که ایشان را تسدید می نماید و راه صواب را همواره بآنان نشان میدهد و منطق روح القدس سائر علوم است و حکمت رسول مبعوث بر جمیع علوم است و کتاب مهین بر جمیع کتب و مبین حقائق بوحی و الهام ساوی است .

و اما مرتبه حکمت پس از آموختن طبیعیات و ریاضیات است (لذا کتب شیخ و سائر متقدمین ابتداء بمنطق نموده سپس بطبیعیات پس ریاضیات پرداخته آنگاه بالهیات وارد شده و متأخرین برعکس ابتداء بالهیات نمودند) اما تقدم طبیعیات بر فلسفه اولی برای آنست که بسیاری از امور مسلمه در فلسفه مبرهن در علم طبیعی میشود چون کون و فساد و تغیر و زمان و مکان و تعلق هر متحرکی بمحرك و انتهاء متحرکات بمحرك اول و غیر ذلک و اما ریاضیات پس بجهت اینست که غرض اقصی در فلسفه که معرفت تدبیر باری تعالی و معرفت ملئکه و روحانیات و طبقات آنها و معرفت نظام در ترتیب افلاک است جز بعلم هیئت میسر نیست و عام هیئت منوط بحساب و هندسه است و موسیقی و جزئیات خلقیات و ریاضیات و سیاسیات در فلسفه

فصل ۱۵
مرتبه حکمت
بتقریر شفاء
اشکال لزوم
دور در مبدئیت
فلسفه برای
طبیعی و ریاضی
و غیر هما
و جواب آن

ضروری نیست اگر گفته شود مبادی در علم طبیعی و تعلیمی مبرهن شود در الهیات عامه و مسائل این دو علم هم مبرهن نشود جز بمبادی و مفروض آنست که مسائل این دو علم مبادی در الهیات است و این دور و مستلزم بیان شئی بنفس شئی است جواب از این شبهه این است که در کتاب برهان از منطق شرح یافته بخلاصه آنکه مبده علم دیگر هنگامی مبده است که براهین جمیع مسائل علم ثانی مستند باو باشد یا بالفعل یا بالقوه بلکه بسا شود که مبده هم در براهین بعضی مسائل علم لاحق اخذ شود لکن ممکن است مسائلی در علوم باشد که براهینش از اصول موضوعه مسلمه حتماً نباشد بلکه مقدماتیکه برهان بر آن نیست در آن آورده شود پس براهین جمیع مسائل طبیعی و ریاضی مستند بالهیات نیست تالازم آید الهیات مبده نفس خود گردد و مبدئیت الهیات فقط نسبت بآن مسائلی است از طبیعی و ریاضی که در آن دو علم مبرهن نیست و از اصول مسلمه هم در آن علوم نیست و در الهیات مبرهن شود. پس الهیات نسبت با آنچه مبده است مبده نفس خود نشده جواب دیگر از این شبهه آنکه مبده علم درجائی مبده حقیقی برای آن علم است که مفید یقینی باشد که مکتسب از علت است و اما اگر مفید علتی که منشأ یقین است نباشد و علت حقیقی را بدست ندهد مبدئیتش برای علم دیگر از راه دیگر است چه از آن جهت که حسی است مفید وجود است فقط نه علت وجود و مبده علم طبیعی مثلاً اگر بنفقه بین نباشد ناجاریانش و اثباتش در فلسفه اولی است و براهینی که در علم لاحق بیان نشود چه در علم لاحق اگر مسائلی مبرهن شود ممکن است از مقدمات دیگر باشد نه از مقدماتیکه در فلسفه اولی منتج مبده علم لاحق است چه بسا هست در علم طبیعی یا ریاضی برهان انی (که از لازم بلزوم و از معلول بعلت پی بردن است) بدست آید و برهان لمی (که از ملزوم و علت پی بلزوم و معلول برده شود) بدست نیاید مگر در فلسفه اولی خصوصاً نسبت بعلمی غائیة بعیده (چه طبیعی و ریاضی آنرا متکفل نیست) از این بیان واضح شود چیزی که از جهتی از جهات مبده است در علم اعلی یا از جمله مسائل علوم طبیعی است که بیان و اثباتش در علم اعلی نیست برای آنکه بدیهی و بین است (چون موجود مطلق) یا از جمله مسائل علم اعلی است چون بحث از عوارض موجود مطابق است نه از مبادی عام اعالی پس این گونه مسائل در علم اعالی منقلب نشود به مبادی علم اعالی تابع از مبده نفس خود بلکه مبادی مسائل علوم دیگر است و اگر هم مبادی در علم اعالی باشد بحث از مبدئیت نیست بلکه بحث از لمیت است یعنی وجود علت یا علیت موجود و این معنی مستلزم اخذ شئی در بیان نفس خود نخواهد بود.

سخن شیخ در طبیعیات نجات که خلاصه شفاء است لازم است در توضیح آنچه در شفا راجع بمبدئیت علم الهی برای علم طبیعی و ریاضی و سایر علوم جزئیة که فروع طبیعی و ریاضی است بیان فرموده سخن او را در طبیعیات و الهیات نجات آنگاه آنچه در طبیعیات شفا نگاشته ایراد نمائیم (در طبیعیات نجات چنین می نگارد علم طبیعی صناعتی است نظری که انرا موضوعی است از موجودات یا وهیات که در آن موضوع و لواحقش نظر می نماید و موضوع علم طبیعی اجسام موجوده است از آن جهت که واقع است در تنزیر و از آن جهت که متصف است بانحاء حرکات و سکونات)

گفتار شیخ در
طبیعیات نجات
در تکفل علم
الهی بیان و
و تصحیح
مبادی طبیعی
و ریاضی
و غیر هما

بعضی از موضوعات علم را مبادی و اوائلی است که بآنها موجود شود و موضوع علم طبیعی از همین قبیل است که مبادی و اوائل و مقدماتی دارد که بآن موجود شود و نیز علوم را از جهت دیگر هم مبادی و اوائلی است که از روی برهان اثبات شود و آن برای براهین مسائل علوم بمنزله مقدمه است باین معنی که براهین مسائل آن علم مبتنی بر براهین آن مبادی و مقدمات است لکن در آن علم مذکور نشود چنانکه براهین مسائل علوم هم در علم مبادی و مقدمات مبرهن نگردد یا برای اینکه بین و بدیهی است یا اینکه مقامش عالتر از آن است که براهین مسائل علوم جزئی را تکفل نماید و اصحاب علوم جزئی از طبیعی و غیره عهده دار اثبات مبادی علم خود یا اثبات صحت مقدمات براهین علم خویش نیستند بلکه بیان مبادی علوم جزئی بر صاحب علم کلی است و آن علم الهی است که ناظر در مابعد الطبیعه است و موضوعش موجود مطلق است و مطلوب در او مبادی عامه و لواحق عامه است.

آنگاه شیخ بعد از فصل مذکور فصلی منعقد می نماید در بیان مبادی عامه علم طبیعی که از اصول موضوعه در آن علم است و متکفل تصحیح آنچه صحیح است از آن علم الهی است تا آنجا که می فرماید **فهذه هي الاصول الموضوعه الكلية في علم الطبيعيين** و **يتكفل تصحيح ما ينبغي ان يصحح منها العلم الالهي** و ما چون کاملاً مقام را در پایان این بحث تحریر می نمایم این فصل را که جایش در طبیعیات این کتاب است در اینجا لازم نمی دانیم شرح و ترجمه نمایم.

شیخ در اول الهیات نجات در بیان جوامع علم الهی می نگارد
 سخن شیخ در
 هریک از علوم طبیعی و ریاضی و سایر علوم جزئی بحث از احوال
 الهیات نجات
 بعضی از موجودات می نماید و نظری در احوال موجود مطلق
 در مبدئیت
 و لواحق و مبده آن ندارد پس لازم است علمی باشد که بحث از
 فلسفه اولی
 امر موجود مطلق و عوارض ذاتیه و مبادی او نماید و واجب -
 برای سایر علوم
 الوجود هم باتفاق کلیه مبده بعضی موجودات معلوله نیست بلکه
 مبده کل موجودات معلوله است علی الاطلاق و جز علم الهی متکفل
 آن نخواهد بود آنگاه چون موجود مطلق را از اطلاق و عموم بتقید و خصوص و از
 اجمال بتفصیل آوریم ناچار باید علم دیگری را آغاز نمایم که بتفصیل موجود مطلق
 پردازد و علم الهی عام مبادی علوم جزئی دیگر را بدست دهد.

شیخ در فصول اولیه طبیعیات شفا بطور کامل و ظائف طبیعی را
 سخن شیخ در
 در مباحث طبیعیات بدست می دهد و نظر الهی را در مبادی آن
 طبیعیات شفاء
 و تصحیح آنچه سزاوار است از براهین آن روشن می سازد اینک
 در وظائف
 مختصری از فصل هشتم را که بسیار سودمند در تمایز علم
 طبیعی و
 الهی و علم طبیعی و سایر علوم است یاد می نمایم و تفصیل را
 مشارکاتش با
 بحلی که لائق تر باشد موکول می سازیم می فرماید فصل هشتم
 سایر علوم
 در کیفیت بحث علم طبیعی و مشارکاتش با علم دیگر است هر جا
 مشارکت دارد چون طبیعت و امور طبیعی دانسته شد روشن میشود

عام طبیعی از چه اجزائی بحث کند چون مقدار محدود از لوازم این جسم طبیعی و عوارض ذاتیه آن که عبارت از عرض و طول و عمق است می باشد و شکل هم از لوازم مقدار است و هم از عوارض جسم طبیعی خواهد بود و مهندس موضوع علمش مقدار است که از عوارض جسم طبیعی است و عوارضی که مهندس از آن بحث کند از عوارض این عارض (مقدار) است از این جهت است که هندسه از جزئیات و فروع علم طبیعی است لکن هندسه صرف مشارکت در مسائل طبیعی ندارد (چه موضوع طبیعی جسم طبیعی و موضوع هندسه جسم تعلیمی است) و اما علم حساب پس دورتر از مشارکت و بسیط تر است بلکه در اینجا علوم دیگری از فروع طبیعیات است چون علم اقال و موسیقی و علم اگر متحرکه و علم مناظر و علم هیئت و این علوم مناسبتی نزدیکتر به علوم طبیعی دارند و بسیط ترین آنها که از علوم طبیعی ترکیب شده علم اگر متحرکه است و موضوعش کره متحرکه است و حرکت مناسبتی سخت با مقادیر دارد زیرا که متصل است اگر چه اتصالش ذاتی نیست بلکه بسبب مسافتی یا زمانی است و باید دانست براهینی که در علم اگر متحرکه مذکور میشود مقدمات طبیعی در آن استعمال نشود (از این رو گفتیم که بسیط ترین علوم فرعی که مناسبتش به علم طبیعی کمتر و دورتر است علم اگر است) و اما علم موسیقی پس موضوعش تم (آهنگ) و از منته است و دارای مبادی از علم طبیعی و از علم حساب است و همچنین علم اقال و علم مناظر نیز موضوعش مقادیری است که منسوب باوضاع خاصه بصراست و دارای مبادی از طبیعیات و هندسه است و این علوم با علم طبیعی در مسائل مشارکت ندارد و همگی ناظر در چیزهائی است که بالذات دارای کمیت است و بالوصف دارای عوارض کم است لکن چنین نیست که عروض آن عوارض بر کم آن کمیت را کمیتی در جسم طبیعی نماید که دارای مبداء حرکت و سکون باشد تا از عوارض موضوع علم طبیعی گردد و احتیاجی هم باین ملاحظه ندارد مؤلف گوید در بعضی افادات محقق طوسی که نسخه مخطوطی از آن نزد مؤلف موجود است اصول و فروع علوم الهی و طبیعی و ریاضی تحریر یافته و چهل و چهار علم با اقسام منطق و بدون آن سی و پنج علم شماره فرموده و علم عدد و هندسه و هیئت و موسیقی را اصول علم ریاضی شمرده و هفت علم را فروع ریاضی قرار داده علم جمع و تفریق و علم جبر و مقابله علم مساحت علم جرتیل علم زیجات علم تقویم که آن را از فروع هندسه شمرده و علم آلات غریبه مانند ارغنون و نحو آنرا از فروع موسیقی بشمار آورده آنگاه شیخ میفرماید و اما علم هیئت پس موضوعش اعظم اجزاء موضوع علم طبیعی است و مبادی آن طبیعی و هندسی است اما مبادی طبیعی هیئت پس مانند اینکه حرکت اجرام سماویه باید یک نظام باشد و غیر ذلک که بسیاری از آن در اول مجسطی استعمال شده و مبادی هندسیه هیئت آشکاره است و مخالفت هیئت با سایر علوم از این راه است که در مسائل طبیعی هم شرکت دارد و موضوع مسائل چیزی از موضوعات مسائل علم طبیعی است و محمولش نیز از جمله عوارض جسم طبیعی و هم از محمولات مسائل علم طبیعی است مثل اینکه زمین و آسمان کروی است پس علم هیئت گویا مزوج از طبیعی و از تعلیمی است و گویا تعلیمی که مجرد است و در ماده نیست البته علم هیئت آنرا در ماده معینی واقع میسازد لکن مقدماتی که بواسطه آن برای مسائل مشترک بین صاحب علم هیئت و علم طبیعی مبرهن میشود مختلف است زیرا مقدمات تعلیمی رصدی و مناظری یا هندسی است و مقدمات طبیعی

ماخوذ است از آنچه جسم طبیعی آنرا ایجاب نماید و بسا صاحب علم طبیعی خلط نموده مقدمات تعلیمی را در پراهن علم خود داخل میکند و هر گاه شنیدی طبیعی گوید زمین اگر کروی نباشد کسوف قمری بهلال ماه نمیرسد بدان خلط نموده و هر گاه تعلیمی گوید اشرف اجرام را اشرف اشکال است که شکل مستدیر باشد و اینکه اجزای زمین بسوی وی باستقامت حرکت نماید و مانند این مسائل بدان او هم خلط نموده که باید نظر نمائی چگونه طبیعی و تعلیمی اختلاف نمودند در برهان بر آنکه جرمی از اجرام بساط کروی است چه تعلیمی در بیان این مدعی ملاحظه کند حال کواکب را در اشراق و غروب و ارتفاع و انحطاط از افق چه این معنی جز بکرویت نتواند بود و طبیعی گوید زمین جرمی است بسیط پس شکل طبیعی که از لوازم طبیعی می باشد متشابه است و محال است مختلف باشد باینکه در بعضی زاویه باشد و در بعضی خط مستقیم یا در بعضی یک نوع انحنائی باشد و بعض دیگر برخلاف آن پس می بینی طبیعی دلایلی آورده که ماخوذ است از مناسبت مقابلات و اوضاع و محاذیات بدون احتیاج باستمانت به قوتی طبیعی که موجب این مدعا باشد و تعلیمی را می یابی که مقدماتی آورده ماخوذ از اقتضاء طبیعت جسم طبیعی از آن جهت که طبیعی است پس اول انیت را اثبات نمود و علت را تشخیص نکرده و دوم علت و لمیت را تشخیص کرده

(علم حساب) و اما اعداد از آن جهت که اعداد است گاهی در موجودات طبیعی یافت شود زیرا در آن البته واحدی است غیر از واحد دیگر لکن واحد بودن هر واحدی از آن آحاد غیر از تعیین ذات او است در اینکه آب است یا آتش یا درخت یا ماهیات دیگر بلکه وحدت امری است لازم و خارج از ماهیتش و اگر این دو واحد را از آن جهت که دو واحدند در نحوی از انحاء وجود با هم اعتبار کنیم البته صورت اثین را در یک نحو وجود اعتبار و ملاحظه کردیم و همچنان در سایر اعداد و این معنی عبارت از عدد و معدود است (و در نسخه بدل عدد معدود است بدون حرف و او و آقا جمال در حاشیه خود میفرماید بنا بر این نسخه یعنی عددی است متصف بمعدودیت چه عدد عارض نفس خویش است پس معدود است نگارنده گوید عنوان کلام شیخ اعداد جمع عدد است و عدد اسم معدود است که بواحد و اثین و غیره متصف شود و نیز عدد اطلاق شود بر آحاد هر مرتبه ای از اعداد و در هر حال معدودیت عدد بر بطی بعروض عدد بر نفس خود ندارد چه عدد بمعنای معدود که واقع میشود بر واحد و چند واحد مثلاً اثین معدود بدو واحد است و هکذا و واحد هم معدود بیک عدد است و اگر واحد را عدد ندانیم البته از دو بیالا باید اعتبار کنیم و کلام شیخ هم در دو واحد در یک نحو از وجود است و بالاخره بودن و او عطف و نبودنش یکسان است چه عطف معدود بر عدد عطف تفسیری است و حاجت بعروض عدد بر نفس خود نیست .

و گاهی اعداد موجود شود در موجودات غیر طبیعی که دارای انیت و قوام است پس عدد داخل در علم طبیعی نیست زیرا نه جزء موضوع علم طبیعی و نه نوع موضوع است و نه عارض خاص باو است پس هویت عدد اقتضا ندارد نه تعلق بطبیعیات نه تعلق بنفیر

طبیعیات را زیرا وجودش مخصوص بهیچکدام نیست بلکه بحسب قوام و بحسب حد با هر کدام مباین است (چه عدد نه در قوام ذات جسم طبیعی یا تعلیمی و نه در تحدید عقلی و وهمی در این دو جسم مأخوذ نیست) و اگر تعلق برای عدد بخواهیم درست کنیم تعلق بموجود عام است و از امور لازمه موجود مطلق است (چه البته عدد و معدود از عوارض موجودی در خارج یا ذهن خواهد بود) و طبیعت عدد را میتوان مجرد از هر ماده‌ای تعقل نمود و چون در عوارض عدد از جهت که طبیعت عدد است نظر کنیم البته این نظر هم مجرد از ماده است (یعنی در عروض عارض و حمل محمولی بر طبیعت عدد من حیث طبیعت العدد حاجتی بماده اصلا نیست لکن گاهی احوالی عارض میشود عدد را که محاسب در آن نظر مینماید و بر حسب قوام نه بر حسب حد عقلی تعلق بماده‌ای از مواد بدون تعیین ماده مخصوصه دارد و مخصوص آن قوام مادی است مطلقا پس نظرا و در طبیعت عدد من حیث انها طبیعت العدد نظری است ریاضی.

اما مقادیر (که موضوع هندسه است) پس از جهتی مشارک است
سخن شیخ در جهات با آنچه متعلق بماده است یعنی طبیعیات و از جهتی مباین آن است
تمایز علوم طبیعی (یعنی اگر از علم طبیعی جدا میشود اما از آن جهت که مشارک
و ریاضی و جهات بامادیات است پس برای آنستکه مقدار از معانی است که ناچار
اشترک آن قائم بماده است و اما مبائنش پس از جهاتی است از آن جمله اینکه

از صورتهای طبیعی صورتی است که ابتدائاً صلاحیت تعلق و عروض
 بهر ماده‌ای ندارد چون صورت آب از آن حیث که آب است که تعلق بماده حجریه نخواهد
 گرفت بخلاف تدویر و شکل کروی که بهر دو ماده ماده آب و ماده سنگ و هر ماده‌ای
 باشد حلول کند و طبیعت صورت انسانی در ماده خشبیه موجود نشود و ذهن در تحقیق و
 تصور و تناول این معنی چندان بکلفت نیفتد و از آن جمله چیزهایی است که در نظر بدوی
 بهر ماده که اتفاق افتد تعلق گیرد و عارض بر آن گردد چون بیاض و سواد و مانند آن که
 ذهن استیغاشی از حلول دادن آن بهر ماده ندارد لکن عقل و نظر پس از تأمل حکم نماید
 که طبیعت بیاض و سواد عارض نشود مگر بر مزاج خاص و استعداد مخصوص و چیزی که
 مستعد برای سیاه شدن است بمعنای قبول لون مطلق نه صیغه خاص قابل بیاض بمعنای
 لون مطلق نیست (و بعبارة اخری چیزیکه قبول سیاهی کند دارای مزاجی است که مستعد
 سیاهی است و همچنین بیاض درست است که هر دو مشترکند در قبول لون مطلق لیکن
 خصوصیتی که در هر دو برای قبول لون مطلق موجود است کافی در تحقق لون خاص نیست
 مگر خصوصیت دیگری بمیان آید که آنرا فقط مستعد قبول لون حاصل نماید) و آن
 خصوصیت مزاجی است در غریزه آن چیز و ذهن چون تصور هر کدام را کند حکم بعدم
 امکان تحقق لون خاص در جسم طبیعی مینماید بدون مقارنت آن بجسم تعلیمی که سطح و خط
 باشد و یا بمقداری که غیر از لون معقول است و آن خصوصیت بمنزله موضوع است مثلاً
 چون عقل صورت انسانی را حاضر در نفس کند ناچار حاضر کند نسبت او را بماده مخصوص
 و نتواند در خیال خود تصویر صورت انسانی را بدون نسبت او بماده‌ای مخصوص نماید
 همچنان چون بیاض را تصویر کند باید انبساط و مفرقیت نور بهر را در او در ذهن حاضر

کند و نیز باید مقداری را برای اوتصور کند و البته سفیدی غیر از مقدار است و نسبت بیاض بمقدار مانند نسبت چیزی است بموضوع آن چیز بنا بر این موضوع هندسه یعنی مقدار در هر دو قسم که عبارت از احتیاج بماده مطلقه است بلاتعین یا بماده معینه است مشارک با علم طبیعی است که علی الاطلاق پای ماده در میان آید و جسم طبیعی را که موضوع طبیعی است در هندسه و احوال مقادیر مورد بحث قرار میدهند و اما ماده افتراق هندسه از هر یک از دو قسم طبیعی پس نسبت بقسم اول که ماده هر ماده باشد برای تحقق مقدار کافی است بآنستکه صورت طبیعی محتاج بماده معینه است چنانکه صورت آب در ماده سنگ و صورت انسانی در ماده خشت حاصل نشود و ماده مخصوص مناسب صورت خاصه لازم است بخلاف مقدار که با هر ماده میسازد و نسبت تقسیم دوم طبیعی که محتاج بماده مطلقه است اینستکه عقل و قیاس در تصور مقدار بی نیاز از تصور وجود مقدار در ماده است و میتواند مقدار را مجرد از ماده تصور کند درست است که مقدار ممکن نیست وجود خارجی حاصل کند مگر در ماده بی از مواد لکن در نظر عقل و در مقام تحدید مستغنی از نظر بماده است پس هندسه از این قسم طبیعی هم که محتاج بیک از مواد بلاتعین است ممتاز خواهد شد چه رسد بقسمی که مانند سواد و بیاض و یا صور خاصه محتاج بماده معینه است و گروهی گمان کردند سواد و بیاض مانند مقدار در تصور و در تحدید محتاج بماده نیست و این گمان درست نیست چه سواد و بیاض در تصور و در رسم و در حد بی تصور ماده نخواهد بود بلی بمعنای دیگر میتوان آنها را بدون ماده تصور نمود باین نحو که ماده جزء قوام سواد و بیاض نیست مانند مرکباتی که ماده از اجزاء قوامیه آنها است.

لکن جزء عدد آنها است (مثلاً بیاض رنگ خاصی است در ماده ای که مفرق بصراست و سواد قابض است و حتماً معروض لون است و خاصه او در تحدید لون خاص ماخوذ است) و بسیاری از چیزها جزء حد چیزی است و جزء قوامش نیست اگر حدش متضمن نسبتی از نسب است به چیزیکه خارج از وجود او است (چنانکه ماده ای که معروض سواد است مثلاً از وجود سواد که محمول بضمیمه است بر جسم اسود و از قوام ماهیت سواد هم خارج است چه ماهیت سواد مرکب از صورت سواد و ماده جسم مانند سایر مرکبات نیست لکن حدش نسبتی به معروض دارد لذا آنرا محمول بضمیمه در برابر خارج محمول گویند و در مقام تحدید نتوان آنرا از این نسبت تجرید نمود) و این معنی در کتاب برهان از منطق شرح یافته و صناعت حساب و صناعت هندسه در مقام اقامه براهین حسابی و هندسی محتاج بتعرض بماده طبیعی یا ملاحظه مقدماتیکه متعرض مواد طبیعی است نیستند لکن صناعت کره متحرکه بماده و بعضی هوارض ماده نظر دارند و از آن بیشتر موسیقی و از آن بیشتر صناعت مناظر و از آن بیشتر صناعت هیئت بحث از هوارض ماده نمایند و این صناعات ریاضی و هندسی یا بحث از عدد برای چیزی (مادی) می نمایند و یا بحث از مقدار یا شکل در چیزی (مادی و طبیعی) میکنند و عدد و مقدار و شکل از عوارض جمیع امور طبیعی است و عارض میشود با عدد و با مقدار لواحق ذاتیه (امور طبیعی را) نیز بمدد و مقدار پس اگر بحث شود از احوال عدد و مقدار در امری از امور طبیعی ناچار باید بآن امر طبیعی توجه نمود (باعتبار عدد و مقدار) بنا بر این صناعت طبیعی بسیط باید فقط از عوارض طبیعت بدون اعتبار عدد و مقدار و شکل و موضوعات دیگر بحث نماید و صناعت تعلیمی که حساب صرف یا هندسه محض است محصور در عوارض

عدد یا مقدار و شکل بدون اعتبار امری از امور طبیعی باید باشد و میان این دو صنعت صنایع دیگری متولد شود که موضوعاتش از یک صنعت گرفته شود و محمولات مسائلش از صنعت دیگر (و ناچار بعضی علوم در بعض دیگر در پاره ای از مسائل تداخل کند و البته این احتیاج موجب عدم تمایز علوم و عدم لزوم تشکیل علوم متعدده نخواهد بود چه مسائل علوم بسیطه البته محتاج بتشکیل عام بسیط است که از آن جهت البته جدا گانه است.)

پس بعض علوم ریاضی اگر ذهن را محتاج بتوجه بماده مینماید
در اهم علل در
 برای مناسبتی که میان آن و طبیعیات است نباید گمان کرد که امور
مباحث طبیعی
 مادی از علم طبیعی خارج و بعلوم ریاضی داده شده و علم طبیعی
و خلاصه سخن شیخ
 منحصر در صور نوعیه اجسام طبیعی است و بماده مربوط نیست بلکه
در ابطال قول به
 باید دانست که علم طبیعی اولاً و بالذات و بالاصاله بماده مربوط تر
اختصاص علم
 است از علوم ریاضی و احق و اولی از علوم ریاضی است بمادیات
طبیعی بصورت بدون
 پس گروهی که گمان کردند باید در علم طبیعی فقط بصورت طبیعی
ماده یا بماده بدون
 پرداخت و آنرا از ماده خالی گذارد گمانی بس فاسد نموده اند و
صور
 از دخالت بعض علوم ریاضی در مادیات فریفته شدند (در برابر این
 گمان فاسد گمان گروه دیگری است که علم طبیعی را از صور نوعیه

تخلیه نموده و آنرا اختصاص بماده دادند لذا شیخ در فصل نهم این گمان را باطل فرموده
 اهم مباحث علم طبیعی را بعلمت صوری توجه داده میفرماید .

در تعریف اشد علل از حیث اهتمام بآن در مباحث طبیعی بدین خلاصه
فصل نهم
 که بعض طبیعیین مانند انطیقون مراعات امر صورت را بکلی در علم
از طبیعیات شفا در
 خود ترك گفته و اعتقاد نموده تنها ماده است که باید آنرا تحصیل
اهم علل در مباحث
 و تعریف نمود و چون ماده را تحصیل نمود آنچه بعد از آن بماند
طبیعی ورد
 اعراض و لواحق است غیر متناهی که قابل ضبط نیست و چنین می
انطیقون
 نماید ماده ای که این گروه بالانحصار در نظر گرفته اند ماده
 مجسم منطبع است نه ماده اولی (که قوه و قابلیت محض است
 برای قبول جسم مطلق و از آن بکلی غافلند) (آقا جمال

در حاشیه این موضوع گوید این گروه یا صورت نوعیه را منکرند یا مرادشان از
 ماده جسم منوع است یا صورت را از لواحق میدانند انتهی) بعضی از این گروه احتیاج
 ببعض صنایع (علمی و دستی) نموده و میان صنایع یدی و صنعت طبیعی مقایسه کرده چه
 گفتند مستنبط حدید اهتمامش بتحصیل ماده آهن است و کاری بصورت نوعیه آن ندارد
 و غواص همتش تحصیل لوه لوه و مروارید است و نظر بصورت جوهریه نوعیه آن ندارد و در
 فساد این رأی بس که ما را فاقد وقوف بخصائص امور طبیعی و انواع آن که صور آنهاست
 ساخته و خود هم بامذهب خویش مناقضه کرده چه اگر او بوقوف بر هیولای غیر مصوره قانع
 شده قناعت کرده از علم بمعرفت چیزیکه وجود فعلی ندارد و جز امری بالقوه نیست و انگهی
 او چه راهی را پیموده برای ادراک چنین امری که از جمیع صور و اعراض او چشم پوشیده و تنها همین
 صور و اعراض است که اذهان ما را سوی اثبات او میکشد و اگر قانع به هیولای غیر مصوره نشده
 و برای هیولا در جستجوی صورتی است مانند صورت مائی یا هوائی مثلاً پس از نظر در صورت

- ۱۱۲ -

بیرون نرفته و چگونه گوید مستنبط حدید مضطر براعات امر صورتش نیست چه موضوع صناعت مستنبط آهن فقط آهن نیست بلکه آهن علت غائی در صناعت او است و موضوع علم او اجسام معدنی است که رنج کاوش و آب کردن آن را میکشد و آن را صورت صنعت خود قرار دهد سپس غایت صناعتش تحصیل حدید است که موضوع صنعتهای دیگر است و ارباب آن صنایع از مجرد تحصیل آهن بی نیاز نشوند و کارها در آن دارند و بدان صورتها و اعراض متنوعه دهند.

در مقابل این گروه گروه دیگری از ناظرین در علم طبیعت قیام نمودند و بکلی ماده را صرف نظر کرده شائیتی برایش نگفتند به سخن شیخ در رد طبیعیون که قائلند گمان آنکه مقصود از ماده در وجود جز ظهور صورت و آثار صورت در اونیست و مقصود نخستین همانا صورت است و احاطه علمی به مباحث علم طبیعی صورت موجب بی نیازی از توجه بماده است مگر من باب ورود در لطائلات و بحث بیهوده و این دو گروه هر دو در طرح صورت یا طرح ماده مسرفند و از آنچه در فصل گذشته گفته شد آشکار است که این طبیعیین خود را از علم بمناسباتی که میان صور و مواد است محروم ساختند چه دانستی هر صورت مساعد با هر ماده نیست و هر ماده آماده برای هر صورت نیست چه صور نوعیه برای آنکه موافق طبیعت موجود شود محتاج بمواد نوعیه ایست که متخصص بصورت هائی گردد که بتوسط آن آخرین استعداد را برای قبول آن صور نوعیه حاصل نماید و چه بسا عرضی که حاصل شود از صورت بتوسط ماده و علم تام حقیقی احاطه بشیئی است کما هو و بلوازم او و ماهیت صورت نوعیه محتاج بماده معینی است یا وجود ماده معینه در وجود او لازم است پس چگونه علم ما بصورت حاصل شود اگر احوال مواد را ندانیم حتی آنکه ماده اولی که دورترین مواد لاحقه است از صورت آن و ماده ای است عام و مشترك بین جمیع صور در معلومات ماد خانی بسزا دارد چه باتوجه بماده اولی خواهیم دانست این صورتیکه در این ماده معینه است واجب الزوال و در آن واجب الزوال نیست و در دیگری ممکن الزوال است و کدام محکم و کدام سست است آیا چه معنائی از این معانی اشرف است مگر نه حقیقت و احوال هر چیز بدان معلوم شود وثبات و اضطراب و استحکام و سستی صور این وسیله کشف گردد و بالاخره حکم طبیعی در بر این و تکمیل صناعت خود بماده و صورت هر دو نیازمند است و از صورت علم بهویتی شیئی بالفعل کسب کند و از ماده علم بمعرفت وجود در احوال حاصل نماید و از هر دو علم بجوهر شیئی کامل گردد.

بدانکه شیخ در الهیات و طبیعیات شفا اهمیت بسزا بتمایز فلسفه اولی از طبیعیات و ریاضیات و سائر علوم مندرجه در آن داده و همچنین بجهات تداخل و اشتراك علم اعلم با علم اخص و جهات تمایز و اشتراك علوم خاصه بایکدیگر توجه خاص فرموده و از اسلوب گفتار شیخ پیداست که در تحقیق یا تهریر مقام مبتکر است اینك لازم دانستیم لباب مقام را بروجهیکه مانوس اذهان طلاب معقول است تهریر نمایم آنگاه پاره ای از نکات مهمه را که در کتاب بوارق الافهام در

فصل ۱۹

تحریر مقام در تمایز
فلسفه اولی از علوم
طبیعی و ریاضی

شرح شوارق الالهام یاد نمودم از نظر محصلین بگذرانیم که انشاءاله تعالی مطلب پیچیده از تمایز علوم بحسب موضوعات و محمولات و اعراض و غایات آن باقی نماند چه دیگر جای مناسبتی از اینجا نیست که دوباره عطف توجه بآن شود و مجبور بآستیناف و اعاده شویم پس میگوئیم موضوع هر علمی بحسب اصل ماهیت یعنی تصور ذات او و بحسب هلیت بسیطه که وجود اوست یعنی ثبوت الشئی نه وجود چیزی برای آنکه مفاد هلیت مرکبه و کان ناقصه است یعنی ثبوت شئی لشیئی باید مبحوث عنه در آن علم نباشد یعنی باید مفروغ عنه و مسلم باشد یا اینکه ذاتاً و وجوداً بین باشد یا در علمی اعلی و اعم بیان شده باشد از این جایی می بریم که علمی داریم که مبین موضوعات جمیع علوم است و موضوعات هر علمی از مسائل آن علم است و وجه آنکه موضوع هر علمی از مسائل آن علم نتواند بود اینست که هر علمی بحث از عوارض ذاتیه موضوع خود مینماید و جهت موضوع و اجزاء قوامیه او از مبادی علم است نه از مسائل آن و وجودش از عوارضش نیست بلکه نفس تحقق اوست نه منضم با و اثبات اعراض ذاتیه هر موضوعی موقوف بشبوت آن موضوع و اجزاء حدیه اوست و بحث از آن در نفس همان علم چنانکه شیخ اشاره فرموده مستلزم توقف شیئی بر نفسش و اخذ نفس شیئی در علم بآن شیئی خواهد بود حال می سنجم موضوع علم طبیعی که در کتب شیخ و متقدمین اول اجزاء حکمت است چیست .

همه میدانیم موضوع علم طبیعی جسم طبیعی است از آن جهت که محل تغیر است پس بحث از اجزاء ترکیبیه آن که ماده و صورت است از مبادی علم طبیعی است و متکفل مبادی هر علمی علم اعم است که فلسفه اولی باشد چه بحث از احوال جسم و اجزاء ترکیبیش از احوال و عوارض موجود مطلق است که موضوع فلسفه اولی است و شرط نیست در آن که موجود متخصص بخصوصیتی شود مانند عدد که موضوع حساب است و مقدار که موضوع هندسه است در علوم ریاضی یا بخصوصیتی طبیعی چون جسم طبیعی از آن جهت که واقع در تغیر است (۱) یا از آن جهت که متحرک و ساکن است مثلاً علیت و معلولیت و امکان و وجوب و وحدت و شخصیت و امثال آن از عوارض موجود مطلق است بدون هیچ یک از تخصصات مزبوره بخلاف امثال حرارت و برودت و امتزاج از مسائل طبیعی که از عوارض موجود است بعد از تخصص جسمیت طبیعی و تدویر و تکعیب و تثلیث و ترییع از مسائل هندسی که از عوارض موجود است بعد از تخصص بکم متصل (مقدار) و ضرب و قسمت و غیرهما از مسائل حساب که از عوارض موجود است بعد از تخصص بکم منفصل (عدد) بخلاف نفس جسمیت و نفس کمیت که از عوارض موجود مطلق است بدون تخصص سابق بجسمیت یا کمیت و گرنه لازم آید تقدم شیئی بر نفس و این نظیر عروض خاصه است بر جنس که مشروط است بعروض فصل بر جنس تا حاصل شود نوعی که معروض آن خاصه است و اما عروض فصل بر جنس پس مشروط بعروض فصلی بیش از این فصل بر جنس نیست و تخصص

۱- عبارت شیخ کلمه تغیر است و طبیعی کلمه حرکت و سکون را قید کردند و تعبیر شیخ اولی است زیرا انقلاب و کون و فساد نزد ایشان دفعی است و حرکت نزد ایشان خروج از قوه بعقل است تدریجاً پس لازم آید انقلاب و مانند آن از مسائل طبیعی خارج باشد بخلاف تغیر که اعم از تدریج و دفعه است کذا افاد الحکیم السبزواری فی حاشیه شرح منظومه مولف

بنفس عروض فصل برای جنس حاصل شود نه قبلا و از این تقریر آشکار میشود که بحث از اجسام و از هیولی و صورت و ترکیب جسم از آن از مسائل فلسفه اولی است چه جسمیت و اجزاء جسم از عوارض موجود مطلق است .

درست است که جسمیت و احوال جسم طبیعی و اجزاء آن که جوهر دفع اشکال با استفاده مادی و جوهر صوری است از عوارض موجود مطلق نیست بلکه از حکیم سبزواری باید موجود مطلق متخصص شود بامکان و جوهریت و مانند آن در منظومه متنا لکن هر متخصصی عرض محمول را از ذاتی بودن برای موجود و هائماً مطلق خارج نمیسازد و موجود مطلق را از موضوع بودن برای فلسفه اولی و علم الهی بالمعنی الاعم بیرون نمیرد و آنچه عارض را از ذاتیات خارج کند و موضوع فلسفه او را از دست دهد تخصص طبیعی یا تخصص تعلیمی است چه با چنین تخصصی احکام وجود مطلق محکوم شده و احکام عدم غالب گردد پس آنچه از عوارض ذاتیه برای جسم طبیعی است از ذاتیات موجود بماهو موجود بلکه عرض غریب است و عروضش بر موجود بتوسط تجسم طبیعی است بخلاف عوارض جوهر مفارق از ماده و صور نوعیه اجسام طبیعی یا خصوصیات دیگری که موجود مطلق نسبت بآن بنحو لا بشرط ملاحظه میشود چنانکه حال موضوع هر علمی نسبت بموضوعات مسائل آن علم است که جهت اتحاد و قدر جامع میان موضوعات مسائل است اگرچه نام مخصوص نتوان برای آن پیدانمود جز مفاهیم متنوعه در عموم مانند امر و شیئی و مفهوم موضوع و معروض و عنوان مابین عن عوارضه الذاتیه و موصوف بصفات متعلق بحال موصوف و نحو ذلک تا اینکه برسد بتخصص طبیعی یا تخصص تعلیمی که در این صورت موضوع الهی که موضوع لا بشرط است منقلب بشرط شیئی شده موضوع علم دیگر میشود و اما موجود امکانی و معلولی و علتی و جوهری و عرضی و قدیم و حادث و مفارق بودن از ماده و افتقار بماده و غیر ذلک از عوارض ذاتیه موجود مطلق لا بشرطند نه از عوارض جسم طبیعی متغیر یا متحرک و چون لا بشرط است با همه این مراتب و انحاء اتحاد حاصل مینماید و اما اگر موجود مطلق را بعنوان جسم طبیعی متغیر یا متحرک یا مقدر بمقدار یا معدود بعدد ملاحظه کنیم عوارض و احوال این امور از عوارض ذاتیه موضوعات خود میباشد نه از عوارض ذاتیه موجود و وجود مطلق حتی مباحث منطق از قبیل کلیت و جنسیت و نوعیت و معرفت و حجیت از عوارض نفوس جزئیة متعلقه با اجسام طبیعیة است و همچنین اخلاق که از عوارض نفوس متعلقه بابدان است و از فروغ علم طبیعی است و از جمله امتیازات واضحه بین موضوع الهی عام و موضوع علم طبیعی اینست که در موضوع الهی احکام اعدام مغلوب است چه موضوعش وجود است که طارد عدم است بخلاف موضوع طبیعی که احکام اعدام بر آن غالب است چه هیولای اولی در جسم طبیعی قوت وجود است و وجود فعلی و اجزائش از یکدیگر متباعد و محتجب بلکه اجزاء قوام ترکیبش که جوهر مادی و جوهر صوری است بنابر مشهور بروجه ترکیب انضمامی است نه اتحادی پس وجود هر یک فاقده وجود دیگری است و غائب از آن و زمان هم او را قطع میکند پس از هر حیث وجود صرف نیست و مشوب باعدام است و وجود مقید بعدم و عدمی نسبت بوجود مطلق دو موضوع متقابل است که عوارض هر کدام در مرتبه عوارض دیگری نخواهد بود و اگر

حرکت جوهریه را در اجسام طبیعی و نفوس جزئیه متعلق بآن که بهمینار در مجلس درس بشیخ پیشنهاد کرده و مورد انکار شیخ و تمسخر گردید و صدر المتالین و حکیم سبزواری مصر بآن هستند و در اقوال قدامای حکمای یونان هم دیده شده و چیز تازه ای نیست قائل شویم مشوب بودن موضوع علم طبیعی با عدم ییشر و واضح تر میشود و این اعتبار را در حیثیت وجود مطلق نمیتوان بطور عروض ذاتی ملحوظ نمود (اشکال و دفع) حکیم سبزواری میفرماید جسم چگونه از عوارض ذاتیه برای موضوع الهی عام است با آنکه مسئله (الجسم موجود) میشود و وجود از عوارض جسم خواهد بود (جواب) بلکه مسئله (الوجود جسم) میباشد و جسمیت از عوارض موجود مطلق خواهد بود بلی چیزیکه محل نظر است که آیا از مسائل الهی است یا طبیعی مسئله نفی ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی است و صاحب محاکمات گفته از عوارض جسم طبیعی است و حکیم سبزواری میفرماید حق همین است لکن مسئله عدم ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی نیست بلکه مسئله قبول جسم از انقسامات غیر متناهی است و کسیکه تعبیر بعدم ترکیب از آن نمود مرادش همین قبول انقسام غیر متناهی است نه سلب ترکیب چه اگر مراد از سلب سلب مطلق است نه سلب بمعنای عدم و بلکه اختصاص بجسم نخواهد داشت چه هر مرکبی مرکب از اجزاء لایتجزی نیست و سلب مطلق مقتضی وجود موضوع نیست زیرا اعم از سالبه بانتقاء موضوع و سالبه بانتقاء محمول است چه ترکیب مذکور از معدوم مطلق هم سلب میشود پس اعم از موضوع دو موجود مطلق خواهد بود و از عوارض ذاتیه موضوع نمی- شود پس مسئله نه تنها از مسائل طبیعی نیست بلکه از مسائل الهی عام هم نیست چه عرض ذاتی باید عارض ذات شیئی یا مساوی آن شود.

(۱) تحقیق عرض ذاتی و دخول عارض لامرأخص در مسائل اگر بنفسه ممنوع باشد نه موقوف بر تنوع سابق

(۲) تحقیق حال تصدیق بموضوعیت موضوع بنحو هلیت مرکبه یا بوجود موضوع بنحو هلیت بسیطه پس ممکن نیست از آن باشد

(۱) عرض ذاتی آنستکه عارض ذات شیئی بذاته یا عارض ذاتش باشد بواسطه چیزیکه مساوی ذات شیئی است و اما اگر عارض ذات شیئی شود بتوسط امری اعم چون حس و حرکت ارادیه که عارض انسان شود بواسطه امری اعم که حیوان است و یا عارض ذات شیئی شود بواسطه امری اخص چون تعجب و ضحك نسبت بحیوان بتوسط عروض آن بر اخص که انسان است از اعراض غریبه خواهد بود یعنی حس و حرکت ارادی از عوارض ذاتیه حیوان و اعراض غریبه انسان و تعجب و ضحك از اعراض ذاتیه انسان و اعراض غریبه حیوان است و نکته که در اینجا قابل توجه است اینستکه امر مساوی که مصحح عروض ذاتی عارض است بر ذات مستلزم این نیست که میان عارض ذاتی و معروض آن مساوات لازم باشد چه ممکن است اخص بوده و عرض ذاتی هم باشد مانند استقامت و انحاء که عارض بر خط باشد چنانکه شیخ در شفا بدان تصریح فرموده چه نوع خاص بنفس عروض عارض

(فصل ۲۰)

پاره ای از نکات

مهمه در مقام و

نظریات مؤلف

در آن

ذاتی حاصل شود و متوقف به تنوع سابق نیست تا عرض غریب گردد بلکه حال جمیع فصول ذاتیه که اعراض ذاتیه برای جنس است همین است چون ناطق و صاهل و ناهق نسبت بحیوان بخلاف تعجب که عارض نشود بر حیوان مگر پس از آنکه نوعی انسانی گردد، (۲) اهل فن تصدیق بموضوعیت موضوع را بنحو هلیت مرکبه یعنی فلان چیز موضوع فلان علم است از مساوی و مقدمات علم بعنوان وجوب تقدیم معرفت موضوع در هر علم قرار دادند و اما تصدیق بآنکه ذات موضوع موجود است بنحو هلیت بسیطه پس آنرا از اجزاء علم شمرند و آنرا تعلیل نمودند باینکه چیزیکه نبوتش معلوم نیست چگونه میشود اثبات چیزی برای او نمود پس تصدیق بموضوعیت موضوع بنحو مفاد هلیت مرکبه از اجزاء علم نیست و باید یا بین باشد بنفسه چون موجود بماهو موجود که موضوع فلسفه اولی است که حاجتی باثبات آن در این علم عام نیست و یا باید در این علم عام اثبات و بیان شود چون عدد که موضوع حساب و مقدار که موضوع هندسه است اینها که گفتیم راجع بتصدیق بود مرکباً و سیطاً و اما تصور ذات موضوع پس از مبادی تصوریه است و اما اینکه تصدیق بوجود موضوع را بنحو هلیت بسیطه از مبادی تصدیقیه برای علم قرار ندادند پس برای اینستکه:

مراد از مبادی تصدیقیه مقدماتی است که قیاسات علم از آن تألیف
توضیح کلام محقق شود و وجه اینکه هلیت مرکبه را که تصدیق بموضوعیت موضوع
لاهیجی در شوارق است از اجزاء علم قرار ندادند اینستکه این تصدیق حاصل نشود
راجع به مبادی مگر پس از کمال علم پس این تصدیق بشمرات و غایات اشبه است
تصدیقیه و تصوریه تا با اجزاء علم بلی علم اجمالی از تکازی بموضوعیت از مقدمات
است و اما تفصیلی و تحقیقی پس ثمره علم است که پس از احاطه
بمسائل و بحث از اعراض آن موضوع حاصل شود باقی میماند تصور مفهوم موضوع
بطور کلی و آن از مسائل صناعت برهان از علم منطبق است که گویند موضوع کل علم
مایبست فیه عن عوارضه الذاتیه و وجه اینکه تصدیق بموضوعیت موضوع را از مقدمات
قرار دادند همانا اتفاق اهل فن است باینکه تمایز علوم بتمایز موضوعات است پس
معرفت موضوع بطور کلی در منطق و تصدیق بموضوعیت موضوع خاص برای علم خاص
در مقدمات علم برای علم بتمایز و بدست آوردن جهت اتحاد موضوعات مسائل علم با
قدر مشترك که موضوع علم است مذکور و اثبات شود - این است توضیح آنچه محقق
لاهیجی در شوارق گفته سپس بتحقیق تمایز علوم بتمایز موضوعات و اینکه جهت وحدت
مسائل موضوع علم است پرداختند .

(۳) (نظریات مؤلف) پوشیده نماند بحث از وجود موضوع به
نظریات مؤلف در نحو مفاد کان تامه و هلیت بسیطه بحث از عوارض موضوع
موضوعیت موضوع نیست چه وجود شیئی نفس تحقق اوست لذا قائلین باصالت
با وجود موضوع و وجود و اصالت ماهیت متفقند باینکه وجود نفس تحقق ماهیت است
سخن قوم و گفتار نه ما به يتحقق المیهة و محقق طوسی فرموده هو نفس الحصول
محقق لاهیجی بلی در ظرف تحلیل عقلی در ذهن از عوارض است پس این مسئله
را از اجزاء علم شمرند منافی است با تعریفی که از موضوع

نمودند و تعلیلی که نمودند باینکه (چیزی که ثبوتش معلوم نشده چگونه اثبات چیزی برای او میتوان نمود) علیل است چه اثبات شیئی برای شیئی فرع نفس مثبت له است نه فرع ثبوتش زیرا بحث از عوارض شیئی و خواصش دائر مدار تحقق آن شیئی نیست بلکه کافی است ملاحظه محققیت من حیث هی ولو باعم بعدم تحققش بلی ممکن است . تصور کنیم که بحث از وجود موضوع داخل در مسائل علم باشد باعتبار صدق مفهوم وجود بر آن نه نفس تحققش چه اگر غرضی از اغراض تدوین صناعت تعاق گیرد باین نحو از بحث هلیت مرکبه خواهد بود زیرا مفهوم وجود عارضی است زائد غایه الامر واسطه در اثبات وجود موضوع در خارج نیز میشود و هلیت مرکبه اگر مستلزم علم بهلیت بسیطه شود خارج از مسائل علم نخواهد شد بلکه تحقیق آنست که تصدیق جز هلیت بسیطه نخواهد بود چه آنرا اذعان بنسبت دانسته چه علم بنسبت مؤنه ای زائد بر علم باصل وجود شیئی است بدون التفات بنسبت و این علم همانا مصحح تصدیق و مناط عقد نسبت است نه آنکه وجود بعینه است .

بنا بر این ممکن است توجیه کلام قوم باراده تصدیق بمفهوم وجود هر چند برای اثبات علم بوجود باشد و مسئله در این صورت از اجزاء علم خواهد شد لکن تعلیل قوم مستقیم نیست چه اگر تعلیل صحیح باشد مسئله از مبادی میشود نه مسائل و قول محقق لاهیجی در شوارق باینکه این تصدیق یعنی تصدیق باینکه موضوع موجود است و بیان آن از اجزاء آن علم نیست بلکه باید یا بدیهی باشد مثل موجود بما هو موجود که موضوع فلسفه اولی است که محتاج به بیان در هیچ علمی نیست یا باید مبین در فلسفه اولی باشد چون عدد که موضوع حساب است و مقدار که موضوع هندسه است موجه نیست چه هلیت بسیطه چنانکه خود تقریر فرموده نتیجه شکلی است منطقی که ضامن اثبات آن است و مفید علم تصدیقی بوجود موضوع است پس اگر اثبات علم خارج باشد و نفس علم داخل پس اثبات تصدیق بهلیت مرکبه چرا چنین نباشد باینکه علم بموضوعیت موضوع از اجزاء علم بوده و اثباتش خارج باشد .

پس حق آنست که هلیت بسیطه و اثباتش هر دو خارج از علم است و باید در علم دیگر مبین گردد مانند هلیت مرکبه بلی بحث از صدق مفهوم موجود بر آن داخل در علم و مستلزم هلیت بسیطه است چنانکه گفتیم از این بیان واضح شد نفس موضوع من حیث هو موضوع یا با هلیت بسیطه که وجودش باشد از اجزاء علم است حقیقتاً و تصدیق بموضوعیتش و همچنین تصور حد ماهیتش از مبادی علم است و این دو بایستی خلط نشود و گمان نرود کون موضوع بنفسه از مبادی است چنانکه در اذهان طلبه مرتکز است چه این خلط بین علم و معلوم است و معلوم نفس موضوع فن است و از اجزاء است مانند محمول نه از مبادی و آنچه را از مبادی شمردند معرفت و علم باینکه فلان چیز موضوع فلان علم است و همچنین علم باینکه موضوع هر علمی چیزی است که از عوارض ذاتیه او بحث شود و بالجمله علم بکبری که حد موضوع کلی است و علم بصغری که هذا هو الموضوع از مبادی است و همین فرق، سر جعل (هلیت بسیطه در موضوع) است از جمله اجزاء علم زیرا وجود شیئی عین ذات اوست بحسب هویت و ذات موضوع اگر از اجزاء علم شد وجودش که متحد با ذات است در مرتبه اجزاء علم خواهد بود نه در مرتبه مقدمات و غایات و این

منافی نیست با اینکه موضوع علم باید بین یامین در علم اعلی باشد چه علم اعلی متکفل علم بمفهوم موضوع و حدش و علم بموضوعیتش برای فن خاص است و اما ذات موضوع مجرداً یا موجوداً پس جزء مسائل فن است و عبارت دیگر موضوع جزء فن است من حیث هو نه من حیث انه معلوم تصوراً او تصدیقاً و از این دقیقه نباید غفلت نمود که موجب اشتباهات شده است .

(۴) محقق لاهیجی در شوارق تحت عنوان تحقیق المقام تحقیقی

طولانی در بیان تمایز علوم بتمایز موضوعات و نیز بیان اینکه جهت وحدت مسائل فن اولاً و بالذات همان موضوع فن است فرموده که نظر اهل فن را جلب نموده و لازم است خلاصه مرام این محقق را در اینجا تنقیح نموده صرف نظر از آن ننمائیم باید دانست که موضوع هر علمی موافق اتفاق اهل فن چیزی است که از عوارض ذاتیه آن بحث شود و این تعریف کلی ناظر بمفهوم است و اما بحث خارج و مصادیق این کلی پس آن عین موضوعات مسائل صنعت است و چیز دیگری غیر از آن نیست اعم از اینکه موضوع مطلق کلی طبیعی متعدد با موضوعات مسائل فن باشد یا کلی انتزاعی منتزع از موضوعات مسائل هر فن باشد و البته اگر موضوعات مسائل جمیع علوم در نظر باشد مفهومی که قابل انطباق بر موضوعات جمیع علوم و موضوعات مسائل هر علم باشد

خلاصه تحقیق
طولانی محقق
در تمایز علوم
بتمایز موضوعات
نه باغراض و
غایات و اینکه
جهت وحدت
موضوعات
مسائل متحد
با موضوع
علم است

مفهوم عامی است انتزاعی که همان عنوان مایبست فی العلم عن عوارضه الذاتیه باشد یا موضوع العلم باشد و این مفهوم البته کلی طبیعی جنسی یا نوعی نیست چه موضوعات علوم متبائن و موضوعات مسائل هر علمی خاص با موضوعات مسائل علم خاص دیگر غالباً جهت وحدتی که يك طبیعت جنسی یا نوعی باشد نخواهد بود لکن موضوع هر علم خاصی جهت وحدت موضوعات مسائل همان علم است اعم از اینکه کلی طبیعی برای موضوعات آن مسائل باشد یا کلی انتزاعی از آنها و اما تمایز علوم (بمعنای فنون و صناعات نه بمعنای حصول صورت و ارتساش در عقل و گرنه علم بهر چیزی فنی مستقل و صنعتی جداگانه خواهد بود) بحسب موضوع است نه محمول و نه علت و غرض پس باید جهت اتحاد مسائل این صنعت با جهت اتحاد مسائل صنعت دیگر متمایز باشد تا موضوع هر يك از موضوع دیگری ممتاز گردد چه این امتیاز بتمام ذات باشد چه ببعض ذات چه بمنضمات و باین تقسیم تبائن و تناسب و تداخل حاصل میشود و البته تداخل در بعض مسائل است نه در تمام و الا لازم آید دو جهت اتحاد یکی شود و دو علم يك علم گردد و این خلف و خلاف فرض است و فرق نیست در متداخلین در تمام مسائل بین وحدت غایت و غرض و بین تعدد آن زیرا صحیح است در يك علم گاهی بحث شود باعتبار يك غرض و يك غایت و گاهی باعتبار هر دو غرض و هر دو غایت و در این صورت معنی ندارد دو علم و دو صنعت تدوین شود پس ظاهر شد امتیاز بموضوع است نه بمحمول و نه بغایت و غرض اما حصول امتیاز بموضوع پس بنابراین تقریر ظاهر است زیرا اختلاف دوشییی که بحث شود در يك فن از عوارض یکی از آن دو و در فن دیگر از عوارض آن شیئی دیگر محتاج باقامه برهان نیست

واما عدم حصول تمایز بمحمولات پس برای آنست که اغراض ذاتیه حصر و ضبط ندارد و امر اتحاد و اختلاف منضبط نخواهد شد و اما عدم حصول امتیاز بغایات و اغراض پس اولاً حصر ندارد و همواره بحسب دواعی تعدد حاصل میکند و ثانیاً وحدت غرض و غایت منافی باتعدد علم نیست بلکه تباین و تعددش هیچ منافی باوحدت علم و صناعت نخواهد بود چنانکه معرفت حال و مأل و طالع و مغیبات و نحوهایک غرض و یک غایت است و برای آن علوم متعدده چون رمل و جفر و اسطرلاب و نجوم و غیرها تدوین شده و همچنین بسا برای غرض های متعدد علم واحد تشکیل شده بلکه هیچ علمی نیست مگر اینکه ممکن است مسائل آن را برای اغراض و غایات متعدده بکار انداخت و ثالثاً امتیاز اغراض و غایات موجب امتیاز علوم است نزد طالب علم خاص نه در نفس علوم و فنون زیرا هیچ چیز از آنچه هست و بهر عنوان و حقیقتی و هویتی که داراست تغییر پذیر نیست و دواعی نفوس و اغراض طالبین آن را از واقع حالش منقلب نمیکند چه غرض و داعی امری است خارج از حقیقت آن شیئی و از مقومات آن نخواهد بود و چیزی از غرض و غایت تألیف و ترکیب نشود و ممیز و مخصص هر چیز باید متحد با آن چیز باشد بنحوی از اتحاد و گویا قائل بتمایز علوم باغراض از ملاحظه موارد تداخل بعضی مسائل دو علم چنین گمان کرده و ملاحظه نکرده که تداخل دو موضوع از جهتی از جهات اشتراکیه منافاتی با تخالف همان دو موضوع از جهات دیگر ندارد لذا در باقی مسائل اصلاً تداخل ندارند و گرنه منقلب بعلم واحد خواهد بود و این خلف است .

موسس علم منطق یعنی مدون ابواب و ضوابط فن همانا معلم باب دوم در پاره ئی اول ارسطالیس بوده اسکندر پانزده هزار دینار بمؤلف به از منطقیات شیخ شکرانه این تألیف تقدیم نموده و سالی هم یکصد و بیست هزار مشمول بر چند فصل دینار برای وی مقرر داشته شیخ در آخر منطق شفا میفرماید

فصل اول

قال ارسطو انا ماورثنا عن
تقدمنا فی الاقیسة الاضوابط غیر
مفصله و اما تفصیلها و اخراج
افراد کل قیاس بشروطه و ضروبه
و تمیز المنتج عن العقیم الی غیر
ذلك من الاحکام فهو امر قد
کددنا فیه انفسنا و اسهرنا اعیننا
حتی استقام علی هذا الامر فان
وقع لمن یاتی بعدنا فیه زیاده
او اصلاح فلیصلحه او خلل فلیسده
انتهی قال الشیخ انظروا معاشرا
لمتعلمین هل اتی احد بعد زاد

ما از پیشینیان خویش در قیاس
های منطقی جز چند ضابطه مجملی ارث
نبردیم و اما تفصیل ضوابط و بیان
هر قیاسی با شروط و اقسامش و تمیز
شکل منتج از عقیم و سائر احکام پس
امری بوده که ما روان خود را در آن
رنج دادیم و خواب را از چشم گرفتیم
تا این علم بدین شکل استوار گردید
حال اگر کسیکه پس از ما آید چیزی
بیشتر در این فن بدست آورد بیفزاید
یا اگر اصلاحی را توانست بنماید یا
اگر خللی و رخنه ئی یافت آنرا بر
بند شیخ میفرماید نگاه کنید ای

-۱۲۰-

گروه دانشجو آیا هیچ کس پس از او
چیزی بر آن افزود یا کوتاهی از او
یافت یا توانست مؤاخذه می از او نماید
یا خورده ای بگیرد با گذشتن مدتهای
دراز بلکه آنچه او بیاد آورده و
بیادگار گذاشته تام و کامل و میزانی
است صحیح و حقی است روشن و صریح

منعم بزرگواری ناشکری کرده
ومن لم يشكر المخلوق لم يشكر-
الخالق چه خوب گفته حریری سمسمه
يحسن آثارها - واشكر لمن اعطى
ولو سمسمه - والمكر مهمما استطعت
لاتاته - فان ترك المكر للمكرمة

عایه او اظهر فيه قصورا و اخذ
عليه ما خذا مع طول المدة و
بعد العهد بل كان ماذكرة هـ و
التمام الكامل والميزان الصحيح
والحق الصريح انتهى.

هر کس در پیرامون مؤسست
ارسطو بیش از این سخن خواهد رجوع
نماید بر ساله جدا گانه ای که در این
باب بنام احیاء المنطق ارسطاطالیسی
و نقد فلسفه الفرنسیسی الحق فرنسیس
بیکن انگلیسی نعمت بزرگی را از

از این فصل صدق گواهی شیخ بتماثبات منطق ارسطو و درستی
فصل دوم - سخن ارسطو در رنج فکری که در ترتیب این علم و سایر علوم
در سیر فکر ارسطو حکمیه کشیده آشکار میشود و مؤلفات آن معلم عظیم الشان از
در ترتیب کتب روی سیر افکار وی بروجهی بدیع و سودمند برای معلمین و
منطق و کتب حکمت متعلین بدست آید و یکی از بهترین کتابها که مورد اعتماد من
علمی و عملی در اسامی یونانی مؤلفات ارسطو است کتاب ابن مسکویه از
بزرگان حکما و متخصص در علم اخلاق صاحب کتاب طهارة الاعراق است و شیخ در حوزه
درس اخلاقیات حاضر شده و گردگانی بنزد او افکنده و مساحت آنرا بشعیرات خواسته
وی هم یکی از جزوات اخلاق را باو داده که آن را بنگرد تاسیس مساحت گردگان
را تعیین نماید و این کتاب مزبور کتاب ترتیب السعادات است که پاره می از مطالب آن در
فصول گذشته یاد شده او پس از بیان حکمت نظری و عملی و پراکنده بودن آن گوید
ارسطو جمله را جمع و تألیف نموده و هر مطلوبی را بجای خود نهاده و شفای کاملی
از امراض جهالت بدست داده و علت ترتیب کتب اخیر این بود که در دو جزء حکمت نظری
و عملی تگریست دید نظر یا در چیزهائی است که در مواد است یا در مواد نیست و این هر دو
یا تحت کون و فساد است یا نه و آنچه در مواد نیست یا دروهم متزع از مواد است ولی
در خارج نیست یا متزع نیست بلکه موجود در خارج است و این چهار بخش اجزاء حکمت
نظری را تشکیل دهد و آنچه را در مواد است یا مشترك بین جميع موارد است یا مختص

-۱۲۱-

بعضی دون بعض است و آنچه مخصوص ببعضی است یا مختص باشیاء سرمدی است یا مخصوص باشیاء کونی است و آنچه مخصوص کونیات است یا مشترك است یا مخصوص ببعض از آنهاست و آنچه مخصوص ببعض کونیات است یا مافوق الارضی است یا ارضی و ارضیاتی است یا مخصوص بغیر ذوی النفوس و یا مخصوص بذوی النفوس است و آنچه مختص بذوی النفوس است یا مخصوص بواجد حس است یا مختص بفاقد حس از اینرو ارسطو در هر قسمتی کتابی نگاشته و کتب او مشتمل بر تمامت موجودات است از آنچه در آن نظر میشود حساً و عقلاً و هیچ چیز از وی فوت نشده و چون عنایت و اهتمامش مصروف بتصحیح آراء در تمامت این امور و اعطاء یقین واقناعات کافی در همگی بوده تاجمله گی سالم از خطاء و غلط در معقولات باشد ناچار بحث از مراتب اقناعات فرموده و نظر نموده در آنچه انسان بغلط نخواهد افتاد و در آنچه نفس بدان اطمینان و سکون حاصل نماید هر چند بمرتبه قسم اول برسند و در آنچه ایمن از باطل و غلط نیست هر چند گمان بصحت و حقانیت آن رود یا در امر حقی اعتقاد ببطلانش کند لذا صنعتی و قوانینی قرار داد که در این امور مزبوره یقینی از غیر یقینی تشخیص داده شود تا انسان همواره راست پیماید و به پیشه اصحاب مذهبها و نحلته ها نگراید چه این گروه بسا در خطا و غلط افتند بی آنکه بدان شعور داشته باشند و اگر هم شعور داشتند منتقل از رأی برای دیگر شوند که ایمن از غلط های رأی نخستین نباشد و چنین گروهی همواره یا در غلط یا در شك و حیرت خواهند بود و هر گاه قوانین صنعت را بدست گیرند و پیوسته بدان بگروند در غلط نیفتند هر چند بوسیله رجوع براهنما و رهبری باشد و این صنعت همانا علم منطق است آنگاه این مسکویه بهترین مثال را برای احتیاج بمنطق نحو و عروض قرار میدهد و بیانی کافی و شافی در موازنه احتیاج بمنطق و احتیاج بنحو و عروض نموده آنگاه اغراض ارسطورا در ترتیب کتبی که مراتب اقناعات نفس انسانی را در صادق و کاذب و اکثری الصدق و اکثری الکذب و متساوی الحال تأمین کند نیکو بیان نماید چنین مینویسد: جمیع قیاسات پنج است یقینی وطنی و اقناعی و تخیلی و ارسطو در هر کدام کتابی تصنیف نموده اما آنچه صدق است پس قیاسات و مقدمات قیاساتش از جواهر ذوات اشیائی مأخوذ است که قوامش بآن جوهر است و این قسم رفته رفته باولیاتی میرسد که قیاس ندارد بلکه بالفطره موجود در نفس است و کتاب ارسطو در این قسم بنام برهان است و محال است قوانینش خلاف جوهر مطلوب را نشان دهد و ممکن نیست شکی و تهمتی در آن یا عدولی از آن و اما آنچه کذب است قیاس است که خیال انسانی را برخلاف صریح واقع صورتی نشان دهد چنانکه برای چشم بسیار اتفاق افتد که صورتی دروغ بیند یا حالت زشتی خیال کند و بنای عمل بر آن نهد و در این قسم کتابی بنام شعرو شعرا ساخته و راههای تخیلات باطله را نشان داده که از کجا آید و چگونه واقع شود و آنچه اکثری الصدق است قیاساتش مأخوذ از مشهودات است که از ذاتیات مطلوب نیست و قوام جوهر مطلوب بآن وابسته نه و نتیجه اش ظن خود یا دیگری است که گمان کند ظنش یقین است در این قسمت کتابی پرداخته بنام جدل مشتمل بر قوانینی که صدق را از کذب جدا سازد و معلوم نماید هر کدام از کجا ناشی شده و بچه کیفیت است و اما آنچه کذبش بیشتر است پس قیاس غلط است و اوامه را در باطل بتوهم حق و در جاهل بتوهم عامل اندازد و کتابی در این نگاشته

بنام سوفسطائیه و در آن انواع اغلاط و تلبیسات و چیزهای فریبنده را تعیین نموده که چگونه و از کجا است و این نام یونانی مرکب است از کلمه سوف بمعنای حکمت و فسطا بمعنای تمویه یعنی فریب دادن و باشتباه انداختن و آنچه متکلمین اسلام گمان کردند که در قدیم الزمان مردی بنام سوفسطا منکر حقایق اشیاء بود و پیروانی داشت بی اصل است و سوفسطائی مانند جدلی است و منسوب بشخص معین نیست و گروهی هم نبودند که انصار این رأی باشند.

اما آنچه صدق و کذب مساوی است پس اقناعیاتی است که شنونده را ساکت و ساکن نماید و تواند بدین وسیله تصدیقی کند که پست تر از ظن قوی است و تقریرات در آن مختلف است و گاهی هم موجب ظن قوی میگردد و کتابی در آن نوشته بنام خطابه و راههای اقناع را که از کجا است و چگونه است بدست داده این پنج کتاب منطقی است آنگاه ارسطو دید بعضی از قیاسات مشترك میان این پنج صناعت است و بعضی مختص بهر کدام است پس برای قیاس مشترك میان صناعات پنجگانه کتابی بنام قیاس بنحو اکمل و افضل پرداخته و دو جزء از این کتاب در نقل قدیم یافت شده یکی بنام قیاس دیگری بنام برهان و این دورا بیونانی انولو طیقای اولی و انولو طیقای ثانی نام نهاده آنگاه نظر در قیاس نموده آن را مرکب از چند قول و چند معنی یافت و کمترین اقوال و معانی که قیاس بدان ترکیب شود دو لفظ و دو مقول است یکی از آن اقوال الفاظی است که صناعت را بطور تحقیق بهشت قسم تقسیم نماید لذا ابتداء نمود بالفاظ مفرده ای که دلالت بر اجناس معانی مفرده کند.

و کتابی در آن ساخت و این الفاظ را در ده جنس از معانی مخصوص نموده ریگ را به انواعش تقسیم کرد و آن را کتاب مقولات و بیونانی قاطیغوریاس نامید آنگاه کتابی برای اقوال مرکبه پرداخت و بیونانی باری ارمیناس نامید آنگاه کتاب سوم از قیاسات مشترك که بین صناعت پنج گانه بنام انولو طیقای اولی و کتاب چهارم در برهان بنام انولو طیقای دوم که قیاساتش یقینی است و غلط بدان راه ندارد ساخت و کتاب پنجم از قیاسات مشهوره بنام طویقا نگاشت که چگونگی سؤال و جواب و قوانین صناعت جدل را بر وجهی اکمل که مافوق آن متصور نیست نگاشت و کتاب ششم بنام سوفسطا که شرح آن گذشت و کتاب هفتم بنام ایطودیقی یعنی خطابه و کتاب هشتم بنام قوطیسه یعنی شعر متضمن الفاظ متخیله و انواع آن نوشت صناعت منطق را بدین ترتیب کامل ساخت و غرض اصلی هر چند برهان است که البته نسبت بقیاسات دیگر اندک است لکن ناچار بقیه قیاسات را با قوانین متقنه بایستی دانست زیرا بعضی از آنها منتهی ببرهان میگردد و بعضی حمایت از برهان و دفاع از آن میکند و البته مقدمات و مدخلهای برهان که در سه قسم نخستین است و ناصر و مدافع آن هم که از چهار قسم آخرین مأخوذ است مورد احتیاج است و اشرف و افضل همانا قسم چهارم است که ترتیب اقسام آنرا در درجه چهارم نهاده.

آنگاه ارسطو بکتاب مواد یعنی طبیعیات ابتداء نموده چه انس
کتاب ارسطو در بحسوسات بیشتر است و پله اول برای ارتقاء بعلم اعلی است
اجزاء حکمت سپس بامور مجرد پرداخته و کتاب سماع طبیعی که مسی بسم-
 الکیان است و مشترك بین جمیع امور طبیعی است فراهم ساخته

-۱۲۳-

اعم از آنچه در کون و فساد است یا نیست آنگاه کتاب السماء و العالم را که در کون و فساد نیست تألیف نموده سپس کتابی در کائنات فاسده بنام کتاب الکون و الفساد و کتابی دیگر در آثار علویه فوق الارضی و کتابی در مافی الارض فاقد نفس بنام معادن و کتابی در مافی الارض واجد نفس و فاقد حواس بنام کتاب اثبات و کتابی در ذوات النفوس و الحواس بنام کتاب حیوان ترتیب داده آنگاه از طبیعیات مادیه ترقی بامور مجرد از مواد نموده و چون میان این دو مرحله حیوان و مجرد اموری است که در طبیعت و در مابعدالطبیعه شرکت دارد کتابی در نفس و کتابی در حس و محسوس ساخته آنگاه کتبی در مابعدالطبیعه برسم حروف تألیف فرموده بنام الف باء و ما بعد آن و این کتب بعضی برعربی نقل شده و بعضی نقل نشده لکن در آنچه نقل شده کفایت است و این کار های بزرگ را در حکمت نظری چون انجام داد در حکمت عملی هم همین عمل را بکار انداخت و کتاب تدبیر منزل و کتاب تدبیر بدن و کتاب اخلاق را نگاشت و کتاب اخلاقش کتابی است بزرگ و کثیر المنافع که راه تحصیل هیئتهای فاضله نفسانیه و ملکات ستوده را که مصدر کارهای نیکو و زیبا و آثار پسندیده است بطور کامل می- نمایاند و کتابهای او در تدبیر منزل و تدبیر بدن نقل برعربی نشده مگر دو مقاله از کتاب تدبیر بدن که در فهرست کتبش یاد شده و جز این کتابها نیز او را کتبی است بنام تذاکر (یادداشتها) و آن بسیار است و در فهرست مصنفاتش مذکور است و کتب دیگر نیز در تعلیمات دارد که نقل برعربی نشده و آنچه نقل شده کافی است الحق این فیلسوف بزرگ تربیتی که در مصنفات خود داده موجب آسایش و بی نیازی متعلمین از رنج گردیده و احسانی بزرگ و انامی سترک بر ما و طالبان حکمت فرموده تا اینجا سخن ابن مسکویه را روشن نمودیم آنگاه شروط تحصیل حکمت و مدت تکمیل و پاره‌ئی از نکات دیگر را گفته که ما در آغاز این کتاب مذکور داشتیم و از فارابی و غیره سخنهایی سودمند و از امام صادق کلماتی بی نظیر و پر قیمت یاد نمودیم بدانجا مراجعه شود و نیز سخن افلاطون را در کتاب سیاست و گفتار شیخ اشراق را در رساله خطی که نزد ما موجود است و مشتمل بر نکات سودمندی است در فصل اول کتاب و نیز گفتار شیخ را در تأثیر ادعیه و زیارات و داستان ابوالعلاء معری را در همین فصل یاد نمودیم .

ناگفته نماند حق ارسطو و ارزش کتب او در منطق و اجزاء حکمت نظری و عملی محل شک نیست ولی احیای محتویات کتب او و تحریر آن بطوریکه از شیخ بجای مانده در دسترس جهانیان گذارده شده از دیگران در دست یامورد مراجعه و استفاده عمومی نیست و اگر کتب شیخ را کنار گذاریم و یا از بین برود علوم ارسطو و بزرگان حکما و زحمات و خدمات ایشان بعالم علم و جهان فکر و عقل تقریباً محو و نابود میشود همه میدانیم استفاده‌ای که از کتب غزالی و ابن رشد و اقران ایشان میشود بآن اندازه که از کتب شیخ شده و هنوز میشود نیست.

همه خوشه چین این خرمن و شاگرد های مدرس اویند کسانی هم که شیخ را بعنوان مخالفت با بعضی عقائد اسلامی می نگرند گذشته از اینکه گروهی از ایشان سخن شیخ را بدست نیاورند چنانکه در این کتاب یکی از هدفهای حساس ما تبرئه شیخ و بسیاری از حکمای مشایبه از پاره‌ای تهمت‌ها است . شیخ در کتب خود در هر جا از روی عقیده راسخ

-۱۲۴-

خود یا اعتقاد دینی خویش سخن نگفته بلکه حکمت متقدمین را شرح داده و در کتب دیگر معتقدات خود را بروجه مقبول فرموده و عملاً هم عقائد اسلامی را بروجه اتم و اکمل نشان داده و خود هم بدان تصریح نموده و رساله‌ای در این باب نگاشته و بر علمای متأخرین از فقها و محدثین نیز این تهمت هاروی داده تا خود (۱) رساله نوشته که در تألیفات حکمیه خود فقط تحریر عقائد حکمای سلف و تقریر درس منظور بوده نه عقیده صناعت نویسی ربطی بعقیده شخصی آنها عقاید دینی که باید با آن با خدای خود ملاقات نماید ندارد و آنکه هر منصف فکوری می‌داند چنین تحریر مسئله‌ای چیزی در نظر جلوه می‌کند آنرا می‌نویسد تا فرصت درستی برای تجدید نظر بدست آید و عدولهایی که از آرای بآرایی دست میدهند از این قبیل است بلکه در یک کتاب دو فتوای مخالف دیده شده که البته عبرت بفتوای لاحق است :

میان فارابی و شیخ در اینکه منطق در شماره علوم است یا نه اختلاف نظر شده و این اختلاف از شرح ملخص امام بدین صورت نقل گردیده شیخ در اشارات گوید منطق علم است و فارابی گوید علم نیست و استاد محقق گوید این اختلاف لفظی است چه اگر مقصود از علم صورتی باشد مطابق امریکه حاصل در خارج است منطق از قبیل علوم نیست زیرا موضوع منطق معقولات ثانیه است و آن عوارضی است که ملحق بماهیات شود در وجود ذهنی برای اکتساب مجهولات از آن و این معنی در خارج موجود نتواند بود و اگر مراد از علم مدرکات نفس است که شعور بآن دارد چه موجود در خارج باشد چه نباشد منطق علم خواهد بود .

فصل ۳
اختلاف فارابی
و شیخ در اینکه
منطق علم است
یا نه و سخن
شارح ملخص
امام

مؤلف گوید اولاً قوم علی المشهور علم را کیف نفسانی شمرده‌اند و مقوله کیف از اجزاء علم حکمت است و فرق نیست در مقوله کیف میان اینکه از معقولات ثانویه باشد یا اولیه و دلیلی نیست بر اینکه معقولات اگر از علم معقول خارج بود خصوصاً اگر از قسمتی از معقولات ثانویه ، معقولات اولیه مجهوله اکتساب شود و مجرد آنکه طرف حصول معقولات ثانیه ذهن است نه خارج موجب خروج آن از علم نخواهد بود و مقوله کیف را معنی ندارد و بخش نمائیم يك بخش را علم و بخش دیگر را خارج از علم دانیم و ثانیاً وجود نفس وجود خارجی است و موجودات نفسانی گاهی موجودی است خارجی یعنی حقایقی است در اعیان چون قوای نفسانی و صفات نفس از فضائل و رذائل و گاهی صورتی است که ما بازاء خارجی ندارد و جز نزد نفس حاصل نشود و تعقل نکردد مانند کلی عقلی و کلی منطقی و مفهوم نوع و جنس و مانند آن مفاهیم هم عامه که در خارج از نفس نتواند حاصل شود و لکن در نفس که خود وجودی است عینی و خارجی حاصل گردد و امری که در خارج از نفس است گاهی خارج ظرف وجود است چون اعیان گاهی خارج ظرف نفس او است نه ظرف وجود او و این قسم با آنکه خارجی است لکن موجود در خارج نیست چون نسب و اضافات پس اگر

منطق علم است
یا نه و سخن
مؤلف در نقد
گفته های
شارح ملخص

۱- مانند فیض کاشانی در رساله انصاف و غیره ها

مناطق در علم، وجود خارجی باشد مقوله اضافه و مقولات نسبی از علم خارج خواهد بود و ثانوی و اولویت در مقولات تأثیری در تفکیک ندارد و ثالثاً مسئله وجود ذهنی محل خلاف عظیم است و در ماهیت و حقیقت علم هم سخن ها است و هنوز مسلم نشده که مقولات نفس در نفس مرتسم است آنهم آیا بنحو حلول است یا ظهور یا قیام یا صدور یا اصلاً در نفس ارتسامی و انتقاشی و وجودی و حصولی نیست بلکه معانی و مقولات در نفس الامر خارج از نفس است که بعد ذات خود محدود است و نفس چون متوجه آن شد فقط منکشف بر نفس میشود بدون اینکه از مرکز خود حرکت کند و چون مجرد است و نفس هم مجرد یا شبیه فاصله ای بین نفس و بین آن مفهوم نفس - الامری که ما بازاء خارجی عینی ندارد نیست و واهمه می پندارد که آن مقوش در نفس یا حال در نفس یا مانند سایر نفسانیات نفس است نه در نفس و این مدعی را در سائر تألیفات خود اختیار کردیم و وجود ذهنی مشهوری را بکلی منکریم و سخن در پیرامون این مسئله طولانی است تا مگر در این کتاب بموضعی مناسب برسیم که دست باین پایه زنیم بنابراین حق با شیخ است و منطق علم است چه وجود ذهنی را بنحو مشهور قائل شویم چه نشویم.

حکیم سبزواری منطق را از حکمت دانسته سپس نقل کند بعضی گویند منطق از حکمت است اگر حکمت را تفسیر کنم بخروج نفس بسوی کمالش بقدر امکان علماً و عملاً و اما اگر تفسیر کنم بعلم یا احوال اعیان موجودات بر طبق واقع و نفس الامر به اندازه طاقات بشر پس حکمت نیست چه موضوع منطق مقولات ثانیه است و اعیان نیست .

نقد مؤلف بر شرح
ملخص بوجوه
عدیده و گفتار
حکیم سبزواری

مؤلف گوید اولاً اگر لفظ اعیان حذف شود یا تعریف معروف در نظر گرفته شود یعنی حکمت علم بحقایق اشیاء هست کماهی تعمیم آن بمسائل منطقیه مناسب است چه مراد از حقیقت در هر چیزی بحسب آن چیز است و مقولات ثانیه حقائق و احوالی دارد اعم از اینکه آنرا حاصل در نفس بدانیم یا قائم بذات خود در نفس الامر که قبل از علم نفس بآن جز مفرداتی بطور حمل اولی چیز دیگر

جواب از گفتار
حکیم سبزواری
در اینکه منطق علم
است یا نه

نیست و بعد از علم نفس بآن آن مفردات ظاهر و منکشف بر نفس میشود و نسبت خاصی با نفس حاصل کند و باین اعتبارات حمل شایع در بین آید بدون آنکه چیزی بر حقیقت آن امر نفس الامری افزوده شود زیرا ظهور ظاهر و انکشاف منکشف امری زائد بر ذات نخواهد بود هر چند بدین وجود و اعتبارات دارای حمل شایع و اتصالی روحانی و قربی معنوی با نفوس میشود و وجهی ندارد حقائق را تفسیر با اعیان خارجیه نمایم و هر چه از اعیان نیست خارج از علم دانیم و ثانیاً علم بحقایق اشیاء کماهی نتیجه حکمت است نه نفس حکمت اگر نه لازم آید کتب حکمت و کلام از علم حکمت خارج باشد چه مسائل مدونه جز بیان اجزاء و حدود و ادله و براهین بر آن چیز دیگر نیست و آنچه نوشته شود یا در محاوره آید جز منطق و طرق اکتساب علم با اشیاء چیز دیگر نخواهد بود لذا تعلم کتاب و حکمت بنفسه

نفس حکمت است اگرچه هنوز علم جازم بنتیجه حاصل نشود یا علم بکنه پیدا نکند آیا عجیب نیست که قواعد هر علمی از همان علم نباشد و علم عبارت باشد از دانستن نتیجه حاشا و کلا بلکه همانطور که علم نتیجه علم است علم بدلیل آنهم علم است و هر مسئله و مبحث و استدلالی حقایقی دارد و علم بآن از آن صناعت خارج نیست و عبارت دیگر همانطور که علم بوجود صانع، حکمت است علم بادلۀ اثبات صانع نیز حکمت است چنانکه مروی است ملائکه هم در طرق اثبات واجب بحث کنند با آنکه علم بدیهی باو تعالی شانه دارند که فرمود **والملا الاعلی یطلبونه کما تطلبونه** و کسیکه علم قطعی بوجود صانع دارد لکن نداند دلیل بر این معلوم چیست البته عضو بزرگی از علم حکمت در او فلج است و بعد از اینکه علم بادلۀ اثبات صانع هم حاصل نمود اعم از ادله ای که بفکر خود ملهم شده یا از گفته های دیگران بدست آورده باز یک عضو حساس مهم دیگر از حکمت باقی است و آن تمیز دادن بین دلیل صحیح و سقیم است یا تمیز بین دلیل و غیر دلیل است پس ناچار باید علم حاصل کند که فلان چیز دلیل است و آن دیگر دلیل نیست و کیفیات و کمیات و شروط و اجزاء ادله را بایستی بداند تا همانطور که علم بمطلوب بالفعل یا بالقوه دارد علم بحجت بر مطلوب هم داشته باشد و خداوند بحجت بالغه داشتن خود مباهات کند پس علم بحقیقت هر شیئی و علم بادلۀ آن و علم بطریق تمیز بین صحیح و سقیم از احتیاجات محققاً یا مقدراً هر سه علم حکمت است .

ثالثاً موضوع منطق معلوم تصویری و تصدیقی است و انحاء این دو

تحقیق مؤلف در معلوم و مقدمات آن و نتایج مترتبه بر آن از احوال نفس

اثبات اینکه منطق است پس منطق قسمتی از علم النفس است که یکی از فنون صناعت

از مسائل علم النفس حکمت است و در طبیعیات از آن بحث میشود و ضمناً قانون عامی

است است برای تصحیح فکر و تعدیل در جمیع مسائل و تصحیح و تعدیل

مشاهدات و مکاشفات و بالجمله نگاهداری انسان از خطا در هر امری که ممکن است در آن خطا راه یابد از افکار و اقوال و اعمال و احساسات ظاهره و باطنه بلکه در بدیهیات و اولیات هم بی تأثیر نیست نه تنها باین نظر که مقدمه انتقال بآنها است بلکه باین نظر که بدیهی چون مطابق با برهان منطقی شد علم بآن برای نفس قویتر گردد و لا اقل اگر در تقویت علم تأثیر نکند ابتهاجی دیگر برای نفس حاصل شده باشد که پرده هائی از جلو چشم باطن گرفته شود لذا کسانی که وجود واجب الوجود را بدیهی دانند کوششی عجیب در اقامه دلیل بر اثبات و افزایش ادله دارند گویی از هر یک علمی جدا گانه بآن معلوم واحد حاصل نمایند بلکه حقیقتاً همین است چه علم، تجلی معلوم بر عالم و ظهور اوست بر او و اتصال اوست بوی و شیئی واحد قابل تجلیات عدیده بر نفس کسی است که بنحو بدیهی اولی علم باو دارد ولی نیاز در بحث وجدال است لذا شیخ اشراق در حکمت الاشراق کسی را که جامع بین حکمت بحثی و حکمت اشراقی و شهودی است افضل از فاقد حکمت بحثی میداند و گوید اگر و اجد هر دو در جهان هست او خلیفه الله است و سخن او در این کتاب خواهد آمد .

رابعاً منشأ این اختلاف و احتمال یا گمان اینکه (منطق از اجزاء
 علم حکمت نیست) اینست که توجه نکردند باینکه علم بحقایق اشیاء
 کماهی بقدر الطاقه لامحاله ناشی از علم با سبب و علم بغایات و
 آثارش می‌است و همانطور که علل اربع در وجود و تحقق شئی دخالت
 دارد و علم بعلم در علم بعلم که حقیقت آن شئی است دخیل است
 اعم از اینکه علم بشئی از راه لم باشد یا از طریق ان و موضوع علم
 منطق موصل تصور و موصل بحکم یعنی تصدیق است که از آن تعبیر بمعرف و حجت می
 شود و نیز از آن تعبیر بمعقولات ثانیه یعنی معانی که در درجه لاحق در عقل آید و پیش از او
 مفاهیم دیگر باید تعقل شود تا معقول حق در ذهن بر او عارض شود و بدو در ذهن متصف گردد
 چنانکه مصطلح منطقین است یا اعم از آنکه اتصافش هم ذهنی باشد یا خارجی مانند امکان
 و جوهریت و شئیت و ابوت که ظرف اتصاف بآن خارج است نه ذهن فقط ظرف عروض ذهن است
 و مراد از ثانی در توصیف معقول ثانی بمعنی اولی بمعنای بدیهی نیست بلکه مراد تأخر او از تعقل
 مفهوم دیگر است اعم از آنکه در مرتبه سوم یا چهارم یا بیشتر باشد چون تعقل نوعیت که فی الحقیقه
 معقول رابع است زیرا مثل چون ماهیت انسان من حیث انهما انسان تعقل شود مفهوم اول است
 که کلی طبیعی است و در مرتبه ذاتش نه کلی است نه جزئی نه واحد نه کثیر و چون کلیت
 که کلی منطقی است بر آن عارض شود معقول دوم خواهد بود و چون عقل آنرا باعتبار
 افرادش ملاحظه کند او را ذاتی برای افراد داند و ذاتیت معقول ثالث خواهد بود و چون
 حمل کند او را بر کثرت متفق الحقیقه نوعیت عارض آن شود و معقول رابع خواهد بود و به
 اعتبارات دیگر ممکن است نوعیت او در درجه پائین تر قرار گیرد زیرا کلی عقلی که باعتبار
 عارض و معروض است نه عارض فقط اگر ملاحظه شود نوعیت پنجم میشود پس ثانی
 بودن معقول نظیر هیولای ثانی و ثالث نسبت به هیولای اولی است بهر حال این تقریر را
 که از نظر دور نکردیم خواهیم دانست آنچه در مسائل منطقی دخالت در علم بمطلوب و
 حقیقت شیئی از اشیاء دارد اعم از اسباب و علل و یا ملازمات و یا آثار و غایات و لوازم خارج
 از علم بحقیقت آن شیئی نیست و علم کامل بحقایق از اشیاء عبارت از علم بحدود آثار و
 خواص و اسباب و علل و غایات آن شئی است چه هر جهتی از جهات مربوطه بشئی اگر
 مجهول باشد معرفت بآن شئی کامل نخواهد بود و چون جمله جهات معلوم شود حقیقت آن شئی
 کماهی دانسته شود و حکمت البته چنین علمی است و جمیع مسائل منطقیه که مربوط بآن
 شئی است چون دانسته شد معرفت مطلوب و حقیقت او کماهی حاصل شود چه اگر علت شئی
 معلوم نباشد حقیقت آن شئی کماهی معلوم نیست و همچنین اگر کلیات خمس متعلق باو و
 ذاتیات و اعراض خاصه و عامه و ادله مثبت و آن بدست نیاید علم بآن ناقص است چه هر شئی نسبتی
 خاص با ادله خود دارد و فی الحقیقه ادله و مفاهیم مأخوذه در آن وجود و عناوین و معرفات
 آن شئی است و هیچیک را نمیتوان از دایره علم بآن شئی بیرون دانست مثلاً کسیکه علم بواجب
 بلکه علم بصفات ثبوتیه و سلبيه دارد اگر معنی و حقیقت یکی از اسماء الله را نداند معرفتش
 ناقص است چه هر مدلولی در هر دلیلی از ادله او جلوه گراست او را باید در هر لباس شناخت
 و مشاهده نمود و بلباسهای او باید آشنا بود و گر نه او را یکجا می‌بیند و در صد جا نمی-

بیند همانطور که در هر چیز و با هر چیز خدای تعالی را باید دید حقیقت هر چیزی را در تمام معقولاتش باید دید و هر معقولی که موصل بتصور او یا موصل بتصدیق او است وجودات علمی اوست و انحاء معرفت شئی از علم بحقیقت او که معیار حکمت است خارج نیست و منشاء اشتباه در این اختلاف که منطق علم است و جزء حکمت است یا نه این شده که نافی نظر بوجود شئی و بذاتیات ذاتش نموده و دیده مسائل منطق مربوط بوجود و حقیقت ذات موجود نیست یعنی وجود شئی و ذاتیات ماهیتش متوقف بر آن مسائل نیست پس آنچه بحث از احوال وجود و وجود است موجب علم بحقیقت آن شئی و نحوه وجود امر است گماهی و وجود شئی معلول علل وجود اوست و ذاتیاتش معلل نیست و جز هلیت بسیطه و جعل بسیط چیز دیگری نمی- خواهد چنانکه شیخ فرمود **ما جعل الله المسمیة مسمیة بل انما اوجدھا و نافی** علم بودن منطق گمان کرده حکمت عبارت است از علم بذاتیات شئی و نحوه وجود او و آثار مترتبه او این معلومات در وجودش معلول علل وجود است و در ذاتیاتش بلا علت است و علم به علل وجود و ذاتیات موجود علت وجود و جعل ذاتیات نیست چه علم چیزی علت آن چیز نیست نه فاعل نه ماده نه صورت و نه غایت است و حکمت عبارت از معلوم است یعنی حقیقت شئی عند النفس مطلقاً اعم از ذات او و علت وجود او و او را و اما طریقی که موجب حضور آن شئی نزد نفس و علم نفس با و است خارج از حکمت است و این بیان ریشه شبهه در سلب حکمت از منطق است و کلام شارح ملغص هم بطور مبهم بی نظر باین بیان نیست چه منشأ اختلاف فارابی و شیخ را اناطه علم بوجود خارجی یا کنایت وجود ذهنی قرار داده و این اناطه علاوه بر وجوهی که در بطلانش یاد شد بناء فاسدی است چه نافی حکمت از منطق با فرض کفایت و وجود ذهنی در تحقق علم نفی علم از منطق نماید و مثبت هم با فرض اناطه علم بوجود معلوم در خارج ممکن است اکتساب مجهولات خارج را از معلومات ذهنیه حکمت داند و لازم نیست صور ذهنیه ای که ظرفش ذهن است و ممکن نیست در خارج موجود شود خارجی گردد مانند معقولات ثانیه که از عوارض معقولات اولی است در ذهن نه در خارج چه اکتساب مجهولات خارجیه از آن ذهنیات کافی است در علم بودن منطق و کلام شارح ملغص با همه این احوال باز از ریشه شبهه علی الاجمال حکایت می کند و آن عبارت است از خلط بین علم و معلوم و بین علل وجود شئی و علل علم بوجود شئی و ذاتیاتش و ندانسته حکمت معلوم است نه علم و منطق طرق علم بان معلومات است و البته هر علمی جمله ای از معلومات است که در اثر بحث از آن امور مخصوصه برای باحث و طالب علم بآن حاصل شود نه اینکه آن فن و صنعت عبارت از علم فعلی بآن مسائل باشد مثلاً علم فقه یعنی صنعت فقه نه در جاهل هم صنعت فقه است و علم فعلی بآن مأخوذ در نفس آن فن نیست و متاخر از اصل فن است و پس از طلب و تحصیل حاصل شود بلی البته طرقی برای تحصیل علم بآن معلومات و تمیز بین علم صحیح و سقیم و صواب و خطاء در ادراک معلومات هر صنعتی لازم است و این خود منطق است و تحقیق مقام آنکه ما باید بدقت ملاک علم حکمت را که تعریفات گوناگون برایش کردند و ملاک مطلوب از حکمت و ملاک غایت نهائی مترتب بر آن انگاه ملاک صنعت منطق و ملاک مطلوب از آن و ملاک غایت نهائی مترتب بر آن را بدقت بدست بیاوریم تا چیزی بچیزی خلط نشود.

اما حکمت یعنی صناعت فلسفه نظری و عملی پس ملاک فنی و صنعتی این تحقیق مؤلف در علم قدرت نفس است بر تشخیص حقایق اشیاء از روی براهین قطعی بر ملاک صناعت منطق وجهی که بقدر امکان بر او منکشف شود اما بالفعل عبارت از اقامه و ملاک صناعت براهین بر اثبات حقائق اشیاء است که بالفعل بر او منکشف گردد و اما علم بحقائق از روی آن براهین پس مطلوب و نتیجه حکمت است نه نفس حکمت و ممکن است نفس را صفائی باشد که حقائق را گماهی ببیند و بیاید بدان توسط دلائل و براهین بلکه گاهی ممکن است عاجز از اقامه برهان بر اثبات معلوم و مشهود خود باشد و چنین شخص حکیم و فیلسوف نیست بلکه مکاشف و واصل است لکن بطور مسامحه اطلاق حکمت بر آن هم میشود از باب خذ الغایات و اترك المبادی و اما غایت حکمت پس سعادت نفس و اتصال بمبادی عالیه است چه چنین نفسی بقول شیخ عالمی عقلی مساوی با عالم حسی است و همین جمعه را تعریف حکمت قرار داده و بهترین مثال برای حکمت و تعیین ملاک فن و صناعت که خلط با نتیجه و غایت نهائی نشود فقه است چه فقهات و اجتهاد همانا استفراغ و توسع در استنباط احکام فرعیه از ادله است و این معنی اجتهاد بالفعل است و قوت و قدرت بر آن اجتهاد بالقوه است پس اقامه ادله بر احکام شرعیه، فقه و اجتهاد است اعم از اینکه فقیه پیش از استدلال عالم بحکم باشد ذوقایا کشفایا نباشد و اما نفس حکم مستنبط از ادله پس اجتهاد نیست بلکه شریعت است و اطلاق فقه بر نفس احکام، توسع است چه حکم مستنبط، نتیجه اجتهاد است لذا علم با حکام ضروریه بلکه اجماعیه، قطعیه، فقهات نیست چه اجتهاد و استنباط در آن نیست همچنین اثبات حقائق اشیاء از روی براهین قاطعه، حکمت است و اما علم حاصل از براهین بحقائق اشیاء نتیجه فن و مطلوب از این صناعت است لذا حکمت را متعلق بعلم قرار میدهند نه آنکه بعد از تعلیم و حصول علم تازه حکمت گردد بلی باید مسائل حکمت مدون باشد یا در نفس استادی محفوظ باشد یا فی علم الله تعالی ملحوظ شود و گر نه قطع نظر از این اعتبار است چنانکه نفس حقیقت و افعیه حکمت نیست و اما حکمت بمعنای اتقان صنع و تمامیت آن بروجیه که هیچگونه نقصانی در فعل حکیم راه نیابد پس از حکمت فنی و مورد بحث خارج است و غایت فقه فوز بعلمین است کما قال بحر العلوم: موضوعه فعل المكلفینا غایة الفوز بعلمینیا طرفه آنست که حکمت را فقه اکبر نامند چه حکیم مانند فقیه مستنبط است از ادله تفصیلیه: فقیه مستنبط احکام افعال مکلفین است و حکیم مستنبط حقائق و افعیه است یا بالفعل یا بالقوه و اما ریاضت و تصفیه نفس برای مشاهده حقائق پس فن حکمت نیست بلکه مطلوب و نتیجه حکمت است بتوسط خرق حجب و کشف استار حائله بین نفس و بین واقعیات بدون استدلال و اقامه برهان مصطلح و عنایت حکمت هم مانند عنایت فقه سعادت است منتهی سعادت حکیم فوز بجنّت ذات و اتصال معنوی بمبدء اعلی و عقول مجردة است که التذاد و ابتهاج بآن اتم و اکمل از التذاد بجسمانیات علین و جنات محسوسه است و در نظر فقیه خلود در بهشت موعود است و این دو مانعة الجمع نیست بلکه از لفظ فوز و کلمه علین سعادت حکیمان و عارفان هم منظور است بلی حکیمی که روح را بعد الموت بدون بدن فرض

کرده ناچار خود را از التذاذ جسمانی محروم ساخته و آن را کمال ندانسته و این مدعا گذشته از اینکه خلاف السنه شرائع و کتب سماوی است از نظر عقلی نزد ما موجه نیست و جمع بین الکمالین اتم و اکمل است و کمال ممکن الوجود در این است که باشد مراتب اتصال و قرب معنوی بحق تعالی و عقول مقدسه دارای قالب نورانی پاک بوده و التذاذات جسمانیه اش خللی بقرب روحانش نزنند و این مسئله در محاش خواهد آمد.

از این تقریر باین نتیجه می‌رسیم که منطق حکمت است زیرا قواعد اثبات اینکه منطق حکمت است بر خطا در استدلال است.

حسب تعریف و منطق
فان قلت بنا بر این بایستی تنها منطق حکمت باشد و کتب فلسفه حکمت نتیجه و مطلوب از حکمت منطقی بود نه نفس حکمت قلت
مطلوب و نتیجه
فان قلت بنا بر این بایستی تنها منطق حکمت باشد و کتب فلسفه حکمت نتیجه و مطلوب از حکمت منطقی بود نه نفس حکمت قلت
فان قلت بنا بر این بایستی تنها منطق حکمت باشد و کتب فلسفه حکمت نتیجه و مطلوب از حکمت منطقی بود نه نفس حکمت قلت

کماهی اینست که منطقی شرائط ادله‌ای که موصل بمطلوب است تعلیم می‌کند و موارد غلط و خطا را بطور کلی بدست می‌دهد دیگر کاری بمسئله شخصیه ندارد و حکیم باید دلیل خود را بروفق مقررات منطق تشخیص کند یعنی اگر دلیل خود را بصورت منطقی در آورد از مقررات تخلف نکرده و از خطا در استدلال مصون خواهد ماند پس قول حکیم بمنزله صغری برای قانون منطقی است و نسبت منطق بحکمت نسبت اصول فقه بفقہ است و استدلال فقیه بمنزله صغری برای مسئله اصولی است مثلاً فقیه گوید حکم فعل کذائی این است بدلیل صحیحۀ زراة یا برای ورود امر یانهی و این امور صغریات مسائل اصول است که جز عجبت است و یا امر برای وجوب است و نهی مفید حرمت است پس فقه صغریات این کبریات را تشخیص نموده حکم را از روی اصل کلی که در اصول فقه اثبات شده بر آن مرتب می‌کند و فرغ را بسوی اصل رد نماید همچنان حکیم صغریات قضایا و قیاس را تشخیص نموده حکم خاص را بر آن مرتب می‌کند و مراد ما از صغریات، صغری شکل منطقی نیست بلکه مجموع اجزاء شکل است زیرا مجموعه اجزاء در کلام حکیم هر چند بصورت شکل نباشد فردی از افراد شکل کلی منطقی است که تحلیل می‌رود فردی از افراد صغری کلی منطقی و فردی از افراد کبری کلی منطقی و فردی از افراد نتیجه کلی منطقی پس منطق، متکفل کلیات مسائل و حکمت، متکفل افراد شخصیه آن کلیات است پس فی الحقیقه منطق و حکمت رویهم رفته به منزله شکلی از اشکالی است صغری آن شکل از حکیم و کبری آن از منطق است و همین معنی هم باز کلی و جزئی می‌شود زیرا یکبار می‌گوئیم اگر حکیم گوید الف جیم است و هر جیم ب است منطقی گوید در این فرض پس الف ب خواهد بود و بار دیگر گوئیم اگر حکیم گفت هر جیم متغیر است و هر متغیر حادث است منطق گوید پس هر جیم حادث است باز اگر حکیم دلیلی اقامه نمود بر تغیر جسم، صغری و کبری دلیلش را خود باید تشخیص کند و منطق ناظر وجود شرائط در صغری و کبری و تشخیص شکل است باین معنی که از حکیم می‌پرسد شرائط موجود است مثلاً و بکدام شکل بر میگردد آنگاه حکیم بنظر منطقی

اکبر را که محمول کبری است بر اصغر که موضوع صغری است حمل می کند بعنوان اعتقاد و ضمانت خود و منطقی بطور فرض و تقدیر نه بتشخیص خود تصدیق میکند و فی الحقیقه حکمت و منطق هر دو منطق است لکن منطق بطور کلی است و حکمت منطق شخصی است و نیز در منطق شکل جمیع اجزاء بطور کلی مصرح است و در کلام حکیم مصرح نیست هر چند مرکوز در ذهن اوست یعنی صورت شکل را محتاج نیست ترتیب دهد و تعیین کند کدامیک از اشکال اربعه است و وجود یک یک شرائط را متعرض شود و فقدان انواع غلط را بسنجد بلی اگر بنای سنجش باشد حکیم باید اقامه دلیل بر وجود شرائط و فقدان موانع و اغلاط نماید و منطقی کاری بتشخیص مصادیق قوانین خود در مسائل شخصیه ندارد مگر بنظر حکیمان اینها همه کار منطقی است نه بنظر منطقی مگر بطور فرض باین معنی حکیم اثبات وجود شرائط اشباح شکل مسئله خاصه را و اینکه مشمول هیچیک از انواع مغالطات نیست متکفل است و منطقی بیان کلیات شرائط و موانع را متکفل است نه تشخیص جزئیات آنرا در مسائل شخصیه لکن چون حکیم گفت شرائط صحت برهان در این مسئله موجود است منطقی می تواند ادله صحت برهان را از حکیم چون شنید آنرا با برهان اصل مسئله بصورت اشکال منطقی در آورد و کلیات صناع خود را بر آن تطبیق کند منتهی الامر چون ممکن است حکیم نباشد تصدیق فرضی میکند و میگوید اگر شکل مسئله همین است شرائط در این شکل موجود است بالاخره قاعده کلیه با منطقی است و تطبیق قاعده بر مسائل شخصیه با حکیم است پس منطق و حکمت بمنزله صورت یک قیاس است از این بیان وجوه اشتباه در نفی علم از منطق آشکار میشود که از آن جمله خلط بین صناع حکمت و مطلوب از آن است که خلط بین کشف و انکشاف است چه فن حکمت کشف حقیقت اشیاء است بکشف موصل قطعی یعنی برهان و مطلوب از حکمت انکشاف حقیقت است و کاشف از جزئیات قواعد کایه منطقی است و صناع منطق متکفل کاشف نوعی است و حکمت متکفل کاشف شخصی است و مطلوب از صناع حکمت وصول بواقع است و کاشف همیشه از معقولات است اعم از اینکه از موجود خارجی انتزاع شود یا ذهنی محض باشد لکن اگر ذهنی صرف باشد کاشف و منشکف وجوداً یکی است و مفهوماً متغایر است و حکیم حقیقت هر چیز را باید بدست آورد هر چند ما بازاء خارجی نداشته باشد و بحث حکیم از وجود ذهنی، بحث از حقیقت است و لازم نیست بگوئیم موجود ذهنی هم بتبع وجود نفس خارجی است چنانکه حکیم سبزواری گمان فرموده و بناء مسئله بر تفسیر علم بصورت معقوله صرفه یا بصورت موجود خارجی مخدوش است چه حکمت بحقیقت هرامری کار دارد پس منطق جزء حکمت است نسبت بحقائق موصلات بتصور و تصدیق و حقیقت تصور و تصدیق واحوال هر یک و حقیقت موضوع هر مسئله از مسائل منطق حتی حقیقت ظن و شعر و خطابه و جدل و دلالات و غیر ذلک که بحث از هر کدام بحث از احوال مطلق وجود و موجود است و بسیاری از آن عناوین، انطباق بر خارجیات دارد و مسائل منطق بنظر ما تشخیص حقیقت و واقع حکمت است زیرا طرق تحصیل علم بحقائق اشیاء و راه تمیز بین خطاء و صواب عینا کار حکیم است و گر نه علم بحقائق بعد از استعمال طرق

نتیجه حکمت است و منطق ابزار و ادوات کار حکیم را بدست او میدهد و حکیم آنرا بکار میاندازد و تا بکار نینداخته خانه ای در حکمت درست نشده مثل اسطرلاب و دوربین و اسباب لابراتوار که مورد استفاده قرار نگیرد و چیزی بدان تشخیص نشود لکن کسیکه قواعد اسطرلاب را تعلیم داده و یا آنرا بدستور ساخته راه حکمت را نشان داده و چون حکیم آنرا بکار انداخت از ابتداء کار شروع بحکمت نموده و آلت علم پیش از استفاده از آن اگر چه همان علم مستفاد نیست بلکه علم آلی است لکن هنگام استفاده عین علم حکمت است و بالاخره حکمت عبارت از بکار انداختن آلات علم بحقائق اشیاء است تا علم بحقائق حاصل شود و نفس علم بحقائق نتیجه حکمت است نه خود حکمت و اشتباه از این هم شده که استعمال آلات را بآلات معطله و کار نرده اشتباه کردند بدیهی است معرفت کلیات تا معرفت شخصیات نرسد نه صنعت است و نه بمطلوب از صنعت میرسد مثلاً تعریف علم فقه یا اصول یا حکمت همان علم نمیشود تا آنکه در مسائل شخصیه بالفعل تطبیق شود یا قوت و قدرت بر تطبیق حاصل باشد و تعریفات علوم نه موجود قوت و نه موجب فعلیت صنعت است لکن همین تعریف را باز صاحب همین علم باید بنماید نه ییگانه پس تعریف علم منطق را حکیم باید بکند و قواعدش را ترتیب دهد آنگاه بالفعل آنرا بکار اندازد و تشخیص موارد خطاء و صواب کند و افراد قانون کلی عاصم از خطا را جمع آوری نماید و گر نه منطق فی نفسه عام است و هیچ عامی البته تشخیص مصادیق خود نتواند کرد.

لذا تمسک بعموم عام در شبهه مصادیق نتوان نمود از این بیانات نقاط ضعف و اشتباه چه در سخن نافین علم از منطق چه مثبتین واضح میشود.

حکیم سبزواری گوید مراد از اعیان موجودات هر چند سخن حکیم سبزواری موجودات خارجی است لکن معقولات ثانیه نیز خارجی است چه و تحقیق اشتباهات در نفس موجود خارجی است و هر موجود ذهنی نفسانی است و باین نفی منطق از حکمت اعتبار خارجی است (دانستی که حاجت باین مقدمه نیست و ملاک علم منطق و ملاک حکمت چه بحسب صنعت چه بحسب مطلوب اخیر و نتیجه دائر مدار این بحث و تفسیر نیست) آنگاه میفرماید چگونگی منطق از حکمت محسوب نیست و حال آنکه آلت حکمت است و بتوسط این آلت نظر در حکمت شود و آنچه آلت نظر در چیزی است قانی در آن چیز است لکن از آن حیث که بوسیله آن در حکمت نظر شود نه باعتبار آنکه نظر در آن است شود و انتفاع غیرش بآن عنایتی است بالفرض انتهی. مؤلف گوید این تقریر از بعض وجوه بیعض بیانات ما بر میگردد لکن حقیقت حال را درست بدست نمیدهد. چه قواعد آلی برای هر صنعت و فنی باید بنظر اهل همان فن تنظیم نموده و بدستور او ابزارش مجسم گردد و آلت هیچ علمی را نتواند کسیکه ییگانه از آن علم است تنظیم کند مگر از دهان او یا کتاب او اقتباس کند مثلاً آلات رصد را منجم و هیوی دستور و تعلیم میدهد قواعد منطق را حکیم تنظیم میکند پس اصل مسائل منطق بطور کلی هم بنظر حکیم است و از علم بحقائق خارج نیست و لازم نیست بحث از احوال اعیان موجودات

خارجیه در آن شود با آنکه بحث از احوال اعیان خارجیه هم باز بوسیله معقولات است و گر نه حکیم عین خارجی را درمشت خود نمیگیرد باین و آن نشان دهد و جز بمعقولات اولیه و ثانویه بحثی معقول نیست و البته سخن با حکیم استدلالی است نه با تکاشف و نه با ارائه دادن خدا و رسول ص ملاحظه کنید چیزی را بکسی بدون توسط لفظی و قضیه‌ی و مفهومی ثانوی یا اولی ارائه نمی‌دهد آنگاه حکیم چون قانون کلی را تنظیم کرد یکبار بتعلیم آن بعنوان علم آلی کلی میبرد از دوازده دیگر آن آلت را استعمال در موارد شخصی میکند مانند منجم و هیوی که اسطرلاب را بکار بیندازد یا رصد بگذارد و دورین بزند و احوال بلدی را یا ستاره‌ی یا خسوف و کسوف را بالتخصص تشخیص کند و دانستی که منظور اصلی استعمال قوانین منطقی در مسائل شخصیه حکمی است نه مجرد تعلیمات حکمیه اشکال و رموز الف با یا تغییرات معهوده از صناعات خمس بنحو کلی و این استعمال غیر حکمت است و آن کلیات منطق و علم آلی است پیش از استعمال و امتحان و تطبیق شخصی و هر دو از حکیم است چه قوانین عاصمه از خطاء در فکر را حکیم بنظر حکیمان تنظیم میکند و تشخیص موارد شخصیه هم از روی آن قوانین وظیفه حکیم است حتی در جمع علوم و محاورات که بطور ارتکاز فطری از موارد آن قوانین است بایستی بنظر حکیم تطبیق بر آن علم آلی بشود مثلا نحوی که میگوید فلان کلمه مرفوع است بمفاعلیت و آن یک منصوب است تامفعول باشد بر میگردد باین قیاس (هذا فاعل و کل فاعل مرفوع فهذا مرفوع) و معلم نحو اگر چه فلسفی نباشد چون این استدلال را مینماید یا در ذهنش مرتکز است مانند حکیم منطقی در خصوص این مورد خواهد بود پس باین نتیجه رسیدیم که منطق بنفسه حکمت است چون معرفت حقائق قسمتی از اشیاء است از قبیل حقیقت معرفت و حجت و حقائق معقولات ثانیه و احوال و احکام آنها و حقیقت ملاک خطاء و صواب در افکار هم ساخته حکیم است و هم مورد استعمال حکیم در مسائل حکمت و هر ذی فن و هر متعلم و ضائع و کاتبی در مقام تعلیم و عمل است پس آنچه سبزواری در اثبات حکمت بودن منطق فرموده که منطق آلت نظر در حکمت است و آلت نظر در چیزی فانی در آن چیز است هر چند درست است لکن دانستی منطق بنفسه حکمت و متکفل علم بحقائق کلیات قواعد است و هم متحد با افراد خویش است که مسائل حکمت باشد و صرف آلت نیست و حاجت به تشبیه بفناء عنوان در معنوی و وجه در ذی الوجه نیست مگر مراد بیان کلی و فرد باشد و انگهی اگر حکمت علم بحقائق اشیاء باشد مسائل مدونه در حکمت هم آلت خواهد بود و دانستی که علم مزبور نتیجه حکمت است که گاهی بدون توسط اولیه حکمیه حاصل شود و نیز دانستی تخصیص حکمت با عیان موجودات و اخراج موجودات ذهنی که اساس منطق است از آن بی وجه صرف است اتفاقا حکمت هم بتوسط موجودات ذهنی حاصل میشود و فرق میان معقولات ثانیه و معقولات اولیه از این جهت بی وجه است بلکه دانستی موجود ذهنی امری است نفس الامری نه صورت مرتسمه در نفس و نفس الامر صقع معقولات ثانویه بلکه اولیه و کلیات طبیعی و جمیع مفاهیم است خصوصا بنا بر عدم وجود کلی طبیعی در خارج و همگی موجود خارجی بمعنای نفس الامرند نه به تبعیت ارتسام در نفس اغایه

-۱۳۴-

الامر چون منکشف بر نفس شدند مورد حکم خواهند بود و تا مجهولند محبوب از نفسند مانند مجهولاتی که از اعیان خارجی است و در خارجی بودن فرقی بین اعیان و معانی و نسب و اضافات نیست و موجودات خارجی هم بتوسط صور معقوله منکشف بر نفسند و بنا بر این مدعا و عاء آنها نفس نیست بلکه نفس الامر است بلکه انتزاع آنها از محسوسات خارجی به معنای رفع حجاب متوجه نفس بین صور مزبوره و محسوسات است نه آنکه در ازاء هر موجود خارجی در صقع نفس صورتی نباشد تا نفس آن را انتزاع کند و در خود مرتسم و حاضر نماید و از این راه معقولات بتمامها کیف نفسانی نیست بلکه مجرد انکشاف و ظهور امور نفس الامر است بر نفس و واضح است که ظهور و انکشاف امری زائد بر ذات منکشف و ظاهر نیست بنا بر این علم چیزی جز جوهر عقل که عین همین نفس است نیست غایه الامر میان جوهر عقل و نفس الامر چون حجاب مرتفع شد عقل بالفعل میشود بدون اینکه کیفیتی در او حاصل یا مفهومی در آن منقش گردد مانند چشم بسته که باز شود و رؤیت نماید و ما در رساله ید بیضاء حقیقت علم را چنین اختیار نمودیم و اشکال تداخل مقولات را بهین راه دفع کردیم و صورت حاصله را بر تقدیر یک حصولش در نفس باشد نه در نفس الامر علم نمیدانیم بلکه معلوم است و واسطه رفع حجاب بین نفس و معلومات نفس الامر است و تسلسل صور برای علم شیئی واضح الفساد است و این رشته سر دراز دارد و این موضوع بیش از این مقتضی سخن نیست.

در این باب شارح منطق اشارات گوید نزاع در اینکه منطق علم است یا نه سزاوار محصلین نیست چه اتفاق حاصل است بر اینکه منطق صنعتی است متعلق بنظر در معقولات ثانیه بروجیه که تأثیر میکند در تحصیل مطلوب ناظر و معقولات ثانیه از عوارض معقولات اولیه است که عبارت است از حقائق موجودات و احکامش پس منطق علمی است بعلم خاصه اگرچه در معقولات اولیه که متعلق با اعیان موجوداتی است نیست چه انحاء علوم مختلف است و منطق علم خاصی است برای آن علوم خاصه حکمی و آلت بودن منطق برای علوم عقلیه آن را از آن علوم بیرون نکند چه بسیاری از علوم آلت علوم دیگر است انتهی ملخصاً و از آن چه تقریر کردیم موارد نظر در این کلام و راه توجیه مناقشات بدست می آید.

در این باب قطب رازی در شرح مطالع میفرماید ان العلوم علی تشعب فنونها و تکثر شجونها ارفع المطالب و انفع المآرب و علم المنطق من بینها اینها بتیاناً و احسنها شأناً تا می گوید اصبح العلامر الراسخون الذین تلاً فی فی ظلم اللیالی انوار قرائحهم الوقاده و استنار علی صفحات الایام آثار خواطرهم النقادة یحکمون بوجوب معرفته و یفرطون فی اطرائه و مدحته حتی ان الشیخ اباعلی بن سینا اذا حاول التنبيه علی جلاله قواعد و فضلها قال

المنطق نعم العون على ادراك العلوم كلها و ابانصر الفارابی ذلك الفيلسوف الذى لم يظفر به مثله فى تحقيق المعانى و تشييد المبانى و ترقى امره حتى تلقب بالمعلم الثانى رآه كالعقد النفيس و اذا قايسه بالعلوم الاخرى احله منها محل الرئيس انتهى از اين سخن پيدا است كه نسبت شارح ملخص بفارابى سلب علم را از منطق درجه پايه است اينهم مسلم است كه كتب منطق فارابى از اين رفته و تنها كتب شيخ ضامن محتويات مقبوله آن و ساير كتب متقدمين است كه جمع متاخرين در اين فن عائله شيخند .

اهميت منطق شفا و سخن فارابى در عيون المسائل و تحقيق در موضوع منطق و اشتباهات علما در فهم كلام شيخ در تقسيم بتصور و تصديق

(اهميت منطق شفا) آنگاه قطب رازى گويد كتابى در منطق نبود كه من تصفح و تفحص نمودم و سين آنرا از شين و غث آنرا از سمين بدست نياوردم خصوصا كتاب شفا كه مطلع بر مقاصدش نشود مگر يكى پس از ديگرى از اذكياء و واقف بر دقائقش نگرديد جز نادرى از فضلا من بسي نظر در نشيب و فرازش انداختم و در حل مشكلاتش بغور رسي پرداختم تا در اكثر منقولات متاخرين از شيخ خلل يافتم و در اعتراضاتشان لغزش و زلل چنان تواناى بر تصرف در ابكار معانيش نداشتم و هنوز در پرده پوشيده مانده و استطاعت برگشودن ابواب مبانيش نيافتند و هنوز هم گوشه اى از شكوفه هايش را از كنار آستين به ايشان ننموده است .

اينك لازم است بدو در اين فصل با سخن فارابى در بهترين كتابش عيون المسائل آشنا شويم كه كتابى بى نظير و سودمند است مي فرمايد علم منقسم شود بتصور مطلق چنانك تصور كنيم شمس و قمر و عقل و نفس را و بتصور يا تصديق چنانك محقق مي داريم وجود سموات را بشكل (اكر) كه بعضى در بعضى است و نيز مي دانيم عالم محدث است و از اقسام تصور مطلق، تصورى است كه تام نشود مگر بتصورى ديگر مقدم بر آن چنانك ممكن نيست تصور جسم تا تصورى نشود طول و عرض و عمق لكن چنين نيست اگر تصورى محتاج تصور ديگر مقدم بر آن باشد و قفه نكند و بتصور سابق على الدوام متصل باشد مانند وجود و وجود و امكان چه اينها معنا هائى است كه محتاج بتصور چيز ديگر پيش از خود نيست تا مطلع تصور آن معانى باشد چه اين معانى بطور آشكار و صحيح مر كوز در ذهن است و هر گاه كسى خواست اين معانى ببحث و سخن اظهار كند چنين نيست كه بحث و سخن تصوراتى باشد مقدم بر آن تصورات مر كوزه بلكه تنبيهى است بر آن لذا اظهارش دوام ندارد و چيز هاي كه مشهور تر از آن تصورات ارتكازى است در ميان نخواهد آمد و

**فصل (۶)
در تحقيق موضوع
علم منطق (سخن
فارابى در عيون
المسائل) و رفع
اشتباهات علماء
در اين باب**

از اقسام تصدیق چیزی است که ادراکش ممکن نیست مگر چیزهای دیگری پیش از آن چیز ادراک شود چنانکه هرگاه اراده نمایم بدانیم عالم محدث است محتاج خواهیم بود اولاً باینکه تصدیق نمایم عالم مؤلف است و هر مؤلفی محدث است پس خواهیم دانست عالم محدث است لاجرم این تصدیق منتهی بتصدیقی است که تصدیق دیگری بر او مقدم نیست تا تولید تصدیقی نماید و ادله این احکام در عقل ظاهر است مانند ظهور و طرف تقیض که البته یکی صادق و دیگری کاذب است و مانند اینکه کل اعظم از جزء است و علمیکه حاصل شود از آن علم باین طرق که ما را بتصور و تصدیق اشیاء میرساند علم منطبق است و غرض ما دانستن و شناختن این دو طریق است طریق موصل بتصور و طریق موصل بتصدیق تا تمیز دهیم میان تصور تام و تصور ناقص و تصدیق یقینی و قریب یقین و ظن غالب و شک تا حاصل گردد برای ما بطور خالص از این اقسام تصور تام و تصدیق یقینی که شک بدان راه نداشته باشد انتهی این بیان متضمن دلیل اهمیت شأن منطبق و احتیاج بآن است چه هیچ حقیقتی و هیچ چیزی بدون تصور و تصدیق معلوم نشود پس باید راه تصور و تصدیق را دانست تا بتوان چیزی را شناخت و بیاد او سخن گفت و انصافاً علم منطبق را هیچ منطقی باین خوبی و متانت و ایجاز معرفی نکرده و تنها این سینا آنرا با تحقیق بروی صفحه آورده و کتب منطق فارابی از میان رفته از تقریر فارابی معلوم شود که موضوع علم منطبق طرق موصل بتصور و تصدیق است نه علم بآن و از بدیهیات است موضوع هر علمی نفس آن موضوع است نه علم بآن البته باید موضوع را دانست نه آنکه دانستن موضوع علم عبارت است از موضوع علم یا جزء موضوع باشد لذا گفته اند موضوع منطبق معرف و حجت یا معقولات ثانیه یا معلوم تصویری و تصدیقی است نه علم بآنها.

در این مقام اشتباهاتی عظیم در موضوع منطبق شده و علماً را مقسم

اشتباهات علماء تصور و تصدیق قرار دادند حتی ضمناً بتحقیق علم حضوری و در فهم کلام شیخ حبولی پرداختند غافل از اینکه موضوع منطبق معلوم است نه علم در امریکه مقسم و معقول است نه تعقل و منشأ این اشتباهات کلام شیخ شده که علماً را تصور و تصدیق تقسیم بتصور و تصدیق فرموده و مراد او علم بمعنای معلوم است و البته معلوم گاهی با اذعان بنسبت است و گاهی بی اذعان بآن و است

لفظ علم و اذعان اصلاً نه عین موضوع منطبق است نه جزء مقوم آن و البته

نتیجه هرفنی علم ب نتیجه قواعد آن علم است که منوط بعلم بموضوع و مسائل فن است و گر نه تعیین موضوع منطبق در معرف و حجت یا معقولات ثانیه با اعتبار علم در مقسم و اذعان، در قسم، متناقض و تهاافت است و چون هر صنعتی ب کلمه علم معرفی میشود علماً را اینجا اعتبار کردند و گر نه علم نحو، قواعد معینی است برای اعراب و بنا مثلاً و آن قواعد معلوماتی است که علم باحوال کلمه و کلام از آن حاصل میشود و البته هر صنعتی یک سلسله معلوماتی است که باید علم بآن برای محصل حاصل شود تا غایت مطلوبه بر آن مترتب گردد و دیگر عنایتی باین نیست که حقیقت علم چیست چه رسد باینکه علماً از موضوع علم و انواع معلومات را در تعریف

علم اخذ کنیم که غلط اندر غلط خوانده شد و تصور، سبب ملاحظه نفس است معنای را و تفکر در آن تا آنرا بکنش یا بوجهی از وجوهش بشناسد و لفظ تصور که مصدر باب تفعّل است طلب نفس است صورت چیزی را و احضار آنست نزد خود و این طلب و احضار مانند ملاحظه و توجه و تفکر و تعقل از افعال نفس است که در اثر این اعمال نفسانی صورتی حاضر و متصور شود و حضور صورت مستلزم علم نفس است بصورت حاصله پس نه تصور علم است نه متصور بلکه تصور فعل نفس و حرکت طلبیه اوست و متصور و مطلوب اوست و علم نفس کیفیت یا حالت یا حقیقت دیگری است که بآن متصور و مطلوب تعلق گیرد پس تصور صورت حاصله از معلومات و معقولات است نه نفس علم و این تحقیق را باید در خاطر سپرد برای معرفت اشتباهات و خلط هائی که در تقسیم علم بتصور و تصدیق و در تعریف تصور و تصدیق و در موضوع علم منطبق شده و اما تصدیق پس آن فعلی از افعال نفس است که عبارت است از حمل چیزی بر چیزی و اثبات چیزی برای چیزی و البته اثبات وصفی برای ذاتی عقد نسبتی است میان این ذات که موضوع قضیه است و میان وصف که محمول قضیه است و عقد نسبت قولاً حکایت از اتصاف واقعی مینماید که صدق قضیه را اعلام می دارد و اگر قولی در بین نباشد و در نفس چنین حمل و عقدی صورت یبندد ممکن است از روی اعتقاد باشد و ممکن است از روی بنای نفس و توطن او برای اعتقاد باشد اگرچه واقعاً شك یا عالم بعدم اتصاف واقعی باشد در هر صورت حمل و توصیف و عقد نسبت قولاً و قلباً تصدیق است یعنی آنرا صادق و مطابق واقع قرار داده و آنرا پذیرفته اعم از اینکه حقیقتاً اذعان بآن داشته باشد یا نه پس اذعان بنسبت در تعریف تصدیق، بی وجه است.

در این مقام لازم است این اشارات اجمالیه را توضیح دهیم تا اشتباهاتی که از تعریف تصور و تصدیق و در تقسیم علم باین دو در فهم کلمات شیخ روی داده و متأخرین هر کدام پس از دیگری بتقلید سابقین اشتباهات را اعاده و تسجیل نمودند حتی قطب رازی در شرح مطالع و قطب شیرازی در درة التاج رفع گردد.

ما برای آنکه ابتدا نا اذهان ناظرین باین کتاب رامشوب و مشوش
تحقیق در تصور و
تصدیق و مقصود
را مقدمتاً می نگاریم آنگاه بکلمات شیخ و سپس بابتیاهات
مصنفین میپردازیم بدانکه نفس یکبار معنی مفردی را در ذهن می
آورد اعم از اینکه معنی را از اسم لغوی و یا عرفی گرفته در ذهن
و تنقیح کلمات شیخ
و اشتباهات مصنفین
مثل کند یا از دیدن چیزی توجه بآن معنای افرادی نماید و اعم از
از اینکه آن معنای مفرد دارای اجزائی عقلی چون جنس و فصل

باشد یا دارای اجزاء خارجی باشد و اعم از اینکه آن اجزاء خارجی از قبیل ماده و صورت
در جسم باشد یا از قبیل اجزاء متشابهه در کم متصل بود یا اجزاء متشابهه منضبه مانند بنه
که از آجرهای متماثل چیده شده یا اجزاء متناسبه مثل بدن که دارای لحم و عظم و عصب و
رک و غیرها است یا اجزاء متماثل که مرکب واحد حقیقی است چون یا قوت که مرکب از
عناصر اربعه است یا اجزاء متباینه در مرکب اعتباری چون لشکر و یا آحاد مرتبه ای از

مراتب عدد پس تصور ماء، نار، هوا، خاک، انسان، فرس، حمار، خانه، یا قوت، عدد عشره مثلاً عقل، نفس، طبع، جن، فرشته، هر يك از انواع لون، سطح، خط، نقطه، زاویه شکل مثلاً فعل، انفعال، و هر يك از معقولات ثانیه و اولی حتی نفس معنای تصور تصدیق تماماً از معانی مفرده ایست که نفس می تواند آنرا ملاحظه و ادراك نماید اعم از اینکه تصور این معانی یا تخیل صورتهای آنها بوسیله شنیدن این الفاظ یا تکلم خود و یادیدن در کتاب یا مشاهده مصادیق آنها باشد یا واسطه در تصور یا تخیل در میان نباشد واضح است که تصور هر کدام تصور يك امر مفرد است و چیز دیگر ضمیمه آن نیست و با اصطلاح نحوی کلمه است نه کلام و همچنین است معانی مصدری چون زدن، خوردن، خوابیدن یا معانی اسماء و حروف و معانی نسب و اضافات و اعراض نسبیة الی غیر ذلک از مفردات چه مرکب چه بسیط چه مادی چه مجرد و باردیگر دو چیز را تصور میکنند اعم از اینکه بخواهد یکی را برای دیگری ثابت کند یا چیزی را بچیزی تشبیه نماید یا در این فکر باشد یا نباشد لکن هنوز بالفعل نکرده یا برای اینکه میان آن مفردات متعدده متصوره او مفردی نیست که قابل اثبات یکی برای دیگری بطور حقیقی یا ادعائی باشد و اصلاً ارتباطی باهم ندارند حتی بدو هم نمیتوان چنین گفت یا قابل باشد لکن او وارد این مرحله نشده خصوصاً اگر شخصی دارد یا میخواهد فکر خود را تکمیل نماید و واقع گویی قطعی نماید مثلاً اگر شخصی مثلاً و زوایا و قائماتین و مفهوم معادله یا سطح و خط و نقطه را بطور مفردات انضمامی در يك وقت یا جدا جدا در سه وقت تصور و توجه نماید یا جسم را مفرداً و ابعاد ثلثه را جدا گانه در تصور آورد که قابل حکمند لکن او در مرحله حکم نیاورد و یا آنکه عددی را در ذهن می شمارد بدون جنس معدودی یا جنس معدود را فقط می شمارد بدون آنکه قصد نماید اثبات عددی را برای آن معدود خاص یا آنکه اشیاء متباینه را در ذهن آورد که هیچ ارتباطی باهم ندارند و در آنجا که تصور امور متعدده میکند گاهی ناچار است در تصور چیزی از اینکه چیز دیگر را با او تصور کند و تفکیک در تصور ممکن نیست مانند تصور جسم طبیعی که بدون تصور ابعاد ثلثه ممکن نشود و چون تصور جسم تعلیمی که بدون تصور سطح و خط و نقطه ممکن نخواهد شد و گاهی چنین نیست و باختیار تصور کننده است میخواهد يك چیز را تصور نماید یا چند چیز را. اینها همه انحاء تصور است و حقیقت تصور توجه نفس است بمعنائی که او را من جمیع الوجوه یا بعض الوجوه میشناسد و گاهی معنی قهراً خطور میکند بدون اعمال توجه و التفاتی گویی کسی یا چیزی بلا اختیار او را متوجه بعلوماتش مینماید و اینکه قید کردیم معلوم بودن معنی را هنگام تصور برای اینست که گاهی در صدد معرفت معنی میشود مانند کسی که لفظی را میشنود و معنایش را نمیداند و رجوع بلفت مینماید یا از کسی می پرسد این حالت و عمل تصور نیست بلکه جستجوی معنای مجهول است برای تصور، اینها همه اقسام تصور بود.

اما اگر بخواهد علاوه بر تصور چیزی را برای چیزی اثبات نماید یا از او سلب کند از اینکه حق باشد یا باطل یعنی مطابق واقع باشد یا نباشد آن را تصدیق خوانند و این حالت تصدیقی گاهی اظهار میشود بلفظ یا کتابت یا اشاره گاهی در نفس است یعنی نفس ثبوت چیزی را برای چیزی قبول نموده بنا بر آن میگذارد و این تصدیق مقابل تکذیب لغوی و عرفی نیست چنانکه در دره - التاج گمان کرده و کلمات شیخ را بر آن تطبیق نموده بلکه تکذیب قولی، از افراد تصدیق است یعنی در مقابل ایجاب، سلب مینماید یا در برابر سلب ایجاب میکند و چون اعتبار مقابله شد نام چنین تصدیقی تکذیب است و از این قبیل است رد و انتقاد و اعتراض بلکه تشکیک چه آن هم در مقابل مدعی یقین البته تکذیب است و همین تصدیق تکذیبی در قلب هم بدون اظهار قولی یا مانند قول حاصل میشود چه در مکتون نفس خود قضیه ای را که قبول ندارد وزیر بار آن نمیرود و رغبت در آن ندارد قلباً تکذیب میکند و خلاف آن را تصدیق مینماید این است که اثبات و نفی قلبی هم تصدیق مطلق است اگر ملحوظ فقط قضیه مصدقه باشد و هم تصدیق تکذیبی است اگر در برابر آن قضیه مکذبه را ولو ارتکازاً در نظر نگیرد و گاهی قضیه مصدقه قلبی بطوری راسخ در نفس است که اصلاً نفس متوجه بخلاف آن نشود گویی امری است متمنع اینجا تصدیق مطابق است و تکذیب نیست بلی دیگری آنرا اگر در برابر قضیه مخالف در آورد نزد او این تصدیق بمعنای تکذیب مخالف است نه آنکه تصدیق مقابل تکذیب باشد بنا بر این تقریر نتیجه مهمی در باب تصدیق بدست می آید که انقلابی عظیم در فهم کلمات شیخ و کلمات قوم ایجاد میکند و اشتباهات متأخرین را در حقیقت تصدیق و تعریف آن آشکار میسازد چه مناطی که در تصدیق قلبی و قولی بدست دادیم دایره مدار اعتقاد و اذعان و ایمان نفس باثبات و نفی نیست همانطور که اگر دانسته دروغ گوید یا باشک بصورت یقین سخن راند تصدیق است قلباً هم اگر همان قضیه را در ذهن خود حاضر نمود تصدیق است و این معنی کاری بواقع و نفس الامر ندارد چه حالتی است در مقابل تصور و اگر هم اصرار داشته باشیم که برای قضیه محلی باشد که محکی عنه بوده و قضیه حاکی و آئینه آن باشد تا باعتبار مطابقت با آن محکی عنه تصدیق صادق آید کافی است بنا و توطین نفس و عقد قلب بر آن محکی عنه چه اثبات شئی برای شئی دیگر یا سلب شئی از شئی باعتبار فرض اتصاف و عدم اتصاف است و تصور (زید العالم) بوجه مفرد و توصیف کافی برای نسبت دادن وصف عالم باو است و همچنین تصور (زید الجاهل) برای سلب نسبت علم است از او و مطابقت قضیه و عدم مطابقت فقط باید دید مفرد متصور را چه چیز در نظر گرفته اگر (زید العالم) است و بطور حمل و اخبار زید عالم گفت البته با محکی عنه مفروض خود مطابقت نموده اگر چه بحسب حمل شائع واقعی خلاف واقع است و اگر گفت (جاهل) مخالفت با آن نموده

تحقیق حقیقت
تصدیق و اشتباهات
قوم در حقیقت
و تعریف آن
و ایجاد انقلابی
عظیم در فهم
کلمات شیخ
و دیگران

تحقیق آنکه مناط
تصدیق مقابل
تصور غیر از مناط
صدق و کذب
قضیه نسبت بواقع
است و مناط
تکذیب منطقی
غیر از مناط تکذیب
لغوی است

و تصدیق کاذبی نسبت به چیزی که در تصور خود محکی قضیه قرار داده است نموده هر چند کذب لغوی نیست پس مطابقت قضیه مافوظه یا ملبوبه با واقع و نفس الامر حقیقی و فی علم الله و مخالفت با آن مناط صدق و کذب لغوی و عرفی و حق و باطل است نه مناط تصدیق منطقی که دانستی تکذیب منطقی هم عیناً تصدیق است یعنی تصدیق خلاف قضیه است پس اگر قضیه می در خارج مطابق واقع باشد این تصدیق اثبات خلاف اوست و حق و باطل بودن این یا آن ربطی به تصدیق و تکذیب مصدق و مکذب ندارد بلکه امری است خارج از ملاک تصدیق منطقی و بالجمله هر قضیه حملیه می تصدیق است اعم از اینکه مطابق واقع باشد یا مخالف چه مطابقت و مخالفت با واقع مناط صدق و کذب قضیه است نه مناط تصدیق مقابل تصور و این تصدیق مقابل تصور را میتوان تکذیب نامید اگر در مقابل قضیه می که سلباً یا ایجاباً برخلاف اوست مثلاً اگر گفته شود (النفس جوهر) در مقابل قول کسیکه گوید (النفس عرض یا مزاج) تکذیب است و خود فی نفسها تصدیق است یا اگر گوید (الافلاک لافنس لها) در برابر آنکه گوید دارای نفس است تکذیب است و فی نفسه تصدیق است و اگر نظری بقضیه مخالف نباشد فقط تصدیق است و فرقی نیست در تصدیق بودن قضیه ایجابیه یا سلبیه فی نفسها و تکذیب بودنش در برابر قضیه مخالف اینکه بدانیم کدام مطابق با واقع و حق است و کدام باطل و مخالف با واقع اینجا است که خلط شده مناط تصدیق مقابل تصور با مناط صدق و کذب و نیز خلط شده بین مناط تکذیب لغوی در مقابل تصدیق لغوی و بین تکذیب منطقی در مقابل تصدیق منطقی چه تصدیق لغوی و عرفی از قضیه می عبارت از اظهار موافقت و تسلیم و یا ارائه اعتقاد بآن است و تکذیب لغوی و عرفی اظهار مخالفت و عدم قبول یا ارائه اعتقاد بخلاف است و تصدیق منطقی مجرد اثبات و نفی است و هر کدام هم فی نفسه در برابر مخالف خود تکذیب است یعنی قضیه موجه در برابر سالبه تکذیب سالبه است و تصدیق موجه و همچنین بالعکس و اگر مخالفی اعتبار نشود و مسکوت عنه باشد فقط تصدیق است چه ایجاب باشد چه سلب و این تحقیق در تشخیص مناط در دو مقام از مهمات است و سابقه ندارد ضمناً این معنی را هم دانستیم که در تصدیق منطقی اصلاً علم و اذعان شرط نیست و جز حمل شایع و اثبات یا نفی نسبت چیز دیگر نمیخواهد و در تصدیق و تکذیب لغوی هم علم و اذعان قلبی شرط نیست لکن ظهور در علم و اذعان دارد و ترتیب اثر بر آن میشود و در منطقی هم این ظهور بحسب دلالت الفاظ محفوظ است لکن ربطی به مناط تصدیق ندارد آیا نمی بینی در حمل شایع هیچ کس اعتقاد و اذعان گوینده ها و شنونده ها را ننموده .

اما آنچه محققین گفتند اوصاف قبل از علم بآن اخبار است و	تحقیق در اینکه
اخبار بعد از علم بآن اوصاف است پس منافی با این تحقیق نیست	اوصاف قبل
بلکه مؤید آن است چه مراد این است که اگر مخبر از روی	از علم بآن
علم بنسبت خبر داده البته علم بوصف حاصل نموده و جمله خبریه	اخبار است
منقلب بوصف افرادی در نظر مخبر عالم خواهد شد و اگر علم به	و اخبار بعد
نسبت ندارد و صف محرز نزد او نیست و در نفس خود بطور و صف	از علم بآن
مفرد نه بطور حمل و اخبار موصوف بوصفی را نمی یابد فقط	اوصاف است
خبری میدهد و این عیناً همان است که ما میگوئیم که تصدیق	

جز اخبار و حمل چیز دیگر نیست و لازم نیست اتصاف چیزی بچیزی نزد مخبر مورد اذعان باشد و حاصل این جمله که در باب مشتق هم اصولین مذکور داشته اند یعنی جمله (الاخبار بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار) این است که عالم بدلول قضیه چون وصف را دریافته مثلاً دریافته زید عالم را پس چون خبر از این معلوم خود دهد و وصف را بر موصوف در جمله خبریه حمل نماید در نفس او همان اتصاف افرادی است و معلوم اصلی او چه از اخبار ناشی شده باشد چه بنفسه باشد همان اتصاف است و اگر دریافته اوصاف جز بصورت اخبار نتواند ظاهر شود بلی فقط تصور میشود و تصور غیر از اتصاف است درست است که مفهوم وصفی در تصور آمده لکن بعنوان وصفیت در تصور نیامده بلکه بعنوان مفهوم صرف است و نیز درست است که وصف افرادی تصدیق و اخبار نیست بلکه حقیقت وصف بهامی وصف الموصوف آئینه تصدیق و جمله خبریه است و از این جا اشتباه میشود که تصدیق، علم و اذعان است غافل از اینکه دلالت لفظی بر اذعان غیر از اذعان واقعی است و اذعان واقعی شرط تصدیق نیست لکن اگر اعتبار شود اخبار بعد از علم بآن اوصاف خواهد بود بروجه صوری نه واقعی و از روی علم و اعتقاد .

(ابطال تقسیم علم بتصور و تصدیق) این مقدمه را چون بدقت آوردیم واضح میشود که تقسیم علم بتصور و تصدیق بدون اراده معلوم از علم یا اراده صنعت و فن، باطل است و مراد شیخ از اخذ علم در مقسم در هر جا که چنین کرده همانا امر معلوم و معقول است نه حقیقت علم چنانکه مفصل آمد کور میشود اکنون میگوئیم حالت تصدیقی و مفاد هیئت قضیه در نفس و در مقام اظهار که چیزی را در آن نسبت بچیزی دهد اثباتاً یا نفیاً ربطی بعلم و عقیده و اذعان و ایمان و ارتباطی بصدق و کذب و خطا و اصابت نسبت بواقع ندارد همین که پای اثبات و حمل و نسبت و اخبار و افاده در میان آمد البته حالت دیگری بر حالت تصور در نفس افزوده گردد و عقد و حلّی میان دوشی حاصل شود و حالت افرادی بسیط بحالت تألیفی مرکب می رسد .

بنابر این تقسیم علم بتصور و تصدیق خطای محض است زیرا آنچه در نفس حاضر شود اعم از مفرد یا قضیه یا قیاس همانا معلوم است نه علم و معقول است نه تعقل چه تصور و تصدیق هم از معلومات نفس است و نفس عالم است باینکه چیزی را تصور کرده یا تصدیق نموده و نیز آن امری که تصور و تصدیق بآن تعلق گرفته از معلومات اوست پس صورت حاصله در نفس در تصور یا تصدیق عین علم نیست و علم چیز دیگری است ملازم یا مقارن حصول صورت در نفس بعبارت دیگر تحقق حقیقت علم در نفس هنگام حضور و انکشاف و ظهور معلوم یا هنگام ارتسام معلوم در او یا هنگام اتحاد معلوم با او یا هنگام انحاء دیگر از مصاحبه و معیت نفس با معلومات ذهنی

**ابطال تقسیم
علم بتصور و
تصدیق مگر
باراده معلوم
یا صنعت از
علم چنانکه
مقصود شیخ است**

و خارجی است و این صورتهای حاضره یا ظاهره یا منکشفه یا متحده یا مصاحبه متعلق علم نفس است نه عین علم نفس .

و همچنین تصدیق که این صورت حاضره را با صورت حاضره دیگر مرتبط میکند و میان این دو صورت پیوند می نماید از معلومات و افعال اوست و صدق و کذب آنها از معلومات نفس است ممکن است میان دو چیز عقد نسبت کند و در همان حین بداند یا بعداً بفهمد که خلاف واقع است لکن حقیقت تصدیق باقی و محفوظ است چنانکه دروغ بودن خبری موجب این نیست که جمله خبریه خبر نباشد و گرنه لازم آید توصیف بمطابقت و مخالفت واقع بی موضوع شود ولی در تصور نمی توان تصور صدق و کذب نمود چه واقع همان ذات اوست چه کذب در نفس ذات مفرده متصوره مستلزم سلب شئی از نفس است و صدق هم جز حمل اولی چیز دیگر نیست و اثبات شئی برای نفسش بوجه تصدیق و عقد نسبت محال است و صدق و کذب فقط در قضایا است که آنهم امری زائد بر حقیقت تصدیق منطقی است چنانکه بتفصیل بیان شد .

نفس گاهی علم بصدق قضیه ذهنیه خود که تصدیق کرده یعنی **تحقیق حالات** محمول را بموضوع پیوسته و عقد نسبت میان آنها نموده دارد و گاهی علم بکذب آن دارد گاهی شک مانند طبیعی که معجونی **نفسانی که زائد** بسازد و علم بفساد آن داشته باشد و گاهی شک در صدق و کذب آن کند **بر تصدیق** و گاهی پس از علم بصدق بلکه پس از علم بکذب هم حالت دیگری **منطقی است حتی** ممکن است در نفس پیدا شود آن اذعان و اعتقاد و ایمان و تسلیم است **اذعان بنسبت** بآن قضیه که تصدیق بآن اثباتاً یا سلباً نموده و علم بصدق و مطابقت **هم تصدیق نیست** آن با واقع حاصل کرده آنگاه اعتقاد و ایمان آورده و تسلیم نموده و حالت تسلیم حالتی است علاوه بر اعتقاد چه اعتقاد جز ارتفاع شک و تردید و حصول قطع چیز دیگری نیست و لازم نیست که معتقد قطعی خود را تسلیم نماید و در برابرش مسامحت کند نه محاربت و شاید معنای اطاعت همین تسلیم عیناً یا ملازم تسلیم باشد .

باز ممکن است با اعتقاد و تسلیم رضایت و ابتهاج بآن نداشته بلکه کراهت داشته باشد و ظاهراً ایمان مشتمل بر رضایت و خوشنودی و قبول خاصی است از روی رضایت و تلقی آن بصحت و حسن و عدل و بجا بودن و این که حکمی بهتر از آن نخواهد بود مگر شارع مثلاً آنرا نسخ نموده و بهتر از آن را آورد **مانسوخ من آیه او نسهات بخیر منها او مثلها** و باین نظر در سوره محمد ایمان و کفر بآنچه بر محمد صلی الله علیه و آله وسلم نازل شده معلل فرموده بکراهت و درباره گروه دیگر فرموده **فاستجوا العمی علی الهدی** و این کراهت مراتب دارد تا به محاربت می کشد و کفر جحد با یقین از مراتب همین حالت کراهت است با آنکه تصدیق منطقی دارد یعنی در نفس خود محمول خاص را برای موضوع خاص ثابت می یابد و ناچار آنرا قلباً برای او اثبات کند و ناچار اعتقاد بدان هم دارد یعنی شک و تردید ندارد و در عین حال عقد قلب و توطین نفس بر آن نمیکند

بروجی که از روی عقیده جازم آنرا اظهار کند یا ترتیب اثر بران نماید بلکه يك پله بالاتر میرود باین نحو که عقد قلب و توطین نفس بر ضد آن قلباً می نماید و در ظاهر هم بنا بر آن گذارده دعوت و تبلیغ بر ضد واقع با کمال رضایت و خوشنودی می نماید و ممکن است کم کم عقیده اش هم زائل شده منقلب بشک شود یا مبدل بعقیده بخلاف عقیده حقه گردد.

این ها همه حالاتی است نفسانی که بسیار اشتباه بهم و خلط باهم میشود.

مناطق صدق و کذب غیر از تصدیق منطقی است

بالجملة قضیه کاذبه که مناط کذب و مخالفتش با واقع جزماً بر نفس معلوم است چون آنرا در نفس منعقد ساخته و محمول قضیه را بموضوعش نسبت داده بدون اظهار تردیدی البته آنرا تصدیق نموده و آن محمول را بر آن موضوع صادق دانسته و فی الحقیقه تصدیق یعنی صادق نمودن محمولی بر موضوعی و این صدق همان صدق چیزی بر چیزی است نه صدق بمعنی راستی و از همین کلمه اغلب گول خوردند با آنکه همواره صدق شئی بر شئی که بمعنی انطباق و تصدیق بمعنای تطبیق کثیر الاستعمال در کلمات اهل صناعات است و در باب مشتق در صدق بهمین معنی بحث می کنند نسبت بصداق آمدن بر غیر متلبس بمبدء بالفعل هر چند نظر هم بواقعیت و کشف این صدق و انطباق و صحت استعمال عرفی یا لغوی از واقع دارند لکن خارج از معنای صدق و اطلاق است اتفاقاً در قرآن هم تصدیق بمعنای اثبات و تحقیق استعمال شده در سوره سباء (ولقد صدق لاضلنهم) محقق و ثابت نموده هر چند مطابق واقع هم شده لکن تصدیق در صدق و مطابقت با وقوع خارجی استعمال نشده و گسرنه مناسب این بود که گفته شود (ولقد صدق ظن ابلیس) و انگهی صادق قرار دادن ظن یا قطع در اختیار شخص نیست لکن اثبات و تحقیق مظنون اختیاری است چه اضلال فعلاً و ترکاً در اختیار او بوده و چون عزم خود را بر اضلال فسخ نموده تا باختیار خود آنرا واقع ساخته پس فعل خود را ثابت و محقق داشته و تغییر بظن باعتبار امید و ظن او بتأثیر اضلال است در نفوس عاصیه و این جمله مذمت پیروان اضلال او است چه عزم او بر اضلال واجب التاثر نبوده لذا فرموده (ان عبادى لك عليهم سلطان الامن ابتعك من الفاوین) پس ابلیس عزم خود را بیان و بتحقیق رسانده و پیروانش ظن او را بتأثیر اضلال ثابت و محقق داشتند و مضایقه نیست که بگوئیم ظن بتأثیر را آنها صادق و مطابق واقع نمودند نه آنکه ابلیس این صدق را در ظن خود بتأثیر ایجاد نمود و آیه تصدیق ظن را نسبت باو میدهد باعتبار اضلال اختیاری از ابلیس و پیروی اختیاری از عصاة و غاوبین لکن تحقیق آن است که اولاً اصابت واقع در اختیار کسی نیست تا اسناد با او یا آنان داده شود مگر مجازاً ثانیاً در اینجا واقعی نیست تا مطابق آن شود و در این گونه موارد واقع، وقوع شئی است و پیش از وقوع واقعی نیست و جز وعده فعل اختیاری چیزی در بین نیست از

اینجا لطیفه قابل توجهی بدست می آید که افعال مستقبله نسبت بادعای گوینده و وعید و عزم او صدق مقابل کذب ندارد و غیر از خودش واقعی نیست بلی نسبت بقول سابق صدق و کذب دارد باعتبار وقوع فعل یا تخلف از آن و فعل مدعی به واقعی است برای ادعای سابق یا ادعا و فعل سابق واقعی است برای فعل مستقبل و اما کذب قول پس بمعنای عدم وقوع فعل است نه باعتبار ذات فعل یا ترك باین معنی که توهم شد فعل واقعی دارد که قول مخالف آن شده یا قول واقعی دارد که ترك مثلا مخالف آن واقع شده و صدق و کذب منطقی قضایا نسبت بصفات و ذوات البته واقع دارد و اما نسبت بافعال اختیاریه اگر حکایت از فعل ماضی است آنهم واقع دارد و اما در مستقبل و حال واقعی نیست به تقریری که شد و نتیجه این تحقیق شاهد دیگری است براینکه مناط صدق و کذب در قضایا غیر از مناط تصدیق مقابل تصور است چه در افعال مستقبله هم تصدیق منطقی موجود است چه اثبات می کند صدور فعلی را از خود در آینده یا سلب می کند و اگر تخلف کرد مطابقت بین قول و فعل از میان رفته نه تصدیق منطقی و اساسا تصدیق نبوده و همچنین اگر تخلف نکرد مطابقت بین قول و فعل حاصل شده آنهم نه بمعنای مطابقت باواقع معین مقرر مانند صفات یا ذوات چنانکه تفصیل یافت و تصدیق همان است که در تخلف هم بوده و چیزی بر حیثیت تصدیق بیا هو تصدیق افزوده نشده از اینجا معلوم شد نه تنها در حقیقت تصدیق اشتباهات شده بلکه در مناط صدق و کذب قضایا هم مسامحات بسیار شده است . و از جمله اموریکه مناط صدق و کذب در آنها نیست لکن تصدیق مقابل تصور است انشاءات است اگرچه اثر بر آن مترتب نشود مثل آنکه بگویند (بعثك السماء) یا قسم لغو یاد کند و مانند اینها .

تصور فعل نفس است و از افعال قلوب مصطلح نحویین است و
 نظر، تصویر از باب تفعیل است و بعید نیست کیفیتی و حالتی در
 اثر این فعل قلبی در نفس حاصل شود و اما متعلق تصور پس
 معانی مفرده ایست که تالیفی و حملی و توصیفی در آن نیست و
 آن صورت مفرده از مقولات و معلومات نفس است و علم نفس
 بآن غیر از نفس معنا و صورت حاصله است و نیز غیر از فعل قلبی است
 که تصور باشد و بطور مسامحه بر آن فعل قلبی اطلاق تصور
 اصطلاحی مقابل تصدیق مینمایند با آنکه تصور اصطلاحی متعلق
 تصور است و اگر تصور را بمعنای پذیرفتن نفس صورت بگیریم
 نتیجه مقام از هر
 جهت و اینکه در
 تصور صدق و کذبی
 نیست و همچنین
 در تصدیق مگر
 بضمیمه ولو
 بفرض و اعتبار

نزدیکتر به حقیقت تصور منطقی است چه مرجع این معنی بصورت مصوره است و متضمن تلویحی است بفعل نفس که تصویر باشد باز علم نفس بصورت مصوره غیر از نفس صورت مصوره معلوم است و چون در تصور یعنی صورت حاصله معلومه عقد نسبت و حملی بین دو معنی نیست تصدیق منطقی نخواهد بود و علم بآن هم تصدیق نیست و تصور بمعنای توجه و فعل قلبی هم تصدیق نیست و افعال خارجی هم تصدیق نیست بلکه جعل بسیط است بلکه

جعل مؤلف باعتبار نفس جعل و فعل حدثنی تصدیق نیست بلی تصدیق از او ناشی میشود اگر آن در نفس یا در اظهار بقضیه برگردد حتی تصور جعل مؤلف تصدیق نیست و نظیر تصور تمامت اجزاء قضیه است بدون اثبات شئی بشئی چه صورت حاصله از جعل مؤلف غیر از حمل است جاعل هم که چیزی را چیز دیگر قرار داده یا چیزی که به چیزی مستحیل شده یا متقلب گردیده چون استحاله بدن به خاک یا انقلاب خمر بخل اگر مدلول قضیه شود تصدیق است و گر نه تصور است واستحاله و انقلاب چیزی به چیزی یا جعل جاعل چیزی را چیز دیگر ربطی بتصدیق ندارد و این نکته اگر مورد غفلت شود مبتدی این موارد را اشتباه بتصدیق خواهد نمود بلکه تصور اثبات شئی به شئی تصور است و اذعان نسبت چیزی به چیزی نیز تصور است مگر خود اثبات کند و دانستی که علم هم غیر از اذعان است بلکه عقد وضع به تنهایی یا عقد تنها تصور است با آنکه مشتمل بر حمل است مثلاً الانسان یعنی (ماهو انسان) چون جمله و کلام، مفید نیست و شطرو جزء محمول است و تصور است و فرق است میان **ماهو انسان و هو انسان** و همچنین در عقد حمل فرق است مابین **ماهو ناطق و هو ناطق** - این بیان با فوائد بیشتری راجع باین بود که تصور مفردات و مقدمات آن از افعال نفسانی و حالاتی که از آن افعال حاصل میشود و نتایجی که بوجه تصور بر آن مترتب میشود ربطی بتصدیق ندارد - و اما صدق و کذب پس در تصورات مزبوره راه ندارد و هر چیزی البته نفس اوست و سلب شئی از نفس محال است و انگهی تصور چیزی غیر از اثبات نفس آن چیز است برای نفس آن با سلب نفس چه اثبات سلب مزبور هم محتاج بمؤنه زائده است یعنی باید نفس تصور کننده توجهی کند و عقد قضیه بین شئی و نفسش نماید چه در اینحال يك چیز را دو چیز فرض کرده ولو در عبارت لفظی یا در صورت ارتسامی که مانند حدیث نفس است بلکه خود اوست و همچنین در سلب شئی از نفس خصوصاً اگر عنوان موضوع و محمول را تکرار نکنند بلکه لفظ مرادفی را آورد چون (ان الانسان بشر) یا (لیس بشراً) و البته این فروض شبیه تصدیق است نه تصدیق مفید بلکه باندازه تصدیق کاذب هم نیست و مخفی هم نمائند در معلومات تصویری دو چیز راه ندارد یکی تصدیق مقابل تصور و دیگر صدق و کذب بنا بر این تعلیل عدم صدق و کذب در تصور باینکه نفس هر چیزی نفس اوست و سلب شئی از نفس محال است و ما من باب معاشات با قوم چنین گفتیم چه این تعلیل برای عدم تحقق تصدیق است در تصور سازج و اگر بطور فرض تغایر اعتباری بین الشئی و نفسه قضیه ای درست کنیم تصدیق ضمیمه تصور شده است نه اینکه نفس تصور باین اعتبار فرضی تصدیق شده باشد و اما صدق و کذب پس چون عبارت از صدق و کذب نسبت است در تصور راه ندارد و در انشآت هم نه صدق و کذب است نه تصدیق مقابل تصور مگر با دعای ملازمه بین امر و نهی مثلاً و بین نسبت مطلوبیت بفعل یا ترك بلی ممکن است توهم اینکه اگر چیزی تصور شود که در واقع یا نفس الامر یا در عقل کلی یا در نفوس سماوی صورتی از آن باشد مطابقت صورت متصوره با آن صورت، صدق و مخالفتش کذب باشد یعنی چنین چیزی صورتی یا مصداقی در هیچ جا ندارد لکن تاحکایت از آن محکی نکند بطور موافق یا مخالف صدق و کذب نخواهد بود.

از آنچه گفته شد واضح میشود تقسیم علم بتصور و تصدیق باطل است
ابطال تقسیم علم زیرا آنچه در نفس حاضر گردد اعم از مفرد یا قضیه یا قیاس
بتصور و تصدیق معلوم است نه علم چه نفس انسان علم بتصور و تصدیق خود و
 دیگری دارد پس علم که همراه تصور و تصدیق است چیز دیگری

است که در قوام حقیقت تصور و تصدیق مأخوذ نیست غایه الامر هنگامی که معلومی بر
 نفس منکشف و ظاهر گردد یا در او حاصل و حاضر شود علم نفس بآن معلوم متحقق
 میشود و صورت حاصله، متعلق علم نفس است نه عین علم و ادراک او و همچنین تصدیق
 و عقد نسبت بین دو چیز و نیز صدق و کذب قضیه از معلومات نفس است نه عین علم و
 دانستیم صدق و کذب فقط در تصدیقات است که در قضایا حاصل شود نه در تصورات که
 مفردات است چه در مفردات نه تصدیق حاصل شود و نه صدق و کذب بدان راه دارد و
 در قضایا هم نفس گاهی علم بصدق یا کذب آن حاصل کند گاهی شك یا ظن در آن نماید .

اذعان و اعتقاد غیر از علم است زیرا در تصورات واضح
علم غیر از اذعان است که نفس را اذعان و اعتقادی بفرادات متصوره نیست
و اعتقاد است و اعتقاد و اذعان متقوم بنسبت و حمل است و همین تقوم
 باعث اشتباه شده که تصدیق را اذعان به نسبت و اعتقاد بدان

گرفته اند غافل از آن که عقیده چیز دیگری است غیر از تصدیق چنانکه علم هم غیر از
 نفس تصدیق و تصور است غایه الامر غالباً اعتقاد و اذعان با علم بتصدیق حاصل شود
 و تخلف هم می کند و تصدیق هم دایره مدار علم بصدق قضیه نیست بلکه با علم بکذب
 قضیه، تصدیق مقابل تصور حاصل میشود باین معنی که نفس با علم بکذب قضیه از روی
 اغراض و تمایلات نفسانی یا از روی لجاج و عناد و حق شکنی بنابر برصدق امر کاذب
 قطعی بدون اشتباه میگذارد و عقد قلب می نماید بر **ظن بواقعیت آن** یا بالعکس با
 علم به صدق قضیه بنا بر کذب و بطلان آن می گذارد چنانکه فرموده و **جحدوا بها**
واستیقنتها انفسهم و گاهی هم از روی شبهه در ضلال و خطاء می افتد و تبلیغات
 مبدعین و تمایلات نفسانی هم شبهه را چنان قوت دهد که در نظرش برهانی قاطع می نماید
 و گاهی هم جاهل بواقع است و بنابر بریکطرف می گذارد از روی غرضی یا هر زمان
 که یکی از طرفین جهل و شك را اختیار کند و بنابر واقعیت و یقین آن گذارد باز
 چون بسببی و تمایلی آن را نقض و دیگری را اختیار نمود بنا بر واقعیت دومی می گذارد
 بسا که خود را در اول خاطی و مشتبّه قلمداد کند و این احوال در نفوس محسوس است.
 و بالجمله حقیقت علم در نفس اعم از اینکه کیف نفسانی باشد کما نسبه السبزواری الی القوم
 یا مقوله اضافه یا آن را عین جوهر قوت عاقله بدانیم که بالقوه است تاحجاب هست میان
 او و معلومات و بالفعل است هنگام ارتفاع حجاب میان عقل و معنای متصور یا مصدق
 یا ماهیت دیگری باشد مجهول الکنه یا بدیهی باشد و مجهول الحد هر چه هست غیر از
 حالت تصور و تصدیق نفسانی است چه تصور و تصدیق دو معنای واضحی است که ربطی

باصل ماهیت علم ندارد زیرا تصور و تصدیق باعتبار اتساعش بنفس که فاعل این دو معنی است چیزی غیر از احضار صورتی یا اثبات شئی برای شئی و نفی شئی از شئی نیست مانند ایجاد و ایجاد و باعتبار نفس معنی قطع نظر از اسنادش بمحل یا بفاعل غیر از صورت حاضر در تصور و مثبت له یا منفی عنه در تصدیق نخواهد بود مانند وجود و وجوب و این دو معنی هر چند متعلق علم نفس است لکن نفس علم نیست مانند غضب و فرح و صفات دیگر که بهیچوجه راجع بعلم نیست اگرچه معلوم است بلی در بعضی موارد علم و معلوم یکی میشود چون علم واجب بذات خود و اما علم عقل و نفس بذات خود پس مثال اتحاد حقیقی بین علم و معلوم نیست چه توجه و التفات نفس بخویش معنای زائدی است و انگهی چه مانع دارد که صورتی از ذات مثل شود که عین ذات نباشد و آنرا ذات مشاهده کند بلی در واجب چون عروض و ارتسام نیست **علی ماهو الحق** غیر از ذات در علم بخود چیز دیگری نیست پس آنچه جمعی میگویند علم نفس بذات خود علم حضوری است درست نیست مگر در واجب که نه توجه و التفاتی در او متصور است اذ **لا یعزب عن شئی فضلا عن نفسه و لا یعرضه شئی و الا کان معللا** اما ممکن الوجود اگر بسیط و مجرد باشد مانعی از علمی کردن توجه و التفات نسبت بذات خود ندارد اعم از اینکه این توجه و التفات قابل غروب و عزوب و کمون و سرور باضعف و شدت باشد یا از لوازم لاینفک ذات مجرد باشد چه لازم البته زائد بر ملزوم است و متلازمین عین یکدیگر نیستند این نسبت بتوجه و التفات است که البته از مقوله فعل است و اما نسبت بعلم پس هر چند ممکن است شهود مجرد خود را محتاج بصورتی مساوی نباشد لکن مانعی هم ندارد صورتی مساوی در او ولو بتصرف خود حاصل شود و آئینه ذات او باشد چنانکه اشیاء دیگر آئینه ذات الله است که **ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه** پس واضح شد علم بذات را علم حضوری دانستن علی الاطلاق درست نیست و مخصوص است بذاتی که متمتع است عروض و ارتسام چیزی در او و نیز محال است که التفات او نه تنها واجب باشد همیشه بلکه قابل شدت و ضعف و زیاده و کم نباشد و این معنی منحصر بواجب تعالی است.

عیب دیگر در گفتار قوم اینکست که نه تنها علم حضوری را مطلقاً منحصر در علم بذات نمودند و دانستی چنین نیست مگر در واجب تعالی بلکه علم حصولی را علم بغیر دانستند و این هم درست نیست چه در علم بغیر هم حتی در ممکن الوجود و حتی در امر معدوم ممکن است تحقق علم حضوری چه رسد بواجب تعالی شأنه چه مناط در علم حصولی، توسط صورت است در علم بصاحب صورت و اگر علم، بغیر توسط صورت نباشد بلکه از روی شهود و انکشاف نفس شئی باشد حضوری است و مشاهدات نفوس کملین از این قبیل است حتی نسبت بآئینه بدون هیچگونه صورتی و در واجب بطریق اولی و اوضح چنین است و وجه اشتباه و غلط آنکه حضور را بحضور نفس معلوم بعینه در نفس گمان نمودند ناچار در معدوم نتوانستند علم

تحقیق مناط علم
حضوری و
حصولی و
اشتباهات قوم
در آن و بیان
اینکه تصدیق
منطقی غیر
از تصدیق لغوی
مقابل تکذیب است

حضورى را بعموم حتى در واجب تصور كنند و حضور در نفس را جز بصورت حاصله ندانستند غافل از اينكه مراد از حضور همانا حضور ذات عالم است نه حضور معلوم باین معنی كه ذات مجرد چون محیط است و بر زمان و مكان مستولى است لذا حضور و معیت و احاطه با هر چیز گذشته و حال و آینده بطور شهود بدون توسیط صورتی دارد و در واجب تعالى چون بر حقائق و ذوات اشیاء محیط است و بطور شهود آن را مشاهده نماید علم او بعموم و موجود حضورى بیک نسبت است و وجود شئى چیزی بر علمش نمی افزاید اینها همه كه راجع بعلم حضورى و حصولی گفتیم فقط برای رفع اشتباه از تفسیر حضورى و حصولی و مثال آن بوده و گر نه از اصل بحث تصور و تصدیق خارج است و متأخرین چون مقسم تصور و تصدیق را علم گرفته اند بلکه اذعان و اعتقاد را هم بر آن افزوده اند بهین مناسبت در پیرامون حضورى و حصولی بتفصیل و تمثیل پرداخته ما هم برای رفع اشتباه این اندازه بعلم پرداختیم كه ذقیق و برای وقتش و محلش ذخیره قیمتی است بهر حال بوضوح پیوست كه علم امرى است غیر از تصور و تصدیق كه از افعال نفس است: یكى احضار چیزی است دیگرى اثبات چیزی برای چیز دیگر و غیر از معلوم تصورى و معلوم تصدیقى است كه از آن تعبیر بعرف و حجت و معقولات ثانیه می كنند و موضوع علم منطق است. ما در ابطال تقسیم علم بتصور و تصدیق و تحقیق اشتباهاتی كه متأخرین از كلمات شیخ نمودند و ندانستند كه مراد او از علم همانا معلوم یا صناعت یا غرض نهائى از علم منطق است باین مقدار قناعت نمی كنیم و انشاء الله تعالى بتفصیل آن میپردازیم. اشتباه دیگرى كه در مقام واقع شده تفسیر تصدیق بتصدیق لغوى و عرفى مقابل تكذیب لغوى و عرفى است از آنچه در طى گفتارهای گذشته گفتیم باین نکته متوجه شدیم كه تصدیق منطقى مقابل تصور غیر از تصدیق لغوى مقابل تكذیب است و ما این معنی را هر چند شرح دادیم باز میگوئیم تصدیق لغوى و عرفى متقوم باظهار است بهر نحو باشد از قول و كتابت و اشاره و علامت آن ظهور اذعان و ایمان و اعتقاد است از اقوال و اعمال او و بنای عقلاء بر حمل اینگونه اظهارات است بر اراده حقیقى لکن ممكن است از روى نفاق باشد و البته سخن ما در مباحث الفاظ نیست مگر من باب المقدمة كه در اول منطق مذکور میشود ما در این باب سخن را بقطع نهائى انشاء الله تعالى خواهیم رساند و شیخ را از اشتباهاتی كه صاحب درة التاج شارح حكمت اشراق در كلمات شیخ نموده تیرمه خواهیم نمود.

بیان مفصل در اشتباه متأخرین در استفاده تقسیم علم از كلام شیخ

در شفا و نجات و اشارات و دانش نامه علانی و موجز کبیر و غیره

بدانكه كسانيكه علم را مقسم تصور و تصدیق قرار دادند لازم

نیست مراد آنها حقیقتاً تقسیم ماهیت علم باشد و تصور و تصدیق را

عین علم دانند چه ممكن است مراد ایشان مورد تحقیق علم بالملازمه

یا بالتسبیب یا بالمقارنه باشد و دانستی جاهل و شك بلکه عالم

معدم هم بسیار میشود و نفی و اثبات تصدیقى میکند و نیز چون طریق صرف برای

معلوم است ممكن است مراد از علم معلوم باشد نه نفس علم من حیث انه علم چه تا علم و ادراك

فصل ۵ در تفصیل

كلام در ابطال

تقسیم علم

بتصور و تصدیق

در میان نیاید تصدیق صحیح واقعی که جز با آن سروکاری نیست حاصل نشود بلکه تصور هم حاصل نشود مانند کسیکه چیزی را لفظاً و معنأً فراموش کرده و هرچه فکر میکند نه لفظ بیادش آید نه معنی نه اثرش و نه مؤثرش پس تا علم بآن امر فراموش شده بوجهی از وجوه حاصل نشود او را تصور نکرده فقط درصدد تصور آن است بلی بعنوان شئی فراموش شده تصور شده و هم چنین کسیکه نمیداند درمشت رقیقش چیست و از او میپرسد چیست نفس متوجه یقین و تصور میشود لکن تصور حاصل نشود چون علم ندارد نه بلفظ نه بمعنی نه بجهات دیگرش بهر حال کسیکه بداند علم حقیقتاً مقسم تصور و تصدیق نیست و از اخذ علم در مقسم منظوری (ولو برای در نظر گرفتن امر صحیح واقعی که علم کاشف از آن است یا برای نتیجه نهائی از صناعت که علم به نتیجه قضیه و قیاس یا غایت و غرض فن نداشته است) باشد حق تعبیر در تقسیم آنستکه بگوید :

نفس چون علم بچیزی حاصل نمود خالی از دو حال نیست یا چیزی را بچیزی نسبت دهد اثباتاً یا نفیاً یا نسبت ندهد اولی تصدیق است دومی تصور یعنی نفس در حالت اولی آن چیز را که معلوم اوست یعنی قبلاً او را میشناخته اکنون تصور کرده یا او را توصیف بچیزی نموده و تصدیق نموده چیز دیگر صفت اوست یا نیست این تعبیر در وقتی است که بخواهیم این دو حالت را نسبت بنفس دهیم و اگر بخواهیم نسبت بآن چیز بدهیم گوئیم آن معلوم یا نسبت چیزی بچیزی است یا نه اولی تصدیق است یعنی معلومی است تصدیقی و دومی تصور یعنی معلومی است تصویری و در تصور فرقی نیست میان اینکه تصور آن چیز محتاج بتصور چیز دیگر باشد قبلاً چون تصور جسم که محتاج است بتصور عرض و طول و عمق پیش از تصور جسم چنانکه فارابی در عیون المسائل مثال زده یا محتاج بتصور چیز دیگر باشد مقارن تصور آن چیز چون تصور ابوت که مقارن آن تصور بنوت است و چون تصور حرکت که ملازم با تصور متحرک است یا محتاج نباشد اعم از اینکه یک چیز تصور شود یا بیشتر و در تصدیق چیزی که اثبات برای چیز دیگر شده فرقی بین اینکه آن چیز در واقع برای چیز دیگر ثابت شده باشد یا نباشد بلکه یکچنین تصدیق کننده با علم بعدم یا باشک یا از روی اشتباه و شبهه یا از روی خطا و غلطمانند کسی است که درجد ولی مثبت را بجای منفی و بالعکس بنویسد یا در تعداد قولی خطا کند و بسیار اتفاق می افتد در حساب که جمع را اشتباه میکند یا ماده تاریخی را غلط حساب میکند و سهواً لفظ هائی که از مصنفین شده از این قبیل است و همه آنها تصدیق منطقی است سپس اگر خواستیم در اینجا در علم بحث کنیم باید مسئله ای طرح کنیم غیر از اصل تصور و تصدیق و بگوئیم آیا این تصور و تصدیق از مقوله علم است عیناً یا شرط و مقدمه علم است بصورت ذهنیه و بصاحب صورت ذهنیه که موجود خارجی است یا چنانکه گفته اند آلات علم و خادم علوم است و یا اثر علم و مسبب از علم است و یا از مفارقات و ضمائ علم و قابل تخلف است و بر هر تقریر حقیقت تصور و تصدیق ماهیت علم نیست بلکه باعتبار تصور کننده و تصدیق	تحقیق اقسام تصور و تصدیق و تفکیک آن از ماهیت علم

کننده فصل نفس است و آن فصل نفسانی در تصور، توجه و التفات است و در تصدیق، حکم نفی و اثبات است و باعتبار متعلق تصور و تصدیق، معلوم است نه علم و معقول است نه تعقل و گاهی نفس خالی از تصور و تصدیق است و استعمال از غیر می نماید میگوید مثلا چه خبرداری و چون مخبر باو خبری داد تصور در نفس مستخبر در معانی مخبر به حاصل شود و ممکن است علم تصدیقی حاصل نشود بلکه اصل تصدیق منطقی که صرف حمل و اثبات است لازم نیست حاصل شود مگر بطور نقل از مخبر که مرجعش تصدیق مخبر است نه مستخبر و ناقل خبر و گاه علم حاصل شود چون استعمال نبی از غیب و وحی و بعد بدهات رسیده که ماهیت تصور و تصدیق و امر بتصور و مصدق غیر از ماهیت علم است.

عجب آنستکه مصنفین همگی می فرمایند موضوع علم منطق اشتباه و غفلت معقولات ثانیه است معذلك علم را مقسم تصور و تصدیق قرار مصنفین در مقام می دهند و حال آنکه معقول همانا معلوم و متعلق علم است نه و در فهم کلام شیخ نفس علم و اعجب از آن اینکه همین آقایان در گفتار های خود تکرار فرمودند که موضوع علم منطق معلوم تصویری و معلوم

تصدیقی است نه علم تصویری و علم تصدیقی و نیز بتعبیر مشهور دیگر گفته اند موضوع منطق معرف و حجت است و این دو عنوان متعلق علم است نه علم نفس یا للعجب چگونه غفلت شده از اینکه کلیات خمس و قضایا و اقیسه و اشکال اربعه و سائر مسائل منطقی معلومات است نه علم و هر علم و فنی عبارت از يك دسته معلومات است و آن مجموع مسائلی است که اعراض ذاتیه موضوعات آن مسائل اعراض ذاتیه موضوع آن علم و فن است که عنوانی است جامع آن موضوعات و عنوان عرض ذاتی که عارض بر موضوع علم است بلا واسطه عنوان جامع انواع اعراض ذاتیه عارضه بر موضوعات مسائل است و اینها معلومات است نه نفس علم پس تقسیم علم بتصور و تصدیق یا مسامحه است یا چون علم طریق محض و در هر فنی مطلوب نهایی، علم بمسائل و نتایج مسائل است ناچار مراد از علم معلوم است نه نفس علم بمعنای خاص خویش چنانکه خود ایشان تصور و تصدیق را در مواضع متفرقه تفسیر و تعبیر بمعلوم تصویری و تصدیقی نمودند و اصلا توجه ننمودند که تصور و تصدیق از افعال نفس است و متعلق این دو؛ معلوم تصویری یا تصدیقی است.

همچنین باید مراد از علم هم در مقسم معلوم باشد نه نفس و چون ذوات واقعیه اگر معلوم نباشد و متعلق علم نگردد بحث از احوال آن ممکن نیست و قضایای فن تشکیل نشود و مطلوب حاصل نگردد و تصور و تصدیق در میان نیاید لذا نام علم باعتبار معلوم در میان آمده و اگر هم حذف میشد بنیاید میحوت عنه معلوم باشد مانند لفظ معرف و حجت و کلیات و مانند آن و چون احکام آن امور تشخیص شد آن احکام ثابت شود برای آن امور در واقع با قطع نظر از علم بآنچه علم نه مأخوذ در موضوع آنها است نه در محمول آنها و این معنی در هر علم طریق محفوظ و

وجوه دقیقه در استعمال علم در معلوم و تحقیق موارد استعمالات مختلفه بروجعی که سابقه ندارد

مسلم است لذا در مسائل فن اصلاً اخذ علم نمی شود مثلاً گفته میشود جنس مقول بر حقائق مختلفه و نوع مقول بر افراد متفقة الحقیقة و فلان عرض محمول بضمیمه است و فلان عرض خارج محمول است و هکذا آیا میتوان گفت جنس معلوم یا علم بجنس معلوم المقولیه است بر حقائق متنوعه معلومه و اگر اصل علم مبحوث عنه گردد که آیا کیف است یا اضافه یا غیر آن باز واقع علم مورد بحث است نه علم معلوم یا علم بعلم و این دقائق بر هیچ ذی علمی مجهول نیست و چون معلومات متنوع علم است و مطلوب هم دانستن آنها است لذا بهر صناعتی علم اضافه شود مانند علم نحو علم طب علم فقه علم حکمت و نمی گویند معلومات نحو معلومات فقه و هکذا و باندازهئی استعمال علم در معلوم متعارف و در تعبیر از علوم متمایزه دلچسب و طبیعی است که میتوان گفت تسامح نیست حتی در قرآن و خطب و کتب و مانند آن جز استعمال کلمه علم در معلومات بلاغت ندارد مانند (اثن اتبعته اهلهاهم بعد ما جائك من العلم) یا ابت ابه قد جائني من العلم ما لم ياتك - وقال الذي عنده علم من الكتاب - فمن حاجك من بعد ما جائك من العلم - علمها عند ربی - فما اختلفوا حتی جائهم العلم - و علمنا من لدنا علما - رب زدنی علماً و گاهی علم و معلوم هر دو آورده شود - و يعلمهم الكتاب والحكمة - اعلم ما لا تعلمون - تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسك انك انت علام الغیوب اعلم غیب السموات والارض - فاعلم انه لا اله الا الله - يعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم الی غیر ذلك مخصوصاً لفظ (یعلم) اگر چه نوع معلوم مذکور نشود مراد نوع معلوم است نه صرف علم و ادراك گاهی هم صریحاً بر معلومات اطلاق علم شود مانند او اثارة من علم چه اثارة معلوماتی است مخصوص در دین و از افراد و اجزاء عنوان معلومات است نه از افراد ماهیت علم گویا فرموده او اثارة من المعلومات و مورد حسن استعمال علم در معلوم جائی است که نظر بماهیت علم نباشد بلکه فقط منظور قسمتی از دانستنی ها یا تمامت آنها باشد و اما اگر مقصود تعریف حقیقت علم باشد انواع حقائق معلومات را نمی توان معرف علم قرار داد من حیث انه علم در برابر جهل و ظن و شك چنانکه ذوات مجهولات و مظنونان و مشکوکات هم در حقیقت جهل و ظن و شك مأخوذ نیست از همین نکته باید توجه نمود که تقسیم علم بتصور و تصدیق معلوم است نه وصف علم چه معلومات نه در حقیقت علم مدخلیت دارد نه اصل حقیقت علم را متنوع میکنند زیرا علم بهر چیز تعلق گیرد همان علم است و یک حقیقت و یک ماهیت است حتی در مراتب تشکیل علم هم تأثیری ندارد و مراتب علم قوتاً وضعفاً از اسباب دیگر ناشی است نه از نفس معلومات پس هر ذی شعوری باید بفهمد تقسیم علم بتصور و تصدیق جز باراده معلوم نخواهد بود و نفس علم را اقسام و انواع نیست مگر اعتبار تعلقش بآنها و تعلق هم اعتباری است که مرجع حقیقتش معلومات است و صرف تعلق که مدلول حرفی است تأثیری در تنويع حقیقت علم ندارد و اینکه ما چند سطر قبل گفتیم معلومات متنوع علم است بنظر تعلق بود نه باین نظر که استوار بر پایه دقت

حقیقی بی تسامح باشد و در محاورات عرفی هم علم در معلوم کثیر الاستعمال است میگویند چه اطلاع یا چه خبر داری و گر نه علم و اطلاع دارای انواع نیست و کمال و نقص و شدت و ضعف علم هم مستند به معلومات نیست والحمد لله علی تحقیق الحق.

تفتازانی در تهذیب المنطق گوید العلم ان كان اذعاناً للنسبه

فصل ۶ تصدیق والاقتصور خواهی دانست این عبارت عیناً مأخوذ از در رسیدگی بعبارت شیخ است لکن در سخن شیخ قرآنی است بر اراده معلوم و چند تن از فضلا کلام تفتازانی مجرد از قرآنی است نه قرینه بر اراده معلوم دارد نه بر تقسیم ماهیت علم و دانستی که اینگونه عبارات محمول بر معلوم است بوجهی که مشروحاً ذکر شد لکن در این عبارت اجمال هائی است.

قطع نظر از آنچه گفتیم اذعان بنسبت امری است زائد بر علم و علم و اذعان هر دو قابل انفکاک از یکدیگرند و هیچ يك در حقیقت تصدیق منطقی شرط نیست و اثبات نسبت ایجابی و سلبی کافی در تحقق تصدیق منطقی است و در تصور فقط علم است بدون اذعان.

در مستثنی و مستثنی منه است باین معنی آیا مستثنی منه اصل

(اجمال اول) اذعان است تا در تصور اذعانی نباشد و اذعان فقط در تصدیق

باشد یا مستثنی منه تعلق اذعان بنسبت است تا اذعان در تصور

و تصدیق هر دو باشد لکن اذعان تصویری متعلق بنسبت نیست و اذعان تصدیقی متعلق بنسبت است بنا بر اول مفاد جمله (والاقتصور) این است اگر علم اذعان نباشد تصور است اعم از اینکه تصور متعلق بنسبت یا بطرفین نسبت یا بنفس شئی بدون نسبت باشد بنا بر این باید علم اعم از اذعان باشد و عین اذعان یا مستلزم اذعان نباشد پس در تصور و تصدیق هر دو علم هست زیرا علم مقسم است و تصور و تصدیق بگمان ایشان عین علم است لکن در تصور اذعان نیست و در تصدیق علاوه بر علم اذعان هم هست و بنا بر دوم در هر دو اذعان متحقق است زیرا علم بگمان ایشان عین اذعان یا مستلزم اذعان است لکن اذعان در تصور (اذعان الشئی) است نه (اذعان شئی لشی) و در تصدیق اذعان به نسبت شئی بشتی است.

بنا بوجه دوم آیا تصدیق و تصور عیناً همان علمی است که در

(اجمال دوم) تصور اذعان بدون نسبت است و در تصدیق اذعان بنسبت است

یا تصور و تصدیق متعلق علم و اذعان است نه عین علم و اذعان

لکن تصدیق متعلق علمی است که اذعان بنسبت است و تصور متعلق علمی است که اذعان مطلق است نه اذعان بنسبت.

بر تقدیری که تصور و تصدیق متعلق علم و اذعان باشند آیا يك

(اجمال سوم) نحو از علم است که یکبار اذعان مطلق و بار دیگر اذعان

بنسبت است یا دونحو از علم است که یکجا اذعان بنسبت و

یکجا اذعان مطلق است بهر حال آوردن کلمه علم در تعریف تصور و تصدیق کار را مشکل

کرده و کلمه اذعان کار را مشکل تر نموده و ما بحمد الله ریشه حقائق حق را در این مقام از آنچه گفتیم بیرون کشیدیم اکنون گوئیم بنابر تفسیر اول بحث ما همانست که تصور و تصدیق آنهم بعد از اینکه مراد معنای مصدری که فعل نفس است نباشد عین علم نیست و علم هم علی الاطلاق عین اذعان یا مستلزم اذعان نیست چه اذعان هیئت انقیاد به نفس و حالت تسلیمیه خاصی است در نفس مطیع و منقاد و اما در نفوس متبرده از حق و سربیش از معلومات واقعیه و حقائق مسلمه چنین حالات فاضله حاصل نشود بلکه ضد آن هیئت مقدسه حاصل و ملکه گردد تا رفته رفته منقلب یقین بضد حق واقعی و یا به بنای لجاج و عنادی برخلاف واقع گردد.

بنا بر تفسیر دوم صرف نظر از اینکه اذعان از اقسام علم نیست مفهوم اذعان عرفاً بلکه لغتاً بلکه عقلاً تسلیم قضیه است بعد از شك یا انکار و این معنی اگرچه مستلزم تصدیق منطقی است لکن عین آن نیست بلی عین تصدیق لغوی مقابل انکار و کفر است این هم اجمالاً رابعی در کلام تفتازانی و امثال اوست ما عجلاناً فرصت نداریم بشارحین کلام تفتازانی که بمنطق خود میبایند و برای لزوم کم و زیاد کردن کلمه می نوید بدره زر میداد و شیخ بهائی فرمود **لو كنت في عصره لآخذت منه بدرات** چه کردند و چه نوشتند ظاهراً گفتارهای ما بی سابقه است و بهر حال راه تفکر و بحث را باز نمودیم تا دانسته شود در سخن فضلا باید بیدار بود.

شیخ اشراق کتاب حکمة الاشراق را منحصر در دو قسم نموده
(نظری بسخن) قسم اول در ضوابط فکر که صناعت منطق است قسم دوم در
شهاب الدین شیخ انوار الهیه و در قسم اول سه مقاله تنظیم نموده و گفته مقاله
اشراق) اولی در معارف و تعریف است و مراد از معارف چنانکه علامه
قطب شیرازی در شرح گوید و از صریح متن هم آشکار است
معلومات انسان است و مراد از تعریف معرفی اشیاء است بعد و رسم و مانند آن و در
این مقاله سه ضابطه یاد نمود و ضابطه دوم مورد بحث ماست که تصور و تصدیق باشد
چنین گوید **الضابط الثاني هو ان الشئ الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه**
على ما يليق بهذا الموضع (مقدمه صناعت منطق) هو بحصول مثال حقيقة فيك
فان الشئ الغائب ذاته اذا علمته فان لم يحصل منه اثر فيك استوى حالتا
ما قبل العلم و ما بعده وان حصل منه اثر فيك مطابق (للخارج او للواقع و
نفس الامر) فما علمته كما هو (ان الذي علمته مطابق للواقع فهو كما هو)
یعنی آنچه را مطابق دریابی البته كما هو علی فی الواقع خواهد بود زیرا مفروض آنست
که آن را مطابق واقع دریافتی **فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت (یعنی چنانکه**
معلوم خارجی و واقعی مطابق (بفتح) است همچنان بایستی آنچه علم بآن حاصل نمودی و
آنها که غائب از نفس تو بود نزد نفس خود حاضر نمودی مطابق (بکسر) با او باشد
چه تطابق و مطابقت از طرفین است **فالاثر الذي فيك مثاله (پس اثر حاصل از علم**
تو در نفس تو مثال حقیقت آن امر معلوم است)

این سخن از شیخ اشراق در بیان معلوم تصویری و معلوم تصدیقی
 صراحت عبارت حکمه الاشراق در اینکه
 است که موضوع علم منطق است باضافه بیان اینکه چه میشود
 صورتی در نفس حاصل گردد که آنرا تصور یا معلوم تصویری
 گویند و چون تصور یا معلوم تصویری یا معقول ثانی حاصل نمیشود
 مگر بحضور صورت چیزی در عقل و حضور صورتی در عقل هم
 بدون علم و ادراک چیزی نشود چه علم وسیله احضار و انتزاع
 صورتی است از موجود خارجی یا از لفظی مسموع یا مکتوب مثلاً
 لازم است بیان اینکه علم بچیزی چگونه تأثیر در حصول صورتی
 در عقل دارد که باعتباری تصور و باعتباری تصدیق است این است
 که میفرماید: چیزی که از ذهن تو غائب است و توجه و التفاتی
 باو نداری هرگاه بدان توجه نمودی آنرا ادراک نمودی البته
 این ادراک و رسیدن بآن وقتی است که علم بآن حاصل شود
 و چون علم بآن حاصل کردی ناچار آن چیز در تو تأثیر

نماید و انفعالی برای نفس تو رخ دهد که پیش از ادراک و علم بآن چنین اثری
 در تو نبوده و محال است که بعد از علم باو اثری در تو حاصل نشود و گر نه لازم
 آید حالت نفس پیش از علم باو و بعد از علم باو یکسان باشد و بالبداهه یکسان نیست
 پس پیش از علم باو صورتی و اثری از او در نفس تو نیست چه او غائب از تو است و هیچ
 توجه و التفاتی باو که موجب شناختن و درک و رسیدن باشد از تو واقع نشده و اما پس از علم
 باو البته صورت او در تو مثل شود و غیبت او مبدل بحضور مثال او نزد تو گردد.

تا این جا بیان تصور است که آنرا بر شئی و معلوم اطلاق کرده و علم را سبب
 تصور و حضور صورت مصوره که مثال خارج است پس از توجه و التفات قرار داده و صورت
 را که متعلق علم و توجه است غائب و حاضر قرار داده نه علم را و چون هیچ چیز
 بدون علم و ادراک مثل در نفس عالم نشود ناچار باید آن چیز معلوم بر نفس گردد
 تا صورتش نزد نفس حاضر گردد و گر نه مجهول و غائب از نفس است و اثر و نشانی از او
 در نفس نیست.

پس ذکر علم نه برای آنست که صورت حاصله عین ماهیت علم است و با توجه و التفات
 نفس بچیزی که تصور مصدری است علم است لذا ادراک را مترتب بر توجه نموده
 و حضور صورت را در عقل مترتب بر علم و اثر و انفعال نفس را که حالت عقلی خاصی است مترتب
 بر حضور صورت معلوم قرار داده آنگاه شیخ مقبول از هر معلوم تصدیقی را معرفی میفرماید
 باینکه آنچه علم بآن داری کما هو (یعنی همانطور که در خارج و نفس الامر است) باید
 مطابقت با معلومی که از ناحیه او علم حاصل شده نماید (یعنی صورت حاضر باذوالصوره
 خارجی یا نفس الامری باید مطابق باشد) تا اثری که دارد از ناحیه معلوم خارجی آمده
 مثال همان چیز باشد و همین تصدیق تو است (یعنی معلوم شود بر تو که معلوم تصویری
 تو کما هو است یعنی بر طبق همان امر است که صورت حاضر مثال اوست).

مؤلف گوید پیش ازین دانستی که مناط صدق و کذب قضیه غیر از ملاک تصدیق است لکن چون جویای حکم و تصدیق واقعی و حقیقی نه مجرد تصدیق اصطلاحی که فقط اثبات چیزی برای چیزی است مطابقت را اعتبار نموده خصوصاً آنکه از تصور و تصدیق اثری در نفس یافته که غیر از علم و معلوم حاضر در نفس است و اگر ما آن اثر را معرفی کنیم بروشن شدن و صفا و درخشندگی نفس مانند آئینه‌یی که آنرا از غبار و رنك پاک کنند یا پرده حایل را از رویش برافکنند یا با بنساط نفس بعد از انقباض و یا باز شدن چشم باطنی بعد از انطباق و یا بقوت و استعداد برای مشاهده اشیاء کماهی پس از کمون یا ضعف این استعداد یا بقوت و شدت اخذ و فعالیت و تأثیر نفس در احضار معلومات غایبه همه را صحیح گفتیم. بنابراین لازم نیست اثر حضور غائب در نفس حالت انفعالی باشد.

آنگاه شیخ اشراق مانند دیگران وارد دلالت الفاظ میشود لکن بآن لحنی که مخصوص حکمت ذوقی خود اوست و احتیاج باین مباحث لفظی برای آن است که غالباً معلوم تصویری و تصدیقی از معانی الفاظ مفرد و مرکبه گرفته شود و واضح است که مطلوب از دلالات الفاظ مدلول است نه علم بآن که ناشی از دلالت است و موضوع له و مستعمل فیه در الفاظ نفس معنی است نه علم بدلالت که عبارت از ظهور وضعی یا اطلاقی است و از شئون دلیل است نه مدلول و این هم شاهد دیگری است بر اینکه موضوع علم منطق ذوات معانی است که معلوم تصویری یا تصدیقی میشود و البته باید علمی بیان آید تا متعلق علم که موضوع فن مطلوب است احوالش در مسائل فن مورد بحث شود پس اگر بالمطابقه یا بالتضمن یا بالالتزام چیزی را برای چیزی ثابت کردیم تصدیق خواهد بود و اگر فقط معنای مطابقی یا جزء آن یا لازم آن را در نظر گرفتیم تصور خواهد شد و بحث از دلالات برای تعلیم و تعلم و استفاده و افاده است و گرنه مفردات معانی و مدلول قضایا مشکل باشکال خیالی الفاظ و کلمات یا مجرد از آن در نفس مرتسم شود و منطق چنانکه آلت قانونی برای صیانت از خطا در مقام احتجاج و اثبات مطلوب است همچنان آلت قانونی برای صیانت اندیشه قلبی خالص است از خطا.

تصور و تصدیق که موضوع منطق است شبیه بکلمه و کلام تشبیه تصور و تصدیق موضوع علم نحو و مانند آن است زیرا معلوم تصویری بکلمه و کلام در نحو مانند کلمه مفید نیست چون دارای اسناد نیست و معلوم و رفع بعضی از اشتباهات تصدیقی کلام و مفید است چون دارای اسناد چیزی بجیزی است.

چنانکه در کلام بین جمله انشائیة چون افعَل و لاتفعَل و جمله اخباریه چون (هذا واجب و ذاك حرام) فرقی نیست همچنان در تحقق تصدیق منطقی فرقی بین اخبار و انشاء نیست زیرا هیئت اضرب مثلاً منحل باثبات نسبت و جوب بضرب مثلاً شود و امر و نهی هر چند بصدق و کذب

اصطلاحی متصف نشود ولی یازگشت آن بقضیه و جمله صادقه و کاذبه است مثلاً امر امتحانی تهکمی و تمسغری راجع بقضیه کاذبه است و انگهی دانستی که مناط صدق و کذب قضیه از مقومات معلوم تصدیقی منطقی نیست و چون بسیاری صدق و کذب را مناط حصول تصدیق و عدم حصول آن پنداشته و مناط صدق را بتصدیق خلط کردند هیئت افعّل و لا تفعل را در تصور داخل کردند چون مانند تصور متصف بصدق و کذب نمیشود غافل از اینکه نه صدق در تصدیق منطقی شرط است و نه کذب از تحقق به صدق منطقی مانع و گرنه قضایای کاذبه باید داخل در تصور باشد یا نه تصور باشد نه تصدیق اشتباه دیگری هم کردند که قطب شیرازی مصر بآن است و آن تقابل تصدیق با تکذیب لغوی است در صورتیکه تکذیب لغوی و عرفی هم تصدیق منطقی است و هم لازم نیست که تکذیب برخلاف واقع باشد همه جا کلام باطل مورد تکذیب است .

اما تطابقی که شیخ اشراق و دیگران در تصدیق اعتبار کرده اند برای آنستکه منطقی و حکیم بالاخره بقضایای صادقه کار دارد درست است که قضایای کاذبه را چون مغالطات مورد بحث قرار میدهد لکن برای تشخیص صادق است نه آنکه تصدیق مقابل تصور دایر مدار صدق قضیه است و انگهی قضایای کاذبه هم بطور افتراض مؤثر در تولید مباحث صادقه است .

شیخ اشراق نظیر گفتارش در حکمة الاشراق در رساله مقامات العارفین
ومعانی مصطلحات صوفیه که نسخه خطی آن نزد ما موجود است
چنین گوید اعلم ان ادراک الشئ و هو محصول صورته
فیک فان الشئ اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فیک
ایشان - فهرست
فاستوی حالته قبل ادراکک و بعده و هذا مجال و
مسائل منطقی به
ان حصل اثر فیک ان لم يطابقه فما علمته كما هو فلا بد
ذوق شیخ اشراق
من المطابقه فالأثر الذی فیک انما هو صورته و هذه -
و بیان رؤس ثمانیه
الصورة ان طابقت اکثرین سمیت کلیه و اللفظ الدال
علیهما کلیاً کمفهوم الانسان المطابق لزید و عمر و غیرهما

وکل صورة لا یمکن مطابقتها لاکثرین کمفهوم زید و هذا الانسان فهو جزئی
انتهی موضع الحاجة در این سخن علم و معلوم را بدست میدهد و آنچه منظور منطقی
و حکیم است بمعلوم نسبت دهد چه ادراک چیزی را حصول صورت یا صورت حاصله
آن چیز معرفی نموده در نفس ادراک کننده لکن نه باین معنی صورت آن شئی معلوم
در نفس عین ادراک و علم آن شئی است بلکه باین معنی که آن صورت اثر علم است
و فی الحقیقة معلوم حقیقی همان صاحب صورت است که در خارج از نفس است و صورت
هم معلوم است بالتبع آنگاه صورت حاصله را گوید اگر مطابقت با معلوم اصلی
دارد چون کلی که مطابق با کثیرین یعنی افراد است علم تو بآن چیز کما هو می باشد و الا کما
هو نخواهد بود و چون جزئی که صورت ذهنیه فرد است و این احوال که عوارض موضوع
منطق است احوال صورت و صاحب صورت است نه احوال علم بصاحب صورت که اثرش

ارتسام صورت است در نفس و این اثر کلی یا جزئی معلوم تصویری است آنگاه مثال های دیگر میآورد که همگی مثال تصور است و متعلق علم است نه افراد ماهیت علم مانند تصور حقیقت بسیطه چون مفهوم وحدت و تصور غیر بسیطه چون حیوان و تصور جزء که مقدم بر تصور کل است و تصور لازم ماهیت چون تصور سه زاویه در تصور مثلث سپس برای تصدیق بطور کلی گوید و نحن اذا حکمنا علی کل واحد من جزئیات شئی فانما نحکم بما یلزم علی الماهیه لذاتها لابنائنا علی استقراء الاشخاص و الاستقراء هو الحکم علی کلی بنائاً علی مشاهدة کثیرة من جزئیاته و هو ضعیف از ربما یخالف حکم مالم یعهد حکم ما عهد انتهی .

پیدا است این حکم که تصدیق است از آثار و متعلقات علم است برای کسی که جویای واقع صادق حقیقی است نه جویای مجرد حکم و نفی و اثبات و علم در قوام آن اصلاً داخل نیست بلی خلاف واقع هم البته بطور تصور یا تصدیق در ذهن مرتسم شود و البته همان صورت کاذبه هم متعلق بعلم نفس خواهد بود .

بی مناسبت نیست رؤس مسائل منطقی را که شیخ اشراق در کتاب

خود حکمة الاشراق انتخاب فرموده و از تطویلات منطقیین خود -

داری نموده یاد نمایم (۱) اشکال اربعه و ضروب منتخبه ازهر

شکلی را بیک ضرب راجع نموده و آن مرکب از دو موجه کلیه

ضروریه است زیرا تمامت قضایا را بوجه کلیه ضروریه برگردانده

چه قضیه جزئی را بوسیله افتراض کلیه قرارداد و سالبه را بتوسط

عدول موجه نموده و شارح شیرازی گوید آنکه گمان کند سالبه

را نتوان موجه معدوله نمود مگر مرکب باشد نه بسیط وارد

نیست چنانکه در محالش مذکور است و نیز غیر ضروریه را ضروریه نموده باینکه جهت را جزء

محمول اعتبار فرموده شیخ اشراق نظر باین تلخیص فرموده **و الآلة الواقیة للفکر**

یعنی المنطق جعلناها مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد کثیرة الفوائد

شارح گوید: لکنها لباب ما یحتاج الیه فی هذا الفن مع تصرفات لطیفه و تنقیحات

شریفة مؤلف گوید برای مبتدی بسیار سودمند است تا در هنگام نیاز بتجدید عهد بخلاصه

مراجعة نماید نه بطولات اما مبتدی پس باید اولاً بهمه قواعد و مسائل مدونه تمرین کند

آنگاه خلاصه را بدست آورده بکاربرد و شاید شیخ (ابن سینا) باین نظر در اغلب کتب

بتفصیل مسائل منطق اعتنا نموده چون شفا و اشارات و نجات و دانش نامه علائی و موجز

کبیر و بسا که اکثفا بلب و خلاصه موجب شود که در جواب مبتدی که از محتویات

مطولات پرسش کند و امانده شود سؤالاتی که از فضلی شیراز برای شیخ آمده بی درنگ

و بدون مراجعه بجواب پرداخته که از نگارش ارتجالی شیخ حیرت زده شدند از فوائد

اهتمام بتفصیل ضوابط و مسائل و تکرار تحریر آن است البته حال شخص اشراقی و ذوقی

مساعد و مناسب با ضوابط قلیله هم نیست و علت اینکه شیخ اشراق اعتنا بخلاصه منطق

نموده برای اینست که جامع بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی را اولی بخلافه الله تعالی

فصل ۷

در فهرست مسائل

منطقی که در

حکمت الاشراق

منظور شده و

رؤس ثمانیه

بر عبادمی دانند چنانکه در حکمت الاشراق گفته و همین جهت خود دلیل است بر ترجیح جامع بین مطلوبات بحشی و ذوقی بر فائد آن.

از جمله شواهد بر اینکه مقصود از تقسیم عالم بتصور و تصدیق نفس رؤس ثمانیه که معلوم تصویری و تصدیقی است نه تقسیم علم من حیث انه علم مگر باعتبار صنعت یا غرض و مطلوب یا متعلق علم در آن فن رؤس همگی معلومات تصویری و تصدیقی ثمانیه است که در ابتدای هر علم مسطور یا منظور است و همگی است نه از اقسام معلومات تصدیقی و تصویری است و جای توهّم آن نیست که از انواع یا اقسام ماهیت علم باشد چنانکه مسائل هر فن معلومات است نه علم مگر مسئله علم که در بحث وجود ذهنی و اشکال تداخل مقولات

در علم بجوهر با آنکه علم نزد قوم عرض و کیف نفسانی است مذکور میشود (۱) غرض که علت غاییه فن است تا ممتاز باشد صدق از کذب در اقوال و خیر از شر در افعال و حق از باطل در اعتقادات و محمود از مذموم در اخلاق (۲) منفعت و آن قدرت بر تحصیل علوم نظریه و عملیه است تا استعداد او را کامل یا نزدیک بکامل کند و حق را برای اعتقاد و خیر را که منبعش امهات اربعه اخلاق حمیده است برای اعمال بشناسد و نفاذ امر و رواج عمل صالح حاصل کند (۳) رسمیت و آن قوتی است که معانی در آن مرتسم شود و آن همان نطق است که نفس ناطقه از آن تعبیر میشود و فن منطق آنرا تهذیب کند و شرائط تألیف بدان شناخته گردد تا زیاده از واجبات نگوید و از واجب نقصان نکند مثلاً لوازم متصلات و منفصلات و اقتراعات شرطیه زائد است و سودی در دنیا و آخرت ندهد و متأخرین خود و مآرا در رنج بیهوده افکندند و ارسطو که مؤلف اصلی است این شرط را رعایت فرموده و این علم را که جز ضوابط اندکی از سابقین در دست نبود باین صورت در آورده که باعتراف ابن سینا در عصر خود و باعتراف ما و دیگران تا کنون که هزار سال از عهد شیخ میگذرد کسی چیزی بر آن نیفزوده که اصول و ضوابط را بیشتر کند یا خالی در آن یابد الحق قیمت تعلیم ارسطو عند الله تعالی بسی بیشتر از جائزه و روایتی است که با اختصاص داده شده و این داستان گذشت و نقصان از واجبات مانند نقصان از صناعات خمس چنانکه بعضی از متأخرین جدل و خطابه و شعر را حذف و برهان و مغالطه را تدوین نمودند و اگر اندکی تأمل در کریمه جادلهم بالآتی هی احسن - و کریمه اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و در حدیث ان الله تحت عرشه کنوزاً مفاتیحها السنة الشعراء می فرمودند . منافع این سه صنعت را بهمان ملاکات که در آیه و حدیث در محالش گفته شده می یافتند و مواضع استفادات پسندیده را از آن بدست میدادند .

(۴) منطق چه نوعی از علوم است گفته منطق از اجزاء علم مطلق است یعنی هر علمی منطق جزء آنست و دانستیم مشروحاً که منطق عین حکمت است و عالم النفس است چه موضوعش معلوم تصویری و تصدیقی و احوال آنها است و خوب است این علم را تصحیح الافکار نام نهم چه در معارف انسان بلا استثناء دخالت تامه دارد و مانند روح در هر قالب فکری دمیده میشود چه منطق وسیله وصول رؤس ثمانیه و بیان دخالت منطق در جمیع علوم

معلوم نظریه است بدون احتیاج بوسیله‌ای دیگر و بنظر ما بدیهیات را هم نباید از منطق برکنار دانست .

درست است که اکتساب مجهول از معلوم علت غایی و غرض از این علم است لکن ترتب نتیجه بدیهی بر مقدمات بدیهه امری است واقعی و اظهار آن در برابر کسی که شکل را بطور عقیم تشکیل داده یا مغالطه و شبهه‌ای در مقابل امری بدیهی نماید منطق صحیح البته او را محکوم یا تنبیه و تذکیر بپداخت نماید و در برابر سوفسطائیه بسی سودمند است و بدیهیات گاهی نظری یا مورد غفلت شود و طبیعی بودن منطق در محاورات و تدوینات علمی منافی با تأثیر آن در هر قضیه و قیاسی نیست فرق است میان اینکه بگوئیم مطالب فلان گوینده یا نویسنده بالطبع منطقی است و احتیاج بتصویر آن ها بصورت منطقی اصطلاحی نیست بلکه بسا که نداند شکلهای منتجبی را که بکار برده کدام است و چه شکلی است و میان آنکه بگوئیم منطق تأثیر در آن ندارد یا اصلاً موجود در آنها نیست زیرا چنین اشخاص بالفطره واجد منطقتند و تعلم آن برای آنها تحصیل حاصل است مانند شاعر طبیعی که از علم عروض و قوافی بی‌خبر است ولی طبعاً تخلف از مقررات نمیکند بلی اگر کسی اشتباهاً یا جدالاً بگوید این شعر موزون نیست یا از بحری بی‌خبر دیگر گرفته علاجی در جواب جز عرضه بر علم عروض یا اتیان مسلم فن نخواهد بود از این بیان معلوم میشود آنها که گویند کسی در طلب کمال مستغنی از منطق نیست مگر مؤید من عند الله باشد درست نگفته‌اند چه حصول کمال از حیث منطق در او ذاتاً و تأییداً غیر از استغناء از اصل وجود اوست و فاقد موظف به تحصیل است و واجد نتیجه منطق که مصونیت فکر و قول از خطا است البته بی‌نیاز از تحصیل و تطبیق قواعد اصطلاحی است و صحت منطقی و انطباق واقعی منفاک از هیچ مطلب صحیحی نیست هر چند تطبیق بر قواعد در میان نیاید یا طرز و اسلوب استدلال را نداند و این دقیقه اینست که بسیاری از تقریرات مصنفین را در هم می‌شکنند و قرآن هم فرموده ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی حی احسن چه حکمت برهان است و موعظه خطابه‌های مفید است و جدال مقاومت با مکار است هر چند به تسلیم نکردن اصول مسلمة بیده از مدعیان باطل چون متنبیان و اتباع آنان اکتفا شود چه نبوت فرع اثبات صانع است و از معاند نباید وجود و وجوب صانع را مسلم گرفت تا زحمت اثبات بر عهده او باشد و او را در همان نبوت های عامه و خاصه قبلی باید معطل نمود تا عاجز خود را دریابد و نوبت بدعوی او نرسد .

شیخ انصاری در مبارزه با معاندین همین دستور را داده و فرموده هیچ مقدمه‌ئی را از او نباید پذیرفت و او را بدعوی باطل نزدیک کرد لکن سست او بتفسیریکه ما اختیار نمودیم در غیر علم منطق و علوم مقدماتی مانند علوم عربیت و علم اصول و رجال برای علم فقه و علم حدیث و علم تفسیر واضح نیست مگر باعتبار اینکه سنجیده شود که نسبت بنوع معارف و کمالات انسانی یا حوائج اجتماعی یا تربیت بشر چه سست و چه نسبتی از تأثیر دارد (۵) مرتبه منطق تا بدانند بر کدام علمی تقدیش و از کدام

علمی تأخیرش واجب است و دانستی منطق از اجزاء حکمت است و قسمتی از کلیات علم النفس است و هم آلت قانونی برای جمیع علوم است پس مرتبه منطق بر حکمت و بر بسیاری از علوم استدلالی مقدم است و علوم ادبی چون لغت و نحو و صرف و مانند آن مبنی بر سماع و استقراء است و بمنطق محتاج نیست هر چند اثبات هر لغت یا اعراب یا اعلال بالاخره منتهی بشکلی منطقی میشود از روی مسلمات لکن دانستن منطق در آن مورد حاجت نیست

(۶) مؤلف کتاب است تا قلب متعلم بشناختن او مطمئن شود و بعضی چون شارح حکمت اشراق شروط بر مؤلف را از احتراز از زیاده برواجب یا نقصان از آن پارزانت وضع یا استعمال الفاظ غریبه یا تقدیم ما حقّه التأخیر و تأخیر ماحقه التقدیم و مانند اینها را در معرفت مؤلف ذکر کردند لکن شناختن مؤلف و علو مقام او در آن علم کافی در معرفت کیفیت تألیف او نیست و بسیاری از اساتید و اساطین کج سلیقه و درمهندسی تألیف و طرح ریزی کتاب کاملاً ناشی یا لاابالی هستند لذا ما این سمت را در تسمیت یاد نمودیم و بعضی سمت را عنوان کتاب قرار دادند شارح حکمت اشراق **ثالثها اسم** و **هی عنوان الکتاب لیكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض** لکن این سخن مبهم است چه عنوان اگر عناوین ابواب و فصول کتاب است آن را در قسمت که بهمین معنی است گفته اند و اگر نام علم است رؤس ثمانیه رؤس علمی است که نمیتوان نام نداشته باشد و متمایز از علوم دیگر نباشد و برای علم مطلق نه تألیفی بنظر رسیده نه برؤس ثمانیه ای احتیاج دارد مگر بتکلف بلی در علم مقابل جهل ابوابی بعنوان عقل و جهل بوده است و توصیفاتی از علم و علماء بسیار در اخبار و اقوال دانشمندان قدیم و جدید بنظر رسیده و کتابها در فضائل علماء نگاشته اند و غالباً محفوف بقرائن اراده علوم خاصه است کما لایخفی و اگر مراد تعریف علم است که در اول هر کتابی مذکور میشود البته درست است بلکه مقدم بر ذکر غرض است و بهتر این بود آنرا معرف نام نهند بلکه (مرتبه) بمعنی تمیز دهنده مرتبه انواع علوم تا ماحقه التقدیم و ماحقه التأخیر بر محصل معلوم شود که نتیجه معرفتی و تمایز علوم است چه تا تعریف هر علمی بدست نیاید معلوم نشود کدام را باید مقدم در تحصیل قرار داد یا کدام اولی بتحصیل است و کدام ممکن است تحصیل نشود لکن ذکر مرتبه جداگانه مانعی ندارد.

(۷) قسمت و آن ابواب کتاب و محتویات هر باب است و این همان فهرست است که امروزه از جهات متعدده تکمیل شده و اما آنچه معلوم است از فهرست اعلام و کتب و اماکن پس سود مهمی ندارد مگر فقط قانع باشد باینکه قولی از نام منظور نقل شده یا فلان کتاب تألیف فلانی است یا فلان منسوب بفلان مکان است و مانند آن و غالباً ارزشی ندارد چه یاد آوردن کسی در اقوال مسئله مثلاً یا کتابی یا نکاتی بدون آنکه در پیرامون آن چیزی قابل ذکر شود خصوصاً اگر در موضوع واحد از این عناوین شده باشد ارزش طبع و کلفت کردن حجم ندارد بلی اگر در فهرست اعلام و در کتب و در بلاد معرفتی اشخاص ولو مختصر شود بسیار نافع است و بجای آن از فهرست محتویات کتاب جوهر

مطالب و جان کلام در استدلالات مشکله و غیرها و خلاصه و قایم تاریخی بیشتر و بهتر رعایت شود شایسته تر است از این رنج بیهوده .

(۸) انحاء تعلیم از تحلیل و تقسیم و تحدید و برهان و اگر مقدمات مهمه ای که در دیباجه کتاب ذکر کنند در این قسم بگنجانیم بد نیست و از این قبیل است مبادی تصویری و تصدیقه و تعریف موضوع علم و اعراض ذاتیه و غریبه و دلالات سه گانه و مانند اینها .

فصل ۸ در گفتار شیخ در نجات در منفعت منطق نصاب و ترجمه

فالمنطق هو الصناعة النظرية
التي تعرف ان من اي الصور
والمواد يكون الحدا لصحيح -
الذي يسمى بالحقيقة حد أو القياس
الصحيح يسمى برهاناً وتعرف انه
عن اي الصور والمواد يكون -
الحد الاقناعي الذي يسمى رسماً
وعن اي الصور والمواد يكون
القياس الاقناعي الذي يسمى ما
قوي منه وواقع تصديقاً شبيهاً
باليقين جدلياً وما ضعف منه و
واقع ظناً غالباً خطايا وتعرف
انه عن اي صورة ومادة يكون
الحد الفاسد و عن اي صورة و
مادة يكون القياس الذي يسمى
مغالطياً و سوفسطائياً و هو
السوفسطائي الذي يترائي انه
برهاني او جدلي ولا يكون و انه
عن اي صورة و مادة يكون
القياس الذي لا يوقع تصديقاً البته
ولكن تخيلاً لا يرغب النفس في شئ
او يغريها او يفرها او يقبضها و
هو القياس الشعري فهذه فائدة
صناعة المنطق ونسبتها الى الروية
نسبة النحو الى الكلام والعروض
الى الشعر لكن الفطرة السليمة

منطق صنعتی است که شناخته
میشود بآن یا می شناساند از کدام
صورت و ماده می حد صحیح حقیقی
حاصل شود و از آن چه قیاس صحیح که
برهان نامیده میشود موجود گردد
و نیز از کدام صورت و ماده می حد
اقناعی که آنرا رسم گویند بدست آید
و از چه صورت و ماده می قیاس اقناعی
از رسم تألیف شود که اگر قوی و مفید
تصدیقی است شبیه یقین آن را جدلی
نامند و اگر ضعیف و مفید ظن غالب
است خطابه نامند و از کدام صورت
و ماده می حد فاسد حاصل شود و از چه
صورت و ماده ای قیاسش تألیف گردد که
مغالطه و سوفسطه نامیده شود و این
همان است که نمایش برهان یا جدل
دارد و چنین نیست و از چه صورت و
ماده می قیاسی حاصل شود که موجب
هیچ تصدیقی نیست بلکه فقط تخیلی
است که نفس را در چیزی راغب یا
آن را در نفس مانند غریزه و طبیعت
کند یا نفس را از آن متنفر یا برکنار
و منقبض کند یا او را بخیط افکند
و آن قیاس شعری است اینست
فایده صنعت منطق و نسبت این صنعت
بفکر و تأمل نسبت نحو بکلام و عروض
بشعر است لکن فطرت سلیمه و ذوق

والذوق السليم ربما اغنيا عن
تعلم النحو والعروض وليس شئ
من الفطر الانسانية تستغنى في
استعمال الروية عن التقدم باعداد
هذه الآلة الا ان يكون انساناً مؤيداً
من عند الله انتهى.

سليم بسا که بی نیاز کند صاحب
خود را از فرا گرفتن نحو و عروض
اما هیچ فطرت انسانی نیست که بی
نیاز باشد در استعمال فکر و نظر از
آماده نمودن این آلت (منطق) مگر
انسانی مؤید من عند الله باشد انتهى.

ما این بیان شریف را پیش ازین باین نحو تقریر کردیم که منطق در
فرق میان تقریر
هر سخن و هر فکری موجود است لکن لازم نیست کسیکه ذوق
شیخ و تقریر مؤلف
صحيح کافی دارد آن قواعد را بداند و معلومات و افکار و گفتار
خود را بر آن تطبیق کند در صورتی که در فکر و کلامش مغالطه و
در تعمیم لزوم
اشباه نیست اگر چه معصوم نباشد و مجهولات داشته باشد هر چند در
منطق در جمیع علوم
مجهول و مشکوک دخالت نکند و حکمی بر آن باز ننماید ظاهراً
و محاورات یا
مراد شیخ از این که هیچکس بی نیاز از فکر خود از تقدیم منطق
تخصیص آن
نیست مگر مؤید از روح القدس که فائز به نتیجه قواعد است نه صورت
قاعده و شکل و قیاس و مدلول آن بوجه مقرر مثلاً ذوق سلیم چون در فکر خود تلازم تغیر
را با حدوث ادراک نمود بی آنکه صغری و کبری ترتیب دهد هر متغیر را که دید یقین
را با حدوث ادراک نمود بی آنکه صغری و کبری ترتیب دهد هر متغیر را که دید یقین
بعدویش یا حکم بعدویش کند ولی همین خود منطق است چه تعلیل حدوث بتغیر منحل
بشکل منتج منطقی میشود و همچنین در سائر مسائل و شخص مؤید من عند الله فکر و تأمل
بهین اندازه هم لازم ندارد و واقع را مشاهده کند لکن نخوانده علوم رسمی و منطق
اصطلاحی را میدانند پس اگر کسی با پیغمبر (ص) احتجاج کند که علم رسمی را بهمان
اصطلاحات مقرره بگوید خواهد گفت چنانکه نظائر آن در مناظرات ائمه دیده میشود.

فصل ۹ در گفتار شیخ در اواخر منطق نجات در تعریف علم و اعتقاد

و تصویر و غیره

طریق حق عبارت از رأی است
در چیزی است که او چنین و چنان است
در حالیکه ممکن است چنین نباشد
علم اعتقاد بآن است که فلان چیز چنین
است در حالی که ممکن نیست چنین
نباشد و منشأ علم واسطه ای است
موجب و آن شئی هم چنان است که
اعتقاد کرده

فصل- الطريق الحق هورأى
فى شئ انه كذاويمكن ان لا يكون
كذا والعلم اعتقاد بان الشئ كذا
وانه لا يمكن ان يكون كذا بواسطة
موجبة والشئى كذاك

تحقیق شیخ در نجات چگونگی حصول تصور را در نفس برای تحصیل حدود و حصول تصدیق را برای قیاس

و علم اعتقاد بان الشئی
بفلان حالت است و ممکن نیست بفلان
حالت دیگر باشد بواسطه سببی موجب
ودرواقع هم چنین باشد و گاهی علم
گفته شود بتصور ماهیتی با تحدید آن
و گاهی گفته شود بتصور ذات ماهیت
بدون تحدید آن و این سخن صریح است
که علم اعتقاد تصدیقی است و اطلاقش
بر تصور ماهیت یا حدودش یا بی حدودش
بر وجه حقیقت نیست و همچنین اطلاقش
بر نفس ماهیت متصوره یا حدود یا بی-
حدود زیرا دومی معلوم است نه علم
و اولی از اسباب و مقدمات علم است
نه نفس علم و این اعتراف است باینکه
اخذ علم در مقسم تصور و تصدیق باعتبار
معلوم یا صناعات یا وجود دیگری است
که توضیح دادیم و تعقل اعتقاد است
باینکه چیزی به فلان حالت است و ممکن
نیست بالطبع و بلا واسطه طور دیگر
باشد (یعنی اگر واسطه ثنی طور
دیگر ایجاب کند ممکن است پس فرق
بین علم و تعقل که هر دو اعتقاد بنسبت اند
عدم امکان تغییر نسبت بالواسطه در
علم و امکان آن در تعقل است) مانند
اعتقاد مبادی اولیه برای براهین و
گاهی علم اطلاق شود بر تصور ماهیت
بالذات بدون تحدید آن چه مبادی
اولیه تصوریه قاصر از اعطاء حد است
و ذهن قوتی است برای نفس که آماده
برای اکتساب علم است و ذکاوت
قوت استعداد حدس است حرکت را
سوی اصابت حد و وسط برای مطلوب
(یعنی حد وسطی که اثبات کند اکبر

و العلم اعتقاد بان الشئی
كذا و انه لا يمكن ان يكون كذا
بواسطة موجبة و الشئی كذلك
وقد يقال لتصور المهيبة بتحديد
ها و العقل (والتعقل ظ) اعتقاد
بان الشئی كذا و انه لا يمكن ان
يكون كذا طبعاً بلا واسطه كاعتقاد
المبادئ الاولى للبراهين وقد يقال
لتصور المهيبة بذاتها بالتحديد
للقصور المبادئ الاولى للحد و
الذهن قوة للنفس معدة نحى
اكتساب العلم و الذكاء قوة
استعداد الحدس حركة الى اصابة
الحد الاوسط اذا وضع المطلوب
او اصابة الحد الاكبر اذا اصيب-
الايوسط و بالجملة سرعة انتقال
من معلوم الى مجهول كمن
يشكك (شك في ظ) استنارة القمر
عند احوال قربه و بعده عن -
الشمس فتحدس انه من الشمس .

تعيين افعال حس و خيال و
ذكر وعقل و كمك های حس
و خيال مر عقل را در تصور
و تصدیق

الحس انما يدرك الجزئيات
الشخصية و الذكر و الخيال
يحفظان ما يؤديه الحس على
شخصية اما الخيال فيحفظ الصورة

واما الذکر فی حفظ المعین المأخوذه معه واذا تكرر الحس کان ذکر آو اذا تكرر الذکر کان تجربه وقد قيل فی الحساب والتجربیات (الحیاتیات ظ) ما فيه کفاية فی مثل هذا الکلام والفکر العقلی يقال (ظینال) الکلیات مجردة والحس والخیال والذکر يقال (ظینال) الجزئیات فان الحس لا يقال (ظلاینال) الانسان المقول علی کثیرین وكذلك الخیال فانک ای صورة احضرتها فی التخیل او فی الحس الانسان لم یمکنک ان تشرك فیها سائر الصور الجزئیة لان ما یرسم فی الحس والخیال یمکن مع عوارض فی الکم و کیف و الاین و الوضع غیر ضروریة فی الانسانیة لا مساویة لهما و الکلیات التصورات و التصدیقات الوقعات فیها غیر مدرکة بالحس ولا بالتخیل ولا ایضاً عللها الا حدسا او تجربه لکنهما معاونان للعقل امامن جهة التصور فلان الحس یرض علی - الخیال مختلطه والخیال علی - العقل ثم العقل یفعل فیها التمزین والتجريد ویأخذ کل واحد من المعانی مفرداً و یرتب الاخری (الاخص ظ) و الاعم و الذاتی والعرضی فلیرسم (فیرسم ظ) حیث یثبذ فی العقل المعانی الاولی بالتصور

را برای اصغر) یا اصابت حدا کبراکر حد اوسط اصابت شده و بدست آمده و بالجمله سرعت انتقال نفس است از معلوم بمجهول مانند کسیکه شک در استناره قمر در احوال قرب و بعدش از شمس دارد و حدس زند که تشکلات از وضع شمس است باقمر نه از جای دیگر و حس تنها ادراک جزئیات شخصیه نماید و ذکر و خیال حفظ کنند آنچه را حس بنفس دهد اما خیال پس حفظ کند صورت را و اما ذکر پس حفظ کند معنی را که با او است (مراد از معین خیال است چنانکه عنقریب می فرماید حس و خیال دو معاون برای عقلاند و یا مراد قوتی است که مهیا است برای کسب علم چنانکه در تعریف ذهن فرموده) چون حس مکرر شود ذکر گردد و چون ذکر تکرار شود تجربه گردد و در حسابات و تجربیات گفته شده است آنچه در او کفایت است در این مقام و فکر عقلی کلیات را نائل شود بطور مجرد و حس و خیال و ذکر جزئیات را نائل گردد چه حس انسان مقول بر کثیرین را ادراک نکند همچنان خیال زیرا هر صورتی را که تو در تخیل (قوه متخیله) حاضر سازی یا در حس انسانی ممکن نیست ترا که شریک نمائی در او سائر صور جزئی را چه هر چیزی که در حس و خیال مرتسم شود با عوارض کمی و کیفی و اینی و وضعی است که در انسانیت به ضروری است و نه مساوی با ماهیت اوست و کلیات و تصدیقات و تصورات که واقع در اوست ادراک بحس و خیال نشود و علت های انسانیت و کلیات و تصورات و تصدیقات هم باین دو درک نکردند

ثم تركب منها الحدود واما من
جهة التصديق فقد تعين بالتجربة
و الحدس و قد تعين بالاستقراء
و الفرق بين التجربة و الاستقراء
معلوم و الاستقراء اما على سبيل
الاحتياج واما على سبيل التنبيه
لم يستقر له ما استقر من جزئيات
امور احكامها بينة الصديق الا
ان بالنفس عنها غفلة و قد تعين
على سبيل العرض بان تعين اولا
في اعطاء المتصورات ثم
المتصورات تألف بايجاب و سلب
فيلوح العقل ما يجب ان يصدق به
بداية (ثم ظ) يلوح له القياس فيما
يجب ان يكتسب التصديق به انتهى.

مگر از روی حدس و تجربه باي حس
و خيال معاون عقل اند اما از جهت تصور
پس برای آنکه حس عرضه کند بر خيال
مختلطات بعارض و خيال آنرا عرضه
بر عقل کند آنگاه عقل آنرا تمیز و
تجربه نماید و هر يك از معانی مختلطه
را مفرداً و مجرداً میگیرد و اخص و اعم
و ذاتی و عرضی را ترتیب دهد در این هنگام
مرتسم شود در عقل معانی اولیه بتصور
سپس از آن حدود ترکیب شود واما
از جهت تصدیق پس گاهی حس با تجربه
اغانت نماید عقل را بتجربه گاه به
استقراء و فرق بین تجربه و استقراء
معلوم است و استقراء یا از روی احتیاج
است (برای کسب تصدیق صحیح) یا
فقط برای تنبیه است بر آنچه استقراء
نموده از جزئیات اموری که صدق احکام
آنها آشکار است لکن نفس را از آن
غفلت است و گاه اعانت کند عقل را از
روی عرضه داشتن باینکه اعانت کند
ابتداء در اعطاء متصورات آنگاه متصورات
تالیف شود با ايجاب و سلب پس ظاهر
شود برای عقل آنچه واجب است
تصدیق بآن ابتداءً سپس ظاهر شود بر
او قیاس در آنچه لازم است که کسب
تصدیق بوسیله او نماید انتهى.

این بیان شریف محتوی بر نکاتی است مهم و سودمند (۱) تعریف
استفادات مهمه از
فرمود طریق حق را برای در چیزی که ممکن است چنین نباشد
گفتار شیخ در علم
و این دقیقه ایست که خلاف آن در اذهان طلاب علوم دینیہ مرتکز
و تصور و تصدیق
است و در کتب اصول فقه مسطور است چه ادله شرعیہ را که از
و اعتقاد و غیره
روی آن مجتهد رأی و فتوی میدهد طریق میدانند و قطع را
بنفسه طریق بدون جعل جاعل و ظن را طریق محتاج بجعل گفته

اند و امارات را طرق بالمعنی الاعم پنداشته اند پس لازم است دانسته شود چگونه رأی طریق
متصف بحق است البته معلوم است نظر در این مقام بطریق عقلی است نه ظواهر الفاظ
که در اصول فقه منظور است و مراد از رأی در اینجا حکم منطقی است که عبارت از

تصدیق است و چیزی که حکایت از حال و وصف چیزی میکند و طریق بسوی اوست همانا حالت تصدیقه نفس است از تصوراموری معلوم که بسبب آن تصورات، مجهولی بر نفس معلوم شده و آنرا اثبات نموده و چون بقالب لفظی آید دلالت کند بر تصدیق نفسانی که صورت رأی تصدیق کننده است و این رأی قلبی طریق بسوی واقع است هر چند ممکن است چنین نباشد و خطا کرده باشد و قضیه لفظیه طریق طریق است نه طریق مستقیم و مبادی تصویریه که منتهی بتصدیق میشود طریق نیست بلکه علت تحقق طریق و طریق تراش است و آن طریق همان تصدیق قلبی است که رأی جزمی نفس است در اثبات امری که امکان عقلی دارد کشف خلاف شود چه قطع گرچه نزد قاطع محتمل الخطا نیست ولی در واقع قبول خطا میکند لذا ممکن است صاحب رأی قطعی عدول کند بخلاف علم که اطلاق نشود مگر بر مصیب واقع چنانکه در شرح کلام شیخ خواهیم یاد نمود و اما طرق شرعیه و ادله اجتهادیه پس تحقیق آن است که این ها طرق رأی تصدیقات شارع مقدس است و رأی مجتهد تصدیق بتصدیق شارع است و طریق واقع همانا تصدیق شارع است و رأی مجتهد طریق طریق است و خطا بردار هم هست لذا حکم ظاهری است بنابر این طرق شرعیه بمنزله مبادی تصویریه برای رأی مجتهد است و طریق برای واقع است که تصدیق شارع باشد بحکم الله تعالی یعنی دلیل اگر قول معصوم است که بلاواسطه راوی شنیده برای راوی عیناً نفس تصدیق معصوم است قولاً بحکم الله برای شنونده طریق بآن بلی قول معصوم طریق تصدیق قلبی معصوم است و تصدیق قلبیش طریق حکم الله و وحی آسمانی است و چون راوی آنرا برای دیگری نقل کند برای راوی ثانی و ثالث و هکذا طریق تصدیق قولی معصوم است و نقل قول معصوم و طریق بودنش برای تصدیق قولی معصوم بوسیله تصدیق مجتهد و اهل خبره است زیرا نقل قول معصوم جز تصور قولی و معانی منسوب بمعصوم بدو چیز دیگر نیست حتی برای کسیکه بلاواسطه از معصوم میشود آنگاه که بر طبق آن رأی داد رأی او تصدیق است باینکه این قول قول معصوم است پس رأی مجتهد تصدیق بتصدیق معصوم خواهد بود و این دقائق در این مقام چه در اصول فقه چه در حکمت سابقه ندارد ناگفته نماند کلمه طریق بمعنی راه است که آنرا باید پیمود تا بمنزل مقصود رسید و در مسائل عقلی قیاس و برهان طریق برای علم بمطلوب و نتیجه است و در شرعیات ادله و اجتهاد در آن طریق برای علم بحکم و عمل بآن است پس در این مقام باین نتیجه میرسیم آنچه سعی و انتقال و حرکتی در او باید نمود تا بسر منزل مقصود و محل وقوف و سکون رسید طریق است و اگر مستقیم و صحیح است طریق حق است و اگر انحراف و اعوجاج دارد طریق باطل است یا اصلاً طریق نیست چه اگر اصلاً بمنزل نرسد و واقع مطلوب بدست نیاید طریق نیست و اگر ببعض مطلوب یا به نحوی کمأ و کیفأ از واقع انحراف دارد باطل است بنابراین برهان و مقدمات آن از تصورات و تصدیقات طریق برای عام بمطلوب است زیرا نفس از ابتداء توجه تا تصورات متعاقبه و بدست آوردن حدود تا حصول تصدیق بنسبتی که از آن تعبیر برای شده طریق یا طرقی است پیمودنی و مطلوب علم به نتیجه و رسیدن بمنزل مقصود و وقوف در آن و ترتیب و حفظ آثار آن است و همچنین ادله شرعیه و مقدمات تصویریه و تصدیقه که از علوم متنوعه در آن لازم است تارسیدن

برای و فتویٰ طریقی است که از آن عبور و مرور شود و علم بحکم و عمل بآن و ترتیب فروع مترتبه بر آن، منزل مطلوب و موقف مقصود است و البته میان این مقدمات رأی طریقی است اقرب بواقع و آن در عقلیات تصدیق است که از آن میرسد بشهود واقع بدون قضیه و قیاس در عقلیات تصدیق است و در تعلیقات هم رأی مجتهد تصدیق بمفاد دلیل و بظهور فلان حکم بر نفس مستنبط است که اقرب طرق است برای تصدیق بحکم الله یا تصدیق بتصدیق معصوم باین حکم چه استنباط حکم و مفاد دلیل ابتدائی تصور است سپس تصدیق است لکن تصدیق باینکه این مفاد حکم الله و مورد تصدیق معصوم است امر دیگری است که رأی مجتهد است و نزدیکترین طرق بواقع است و اما مجرد اینکه روایتی دلالت بر فلان دارد یا آیه ای دال بر فلان معنی است طریق نیست چه آن تا مورد سعی و حرکت و انتقالات استنباطی نگردد طریق نخواهد بود مانند کتاب لغت تا آنرا بکار نیندازند و تطبیق بر مورد ابتلا نمایند طریق نیست بنا بر این آنچه را در اصول فقه نام طریق گذارده اند باید با مراعات استعمال مستنبط باشد تا آخرین مرحله و گرنه جز محاکات و حکایت چیز دیگر نیست مثلاً آئینه طریق صورت منعکس نیست بلکه حاکی است و اگر استنباطاتی از انعکاس و اوضاع برای مطلوبی شود طریق خواهد شد این را هم باید دانست که رأی غیر از قطع و جزم است بلکه حالت مخصوصی است در نفس که نتیجه استفاده اوست از ادله یا استنتاج او از برهان یا سائر ادله عقلیه و این حالت استقرار نفس است بر امری بعد از اضطراب و قطع باعام یا ظن از مقارنات یا ملازمات رأی و حالت استقرار نفس است و در عین حال چنانکه شیخ تصریح فرموده امکان دارد که چنین نباشد که رأی داده و این امکان دوم معنی دارد یکی امکان عقلی در برابر وجوب و امتناع یعنی یکی از دو طرف امکان را تشخیص نموده نه آنکه وجوب آن و امتناع عدمش را احراز کرده دیگر احتمال خطا در رأی است و این احتمال اعم است که متعلق رأی یکی از دو طرف امکان یا وجوب و امتناع باشد و البته احتمال خطا در موردی است که رأی قطعی نباشد مگر نسبت بغیر که احتمال خطا یا قطع بخطا در باره رأی دیگران میدهد (۲) شیخ علم را تعریف فرموده که اعتقاد است باینکه چیزی چنان است و ممکن نیست آنچنان که اعتقاد کرده نباشد و در واقع هم چنانست که اعتقاد نموده و این عبارت چنین می فهماند که علم مصیب واقع است و گرنه علم نیست اگرچه رأی قطعی باشد زیرا علم نوریست لئیس و نوری است لغیره پس ماهیت علم متقوم یا متمیز است باصابت لان العلم نور یقذقه الله فی قلوب من یشاء.

نور ممکن نیست اظهار واقع نکند آنگاه در مقابل علم علاوه بر رأی که مذکور شد تعقل را قرارداده که اعتقاد بحالت چیزی است با آنکه ممکن نیست بدان حالت نباشد بالطبع و بلا واسطه یعنی مگر واسطه در میان آید که آنرا از آن حالت طبیعی تغییر دهد مانند مبادی براهین که ممکن است مقدمه عقلی دیگر اقتضای خلاف آنرا نماید و نتیجه را معکوس کند بخلاف علم که مصیب واقع است و اگر واسطه ای ایجاب کند خلاف علم را خلف لازم آید (۳) از اینکه شیخ در رأی و در تصدیق شرط اصابت واقع نفرموده معلوم میشود که حالت تصدیقی همان رأی و اثبات چیزی برای چیزی است

و اعتقاد و علم در آن شرط نیست و در تصدیقات کاذبه و مجهوله و مشکوکه و لجاجی و بدعتی تخلف میکند گاهی هم تصدیقاتی بطور فرض حاصل میشود چه فروض هم نتایج صحیحه بر آن مترتب میشود و در قواعد حساب بسیار فرض مؤثر و منتج است چنان که مفصلاً گذشت .

چون از جمله رؤس ثمانیه تشخیص نوع علم و از جمله تشخیص در تقسیم علوم مرتبه علم است هر چند اجمالاً نوع علم منطق و مرتبه آن در ضمن منطق و مرتبه اش شرح رؤس ثمانیه اشاره شد مناسب است انواع علوم را کاملاً یاد نمائیم و محلی بهتر از اینجا برای ذکر آن نیست بدانکه علوم نسبت بسائر علوم حکمیه یا حکمت علمی و نظری است و یا حکمت عملی و هریک منحصر در سه قسم است :

اما حکمت نظری پس اگر محتاج بماده است هم در وجود و هم در حدود (در ذهن و خارج) پس علم طبیعی است که آنرا علم اسفل دانند و اگر تنها در وجود محتاج بماده است نه در حدود پس علم ریاضی است و آن علم اوسط است و اگر در هیچیک از وجود و حدود احتیاج بماده ندارد علم اعلی الهی است .

و اما حکمت علمیه پس یا علم بتدبیر شخصی انفرادی است و آن علم اخلاق است و یا علم بتدبیر اجتماعی منزلی است و آن علم بتدبیر منزل است و یا علم بتدبیر اجتماعی مدنی است و آن سیاست مدن است و مرتبت منطق مرتبت آلت قانونی برای جمیع علوم است و در تقسیم علوم سخن ها بر حسب تکثیر اقسام و تقلیل آن و ذکر فوائد هر کدام بسیار است و شیخ قدس سره در تقسیم علوم مشار الیه بالبنان بوده جوان فاضل معاصر اسعد فهمی در تاریخ الفلسفه نوشته (وقد سار الفلاسفة المدرسون فی الحیل الثالث عشر علی طریقه فی تقسیم العلوم انتهى) .

بعد از ابن سینا هر محقق و مؤلفی علوم را از روی تقسیم او قسمت نموده و بنوع خود بیش و کم کرده و پاره ای را از پاره ای جدا یا علمی را در علم دیگر گنجانیده و مفصل ترین تقسیمها که عجبالتاً در نظر داریم تقسیم محقق طوسی خواجه نصیر است که که بعداً یاد مینمائیم (تقسیم شیخ در دانش نامه علائی) .

شیخ در دانش نامه علائی که بفارسی است در اول کتاب که در منطق است در ابتداء بخش حکمت اشارتی باقسام علوم می فرماید و ما عبارات شیخ را که معمول عصر خود بوده بقالب پارسی امروز که ما نوس عصر حاضر است می ریزیم بدین خلاصه ما اصول پنج علم از حکمت پیشینیان را بانکات گرد آورديم (۱) منطق علم ترازو (۲) طبیعیات که علم چیزهای محسوس و متحرک است (۳) امروز

هیئت و نهار عالم و حال و صورت و حرکات سمویات (۴) موسیقی و باز نمودن سبب ساز و ناساز آوازا و نهار لحن ها (۵) علم ماوراء الطبیعة سپس فرماید من آغاز از علم برین نمایم تا بعلم زیرین رسد هر چند رسم و عادت بر عکس آن است و در ابتداء حکمت تحت عنوان آغاز علم برین نخستین فصل اندر چندی علمهای حکمت می فرماید که خلاصه اش عبارت امروزی اینست در هر علمی از احوال چیزی (موضوع) بحث شود و آن چیز دو گونه است

یکی هستیش بفعل ماست که مثالش کردارهای ماست دیگر هستیش از ما نیست چون اجزاء عالم از زمین و آسمان و مانند آن و اول که از حال کنش ما آگاهی دهد حکمت عملی است و فایده اش آن است که بدانیم در این جهان چه باید کرد تا بکار آن جهان امیدوار بود و دیگر از حال هستی چیزها آگاهی دهد تا جان ما صورت خوش یابد و نیک بخت آن جهان بود و این را علم حکمت نظری خوانند و هر یک از این دو، سه علم بود اما حکمت عملی یکی تدبیر عام یعنی زندگانی اجتماع باهمنوع است تا جهان بر نظام بود و این دو گونه است یکی علم شرایع دیگری علم سیاست مدنی و اولی اصل و دومی فرع است دوم علم تدبیر منزل است سوم علم نفس است و چون حال نفوس مردم یا بتهنایی است یا بشرکت و تعاون همانند آن و شرکت یا باهمخانه است یا باهمشهری هایش علم عملی یا تدبیر خانه یا تدبیر شهر یا تدبیر نفس خویش است و اما حکمت نظری پس سه گونه است یکی علم اعلی و ماوراء الطبیعه دوم علم اوسط که ریاضی و علم فرهنگ و تعلیمی نامند سوم علم اسفل که حکمت طبیعی گویند و وجه این قسمت سه - گانه در حکمت عملی و نظری آن است که هستی چیزها یا احتیاج بمایه (ماده محسوس) و آمیزش و ترکیب و حرکت ندارد و بدون ماده و احوال مواد آنرا تصور نمود چون وجود و عقل و وحدت و علت که اینها را شاید بتوان بدون پیوند بمحسوسات تصور نمود و شاید آنها خود جزء از محسوسات باشند و با آنکه هستی چیزها از ماده محسوسه و از متحرکات جدا نیست لکن نفس و اوامه تواند حدود آنها را بدون پیوستگی بمواد و حرکات دریابد و آنرا از ماده و حرکت جدا سازد مانند مثلث و مربع و مستدیر و مستطیل که در سیم یا زر یا چوب یا گل تصور کند و کلی آنرا در عقل بی ماده و حرکت دریابد و جزئی آنرا بی ماده در اوامه ایستاده بیند و این بخلاف مردم و بشر و مانند آن است و بعبارت دیگر مانند جسم طبیعی که بی ماده و مایه ای معین نتوان آنرا تحدید نمودن وحدت آنرا دریافتن و اما اشکال هندسی هر چند موجود نشود مگر در ماده لکن آنرا بی ماده توان در نفس تحدید و بی مایه در اوامه تمثیل نمود و یا آنکه هستی چیزها در ماده بود و حد کردن آنها که کلی است و توهم نمودن آنها که جزئی است بی ماده و حرکت نبود مانند (زدیم) (ضربنا) اول که علم چیزهایی است که هرگز بماده و جنبش نپیوندند چون حق تعالی و عقول و یا ممکن است موجود در ماده شود ولی ذاتاً لازم نیست چنان باشد چون علتی که در جسمی باشد و می شاید هم وصف عقلی بی ماده گردد این علم اعلی و علم برین است و آن چیزها که جز با ماده نتواند موجود شود لکن احتیاج آن بماده معینی نباشد چون اشکال و اعداد پس آن علم ریاضی و علم اوسط است سوم که هستی و حدود و هم آن جدا از ماده نتواند بود علم طبیعی و علم زیرین است این خلاصه کلام شیخ است باسان دقت با مراعات نکات بلفظ شیخ یا مرادف آن و این اسلوب در تقسیم علوم در دانشنامه و سائر کتب شیخ زمینه میداناری متأخرین گردیده و ه، گی از آن استفاده نمودند نمیگوئیم شیخ مبتکر علوم حکمیه است و از پیشینیان خصوص ارسطو مستفاد نیست لکن تقیح و تحریر مقاله و مراعات نکات و حفظ اطراد و انعکاس و زیبایی تنظیم شاید از مختصات شیخ باشد و همین

تقسیم را قطب شیرازی در شرح حکمت اشراق با اضافه مزایای دیگری اختیار نموده از جمله افادات محقق طوسی که نسخه خطی آن بر عری نزد ما **سخن خواجه نصیر** موجود است در تقسیم علوم حکمیه بدین صورت است و ظاهر آن مفصلترین **در تقسیم علوم** تقسیمها است ترجمه آن این است حکمت دو قسم است نظری و عملی و عملی سه قسم است علم اخلاق و علم منزل و علم سیاست و **حکمت که از شیخ** نظری سه قسم است طبیعی و ریاضی و الهی حکمت طبیعی را **اقتباس کرده** اصولی است و فروعی اصول طبیعی هشت قسم است (۱) بحث از امور عامه در اجسام طبیعی چون حرکت و سکون و نهایت و لاناها (۲) در ارکان عالم و حرکات و اماکن و طبایعش و کتاب سماء و عالم مشتمل بر آن است (۳) در کون و فساد (۴) در آثار علویه و آنچه خلق میشود برای اجسام عنصریه پیش از امتزاج چون تخلخل و تکاثف (۵) در معادن (۶) در نبات (۷) در حیوان (۸) در نفوس و قوای نفوس و کتاب حساس و محسوس مشتمل بر آن است. فروع علم طبیعی هفت قسم است (۱) طب (۲) نجوم (۳) فراست (۴) تعبیر (۵) طلسمات و آن برخ قوای سماویه است بقوای ارضیه تا حاصل شود از آن مبدء فعلی غریب در زمین (۶) زیجات و آن برخ قوای جواهر ارضیه است تا خالص شود برایش قوتی که صادر شود از آن فعلی غریب (۷) کیمیا و آن تبدیل اجرام معدنیه است بعضی بیعضی تا حاصل شود از آن طلا و نقره از غیر طلا و نقره.

اصول علم ریاضی چهار قسم است (۱) علم عدد (۲) هندسه (۳) **اصول علم ریاضی** هیت (۴) موسیقی. فروع ریاضی هفت است (۱) علم جمع و تفریق (۲) علم جبر و مقابله (۳) علم مساحت (۴) علم جبر تخیل (۵) علم زیجات (۶) تقویم که از فروع هندسه است (۷) علم آلات غریبه مانند ارغنون و آن از فروع موسیقی است علم الهی را اصولی و فروعی است:

اصول علم الهی پنج است (۱) امور عامه مانند علیت و معلولیت **اصول علم الهی** (۲) نظر در مبادی علومیکه تحت علم الهی است (۳) در اثبات علت اول و وحدانیتش و آنچه لایق بجلال او عزوجل است (۴) در اثبات جواهر روحانیه (۵) در کیفیت ارتباط امور منفعله ارضیه بقوای فعاله سماویه و کیفیت نظام ممکنات و استنادی بمبدء اول. فروع علم الهی دو قسم است (۱) بحث از کیفیت وحی و گردیدن معقول محسوس تا پیغمبر ص ببیند ملک را و بشنود سخنش را و تعریف الهامات و تعریف روح الامین (۲) علم معاد روحانی و اینکه معاد جسمانی عقل مستقل با دراکر تحقیقش نیست و شریعت حقه مصطفویه کاملاً آنرا بسط داده بلی عقل سعادت و شقاوت را برای نفوس بشری پس از مفارقت از بدن ثابت نموده انتهی. مؤلف گوید ما بحمد الله تعالی در مرقومات کلامیه خود معاد جسمانی و نیم جاوید و جحیم خالد را بحکم عقل ثابت نمودیم و در کتاب (خرد در امامت) که فعلاً تحت طبع است حکم عقل را بطور مستوفی بیان نمودیم و تنبیهات قرآن و شریعت اسلام را بر آن یاد نمودیم و همانطور که وجود انسان کامل و خلیفه الله در زمین برای همیشه از مستقلات عقلیه است و

شیخ در شفا و غیره مفصلاً بدان اعتراف فرموده و شیخ اشراق هم در حکمت الاشراق و غیره بدان تصریح نموده همچنین عالم جزای جسمانی و نیز لزوم صدق و عدالهی از مستقلات عقلیه است و اگر واضح تر از وجوب تکلیف و انزال کتب و ارسال رسل و نصب حجت علی الاستمرار نباشد کمتر در وضوح عقلی نیست و محاذیر عقلیه که در ترک بحث رسل و نصب حجت ذکر کردند و ما در (خرد در امامت) بر آن افزوده آنرا بقطع نهائی رسانیدیم در ترک بحث اجساد و خلود دارالحيوان بیک نسق جاری است.

ناگفته نماند حکما که در معاد تنها معاد روحانی را ذکر میکنند
تبرئه حکما از انکار و شیخ هم در بعضی مؤلفات خود چنین کرده نه بنظر انکار حشر
معاد جسمانی و اجساد است بلکه چون معاد روحانی و بقای نفس را عقلی دانستند
بیان هشت قسم از و معاد جسمانی را فقط از عقائد دینی شمرند خصوصاً در کیفیات
علم منطق با سامی منقوله اکتفا بذکر عقلیات مسلمه نمودند و اگر در کلماتشان
یونانی دیده شود انکار معاد جسمانی و حشر اجساد مراد انکار حکم عقل
 قاطع است نه انکار اصل مسئله.

آنگاه محقق طوسی در دنباله کلام سابق گوید (و اما علم منطق)
 پس آن آلت و خادم علوم است و آن هشت قسم است (۱) ایساغوجی
 یعنی مدخل و آنرا فر فریوس عمل کرده و عبارت است از بحث
 کلیات خمس ۲- قاطیغوریاس و آن بحث از معانی مفردة ذاتیه
 است ۳- باریر میناس و آن عبارت از کیفیت ترکیب این معانی
 است تا قابل تصدیق و تکذیب باشد مؤلف گوید از این تفسیر هم
 معلوم میشود که معانی مفردة بنفسها تصور است نه علم بآن و ترکیب آن بنفسها اگر
 بعقد وحل و اثبات و نفی رسید تصدیق یا تکذیب است نه علم بآن چه علم بآن غرض از
 منطق است و مقصود بالا صاله علم است و علم از تصور منفک نیست زیرا صورت حاصله
 مفردة واحده یا متعدده معلوم است و معلوم ملازم با علم است و چون از افراد به ترکیب رسید
 یعنی چیزی را بچیزی نسبت دادند تصدیق است و این تصدیق هم مانند تصور افرادی
 معلوم نفس است و ملازم علم بآن خواهد بود و علم حقیقت دیگری است که بحث های
 دامنه دار جدا گانه دارد چنانکه مشروحاً گذشت ۴- انور لوطیقا و آن بیان کیفیت ترکیب
 قضایا است بروجیه که علم بمجهول حاصل شود ۵- انوریطیقا «انوریطیقی» یعنی برهان
 ۶- سوفسطایا یعنی مغالطه کننده ۷- خطابه ۸- شعر پس جمیع اقسام حکمت چهل و
 چهار قسم است با اقسام منطق و الاسی و پنج قسم است یا طالب الحکمة طهر لها
 قلبك و فرغ اليها لبك واجمع الى النظر فيها همتك فان الحکمة اطهر من
 ان تجامع دنسا وانزه من ان تخالط قذرا والحمد لله وحده انتهى و این
 تقریرات از تحریرات شیخ سرچشمه گرفته و خواجه آن را چون تحریر اقلیدس محرر
 فرموده است.

فصل ۱۰

پاره‌ای از کلمات

متأخرین و اشتباه

آنها در مقسم

تصور و تصدیق

در ذکر پاره از کلمات متأخرین که آنها هم علم را مقسم تصور و تصدیق قرار دادند بدانکه این علوم متمایز و همچنین سائر علوم چون نحو و صرف و فقه و اصول و تفسیر و غیرها و همچنین عادیات که مورد ادراک انسان است همگی معلوماتی است که علم نفس انسانی بآن تعلق میگیرد یا بنحو تصور یا بنحو تصدیق و در هیچکدام هنگام تمییز انواع علوم و صناعات نظری بماهیت علم نیست و بحث در ماهیت علم که آیا از چه مقوله است یکی از مسائل حکمت است و از مقومات موضوعات علوم نیست لکن چون مطلوب در هر علم و صنعتی و در هر محاوره‌ئی علم و ادراک است از معلوم تعبیر بهام شده و گفته میشود علم حکمت، علم نحو، علم فقه و بسیار هم گفته میشود حکمت نحو صرف فقه بدون کلمه علم و علم منطق هم که عبارت از علم بهر چیزی است اعم از آنکه از علوم و فنون و صناعات باشد یا محاورات عادی باشد منظور در آن معلومات بطور کلی است که بوسیله قانون منطقی بآن توان رسید و چون طالب بمعلومی رسید و آنرا ادراک نمود هیچگونه حالت منتظره‌ئی در ادراک آن معلومات ندارد و لازم نیست بدانند حقیقت علم چیست چنانکه کسی اگر چیزی را دید لازم نیست بدانند حقیقت رؤیت چیست و اصلاً تحقیق ابصار تأثیری کما و کیفاً در ادراک او ندارد فقط اگر آن حقیقت را هم دانست علم دیگری حاصل نموده و گرنه محسوس او یا احساس و رؤیت او تغییری نمی‌کند حتی مدخلیت در خطا و صواب ادراک ندارد و چون مطلوب نهائی در منطق علم بهر چیزی است باید موضوعش چیزی باشد عام که در هر علمی و هر فنی و هر قولی و هر فعلی و هر مفردی و هر مرکبی و هر ملفوظی و هر ملبوبی مورد داشته باشد و آن تصور و تصدیق یعنی معلوم تصویری و تصدیقی است که معرف و حجت باشد و منطقیین باید بحث از عوارض ذاتیه این دو معنی کنند که علم منطق بآن تشکیل میشود پس اگر ما علم را مقسم تصور و تصدیق قرار دهیم باید موضوع فن منطق علم بالشیء باشد و از عوارض و احوال علم بحث کنیم و این خود فن و علم دیگری خواهد بود آنهم علمی که هیچ علمی و صنعتی منوط بچنین علمی نیست لذا هیچکس معرفت ماهیت علم را از مبادی هیچ علمی قرار نداده و علم بآن و جهل بآن یکسان است چه بدیهی است بحث از احوال و عوارض معلومات هیچ توقفی بر بحث از احوال و عوارض اصل علم ندارد و عالم باحوال موضوعات مسائل هر علمی در ادراک خودشکی ندارد و چیزی را جز تحقق ادراک نمی‌خواهد. ما در ابطال تقسیم علم بتصور و تصدیق مفصلاً سخن رانیدیم ولی این تقریری که اینجا از قلم گذشت حائز نکاتی است برهانی و بدیهی مانند «عدم توقف معرفت علوم و فنون و بحث در آنها بر معرفت حقیقت علم باتفاق عقلا و بالبداهه و مانند عدم بحث در هیچ علمی از احوال و عوارض ماهیت علم جز در یکی از مسائل حکمیه و عدم توقف هیچ معلومی بر علم بآن معلوم» چه ذات معلوم نه ارتباطی به ذات علم دارد و نه بوجود علم و نه به علم به ذات

نکاتی تازه در

ابطال تقسیم علم

بتصور و تصدیق

و اخذ علم در

مقسم

علم و حدود و عوارض علم و وجود معلوم هم در خارج منوط به علت ایجاد است که اگر فاعل مختار است البته باید علم بفعل خود داشته باشد و این از بحث مآخارج است و اگر فاعل مضطر است چون نار و احراق مثلاً منوط به علم نیست چه رسد به علم به ماهیت علوم و احوال علم و اما وجود ذهنی معلومات پس معلول احضار نفس است و علم بان از ملازمات یا مقارنات است چنانکه بتفصیل گذشت و انگهی سخن در معرفت ماهیت علم است که جز در مسئله که برای ماهیت علم منعقد شود مورد احتیاج در هیچ کجا نیست و از این بیان باندک تأمل ظاهر شود اخذ علم در تقسیم تصور و تصدیق چه رسد به موضوعات علوم دیگر مشتمل بر دور و محاذیر دیگر است و کراراً گفتیم ذکر علم یا اذعان و اعتقاد در موضوع منطق در مقام تمییز بین تصور و تصدیق فقط برای بیان مورد تصور و تصدیق است و نیز برای بیان مطلوب نهائی است لذا گویند نحو مثلاً علم به قواعدی است که چنین و چنان باشد - اینجا است که بوضوح پیوسته آنان که در تفسیر علم در تعریف منطق وارد در بحث از ماهیت علم شدند حتی بحث از فرق میان علم حصولی و حضوری نمودند و قیل و قال طولانی برپا کردند اشتباهی عجیب نمودند یا للعجب چرا در علوم دیگر چنین نکردند و هیچ ذی فنی وارد در این بحث نشده با آنکه هر کدام علم بقواعدی را در تعریف فن خود گفته اند .

در این میان منطق چه امتیازی پیدا کرده که در تعریف و تعیین موضوعش باید حقیقت علم را شناخت و جنگ هفت لشکر برپا نمود و نقض و ابرامهای پرازیج و خم در آن کرد و آخر هم بجائی نرسید اما نمی بینی شیخ دو کلمه دانش یا دانستن را در دانشنامه و کلمه علم را در سایر کتب خود فرموده وارد در ماهیت علم نگشته بالاخره عبارت شیخ باعث این اشتباهات شده است .

شیخ بهائی در زبده و شارح فاضلش مولی محمد صالح ساردی
 سخن شیخ بهائی اصفهانی در شرح مخصوصاً از روی این اشتباه مفصلاً وارد در
 در زبده و سخن بحث از ماهیت علم شدند و چون سودمند است از نقل آن خودداری
 شارح آن نمی شود ضمناً پاره از آلات قانونی منطق را نیکو بدست میدهد
 میفرماید الدلیل عندنا (معاشراصولین) مایمکن التوصل
 بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری ظنی او علمی واخذ الامکان « امکان
 التوصل لافعلیته) لخراج الحد و اما عند غیرنا (المنطقیین) فهو قولان
 فصاعداً یکون ان سلم عنهما قول آخر فدخلت الامارة فی الحد (لانه یجمع -
 الاستقراء و التمثیل و القیاس البرهانی و الجدلی و الخطابی و الشعری و المغالطی
 او یستلزم تماماً لذاته فخرجت (ای الامارة عن الحد فان غیر البرهانی من -
 الامارت لا یستلزم لذاته شیئاً) و الاشعری لا یفرق بینهما فی الاستلزام (فان -
 المؤثر عنده حتی فی البرهان هو الله تعالی فهو یلقى العلم فی قلب من یشاء
 بالبرهان و غیره و هذا حاصل الشرح) و النظر تأمل معقول لکسب مجهول

-۱۷۴-

شارح در تفسیر معقول گوید هو ما حصل صورته عند المدرک تصور یا کان او تصدیقاً علمیا او ظنیاً مفرداً او متعدداً و این تعبیر طبیعی صحیح است چه موضوع علم منطق را همانطور که ما اصرار داریم معرفی مینماید و معقول را بتصوری و تصدیقی قسمت می کند نه علم را بلکه معقول را اعم از علمی و ظنی قرار میدهد پس علم چیز دیگری است چنانکه نظر و تأمل و تعقل چیز دیگری است و عجب آنکه همانها که علم را مقسم تصور و تصدیق قرار دادند در موضوع دیگر مکرراً تصریح کردند معلوم تصوری و معلوم تصدیقی موضوع منطق است و متوجه بشناقض در سخن خود نشدند مگر علم را بمعنای معلوم یا صنعت یا باعتبار غرض مطلوب نهائی گرفته باشند.

شارح مطالع هم با آنکه با صاحب مطالع در تقسیم علم بتصور و تصدیق موافقت کرده و اذعان به نسبت را تصدیق و اذعان راعین **تهافت در کلام** علم پنداشته و دفاعهای مفصل از اشکالات کلام مانتن نموده معذلتك تصور و تصدیق در اول کتاب پس از اشاره به تقسیم حکمت بچهار قسم امور عامه و و ذکر اقوال در جواهر و اعراض و الهیات مینویسد منطق چون آلت سائر علوم تعریف نظر است تقدم بالطبع دارد و حاجت به منطق چون برای درک مجهولات است و در مجهولات یا تصورش مطلوب است یا تصدیق بآن اثباتاً

و نغیاً لذا مانتن در دو قسم سخن میگوید یکی در اکتساب مجهولات از جهت تصور دیگری در اکتساب مجهولات از جهت تصدیق انتهى - آیا این سخن صریح نیست در اینکه موضوع منطق مجهولات تصوریه یا تصدیقیه است تا بالنتیجه علم بمجهولی حاصل شود.

آنگاه شارح زبده گوید لازم است در تحصیل مجهول دو حرکت بازگشت به سخن (یعنی نفسانی) یکی از مجهول بسوی مبادیش و آن مستمر است شارح زبده تا آخر قیاسی که ترتیب داده شده دیگر حرکت به نتیجه چه از ترتیب قیاس که مرکب از دو قول است مجهول معلوم گردد و

اختلاف نمودند در اینکه نظر بر کدامیک از این دو حرکت اطلاق شود بعضی میگویند مجموع دو حرکت است و ترتیب لازم است نظراً بواسطه جزء دوم بعضی میگویند نظر عین حرکت اولی است بعضی میگویند عین حرکت ثانیه است بعضی میگویند نظر نفس ترتیبی است که از حرکت ثانیه حاصل شود و آن دو حرکت خارج از نظر است زیرا که حصول مجهول دائر مدار نظر است وجوداً و عدماً و جماعتی گفته اند نظر ملاحظه معقولات است در ضمن آن حرکت انتهى.

العلم صورة عند المدرک او حصولها عند وصفه توجب النص کلام شیخ بهائی له حلها تهییز الایحتمال فی فیض فدخل فیہ الاحساس او وصفه در زبده ینجلی بها امر معنوی لمن قامت به فخرج ای الاحساس مؤلف گوید سخن شیخ بهائی در اینجا و در آنچه پیش یاد شده از

مختصر حاجبی و شرح عضدی و شرح قطب شیرازی و تهذیب الاصول علامه حلی و شرح عبیدی و کتب امام و کتب غزالی سرچشمه گرفته و چون ما اخیراً مراجعه با کثر این کتب کردیم که هر یک از سابق خود پیروی کرده اند بارهائی از مطالب معلوم شد که شاهد بر

گفتارهای ما در باب تصور و تصدیق و علت تعبیر بعلم است که از شیخ (ابن سینا) انتشار یافته و ضمناً معلوم شد در اینکه تصور و تصدیق علم است یا نه مورد نظر بوده باین خلاصه که بعضی متقدمین از اصولیین و منطقیین و بعضی متأخرین در ابتدای کتاب اصول یا منطق بمناسبت اینکه هرفنی و صنعتی کلمه علم بدان اضافه شود و آن معلوم خاص را متعلق کلمه علم قرار میدهند بمعرفی ماهیت علم پرداخته آنگاه علم را بتصور و تصدیق تقسیم نموده اند و علت بحث از علم یا برای تمییز موارد تحقیق علم است یا از رؤس گمان باینست که تصور و تصدیق حقیقتاً نفس علم است و بعضی بهین معنی توجه و تصریح بوقوع خلاف در آن نمودند و گفته بعضی را اختیار کردند تصور و تصدیق علم است بعضی گفتند ماهیت علم غیر از تصور و تصدیق است و اما خلاصه سخن حاجبی و عضدی را در اینجا با استفاده از شرح مولی محمد صالح ساردی بر زبده شیخ بهائی یاد مینمائیم تا حقایق کلمات شیخ (ابن سینا) بیش از پیش روشن شود چه جمله پیروی از تعبیر شیخ کردند و سخن در این باب هر چند دراز شود لکن چون برای طلاب علوم و بالخصوص برای مؤلفین که نیابستی کلمه سستی یا ناراستی از خامه ایشان تراوش کند بسیار سودمند است و از بسط و تطویل نگرانی نباید داشت و اگر اشتباهات علماء ناشی از خلط مفهوم به مصداق و تصور بتصدیق و نتایج بمبادی و مقام ثبوت بمقام اثبات و ملازمات و مقارنات محدود و مقومات و خلط تصدیق بمناط صدق قضیه و خلط مناط صدق بکذب و خلط معانی اصطلاحیه بمعانی لغویه و نظائر اینها میشود و مؤلف و طالب علم در این موارد باید بیدار باشد و مقلد متون و حواشی متأخرین نکرده بدون آنکه از گفتارهای متقدمین اطلاعی داشته باشد

دلیل در لفه است مرشد و ذکر و مابه الارشاد است و اصطلاحاً نزد اصولیین

خلاصه گفتار مایسکن التوصل بصحیح النظر فی الی المطلوب خبری یعنی چیزی است حاجبی و عضدی که ممکن است بنظر صحیح در او رسیدن بمطلوبی خبری و ذکر امکان برای آنست که دلیل واقعی بترك نظر از دلیل بودن بیرون نرود و تقیید نظر بصحیح باین نظر است که بفاصله نتوان بمطلوب رسید مگر من باب - الاتفاق و این تعریف شامل امارات است و بعضی بجای (الی مطلوب) (الی العلم بمطلوب) گفتند پس شامل امارات نگردد و نزد منطقیین دو قول یا بیشتر است که متکون شود از آن قولی دیگر داین تعریف شامل قیاس برهانی و ظنی و شعری و سفسطی است پس شامل امارات است و اگر بجای تکون قول ثالث استلزام ذاتی نهاده شود تعریف مختص به برهانی خواهد شد چه در غیر برهانی استلزامی ذاتاً نیست زیرا میان ظن و چیزیکه مظلون است علاقه نیست لذا ظن منتفی میشود با بقاء سبیش (سبب آن چیز) و حاصل آنکه مثلاً دلیل نزد اصولیین بر اثبات صانع همانا عالم است و نزد منطقیین این قیاس است - **العالم حادث وکل حادث له محدث انتهى** مترجماً از این تقریر موارد اقتباس در زبده و شرح زبده بدست می آید

برای هر علمی مسائلی است که بحث در آن علم از آن می شود و
 برای آن مسائل دو قسم مبادی است تصورات و تصدیقات و مبادی
 علامه حلی در تصویریه حدود اشیائی است که استعمال در آن علم شود و آن با
 تهذیب الاصول و حد موضوع آن علم است یا حد اجزاء موضوع یا حد جزئیات
 شرح امید بر آن موضوع اگر جزئیات دارد و یا حد اعراض ذاتیه آن موضوع
 است و اما مبادی تصدیقیه پس مقدماتی است که علم مفروض
 متوقف بر آنست و آن گاه ضروری است و گاه کسبی و متکفل بیان علم دیگری است که آن
 مبادی در آن علم بجای مسائل است و توهم نشود اثبات حکم از دلیل مانند اثبات احکام
 شرعیه از ادله موجب دور است زیرا دور در صورتی لازم آید که اثبات احکام در تمامیت
 صور معینه مخصوصه از روی ادله احکام باشد تفصیلاً چه ادله متوقف بر اثبات احکام
 مدلول علیها است و اما اجمالاً پس ضروری است نه مستفاد از ادله

مؤلف گوید حاصل صورت دور آنست که دلیل بر حکم تفصیلی
 متوقف بر حکم مدلول علیه است و مفروض آنست که حکم مزبور
 بدلیل مفروض اثبات شود و حاصل جواب مزبور آنکه احکام اجمالاً
 ضروری الثبوت است مانند وجوب نماز و حج و صیام و حرمت خمر
 و مینه و دم و قتل نفس پس ادله متوقف بر اثبات احکام اجمالی نیست

و آنچه متوقف بر ادله است احکام تفصیلی است و تحقیق آنست که دور لازم نیاید چه
 دلالت دلیل بر مدلول تفصیلی نه متوقف بر ثبوت آن مدلول در واقع است و نه متوقف بر
 اثبات آن از طریق دیگر خارج از دلیل مفروض است چه بسا هست دلیل مطابق واقع
 نباشد و اثبات خارجی هم لازم نیست بلکه دلیل بوصف انه دلیل بنفسه حاکی از مدلول
 خویش است و مثبت آنست بحسب دلالت و توقف ندارد نه بر ثبوت مدلول قبلاً و نه بر
 اثبات آن از خارج چنانکه دلالت الفاظ بر معانی وضعیه یا استعمالیه و استدلال بآن بر
 مدلولش موجب دور نیست بلی در اثبات وضع بتبادر و سائر علائم حقیقت توهم دوری
 شده که باجمال و تفصیل دفع شده و تحقیق در دفع آن هم اجمال و تفصیل نیست چنانکه
 مفصلاً در دفع دور از شکل اول گذشت بدانجا مراجعه شود و بالجمله دلالت دلیل بر
 مدلولش توقف بر ثبوت و اثبات مدلول ندارد بلکه بنفس همان دلالت ثابت شود چه
 مدلول اجمالی باشد چه تفصیلی بلی معانی مفردات هر چه باشد قبل از لفظ است و توقف
 بر چیزی ندارد زیرا هر معنایی بحمل اولی همان معنی است و اما بحمل شائع یعنی اثباتش در
 موردی بنفس دلیل مثبت ثابت شود و معانی حمل و قضایا و اقیسه چون منقوم بجمله لفظیه
 یا ذهنیه است هیچگونه تحقیقی ولو بحمل اولی ندارد مگر برگردد بلفظ مفرد و معنای
 مفرد مثلاً العالم حادث و کل حادث له محدث مشتمل بر دو تصدیق است و تصدیق
 بدون مصدق بکسر دال حاصل نشود مگر بطور مفرد باین نحو که تصدیق بحدوث عالم
 و تصدیق بتوقف حادث بر محدث بحمل اولی هدین تصدیق مزبور است اما آنکه تصدیق
 حاصل شده پس بی مصدق نشود و از اینجا راه دیگری برای دفع توهم دور بدست می آید
 که در شکل اول و علائم حقیقت و در استدلال باده بر احکام می توان بکار انداخت باین

تقریر که ادله موقوف بر ثبوت احکام مدلول علیها بحمل اولی است نه حمل شایع و متوقف بر ادله یعنی احکامی که باده ثابت میشود احکام بحمل شایع است که مورد تصدیق استدلال کننده و مجتهد است همچنین شکل اول موقوف به علم نتیجه بحمل اولی است و آنچه بشکل درست میشود حمل شایع است و همچنین در علامت حقیقت و این فکر تحت القلم در این جا سانس شده و قابل توجه و درست فکری است.

تعریف دلیل - دلیل چیزی است که شناختنش موجب علم بچیز دیگر شود اثباتاً یا نفیاً و آن بحسب لغت اطلاق بر دلالت کننده بقیه ترجمه
تهذیب الاصول و (راهنما) که ناصب دلیل است شود و نیز بر هر کس که ذکر دلیل شرح عمیدی کند و نیز بر هر چیز که در آن دلالت و ارشادی است اطلاق شود و مراد از علم مزبور علم تصدیقی است چنانکه کلمه اثباتاً و نفیاً شاهد بر آنست و اگر مراد خصوصی تصویری یا اعم از تصویری و تصدیقی باشد تعریف مانع نخواهد بود زیرا صدق برحد می کند چه حدود موجب علم به محدود است با آنکه دلیل نیست عرفاً بلکه صدق کند بر ماهیاتی که ملزوم اشیاء دیگری است بازومی بین چه موجب علم بلوازم است با آنکه عرفاً دلیل نیست بلی این تعریف جامع نیست زیرا دلیل دوم بعد از دلیل اول مفید علم نیست چه تحصیل حاصل یا موجب اجتماع مثلی (علمین) خواهد بود مؤلف گوید دلیل دوم با قطع نظر از دلیل اول موجب علم است و هر دومی را میتوان اول قرار داد و عبارتۀ آخری دلیل آنستکه با نفراده با قطع نظر از امثالش موجب علم است و بوجه دیگر دلیل آنستکه او یا مثل او موجب علم بچیز دیگر است و بوجه دیگر دلیل آنستکه من شأنه ان یفید العلم بشئی آخر و شأنت با حصول علم قبلاً منافی نیست و بوجه دیگر دلیل آنستکه برای جاهل موجب علم بچیز دیگر شود و اگر بجای علم اثبات گذاریم اشکال بدون تکلف رفع میشود چه اثبات اعم از افاده علم است کمالاً یخفی - آنگاه گوید علم و معرفت نزد بعضی مترادف است و بعضی علم را متعلق به ماهیات مرکبه و معرفت را متعلق به ماهیات بسیطه دانستند لذا گویند معرفت الله نه علمت الله .

مؤلف گوید ماهیات مرکبه و بسیطه اعم از کلی و جزئی است - وجود فرق بین و اسناد معرفت بخدا و نفی اسناد علم باو عراسمه در شخص بسیط علم و معرفت و است نه کلی بسیط لذا میتوان گفت معرفت واجب الوجود و مثالی از علامه در علمته باراده کلی واجب یا بالعکس گفته میشود در کلی بسیط تهذیب برای دلیل علمت صحیح است نه معرفت بهر حال این تفصیل بین علم و معرفت لمی و انی موجه بنظر نیاید چه اگر معرفت در جزئی استعمال می شود چنانکه از مثال مزبور مستفاد است فرقی در متعلق معرفت بین بسیط و مرکب نخواهد بود والا (یعنی اگر در کلی یا اعم از کلی و جزئی مستعمل است) فرقی بین علم و معرفت نیست بلی صور کلیه ذهنیه را متعلق علم قرار میدهند نه معرفت لکن بساطت دران مداخلیت ندارد - میفرماید گروهی معرفت را متعلق بجزئیات و علم را

متعلق به کلیات دانسته اند) و این بالف و عرف انساب است و بنظر دقیق ادبی فرق است بین علمه و علم به چه دومی باجزئیات و افراد مناسب است) دلیل منقسم می شود به لمی و انی اولی استدلال بعلمت است بر معلول چون **زید متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط** محمود (تبدار) **فزید محمود** و از علت که تعفن خلط است علم به حمی (تب) حاصل شود.

دومی استدلال بمعلول بر علت است یا یکی از دو معلول بردیگری اول چون **زید محمود وکل محمود متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط** - دوم چون **زید به حمی الغب وکل من به حمی الغب فله قشعریره فزید له قشعریره** و حمای غب و قشعریره هر دو معلول يك علتند که تعفن اخلاط باشد و استدلال یکی بردیگری شده و دلیل نیز منقسم شود به عقلی و آن جمیع مقدماتش عقلی است و به نقلی که یکی از مقدماتش نقلی است مانند قول رسول الله «ص».

«تعریف علم» علامه و عمیدی در تهذیب الاصول و شرح میگویند علم سخن علامه حلی محدود نشود و گرنه دور لازم آید این مسئله اختلافی است محققین در تهذیب بر آنند که علم بی نیاز از تعریف است چه علم از کیفیات وجدانیه است و هر عاقلی آنرا در خود می یابد مانند الم و لذت و جوع و شبع و فرح و غم - فخر رازی گوید علم اگر تعریف شود معرفش یا نفس اوست یا غیر او و هر دو باطل است اما اول پس معرف بکسر باید مقدم به معرفش بفتح در معرفت باشد و هم اجلی بود و تقدم شئی بر نفسش محال است و نیز چیزی نتوان اجلی از نفس علم دانست - اما دوم پس غیر علم به علم دانسته شود پس اگر علم معرف علم باشد هر يك بردیگری متوقف شده دور خواهد بود و نیز لازم آید هر يك اجلی و اعرف از نفس خود باشد و ممکن است دفع دور باینکه مراد از علم حاصل از علم یعنی اعتقاد جازم مطابق با واقع است چنانکه ظاهر تعریف متکلمین است - تا اینجا که خلاصه از تهذیب علامه و شرح عمیدی است.

حاجبی در متن مختصر خود گوید علم بقولی تحدید نمی پذیرد سخن حاجبی در امام گفته برای دشواری تحدیدش دیگری گفته علم ضروری است پس محدید بردار نیست بدو وجه - اول آنکه غیر علم دانسته نشود مگر به علم - پس اگر علم دانسته شود بغیر علم دور خواهد بود و جواب داده شده باینکه لازم نیست از حصول امری تصور آن یا تقدم تصورش تا آخر متن که بذکر شرح مستغنی از ترجمه آن هستیم.

شارح عضدی گوید در تحدید علم خلاف است بعضی گویند تحدید نشود بعضی گویند تحدید شود قائلین به نفی تحدید دو فرقه شدند سخن شارح عضدی در شرح مختصر يك فرقه تعلیل کردند بصعوبت تحدید چون امام و غزالی و میگویند علم شناخته شود به قسمت و یا مثال بعضی اینرا استبعاد نمودند چه اگر قسمت و مثال مفید تمیز باشند پس علم بدان معرفی شود و اگر مفید تمیز نباشند

علم باین دو شناخته نشود لکن استبعاد موجه نیست چه بسا چیزی معلوم شود بتقسیم که آنرا از جهالت بیرون آورد و برایش نام نهاده شود و از غیرش تمیز داده گردد و این در مثالی جزئی حاصل شود و لازم نیست در معرفی علم آنکه لازمی از لوازش معرفی گردد که بین الثبوت برای تمامت افرادش یا بین الانتفاء از تمامت ماسواش باشد چه تعریف چیزی بلازمش ممکن نیست جز با چنین لازمی و علم از این قبیل است یعنی چنین لازمی ندارد چه ما علم را تنها باعتبار جزم و مطابقت و موجب می شناسیم و میدانیم مثلا اعتقاد ما باینکه واحد نصف اثنین است چنین است اما نمی توانیم مطابق و غیر مطابق را در هر جا بیک ضابطه ضروری می بدانیم و گرنه در هیچ موردی برای کسی جهلی حاصل نمی شد.

بعضی گفتند علم ضروری است بدو وجه اول آنکه غیر علم دانسته
احتجاجات در باب نشود مگر بعلم پس اگر علم دانسته شود بغیر علم دور لازم آید
علم و جواب آن لکن علم البته معلوم است پس بالغیر معلوم نیست و این خود
در مختصر حاجبی معنای ضروری است.

و شرح عضدی جواب پس از تسلیم باینکه علم معلوم است تردیدی نیست که تصور غیر
 علم متوقف است بر حصول و تحقق فردی از افراد ماهیت علم که
 متعلق بآن غیر است نه بر تصور حقیقت و ماهیت علم و آنچه حاصل بغیر است تصور حقیقت
 علم است نه حصول فردی از افرادش «مثلا تصور علم بآفتاب موقوف بر وجود علمی است
 بآفتاب نه بر تصور علم بآفتاب بلا واسطه یا بالواسطه یا بوسائط تا توقف بر نفس شود
 و نه بر تصور سابق تا تسلسل لازم آید»

دوم آنکه هر کس علم ضروری دارد بوجود خود و این علمی است خاص که
 مسبوق است بعلم مطلق و آنچه سابق بر ضروری است.

جواب آنکه ضروری حصول علم است نه تصور علم که مورد بحث است زیرا
 لازم نیست از حصول امری تصور آن امر تا تصورش تابع حصولش شود پس جائز است
 انفکاک بین تصور چیزی و حصولش و این دو متغایرنند پس لازم نیاید از ضروری
 بودن یکی از این دو ضروری بودن دیگری علاوه بر این اگر علم ضروری باشد باید
 بسیط باشد پس لازم آید هر معنایی علم باشد و چنین نیست اما لزوم بساطت زیرا
 معنایی برای ضروری نیست مگر بسیط چه تصور بسیط آنستکه متوقف بر تصور دیگر
 که مقدم بر او است بتقدم طبیعی نبوده باشد مانند وجود شئی و چون مفرد است نمی
 توان آنرا طلب از روی حد نمود چه حد تمیز اجزاء مرکب است و مفرد دارای اجزاء
 نیست آنچه مکتسب بحد است مرکب است و بسیط مفرد است و مکتسب بحد نیست
 پس هر ضروری بسیط خواهد بود و مفروض آنستکه علم تصویری بفرد و مرکب هر دو
 تعلق گیرد پس علم نمیتواند ضروری باشد و گرنه منقضی بمرکب گردد و همچنین است
 علم تصدیقی زیرا بسیطش محتاج بتصدیقی سابق نباشد و این تصدیق ضروری است و
 مرکبش محتاج بتصدیق سابق است و آن ضروری نیست و نیازمند دلیل است بلی

تصدیق ممکن است متوقف بر تصور سابق باشد اعم از ضروری یا نظری تا اینجا خلاصه کلام حاجبی و عضدی است و شبه ای مانده که عجلاناً از بیانش صرف نظر نمودیم

در رفع دور و ضروری بودن علم یا ضروری نبودن آن رازی گوید گفتار زبده و شرح علم ضروری است و اکتساب در آن نیست و غزالی گفته تحدیدش زبده در رفع دور عبارات محرره که جامع جنس و فصل باشد صعبت دارد جائیکه و ضروری بودن تحدید اکثر مدرکات حسیه مانند روائح دشوار است زیرا اطلاع علم و اقوال و بر ذاتیاتش آسان نیست چه رسد بنفس ادراکات در این معنی شك ادله در این باب نیست لکن اختصاص بعلم ندارد زیرا تمیز بین ذاتی و عرضی هم مشکل است حتی گفته شده حدی وجود ندارد و محققین از حکما و

اصولیین علم را قابل تحدید دانسته لکن در نحوه تحدیدش مختلفند حکما گویند علم صورتی است نزد مدرك پس اگر کلی است در عقل است و اگر جزئی است در حس یا وهم است چه صور جزئیات مرتسم نشود مگر در ادله و جز با اشاره حسیه یا وهمیه در نیاید بخلاف ماهیات کلیه از فصول و آنچه متحصل شود بآن از اجناس که جز در عقل نیست و اینکه گفتیم نزد عقل نه در عقل تاجزئیات معلوم را شامل شود و بعضی بجای صورت حاصله حصول صورت گفتند و اگر مراد حاصل از مصدر باشد هر دو یکی است مؤلف گوید مراد از حصول نحوه وجود صورت است و مراد از حاصل نفس صورت موجوده است و این دو وجه مبنی بر قول بوجود ذهنی است زیرا چون چیزی را تصور کنیم سه چیز حاصل شود (۱) صورت حاصله در ذهن (۲) حصول صورت در ذهن (۳) قبول ذهن آن صورت را و اختلاف نمودند علم کدام يك از این سه چیز است آنها که اول را گفتند علم را از مقوله کیف پنداشتند و آنان که دوم را گفتند علم را از مقوله اضافه و آنان که سوم را علم را از مقوله انفعال دانستند.

مؤلف گوید مبنی کردن این دو تعریف بر وجود ذهنی بنظر ما انتقادات مؤلف بر درست نیست چه منکر وجود ذهنی علم را چه در مورد تصور چه در شارح در ابتناء مورد تصدیق منکر نیست لکن وجود دیگری را برای معلوم در نفس تعریف علم بصورت انکار دارد و در علم به چیزی حصول معلوم را در نفس لازم نمی داند حاصله و ما این نظر را بنظر دقیق درست میدانیم بدون آنکه محتاج باشیم علم را یکی از آراء معروفه معرفی کنیم و در این باب رساله ای بنام (ید بیضا) نگاشتیم عجلاناً در اینجا همینقدر بس است که بگوئیم در علم نفس بامری وجود آن امر در نفس لازم نیست زیرا مقررات واقعیه از معانی اعم از اینکه ملفوظ یا مکتوب شود یا نشود و اعم از اینکه لفظی و اسمی در لغت و عرف داشته باشد یا نه واقعی ندارد جز نفس الامر که حد ذات هر معنی است و نفس چون توجه بآن نمود منکشف شود ذات انفرادیش که خالی از حکم است چه يك معنی باشد چه بیشتر بر جوهر قوت عاقله اگر کلی است و بر حس یا وهم اگر جزئی است بدون آنکه از صقش حرکت کند و چیزی در نفس یا بانفس حاصل شود فقط میان نفس

وقوای نفس و میان آن معنی بواسطه توجه و التفات، حجاب مرتفع گردد مانند باز نمودن چشم برای رؤیت یا فراداشتن سامعه برای استماع و در مورد تصدیق هم توجه و التفات بمذلول قضیه می خواهد بود آنگاه حکم بجیزی از اجزاء قضیه بر جزء دیگر کند و این حکم فعلی از افعال نفس است.

اعتقاد و اذعان و ایمان و یقین و ظن حالاتی است در نفس مانند حقیقت علم انکشاف سائر احوال نفس و در مقابل این علم که انکشاف حذات معنی است بر نفس واقع بر نفس جوهر قوت عاقله جہتی است که احتجاب نفس است از واقع تصوراً و ارتفاع حجاب یا تصدیقاً و این حالت احتجاییه از امور عدمی است بطور عدم و بلکه هنگام انکشاف واقع البته مرتفع گردد مانند آینه که است رنگش یا ساترش بر طرف شود و صورت هائی که در آینه دیده شود مانند واقعیاتی است که بر نفس منکشف گردد و گرنه صورت مرئی در سطح یا جرم آینه نیست و در نفس بلکه در باصره و سامعه هم بنظر دقیق چیزی حلول نکند هر چند در مرایا و مناظر و جوهری است که فعلاً مقصود ما تحقیق آن نفیاً یا اثباتاً نیست و حال نفس در عدم لزوم تحقق صورت در جوهر عاقله که ملاک قول بوجود ذهنی است اوضح از مرایا و مناظر است و فقط منظور ما تنظیر است که مشهود و منکشف بودن ملازم با حصول منکشف و ارتسام آن در ذات منکشف علیه نیست چنانکه در صورت آینه مشهود و مرئی است و موجود در جسم و جرم آینه نیست و این تحقیق و این نظریه از سوانح افکار این حقیر است و منکرین وجود ذهن چیزهای دیگر گفتند ممکن است این نظر را استفاده و استنباط از زوایا و خیالیای پاره ای از کلمات مدققین نمود شاید باز ما با استفاده از کلام ابن سینا در پیرامون این نظریه سخن گوئیم فعلاً مقصود رفع ابشاء تعریف علم بصورت حاصله یا حصول صورت در عقل یا نزد عقل بر قول بوجود ذهنی است بنابراین مراد از حاصل و حصول انکشاف واقع و ارتفاع حجاب است •-

بلی از ارتفاع حجاب بین نفس و واقعیات البته اسبابی دارد گاهی بتعلیم و تعلم گاهی برياضت و تفکر گاهی باسباب که پاره از آنها کیفیاتی است نفسانی که از اسباب علم و انکشاف است نه اصل حقیقت علم حتی لازم نیست مانع شویم حصول صورتی را در نفس هنگام انکشاف واقع بر نفس چه آن از معلومات نفس است نه علم و لازم نیست واقع را معلوم بالعرض و صورت مرتسمه را معلوم بالذات اعتبار کنیم چنانکه در کتب متأخرین شده است.

شارح گوید این دو تعریف شامل ظن و جهل مرکب و تقلید بلکه شک بازگشت بگفتار و وهم است لکن نامیدن آن بعلم برخلاف استعمال لذت و عرف و زبده و شرحش شرع است چه انسان علم را تخصیص دهد بتصور و تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع مؤلف گوید دانستی که تصور و تصدیق متعلق علم است و جزم و ثبات و مطابقت با واقع احوال دیگری است زائد بر ماهیت علم و زائد

بر اصل تصدیق مانن گوید یا صفتی است که موجب شود برای محلی که بدان صفت متصف است تمیز آن از غیرش بروجیه که احتمال نقیض نرود و احساس هم در این معنی داخل است یا صفتی است که تجلی کند آن برای موصوف امری معنوی پس احساس خارج میشود اعم از موجود و معدوم و ممکن و ممتنع و مفرد و مرکب و کلی و جزئی آنگاه دودلیل قائلین به ضروری بودن علم را که یکی لزوم دور و دیگری ضروری بودن علم بوجود خود باشد به همان نحو که در مختصر حاجبی و شرح عضدی است و گذشت پاسخ میدهد بفرق بین حصول علم و تصور علم با اشاره باینکه امتناع نقیض که در حد گفته شد اگر از روی عادت یا حس است منافاتی با امکان ذاتی ندارد آنگاه علم را بتصور و تصدیق موافق جمعی که اذعان به نسبت را مناط تصدیق دانستند تقسیم می نماید (مؤلف گوید) حقیقت حال پس از آنچه گفتیم پوشیده نیست و فذلکه مقام آنکه اگر ما علم را بمعنای معلوم یا صنعت یا مورد حصول علم اعتبار نمائیم ما هم میتوانیم علم را تقسیم بتصور و تصدیق کنیم و این مثل این است بگوئیم **العلم بالشیء او بالعلوم اما علم بنفس الشئی او علم بثبوت شئی لثبوتی او ثبوت معلوم لمعلوم آخر و آنانکه علم را تبدیل باذعان کردند خواستند اخذ علم در تعریف علم نکنند و قلاده دور یسور کردن ایشان دور نزنند مگر متوجه باشند که اعتقاد غیر از علم است بلکه اعتقاد التزام بمعلوم است لکن باز اشکال برایشان این است که قبل از اعتقاد و التزام مزبور بهمان علم بثبوت شئی لثبوتی تصدیق حاصل شده الحق چه اندازه معرفی تصور و تصدیق واضح است و متأخرین در اثر عدم فهم کنه کلام ارسطو و فارابی و شیخ اینهمه پیچ و خم دادند که محصل و مؤلف را خسته کردند و شیخ اشراق در مطارحات گفته در این مقام مسامحه کردند .**

تباست آنچه نقل شد از شیخ سرچشمه گرفته و اشتباهاتی چند در نظری بکلمات شیخ فهم کلام آن بزرگوار شده حتی از شارح مطالع و شارح حکمت در شفاء و موجز اشراق و سایرین شیخ در مفتتح مقاله اولی از فن خامس از منطق کبیر و نجات شفا فرماید علمیکه مکتسب بفکر یا حاصل بنیر اکتساب فکری است بر دو قسم است اول تصدیق دوم تصور و در موجز کبیر در فصل اول از مقاله سوم گوید علم بر دو وجه است تصور و تصدیق و در اول فصول نجات فرماید کل معرفة و علم فاما تصور و اما تصدیق و **التصور هو العلم الاول و یکتسب بالحد و ما یجری مجراه مثل تصورنا ماهیة الانسان و التصدیق انما یکتسب بالقیاس او ما یجری مجراه مثل تصدیقنا بان لكل مبدئا فالحد و القیاس اللذان بهما تکتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصیر معلومة بالرؤية وکل واحد منهما منه ماهو حقیقی و منه ماهو دون الحقیقی و لكنه نافع منفعة محسبه و منه ماهو باطل مشبه بالحقیقی و الفطرة الانسانیة فی الاکثر غیر کافیة فی التمییز بین هذه الاصناف ولولا ذلك لما وقع بین العقلاء.**

اختلاف ولاوقع لواحد منهم في رأيه تناقض وكل واحد من القياس والحد فانه معمول مؤلف من معان معقولة بتأليف محدود فيكون لكل واحد منها مادة منها الف وصوره بها يتم التأليف وكما انه ليس عن اى مادة اتفقت لصالح ان يتخذ بيت او كرسى ولا باى صورة اتفقت يمكن ان يتم من مادة البيت بيت ومن مادة الكرسى كرسى بل لكل شئ مادة تخصه وصوره بعينها تخصه كذلك لكل معلوم العلم بالرؤية مادة تخصه وصوره تخصه منها صار الى تحقيقه و كما ان الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة وان كانت الصورة صحيحة وقد يقع من جهة الصورة وان كانت المادة سالحة وقد يقع من جهتيهما جميعا كذلك الفساد في الروية قد يقع من جهة المادة وان كانت الصورة صحيحة وقد يقع من جهة الصورة وان كانت المادة سالحة وقد يقع من جهتيهما جميعا انتهى.

از تأمل در اين كلمات آشكار ميشود كه مقسم تصور و تصديق وجوه استفاده از صفت علم من حيث هي نيست بلكه باعتبار معلوم است و تصور از كلام شيخ در موجبات حصول علم و تحقق معلوم نزد نفس است تا با مطالعه در منطق نجات آن اكتساب مجهولي شود و تصديق هم حكمي است ناشي از علم و بالجملة معلوم بها و معلوم يا حاصل از تصور است يا متعلق تصديق است مثلا مي فرمايد تصور علم اول است و مكتسب بعد است و واضح است مكتسب بعد معلوم است چه حد ذات معلوم است مانند تصور ماهيت انسان و گويد تصديق مكتسب بقياس است مثل اينكه كل را مبدء است پس مبدء داشتن كل مطلوب است و تصديق حكم باین معنی است كه حاصل از علم ناشي از قياس است پس نفس تصديق نه عين علم باین معنی است و نه عين این معنی است و مقسم تصور و تصديق توجه و التفات نفس است بشئ يا بنسبت بشئ بشئ توجه نفس هم از اسباب تصور و تصديق است نه عين آن و حقاً بايد گفت معلومات نفس يا حاصل از تصديق است يا حاصل از تصور باز مي فرمايد بعد و قياس اكتساب معلوماتي ميشود برويه يعني بتأمل و مطالعه و تفكر الي غير ذلك از قرائني كه قائم است بر اينكه معلومات بر دو قسم است يا از تصور حدود است يا از روي قياس. مخفي نماند كه در كتاب نجات فضلي را منعقد ساخته كه در اين باب ترجمه نقص كلام شيخ در نجات در علم النفس و بيان مراتب عقل و تفاوت طبقات مردم

بسيار سودمند است و حقيقت تصور و تصديق را بدست مي دهد اين است ترجمه نص متن در فصل قوت نظريه و انواع عقل يعني هيولاني و باللكه و بالفعل و مستفاد مي فرمايد عقل هيولاني براي هر شخصي از نوع انسان موجود است و چون شبيه هيولاي اولي است به هيولاني ناميده شده چه مانند هيولاي اولي بدانها دازاي صورتی بالفعل نيست بلكه موضوع هر صورتی است و مراتب اين قوت نظريه مانند مراتب قوت حقل است نسبت بكتابت چه در مرتبه

نخستین استعدادی مطلق دارد سپس چون قلم و دوات و بسائط حروف را شناخت قوتی نزدیک بفعلیت حاصل کند که آنرا قوت ممکنه باید نامید آنگاه ملکه شود سپس فعلیت کامل و در مرتبه قوت ممکنه حاصل شود از کمالات برای او معقولات اولیه که مقدمات تصدیق است بدون اکتساب و بدون آنکه تصدیق کننده بدان شعور داشته باشد که یک وقتی حتماً جایز هست برای او تصدیق و اعتقاد مانند اعتقاد ما باینکه کل اعظم از جزء است و اشیا یکیه مساوی است باشتی واحد متساوی و یکسان است و چون پس از معقولات اولیه حاصل شود برای او صور معقولاتی اکتسابی که هنوز آنرا تحت مطالعه و بررسی قرار نداده بلکه نزد او مخزون است و هر وقت بخواهد تواند آنرا بالفعل مطالعه نموده عقلی بالفعل شده و نیز عقل فعلی را تعقل کند این حاصل این فصل است که می-فهماند بیا صور معقوله اولی و ثانیه که مخزون در نفس است در عقل بالملکه متعلق تصدیق و تصور است و تصور و تصدیق دو عملی است از نفس هنگام مطالعه صور مخزونه اولیه و ثانویه و علم بآن در مرتبه عقل بالفعل از این دو نحو مطالعه حاصل شود نه آنکه مطالعه تصویری یا تصدیقی عین علم باشد یا علم مقسم آن تواند بود و چون صورت معقوله حضور یافت نزد او و بالفعل مشغول مطالعه آن شد و آنرا تعقل نمود و تعقل را نیز تعقل نمود اینجا است که عقل مستفاد میشود و این مرتبه از خارج حاصل میشود چه نفس در این مرتبه متصل بفعل مفارق میشود بنوعی از اتصال و صوری از عقل مفارق در آن نفس منطبق گردد.

در فصل دیگر راجع بتعلم نفس ناطقه گوید تعلم چه از غیر مراتب حدس در متعلم حاصل شود چه از نفس متعلم مراتبی دارد چه بعض متعلمین استنباط حد وسط اقرب بتصور است زیرا استعدادش قوی تر است و چنین استعدادی بعضی را بالهام و بعضی را بتعلیم کند که در اتصالش بفعل فعال چندان نیازی بچیزی ندارد و محتاج بتعلیم نیست و چنان می نماید همه چیز را خود بخود می شناسد و این مرتبه عالترین درجات این استعداد است و سزاوار است این حال از عقل هیولانی را عقل قدسی نامند که از جنس عقل بالملکه و بسیار بلند است و کمتر شریک و مانند دارد و بعید نیست این افعال منتسب بروح قدسی برای قوت و استعمالی که دارد فائض شود بر متخیله و از آن حکایت کند بمثالهای محسوس و مسموع و از محققات این حال آنست که امور معقوله که اکتساب شود بحصول حد وسط قیاس مکتسب گردد و این حد وسط دو نوع از حصول دارد یکبار بحدس که فعل ذهن است حصول یابد و حد وسط را با لذات استنباط کند و ذکاوت قوت حدس است و بار دیگر حاصل شود بتعلیم و مبادی تعلیم حدس است زیرا اشیا ناچار منتهی شود بحدسهاییکه از باب آن حدسها استنباط آن اشیا کنند آنگاه بمتعلمین تأدیه نمایند و جائز است برای انسان بنفسه حصول حدس بدون معلم و در ذهن چنین شخص قیاس منعقد شود بدون تعلیم و این قوت کما و کیفاً تفاوت

کند اما در کمیت پس بعضی از مردمان سرعت زمان حدس ایشان شدیدتر است و چون این تفاوت منحصر در حدی نیست و همواره زیادت و نقصان پذیرد منتهی شود در طرف نقصان بکسیکه البته اصلاً حدس ندارد پس واجب است در طرف زیادتی منتهی شود. به بکسیکه در جمیع مطلوبات یا اکثر آن حدس دارد یا منتهی شود بکسی که در سریع ترین وقت و کوتاه ترین زمان حدس زند پس ممکن است میان مردم شخصی باشد مؤید برای شدت صفای نفس و شدت اتصالش بمبادی عقلیه تا آنجا که برافروخته گردد از حدس و ذکاوت یعنی میدرخشد در قبول الهام عقل فعال از هر چیز و و تمامت صور عقل فعال از هر چیزی در او مرتسم گردد یا دفعتاً واحده یا بدفعات متفاوتة ار تسامی خالص از تقلید بلکه ترکیب شود در او هر حد و وسطی چه تقلید تا بت در امور که با سببش شناخته شود بنحوی غیر یقینی و غیر عقلی و این منزلت خود شعبه ای است از نبوت بلکه عالیتین قوای نبوت است و شایسته است این قوت نامیده شود بقوت قدسی که عالیتین مراتب انسانیت است.

اکنون نظر کن در این قوی چگونه بعضی بر بعضی ریاست نماید
بیان ریاست عقل و بعضی خدمتگذار بعض دیگر است همانا تو عقل مستفاد بلکه عقل
مستفاد و عقل قدسی قدسی را رئیس مطاع یابی و جمله قوتها خادم اویند و اوست غایت
بر جمیع قوی و بیان قصوی (آخرین علت غائیة) سپس عقل بالفعل است که خدمت نماید
رئیس مخدوم و او را عقل بالملکه و عقل هیولانی با آنچه در او است از استعداد خدمت
مرفوس خادم از کند عقل بالملکه را سپس عقل عملی خادم جمیع این قوتها است
هر يك از قوتها زیرا علاقه بدنی برای تکمیل عقل نظری و ترکیب اوست و عقل
 عملی و مدبران علاقه است.

سپس عقل عملی را وهم خدمت کند و وهم را دو قوت خدمت نماید یکی پیش از او و دیگری
 بعد از او آن قوت که بعد از اوست همان قوتی است که حفظ کند آنچه وهم بدو تادیه نماید
 و بوی میسپارد و آن قوت که پیش از اوست جمیع قوای حیوانیه است سپس متخیله را خدمت
 نماید دو قوت مختلف المأخذ چه قوت نزوعیه (شوقیه) خدمت کند او را باطاعت و فرمان
 برداری زیرا او را وادار بر تحریک میکند و قوت خیالیه خدمت کند او را بقبول ترکیب و
 تفصیل (یعنی ختم چیزی بچیزی یا جدا کردن چیزی از چیزی) نسبت بآنچه در اوست از
 صور متخیله سپس این دو هر يك دو طائفه دارند اما قوت خیالیه پس خدمت کند او را بنطالیا
 (لوح تصویر) و بنطالیار را خدمت کند حواس خمس و اما قوت نزوعیه پس خدمت کند او را
 شهوت و غضب و شهوت و غضب را خدمت کند قوه محرکه در عضلات که در این قوت حیوانیه
 فانی شود انتهی مترجماً از این بیانات پیدا است که آنچه مورد تصور یا تصدیق است افعال
 قوی و خدمات آنها بیکدیگر است که جمیعاً معلومات تصویری و تصدیقی است و تصور و
 تصدیق فعل نفس است نه علم نفس.

الشئ قد یعلم تصور اساذجا مثل علمنا بمعنی اسم المثلث
 گفتار شیخ در وقد یعلم تصور امه تصدیق مثل علمنا بان کل مثلث فان
 اشارات در تصور زوایاه مساویه لقائمین یعنی هر چیز گاه دانسته شود از روی تصور
 و تصدیق ساده (بدون تصدیق) مثل علم ما بمعنای اسم مثلث و گاه دانسته شود

از روی تصویریکه با او تصدیق باشد چون علم ما باینکه هر مثلثی سه زاویه اش مساوی است بادوقائمه انتهی این عبارت صریح است دراینکه نظر منطقی بشی معلوم است و شیئی یا معلوم تصویری ساذج است یا معلوم تصویری مقرون بتصدیق و معنای اسم مثلث چون متعلق علم شد معلومی است تصویری و مساوات زوایای مثلث بادوقائمه چون متعلق علم شد معلومی خواهد بود تصدیقی پس فرق میان این دو قسم از ناحیه معلوم برمیخیزد نه از ناحیه علم چه علم در هر دو جا علم است و اختلاف در متعلق است.

در شفا فرماید ان الشیء قد یعلم علی وجهین احدهما ان یتصور سخن شیخ در شفا فقط کما اذا كان له اسم فنطق به فمثل معناه فی الذهن و در تصور و تصدیق . ان لم یکن هناك صدق او کذب اذا قیل انسان او قیل افعل فانك اذا وقفت علی معنی ما تخاطب به من ذلك فقد تصویرته والثانی ان یکون مع التصور تصدیق کما اذا قیل لك مثلا ان کل بیاض عرض لم یحصل لك من هذا تصور هذا القول فقط بل صدقت انه كذلك اما انه اذا شکک انه كذلك او لیس كذلك فقد تصورت ما یقال فانك لا تشک فیما لا تتصوره ولا تفهمه لکن لم تصدق به بعد فکل تصدیق یکون معه تصور و لا ینعکس فالتصور فی مثل هذا المعنی یفیدك ان تحدث فی الذهن صورة هذا التالیف و ما یؤلف منه کالبیاض والعرض والتصدیق ان یحصل فی الذهن نسبة هذه الصورة الی الاشیاء انفسها علی انها مطابقة لها والتکذیب مخالف ذلك یعنی هر چیزی دانسته شود بدو وجه یکی آنکه تصور شود و سپس چنانکه اگر نامی داشته و تلفظ بآن شود معنایش در ذهن ممثل و مرتسم گردد در اینجا صدق و کذب نیست مثل اینکه گفته شود انسان یا افعل کذا چه اگر تو واقف شوی بر معنای آنچه خطاب نمائی البته آنرا تصور کردی.

دوم آنکه با تصور تصدیق باشد مثل آنکه اگر گفته شود بتو هر بیاضی عرض است حاصل نشود برای تو از این گفتار تنها تصور این قول بلکه تصدیق نمائی باینکه چنین است اما اگر شک کنی آیا چنین است یا چنین نیست ناچار آن گفته را تصور نمودی و گر نه در چیزی که تصور نکردی و نفهمیدی نتوانی شک نمائی بلی هنوز تصدیق بدان نکرده ای (تالشک تو رفع شود) پس هر تصدیقی با آن تصور است بدون انعکاس یعنی هر تصویری با آن تصدیق نیست و تصور در مثل این معنی این فایده را بخشد که حادث نمائی در ذهن صورت این تالیف را بآنچه از او تالیف و ترکیب شده چون بیاض و عرض و تصدیق آنستکه حاصل شود (یا تحصیل نمائی) در ذهن خود نسبت این صورت را بذوات اشیاء بروجهیکه مطابق آن اشیاء باشد و تکذیب در مقابل این تصدیق است انتهی.

تامل و تدبر در کلام شیخ بمای فهماند ملاک تصور و تصدیق را تحقیق مؤلف در بروجیه که ماهیت علم از حقیقت تصور و تصدیق بیرون است و فهم کلام شیخ علم مقدمه تصور و تصدیق است نه نفس تصور و تصدیق زیرا از شنیدن اسمی و لفظی اگر از معنای موضوع له یا مستعمل فیه آگاه باشی نفس آن معنی در ذهن حضور یا بدو نفس همین معنای حاضر متعلق تصور تو است نه آنکه علم تو چه آنکه علم بمعنی بشارتکازاً در حافظه مخزون است ولی تصور معنی نشده زیرا آنرا در ذهن

حاضر نساخته‌ای پس علم قبل از تصور باید موجود باشد و لو ارتکازاً و گرنه بشنیدن لفظی مجهول‌المعنی تصور حاصل نشود چه تصور معنای لفظ متوقف بر علم بمعنی است و اگر بنفس تصور معنای مجهول، علم بمعنی حاصل شود دور صریح لازم آید بلکه متمنع است تصور معنای مجهول چه علم و توجه است که معلومی را در ذهن حاضر سازد و علم بمجهول و توجه بآن مجال است بلی ممکن است مشکوکی تصور شود بوجه تردید در معنای لفظ مسموع و صفای استعمال یا انتقالاً مثلاً اگر لفظ صلوة شنیدی و سلام و درود بدهن تو آمد و شك کردی آیا این لفظ و نام معنی که بدهن تو آمده صلوة است یا نه از شنیدن صلوة دو معنی بدهن آمد نماز و سلام و شك نمودی کدام يك معنی لفظ است و هنوز تصدیق نداری بهیچ يك در عین حال تصور معنی حاصل شده زیر اشک مستلزم دو طرف است پس باید معنایی در ذهن حاضر شود و از جهتی از جهات مشکوک گردد و اما اگر مجهول صرف باشد مثل اینکه لفظی را شنیدی و هیچ ندانی معنایش چیست و من باب الاتفاق یا بطور کزاف و غلط هم ذهن تو در اثر استماع آن لفظ منتقل بهیچ معنی و مفهومی نشود اگر چه مفهوم رباعی در لفظ رباعی یا ثلاثی و خماسی در لفظ سه حرفی یا پنج حرفی باشد در اینصورت اصلاً تصویری حاصل نشده مگر هئیت آن لفظ مسموع مجهول‌المعنی و ممکن است در مورد شك گفته شود شك هم تصدیق است بطور تردید و مراد شیخ از اینکه هنوز تصدیق حاصل نشده تصدیق یقینی است نه اینکه اصلاح حقیقت تصدیق منضم بتصور محض نشده چه اینگونه تردیدها راجع بقضیه شرطیه خواهد شد گویا گفته اگر لفظ صلوة مثلاً بمعنای نماز یا مستعمل در نماز است پس اسم نماز است و اگر بمعنای درود و سلام است پس بمعنای نماز نیست و بمعنای درود است لکن تحقیق آنستکه تصور دائر مدار انتقال ذهن است نه وضع و نه استعمال و در تصور موضوع له یا مستعمل فيه و بالجمله در مباحث دلالات هم اگر شك کند البته بی تصور نخواهد بود مثلاً از استماع لفظی معنایی بدهن آید و نداند موضوع له است یا مجاز است و یا مدلول مطابقی است یا جزء معنی یا لازم معنی است اینگونه شك منفاً از تصور معنی نیست و البته باشك هنوز تصدیق بیک طرف نتواند نمود ولی تصدیق تقدیری تواند کرد یعنی آثار و احکام و لوازم هر احتمالی را بر فرض و تقدیر او مترتب تواند نمود و یا اگر هیچك از آثار و لوازم نیست خواهد دانست و گویا بطور اشتباه لکن چون این آثار نیست پس آن محتمل چنین و چنان نیست.

بهر حال شیخ در تصور و تصدیق بالصراحه ناظر بنفس مفهوم است	بیان اینکه علم در
نه بهام حتی مشکوک را هم برای تصور سازج مثل زده پس علم را	حقیقت تصور و
مدخلیت در قوام امر تصویری که معرف و قول شارح است نیست و	تصدیق مأخوذ
در تصدیق نفس حصول نسبت صورت را بذوات اشیاء تصدیق خوانده	نیست و علم مقوم
نه علم یا اذعان باین نسبت را و اما تقیید باینکه صورت مطابق با	ماهیت معلوم
آن شئی باشد پس نه باین نظر است که حقیقت تصدیق منطقی مقوم	نخواهد بود لذا
بمطابقت با واقع در نفس الامر یا اعتقاد بمطابقت و لو خطائاً یا بنا	معانی مشکوکه
گذااردن بر مطابقت است و لو عناداً و لجاجاً و بدعاً وجد الا بلکه	منفاً از تصور
چون البته مطلوب مطابقت با واقع است این قید را اعتبار کرده	نیست
آنها بدون لفظ علم و اذعان تا تصدیق خطائی بلکه بنائی و عنادی	
و تشریمی را هم شامل شود بنابراین تکذیب در مقابل اصل حقیقت	

تصدیق منطقی بمعنای سلب نسبت است که باعتباری تصدیق سلب است و باعتباری سلب تصدیق و در مقابل قید بمعنای سلب مطابقت با واقع است اعتقاداً و احقاقاً یا بنائاً و تشریفاً بنا بر این مراد شیخ تکذیب لغوی نیست تا تصدیق هم لغوی باشد و هر جا صدق است تصدیق باشد و آنجا که کذب است تصدیق نباشد (فان قلت) شیخ چون حصول نسبت صورت را بذوات و نفس اشیاء انتساب داده معلوم است صدق واقعی را ملاک تصدیق دانسته و فی الحقیقه قید اخیر یعنی (علی آنها مطابقت لها) تا کید است چه با فرض انتساب صورت بذات شئی جز مطابقت با واقع نخواهد بود (قلت) شیخ نسبت صورت را به ذات شئی اعتبار فرموده نه نفس صورت را همین قدر که نسبت صورتی بچیزی در نفس حاصل شد تصدیق خواهد بود و اگر مطابقت با واقع در حصول تصدیق هم علاوه بر صدق قضیه لازم بود باید شیخ بگوید صورت برای ذات شئی باشد و در نفس حاصل شود نسبت آن صورت با و در نفس در مقام اتصاف با آن صورت منعقد شود و بعبارة آخری باید گفت تصدیق آنستکه صورت شئی را در نفس آورده و آن را به شکل قضیه کند و آن را نسبت بدو دهد و حمل براو کند و اگر این معنی ملاک تصدیق بود دیگر شرط مطابقت لغو صرف بود و تصدیق باین معنی عیناً موافق تعریف موضوع علم است که بحث از عوارض موضوع بلا واسطه باشد و تحقیق آنستکه فرق بین موضوع علم و تصدیق عموم و خصوص مطلق است چه اثبات عارض ذاتی موضوع تصدیق است و مطابق با واقع هم هست و اما هر تصدیقی لازم نیست اثبات عارض ذاتی باشد برای معروض بلکه اثبات چیزی است برای چیزی اعم از اینکه از عوارض ذاتیه او باشد یا نباشد و بالجمله عقد نسبت بین دو شئی تصدیق است مطلقاً و صدق آن منوط بمطابقت واقع است فی علم الله تعالی او فی علم العاقد المصدق و فرق نیست در عقد نسبت بین سلب و ایجاب باین معنی که سلب عقد نسبت کند یا عقد سلب کند و اما تکذیب پس معنائی است که بر هر تصدیقی صادق است باعتبار مقابلش مثلاً زوایا المثلث تساوی القائمین تصدیق است نسبت بمساوات و تکذیب است نسبت بعدم مساوات نظیر اینکه در اصول فقه گویند امر به شئی مستلزم نهی از ضد آنست و اگر مدلول قضیه سلبی باشد خصوصاً در مقابل ادعای ایجاب یا توهم ایجاب صحیح است گفته شود تکذیب است یعنی ادعای توهم ایجاب تکذیب شده و سلب تصدیق شده پس تکذیب عیناً از مصادیق تصدیق است و تکذیب و تصدیق بمعنای لغوی نیست تا عبرت به صدق و کذب و مطابقت و مخالفت با واقع باشد و مناط صدق و کذب قضیه مسئله دیگری است و بسا اشتباهات که از خلط بین مبحث تصدیق و مبحث صدق و کذب قضایا روی داده و کلام شیخ هم مخصوصاً ناظر همین است که ما فهمیدیم.

از این تقریر اشتباهات علامه قطب شیرازی در درة التاج در حمل
اشتباه درة التاج در کلام شیخ بقرینه حمل لفظ (نگذاشته) بر معنای لغوی آشکار میشود
حمل تصدیق و و اگر در جائی شیخ صدق و کذب حقیقی را اعتبار کرد نه
تکذیب بر معنای از باب اخذ آن در قوام تصدیق مقابل تصور است بلکه من باب آنکه
لغوی حکیم غرض اصلیش همانا مطابقت واقع است و اما اینکه شیخ در
 تصور فرموده صدق و کذب در آن راه ندارد و در تصدیق راه دارد
 این سخن در هر حال صحیح است چه اثبات نسبت شئی برای شئی اگر چه مطلقاً تصدیق است

و نسبت بتفصیل و حدس تکذیب است لکن چون عرضه برواقع شود بای صدق و کذب در میان آید البته هر کدام مورد تصدیق است نقیض آن مورد تکذیب است یعنی تصدیق باحد نقیضین مثلاً تصدیق بسلب نقیض آنست که البته کاذب و مورد تکذیب است پس اگر تصدیق باثبات شئی برای شئی شد سلب آن شئی از آن شئی تکذیب است یعنی تصدیق بعدم صحت سلب است و اگر سلب شئی از شئی شد اثباتش تکذیب است یعنی صحت سلبش صادق و مورد تصدیق است بلکه فی الحقیقه معنای لغوی در تصدیق و تکذیب بامعنای منطقی یکی است زیرا اقرار بچیزی و تصدیق او البته انکار خلاف آن و تکذیب آنست منتهی الامر هنگامیکه لغوی لفظ انکار و تکذیب استعمال میکند آنرا تصدیق و اقرار نمی ماند بلکه انکار و تکذیب امری را در مقابل مدعی اثبات آن امر استعمال کند و غالباً کاری بصدق و کذب واقعی در ادعا و انکار ندارد بای گاهی نفی امر مسلمی را انکار و تکذیب گویند چنانکه در قرآن تکذیب خدا و تکذیب پیغمبر و تکذیب صدق بسیار آمده و تصدیق هم آمده و اقرار را لغوی غالباً در مورد توهم اختلاف استعمال نماید.

منطقی اگرچه در مقابل تصدیق استعمال تکذیب میکند لکن به تحقیق مقابل تصدیق اعتبار آنکه امریکه تصدیق شده مورد تکذیب نیست و کذا و تکذیب با حفظ - بالعکس نه آنکه لازم است تصدیق شده صادق واقعی و تکذیب انطباق تصدیق آن کاذب واقعی باشد بلکه ممکن است بعکس باشد و اگر هم منطقی بر هر دو تصدیق در مورد صدق گفته شود تصدیق هر امری عیناً تکذیب و بیان ملاک مستفاد ضد اوست و تکذیب ضد او عیناً طرف مقابل است و بالجمله از منطق تکذیبی نداریم که عیناً تصدیق نباشد چه تکذیب کننده تصور و تصدیق چیزی تصدیق سلب آن چیز را می نماید و چون در برابر اثبات - کننده یا توهم اثبات است تکذیب گفته شود در مقابل عرفی و لغوی لکن عرف و لغت تقابل را حقیقی گرفته که اطلاق تکذیب بر تصدیق و بالعکس باعتبار نفی و اثبات طرف مقابل نکنند و این وقفه با آنکه بعد از تأمل واضح است موجب اشتباه علامه می مانند صاحب درة التاج شده با آنکه ملاحظه تقابل لغوی فقط برای حفظ متعلق تصدیق است که آیا اثبات است صرفاً یا نفی صرفاً مجهول و مشکوک است و اگر در هر کدام باعتبار تعیین متعلق و تبدیل آن نفیاً و اثباتاً هم تصدیق است و هم تکذیب. این تطویل شاید لازم بوده تا کاملاً دریابیم مفاد کلام شیخ را که گفته **فالتصور فی مثل هذا المعنی یفیدك ان تحدث فی الذهن صورة هذا التألیف و ما یؤلف منه کالبیاض والعرض** یعنی تصور که فعل نفس است بتوجه والتفات بمفهومی مانند انسان یا فعل این فائده و اثر را برای تو دارد که در ذهن و نفس تو حادث نماید صورت معنای لفظ مؤلف از حروف و آنچه را از مشتقات او تألیف شود مانند انسان و حیوان و ناطق یا معنای بیاض و معنای عرض یا معنای جسم و معنای جوهر پس این صورتهای حادثه متعلق تصور تو و حادث شده از تصور تو است و گرنه تصور و توجه تو و همچنین علم و اعتقاد تو باین صورت حاصله غیر از این صورت است و قول شارح همین صورت است نه توجه تو و نه علم تو و نامیدن این صورت بتصور یا بملاحظه معنای

-۱۹۰-

تفعل است که بمعنای صورت بسته شدن و ارتسام و انتقاش است و یا بملاحظه آنکه صورت اثر تصور بمعنی تصویر است و اول اولی است زیرا نفس متصور است یعنی صورت داده شده است و بهمین نظر براو تصور اطلاق کردند در صورتیکه در مقابل تفعل در تصدیق تفعل آوردند چه آن اثبات نسبت است که عین نسبت ثانیه است چنانکه تصویر اثبات صورت در نفس است که عین صورت ثانیه است و تعریف علم بصورت حاصله در عقل از مسامحات مشهوره است سپس گوید **و الصديق ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها** پس انتساب صورت مصوره بذات چیزی که آن انتساب در نفس تو حاصل شده و آنرا تو ایجاد کردی باعتقاد خود یا بفرض و دیگری تصدیق تو است که آنرا تو صادق بر آن چیز و منطبق بر آن نمودی و البته در این حال که آنرا براو صادق و منطبق نمائی مانند کسی هستی که شهادت بچیزی برای چیزی دهی ناچار باید بعنوان این باشد که تطبیق و تصدیق تو مطابق واقع است چه مقبول نیست تطبیق تطبیق نباشد و تصدیق نقیض تصدیق باشد در حین عقد لفظی و عقد قلبی اینجا است که قول شیخ علی **انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك** باین نظر است که **حين العقد والنية والتصديق والتطبيق والحمل** نقیض آن در نفس و در لفظ و قضیه منقده شود و الاتناقض و خلف شود نه اینکه حتماً باید در واقع و نفس الامر این نسبت مقوده میان منتسب و منتسب الیه حاصل باشد و در عقل مفارق مثلاً این نسبت بروجه اتصاف یا بروجه قضیه و حمل شایع موجود باشد بنابراین چون از مرحله تصدیق باین معنی فارغ شدیم تازه باید ببینیم راستی این نسبت مصدقه که شکل قضیه‌ئی را تشکیل داده مطابق واقع است یا نه این مسئله دیگر است که از آن تعبیر بمناط صدق و کذب قضایا شود و مقابله تکذیب بامعنای اول است و ممکن است چون دیدیم قضیه مصدقه دروغ است آنرا تکذیب کنیم و از این جهة تقابلی درست کنیم .

شیخ در دانشنامه علائی که فارسی است میفرماید دانستن (دانش) دو گونه است یکی اندر رسیدن که بتازی آنرا

فصل ۱۱

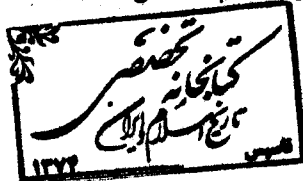
گفتار شیخ در دانشنامه علائی تصور خوانند چنانکه اگر کسی بگوید مردم یا پری یا فرشته و هرچه بدین ماند تو فهم کنی و لو ندانی که بدین چه میخواهد دوم گرویدن چنانکه بگروی که پری هست و مردم زیر فرمان است و هرچه بدین ماند او را بتازی تصدیق خوانند و این هر دو دو گونه است یکی آنستکه باندیشه شاید اندر یافتن و چنان نبود که او را بطلب از راه خرد نشاید بجای آوردن چنانکه اندر رسیدن بچه چیزی روان و تصور کردن وی و چنانکه گرویدن بنامردن روان و تصدیق حاصل شده چنانکه مفصلاً خواهد آمد - الحق چه اندازه معرفتی تصور و تصدیق واضح است و متأخرین در اثر عدم فهم کنه کلام ارسطو و فارابی و شیخ اینهمه پیچ و خم دادند که محصل و مؤلف را خسته می کنند و شیخ اشراق در مطارحات گفته قوم در این مقام مسامحه کردند .

گرویدن بوی آنستکه آنرا اندر میسجاییم و بوی بگرویم نه از جهت اندیشه و

نه بطلب خرد بلکه باول خرد دانیم چنانکه دانیم که هر دو چیز که برابر باشند با یک چیز هریکی چندوی بوند یک با دیگر نیز برابر بوند یا بحس چنانکه دانیم که آفتاب روشنست باید هرچه شنیده باشیم از بزرگان و دانایان چنانکه از صاحب شریعتان و امامان یا چیزی باشد که اتفاق مردم بروی بود و پرورش بروی بوده باشد چنانکه گوئیم دروغ زشتست وستم نباید کردن یا بروی دیگر از رویها که سپس یاد کرده آید و هرچه تصور وی یا تصدیق وی باندیشه بجای باید آوردن پیش از وی باید که چیزی دیگر دانسته باشیم تا نادانسته را بوی بدانیم مثال این اندر باب تصور آنکه اگر ما را دانسته نباشد که مردم چه بود و کسی ما را ایشان نماید و گوید مردم جانور است گویا باید که بانگست دانسته باشیم معنی جانور و معنی گویا و اندر رسیده باشیم بایشان پس آنگاه آنچه ندانسته باشیم از معنی مردم بدانیم و مثال این اندر باب گرویدن و تصدیق آنکه اگر ما را دانسته نباشد که عالم محدث است و کسی ما را باز نماید و گوید که عالم مصور است و هرچه مصور بود محدث بود باید که ما را گرویده باشیم و دانسته که عالم مصور است و نیز گرویده باشیم و دانسته که هرچه مصور بود محدث بود پس آنگاه آنچه ندانسته باشیم از حال محدثی عالم بدانیم پس هرچه بدانیم و خواهیم که بدانیم بچیزهایی دانیم که اول ایشان را دانسته باشیم و هرچه نادانسته بود بدانسته می دانسته شود و لکن نه هر دانسته راه برد بهر نادانسته که هر نادانسته را دانسته هست اندر خود وی که از وی بشاید او را دانستن و راهی است که بدان راه شاید شدن از دانسته بدانانسته تا دانسته شود و علم منطق آن علم است که اندر وی پدید شود حال دانسته شدن نادانسته بدانسته که کدام بود که بحقیقت بود و کدام بود که نزدیک بحقیقت بود و کدام بود که غلط بود و هریکی چند گونه بود و علم منطق علم ترازو است و علمهای دیگر علم سود و زیان است و رستگاری مردم بپاکی جان است و پاکی جان بصورت بستن هستیا است اندر وی و بدور بودن از آلاشی طبیعت و راه بدین هر دو بدانش است و هر دانستنی که به ترازو سوخته نشود یقین نبود پس حقیقت دانش نبود پس چاره نیست از آموختن علم منطق و این علمهای پیشینگان را خاصیت آن است آموخته وی باول کار نداند که فائده چیست اندر آنچه همی آموزد پس آخر بیکبار نداند و بفائده آن اندر رسد و بفرض وی پس باید که خواننده این کتاب را دل تنگ نشود بشنیدن چیزهایی که زود فائده را ننماید

علم یا دانش یا تصور است و آن معنائی است که نفس از لفظی تبدیل سخن فارسی فهم کند و بدان میرسد چون معنای انسان یا جن یا ملک و یا شیخ پیارسی امروز تصدیق و گرویدن است مانند تصدیق باینکه جن موجود است و انسان مکلف است و هریک از تصور و تصدیق بر دو گونه است .

اول آنکه نیازمند بفکر و نظر باشد و نفس باندیشه و فکر طلب کند از عقل تصور معنی یا تصدیق بحالتی از احوال آن را مثل آنکه دریافت کند ماهیت روح را و تصور کند آن را و بیا آنکه بگردد بآن که روح نمیرد و نامردنی است و تصدیق نماید ببقاء روح . دوم آنکه نیازمند بفکر و نظر نباشد یعنی ضروری باشد و چنین چیزی اندر یافتن آن و اندر رسیدن نفس بآن نه از جهت اندیشه است و نه از طلب خرد بلکه از اولیات خرد است و این یا بحس است چون آفتاب روشن است یا از روی قول صاحب



- ۱۹۲ -

شریعت یا امام است یا از روی اجماع علما مانند آن که دروغ زشت و ظلم حرام است یا از روی اسباب دیگر تصدیق حاصل شود اینها مثال تصدیق ضروری یا نظری یا تعبدی است و مثال تصور ضروری یا نظری یا تعبدی بهمین مقایسه است و بطور کلی آنچه از تصور یا تصدیق محتاج بفکر و نظر است البته مسبوق بادرک دیگر است که ضروری است تا از معلوم اکتساب مجهول شود مثلاً اگر ما هنوز ندانیم انسان چیست کسی بمانگفت حیوان ناطق است باید ما اولاً تصور حیوان و تصور ناطق نماییم و علم تصویری بمعنای انسان حاصل کنیم آنگاه تصدیق کنیم که انسان حیوان ناطق است مثال دیگر برای تصدیق آنکه اگر ما ندانیم عالم حادث است کسی ذهن ما را باز نماید و بگوید عالم مصور و مؤلف است و آنچه مصور است حادث است مجهولی که حدوث عالم است از معلومی که تصور بودن او است معلوم نمودیم.

پس هر چه بدانیم یا خواهیم بدانیم باید بتوسط چیزهائی باشد که ما آنرا دانسته-ایم یعنی ضروری و فطری و از اولیات است تا از آن دانسته‌ها نادانسته خود را دانسته کنیم و البته برای هر مجهولی معلومی است که اندر خور آن مجهول و مناسب اوست که می‌توان بوسیله آن معلوم را به بدن مجهول برد و او را معلوم نمود و علم منطق علمی است که تعیین مینماید آن معلومی را که مجهول ما را معلوم کند و تعیین نماید کدام معلوم چنین نیست یا کدام معلوم است که کاملاً ما را بحقیقت آن مجهول راهنمایی نماید و کدام ما را نزدیک بحقیقتش کند و کدام ما را بدان نرساند و غلط است و ما را بغلط اندازد و نیز منطق اقسام معلوماتی را که راهنمای مجهولات است بطور کامل یا قرابت کامل و اقسام معلوماتی که راهنما نیست بما تعلیم مینماید و علم منطق بمنزله ترازو است و علمهای دیگر بمنزلت سود و زیان است.

آنچه از کلمات شیخ یاد نمودیم مفصل تر از عبارت شفا است و متن تحقیق مراد شیخ دانش نامه علائی است و تأمل در هر دو مفید قطع بآن است که در تقسیم علم مقصود معرفی حقیقت علم بتصور و تصدیق نیست و کلمه علم و معرفت باین نظر در مقسم اعتبار شده که مطلوب بالاخره علم بموضوع و احوال موضوع و یا علم بمعنای معلوم و یا بمعنای صنعت است. حال شواهد این مدعی را می‌سنجیم (۱) در هیچ یک از کتب مزبوره نظری بنزاع در اینکه علم کیف است یا اضافه یا انفعال یا تجلی نیست و خوض در این مسئله ربطی بعلم منطق ندارد و چون علم بی تصور و یا تصدیق حاصل نشود و مطلوب اکتساب علم بمجهول از معلوم است و نیز در عنوان هر صنعت و فنی علم تعبیر می‌شود مناسب تعبیر بعلم است (۲) در شفا می‌فرماید شئی گاه معلوم شود باینکه فقط تصور شود چون انسان یا افعل و گاه باینکه با تصور و تصدیق باشد چون ریاض عرض است - دقت شود - مقسم را شئی که متعلق علم است قرار داده آنگاه معلوم شدن شئی را دو قسم کرده باز گفته باینکه تنها تصور شود یا اینکه با تصور تصدیق باشد و این معنی صریح است که تصور و تصدیق عین علم نیست و علم بالشئی از تصور و تصدیق باین دو یا از این دو حاصل میشود (۳) در میان مصاحبه یا مقارنه یا ملازمه یا اعداد یا سببیت میان علم و تصور و تصدیق گوید چون واقف شوی بر معنی پس البته آن را تصور کرده‌ئی و نمی‌فرماید صریحاً که نفس و قوف بر معنی عین تصور است

بلکه دو حالت را با هم یاد کند یکی وقوف بر معنی دیگر تصور آن معنی و حقیقت حال همین است چه اول نفس توجه بچیزی می کند یا بفکر و نظر یا تشبیه لفظی که آنرا متوجه به معنای آن لفظ کند و این توجه حالتی و حرکتی است از نفس سوی چیزی مانند چشم باز کردن و نگاه کردن آنگاه معنایی یا کلی یا جزئی سوی نفس آید و مورد توجه و التفات او گردد آنگاه حصولی نفسانی پیدا کند سپس علم بآن حاصل برای نفس شود و این حالت غالباً دفعه برای نفس روی میدهد و گاهی در معنی شك میکند مثلاً اینکه لفظی را می شنود و مردد میشود در معنای آن که این معنی است یا آن معنی یا اصلاً پی بمعنی نمی برد اندکی فکوت می کند معنی بیادش می آید یا بکتاب یا معلمی رجوع میکند چنانکه شیخ در تصدیق فرموده ولی شك را در تصور نفی نموده و این شك در احوال معنای متصور است و اما شك در اصل معنای متصور پس مورد انکار نباید باشد (۳) در دانش نامه از تصور تعبیر به اندر رسیدن کرده و آن یافتن و قبول نفس است آن معنای متصور را و این یافتن غیر از حالت ادراکی است و مقسم در بعضی نسخ (دانش) است و این کلمه بلکه کلمه دانستن هم که در نسخه دیگر است بمعنای چیز دانسته شده است نه نفس علم من حیثانه علم المنطق و اگر معقول را بحسوس تفسیر کنیم مطلب روشن تر میشود و اگر کسی چیزی بیابد و بتصرف خود در آورد ممکن است یافته خود را نداند چیست یا شك کند مثلاً لعل است یا عقیق یا یا قوت یا شیشه آنگاه بسببی از اسباب بر او معلوم شود که چیست پس علم بشی غیر از یافتن و اندر رسیدن است و توهم نشود یافتن معنی بدون ادراک و فهم معنی ممکن نیست چه کافی است جنس بعیدش در تصور آید و آنرا ادراک کند و در جستجوی تصور نوعش که معنای حقیقی لفظ است یا لازم معنی یا ملزوم معنی یا جزء معنی معلوم شود و معنی را به تمام نداند بلکه کافی است که بداند این لفظ معنی دارد و از مهملات نیست آنگاه طلب کند تا علم باصل معنی حاصل نماید و همین قدر برای فهم کلام شیخ و ابطال تقسیم علم بوجه حقیقی بتصور و تصدیق و بی ربط بودن خوض در ماهیت علم و ضروری بودن و نظری بودن ماهیت علم و بیان اینکه حصولی کدام است و حضوری کدام کافی است مگر بطور استطراد .

باید دانست مراد از قضیه و همچنین کلمه اسم و لفظ از کلام شیخ قول لفظی نیست بلکه اعم از لفظ ذهنی و قول و قضیه ذهنیه است اعم از اینکه باظهار لفظی در آید یا نه چنانکه فارابی در عیون المسائل اشاره بدان کرده است و قبلاً سخن او را ترجمه کردیم و تصدیق و تکذیب هم قلبی است اعم از اینکه اظهار لفظی هم شود یا نه و در تصدیق و تکذیب قلبی غالباً مطابقت واقع مراعات شود بخلاف لفظی که ممکن است گفتارش از روی اغراض برخلاف عقیده قلبی و علم و ادراک جزمی باشد بلی شخص معاند و شقی ممکن است عقد قلبی به خلاف واقع برخلاف علم خود نماید و بنا بر آن گذارد .

تنبیه مهم

بهر حال علم حالت و صفتی است در نفس از هر مقوله آن را بدانیم از کیف یا اضافه یا فعل یا انفعال یا انکشاف نفس الامر یا عین جوهر قوت عاقله عن در رفع الحجاب بینها و بین المعلوم ربطی به ماهیت تصدیق ندارد هر چند از مقدمات حصول تصدیق و تصور است چنانکه پیش از حصول علم توجه ذهن بسوی مطلوبی از مطالب زائد بودن علم و اعتقاد و اذعان بر حقیقت تصدیق

-۱۹۴-

معینا یا غیر معین تابع معین شود حالت و حرکت دیگری است بعد از آن هم اقرار قلبی و اذعان و اعتقاد دیگری است و تصور هم قبول ماهیت مفرده است مانند رؤیت و ابصار چیزی اما تصدیق یا قبول نسبت حکمیه میان دوشی است بر وجه اثبات یا انشاء نفس و فعل او که چیزی را چیزی نسبت دهد هر چند بدان اقرار قلبی و لفظی نماید برای اینکه آن را خلاف واقع داند یا اگر هم می داند مطابق واقع است لکن راضی به حکم نیست و آنرا تسلیم نمی نماید مانند کسی که خود را برابر پیغمبر مثلاً مشرع فرض نموده و واقع تراش پنداشته و نظریه مرضیه خود را مناط واقع و حقیقت داند گویی با واقعیات در جنگ است و واقع در حیطه تصرف و اراده و رضا و رغبت او است و این گونه حالات در نفوس معاندین و ضالین و مضلین و مبتدعین بسیار دیده میشود بنابراین مرحله اعتقاد و اذعان و اقرار مرحله دیگری است که زائد بر حقیقت تصدیق منطقی است لکن چون منطق برای تشغیص واقعیات است لذا چون برای حکم منطقی تصدیق حاصل شد اذعان حاصل می شود و البته اذعان است که مطلوب واقعی را در نظر مدعی بدست میدهد پس اعتبار اذعان بدین نظر شده است نه آنکه علم بنسبت عین اذعان است و مطابق واقع بودنش هم باعتبار صدق مخبری است نه صدق خبری مگر خطا نکرده باشد و اما تصور پس صدق و کذب در آن نیست یا آنکه محض صدق و واقعیت است چون هر چیزی نفسش نفسش هست و از او سلب نشود و صدق و واقعیت عین ذات او است لکن این معنی خلاف اصطلاح است و بمذاق عرفان و تصوف نزدیک است.

قطب شیرازی در درة التاج از مقابله تصدیق در کلام شیخ بتکذیب
سخن قطب گمان کرده مراد از تصدیق و تکذیب معنای لغوی است و استدلال
شیرازی در درة التاج بکلام شیخ در دانش نامه علائی و در موجز کبیر نموده ما
و انتقاد بر او سخن او را عیناً یاد می نمایم و حقیقت حال را کشف میکنیم:

مبادی یا تصویری است یا تصدیقی بجهة آنکه علم که عبارت از حضور شئی است در ذهن یا عبارت از حاضر است در ذهن چه علم را بر ادراک و بر مدرك هر دو اطلاق می کنند از دو حال بیرون نباشد یا مجرد باشد از تصدیق و تکذیب و آنرا تصور سازج خوانند یا مقارن یکی از ایشان باشد و آنرا تصور مع التصدیق خوانند و مراد از تصدیق و تکذیب معنی لغوی ایشان است چنانکه شیخ در دانش نامه علائی تصریح باین معنی کرده و گفته دانستن دو گونه است یکی اندر رسیدن که بتازی تصور خوانند چنانکه اگر کسی گوید بری و مردم تواند ریایی و تصور کنی و دیگر گرویدن که بتازی تصدیق خوانند چنانکه بگروی که بری و مردم زیر فرمان است و در شفا هم چنین گفته چه بازاء تصدیق تکذیب آورده است مؤلف گوید اولاً تصدیق منطقی دائر مدار اظهار لفظی نیست و همان نسبت دادن نفس قلباً از روی علم و سائر مبادی محمولی را بموضوعی و صفتی را بموضوعی و عارضی را بمعروضی تصدیق نفسانی است و مقابلش تکذیب نفسانی است چه بتلفظ در آید یا نه و ثانیاً کلمه گرویدن صریح در تصدیق قلبی است و تلفظ اظهار گرویدن است و ممکن است اظهار و تظاهر از روی نفاق باشد و گرویدن نباشد لاجرم تکذیب خلاف گرویدن است

وثالثاً معنای لغوی در تکذیب در مسئله منطقی یعنی در تصدیق مقابل تصور درست، نباید چه تکذیب لغوی در مقابل قضیه ملفوظه موجهه یا سالبه است که آنرا غیر از گوینده تکذیب کند یا خود گوینده قضیه را فرض نموده تکذیب نماید و در نفس فقط مطابقت با واقع و مخالفت است که عبارت دیگر صدق و کذب قضیه است و تکذیب قلبی و لفظی هر دو تصدیق منطقی است زیرا اثبات نسبت است یا اذعان بآن و چون مطلوب از تصدیق در منطق علم بایجاب یا سلب نسبت در واقع (ولو در نظر مصدق نفی نسبت مصدق از تصدیق کننده یا از دیگری چه در ذهن چه در لفظ) تکذیب لغوی خواهد بود و در عین حال همان تکذیب تصدیق مقابل تصور است لکن تصدیقی است بر ضد تصدیق مفروض ابتدائی و آن یا بروجه عدول است باعتبار کشف خطاء در اول یا بروجه عناد یا از روی غرضی از اغراض بلی صدق تکذیب لغوی و عرفی منوط بکشف حالت قلبی است در قضیه یعنی باید معلوم شود قضیه مکذبه در نفس حاصل شده چه این کشف از روی اظهار لفظی باشد یا بسبب دیگر مانند آنکه عملی کند که مکذب عمل سابق خود یا دیگران باشد در اقرار و اعتراف هم نظر منطقی و نظر لغوی و عرفی مختلف است منطقی البته در اقرار شرط نمی داند اظهار را مگر برای ترتیب اثر یا مجرد تشخیص آنهم از دیگران و اگر نه معترف قلبی از حال خود آگاه است و در مقام ترتیب اثر و وظیفه خود را میداند و احتیاجی به تشخیص حال خود ندارد مگر فراموش کرده باشد آنهم بتذکر قلبی بشخص خود متذکر میشود و لفظی لازم ندارد و بالجمله تکذیب لغوی و عرفی غالباً در تکذیبات باطله استعمال میشود مانند تکذیب خدا و رسول و تکذیب آیات الهی که قرآن مشحون بآن است چنانکه تصدیق لغوی و عرفی تصدیق حق است که باز قرآن مشحون بآنهاست لکن چون در منطق از تصدیقی بحث شود که تصدیق بحق و بواقع باشد که از جمله تکذیب باطل میباشد که مرجعش تصدیق ضد آن باطل است شیخ باین نظر تصدیق را مقابل تکذیب لغوی یا عرفی قرار داده تا بفهماند که منظور از منطق تصدیقات حقه است که ما را بواقع و صحیح و صدق برساند نه بخلاف واقع و فاسد و دروغ لذا تکذیبات حقه هم که تکذیب باطل و اساطیر و اضالیل است عیناً از افراد تصدیقات حقه منطقیه در برابر تصور است و در منطق کاری بتکذیب حق نداریم بنابراین تصدیق و تکذیب در منطق مقابل یکدیگر نیستند و تقابل باینستکه یک طرف لغوی و عرفی باشد یعنی قولی باشد اعم از اینکه طرف دیگر هم قوای باشد یا فقط قلبی باشد و چون تکذیب لغوی و عرفی تکذیب حق است لاجرم مقابل تصدیق منطقی است که تصدیق حق است نمی گوئیم تکذیب قولی حق را تصدیق مقابل تصور نیست لکن میگوئیم از اقسام صحیح تصدیق منطقی نیست و مطلوب منطقی نیست پس در منطق تصدیق و تکذیب قولی که لغوی و عرفی است از افراد تصدیق منطقی که مقابل تصور است خواهد بود بشرط اینکه تصدیق بحق واقعی و تکذیب بیاطل واقعی باشد اما اگر تصدیق باطل و تکذیب حق باشد از افراد قضایای کاذبه و یا مغالطات و مانند آنها خواهد بود رابحاً اگر بخواهیم تقابل تصدیق و تکذیب را در منطق حفظ کنیم و کلام شیخ را اعم از منطقی و لغوی گیریم باز چاره داریم چه هر

-۱۶۶-

تصدیق البتہ خلافتش تکذیب است و منطقی میان دو قضیه باید قضاوت کند تا بداند کدام حق است و کدام باطل تا فکرا از خطا و دروغ و غلط صیانت کند و در لغت و عرف هم دو قضیه ملفوظه متضاده که ناچار یکی تصدیق و یکی تکذیب است البتہ در نظر حکیم و یا متشرع قضیہ حقہ مقبول و قضیہ باطلہ مردود است منتهی تکذیب غالباً در تکذیب هائی استعمال می شود که با حق و واقع مقابله می کند و تصدیق در تصدیقات حقہ و مقبوله استعمال میشود پس تقایل باعتبار صدق و کذب و حق و باطل در منطق و در لغت و در ملفوظ از منطق و لغت درست است هر چند تکذیب لغوی یعنی اصولی اعم از اینکه تکذیب حق باشد یا تکذیب باطل از افراد تصدیق منطقی برابر تصور است لکن تصدیق و تکذیب منطقی اعم از صحیح یا غلط یا خصوص صحیح از مردود یا تصدیق صحیح و تکذیب باطل که بدرجہ قول و اظهار نرسد از افراد تصدیق و تکذیب لغوی و عرفی نخواهد بود .

العلم علی وجهین احدهما تصور والاخر تصدیق
کلام شیخ در والتصور ان يحدث مثلاً معنى اللفظ فى النفس و هو
موجز کبیر که غیر ان یجتمع منه معنى قضیه قبلها النفس بل ان اجتماع
مورد استشهاد منه معنى قضیه فى النفس لم یخل اما ان یکون شاکفیه
درہ التاج قرار او مقرابها او منکرا لها و فى الوجوه الثلثه یکون -
گرفته التصور قد حدث وهو موجود (وجود) المعنى فى -
النفس اما الشك والانکار فلا تصدیق معه واما الاقرار
وهو التصدیق فهو معنى عين ان حصل فى النفس معنى القضیه بل شئ آخر
یقرن به وهو صورة الاذعان له وهو ان المعنى الذى حصل فى النفس مطابق
لقضیه الاخرى فى نفس الوجود فلا یکون معنى القضیه القولية من جهة ما تصور
فى النفس معنى قضیه مقبولة بل ذلك حادث آخر فى النفس انتهى .

ما پیش از اینکه غور در سخن درہ التاج و استفادات او از این
وجوه استفاده کلام شیخ در موجز کبیر نمائیم خود آنرا بر فطرت بی آرایش و
از کلام شیخ پیش ذهن غیر مشوب عرضه میداریم و اگر چیزی بر شیخ خرده گیری
از رسیدگی بسخن شود باکی نیست اگر از فهم مراد دور نیفتاده باشیم (۱) شیخ
درہ التاج در اینجا بعد از تقسیم علم بوجه تصوری و بوجه تصدیقی در تصور
سه حالت اعتبار نماید یکی آنکه معنای لفظی در نفس حادث شود
قید لفظ در این جا برای انتقال ذهن بمعنی است نه آنکه تصور
معنی موقوف بر سماع لفظی است یا بر علم سابق بلفظی است که وضع شده بازاء
معنائی چه بسیار از معانی بدون استعانت بلفظ تصور شود بلکه معانی بسیار هست که
لفظی ندارد حتی از موجودات محسوسه هم انتزاع نمی شود و در محلش محقق شده که
وسعت عالم معانی بیش از عالم الفاظ است و بخاطر دارم در موضعی از اسفار بفسحت

عالم معانی تصریح می‌کند بلکه ممکن است نهایت نداشته باشد و آنچه حکمت ایجاب کند موجود شود و الا همان ذواتش که نفس‌الامری است و جز حد ذاتش چیزی نیست نفس‌الامریتش و بحمل اولی باقی است هنگام انتقال ذهن بآن شناخته شود و گاه باشد که نفس معنی از غیب الهام شود.

ناگفته نماند انتقال ذهن بمعنی بوسیله شنیدن لفظی منوط به بیان انتقال ذهن موضوع بودن لفظ برای معانی نیست بلکه هر لفظ مهمل و هر صوتی بمعانی واقعیه سبب انتقال ذهن بمعانی است مثلاً از کلمه مهمل معنای لفظ حتی از شنیدن ل ف ط و معنای صوت و از مهمل بودنش معنای مهمل و از نرم یا مهملات زبر بودن صدا یا یک حرفی یا بیشتر بودن لفظ مهمل معنای نرم و زبر و آحادی یا ثنائی و ثلاثی الحروف و مفاهیم دیگر بذهن می‌آید و بالجمله تصور دائر مدار حدوث معنایی است در ذهن بهر سبب باشد و تعیین سببی برای حدوثش مانند شنیدن لفظی آن هم لفظ موضوع لغوی لازم نیست و ذکر لفظ در کلام شیخ که در غیر موجز هم از کتبش آن را تکرار کرده و ما هم آنچه لازم بود در پیرامون آن گفته‌ایم منبأب مثال و تسهیل بفهم مخاطب و رعایت قانون مجاورات انتقال ذهن است بچگونگی تصور.

(۲) جمله (ان يحدث) را در تفسیر تصور اخذ کردن شاید اشاره بآن بیان دقائق کلام باشد که تصور عبارت از حدوث معنی در ذهن نیست بلکه نفس شیخ معنی است در حال حدوث در ذهن که وجود ذهنی است چه تصور بمعنای شئی متصور است نه فعل نفس که تصور نمودن باشد هر چند ذات متصور من حیث هی توان گفت ذات خویش است مگر بعد از تصویر و تصور صادر از نفس یعنی بعد از وجود آن معنای متصور لکن آن معنای متصور در حال وجود با قطع نظر از وجود ذهنی فلان معنی است و این همان است که در احکام ماهیت گویند **المهية من حیث هی لیست الاهی و صدق (هی)** بر ماهیت در حال وجود است با قطع نظر از وجود و سخن شیخ توجیه فهم اصل معنای متصور است باین که حادث شود در نفس معنی یعنی در حالیکه حادث شود با قطع نظر از حدوثش متصور است و در این تمیز یعنی جمله (ان يحدث) رد توهم تفسیر تصور است بحصول صورت در عقل چه متصور عبارت از صورت حاصله است نه حصول صورت لذا شیخ فرمود **التصور ان يحدث معنی اللفظ فی النفس و فرموده حدوث المعنی فی النفس** معذک متأخرین از کلام شیخ سوء استفاده نمودند و نزاع نمودند در اینکه تصور صورت حاصله نزد عقل است یا حصول صورت و بعضی نزاع را بلفظی برگردانیدند باراده حاصل از حصول چنانکه در سخن شارح زبده گذشت (۳) تصور جمیع اجزاء قضیه حتی نسبت بدون قبول و عقد نسبت نیز تصور است مراد از جمله هو غیر ان یجتمع منه قضیه تقبلها النفس اینستکه در تصور ممکن است ارکان قضیه که موضوع و محمول و نسبت است مجتمع شود لکن بطور تصور نه بطوریکه قبول کند نفس آن را یا تصدیق نشود و مراد از قبول تصدیق است

نه انفعال چه انفعال نفس در تصور هم هست پس توهم نشود این جمله زائد و توضیح واضح است زیرا که ابتدائاً تصور را بمعنی يك لفظ مثال زد و کلمه (مثلاً) هم آورد برای تنبیه بر اینکه در تصور وحدت معنی لازم نیست و تعدد معانی هم در تصور می آید بلکه صورت قضیه هم بطور تصور حاصل میشود مثلاً تصور زید و تصور قائم و تصور نسبت قیام بزید بدون عقد نسبت و اثبات آن که نفس آنرا قبول کند و بپذیرد و حکم نماید باینکه زید قائم است تصدیق نیست و چون بقبول رسید البته تصور غیر از چنین شکل اجتماعی مقبول یعنی مصدق است.

آنگاه قضیه چون در نفس آمد و موضوع و محمول و نسبت نقطه بیان حال شك و تصور شد و هنوز بتصدیق نرسید خالی از این نیست یا نفس اقرار و انکار پس شك در ثبوت و نفی محمول برای موضوع می کند یا اقرار بدان از تصور اجزاء یا انکار آن می نماید و در هر يك از این سه حالت تصور حادث شده که عبارت از وجود معنی یا موجودیت معنی است در نفس اما قضیه در شك و انکار پس تصدیقی ضمیمه تصور نیست و اما اقرار پس آن تصدیق است و آن معنایی است غیر از معنای قضیه که حاصل در نفس شده بلکه چیز دیگری است که مقرون بتصور معنای قضیه شده و آن عبارت از صورت اذعان برای آن معنای تصویری است و آن اذعان عبارت از آنست که معنایی که در نفس حاصل شده مطابق با واقع و با وجود خارجی است بنابراین معنای قضیه قولیه ازجهه آنکه تصور در نفس شده غیر از معنای قضیه مقبوله است بلکه آن قضیه متصوره حادث دیگری است چنانکه آن قضیه مقبوله نیز حادث دیگری است تمام شد ترجمه کلام شیخ.

این بیان از شیخ محتاج بتحقیق است باید دید چه غرضی شیخ از این تقریر دارد چه دو حالت بودن تصور و تصدیق و اینکه قضیه متصوره غیر از قضیه مصدقه است امر واضحی است این اندازه اهتمام بآن شایسته مقام شیخ نیست و انگهی همه میدانیم تصور و تصدیق دو حالت نفسانی است و اظهار قولی امر زائیدی است و جز در مقام تعلیم یا اخبار یا تدوین یا باخود سخن گفتن برای حفظ وضبط نیازی بآن نیست بلکه ممکن است اظهار بر طبق صورت قلبی نباشد چنانکه ممکن است قضیه نفسانی مصدقه

مطابق واقع باشد و اظهار قولی مطابق نباشد مثلاً برخلاف واقع قضیه می را در قلب تصدیق نموده مثل العالم قدیم و در اظهار قولی العالم حادث یا لیس بقدم گفته یا بالعکس قضیه در نفس مطابق واقع بوده و در تلفظ مخالف واقع از روی غرضی با علم بکذب باشد و نیز شیخ اقرار را که صریح در قول است لفتاً و عرفاً مناط تصدیق قرار داده و همه میدانیم تصدیق منطقی منوط باقرار قولی نیست و غرض منطقی که اکتساب علم مجهول از معلوم است نیازی باقرار و اظهار ندارد و نیز انکار را در تصدیق مانند شك خارج نموده باینکه انکار لفظی بنفسه تصدیق است و انکار قلبی هم تصدیق اصطلاحی منطقی

است و شك هم ممكن است تردید بین دو تصدیق باشد تعیین تصدیق امری دیگر است که در حقیقت تصدیق که مقابل تصور است مأخوذ نیست و بسا که هر شقی از شقین تردید مبنای مسائلی باشد مثل آنکه شك در وجود ذهنی بگوید بنا بر وجود ذنی قول باصالت وجود قوت دارد و الا فلا وانگهی قضایای شرطیه تصدیق است و کسی نگفته فقط قضیه اثباتیه تصدیق است و شرطیه تصور است تحقیق این مطالب همه مهم است و صاحب درة التاج بهیچ يك از اینها توجهی نفرموده و فقط پرداخته بتقسیم علم بتصور بی اقتران بتصدیق و تصور با اقتران بتصدیق و اینکه تصدیق و تکذیب در تصدیق شرط است و اینکه از تصور نسبت حکمی اگر تصدیق نباشد تصور سازج است و اگر تصدیق است تا آخر سخن او که بهیچ يك از مسائلی که گفتیم التفاتی نکرده منظور شیخ را از این گفتار بدست نداده شیخ کسی نیست که در کلام خود قیود گزافی آورده یا حشو و زائدی که تأثیر در جهات علمی ندارد بکار برده باشد پس تنقیح کلام شیخ ارزش دارد و در بسیاری از مسائل حکمی هم علاوه بر منطقی بکار می خورد.

(۱) چرا شیخ مطابقت با واقع را در تصدیق اعتبار نموده با جواب مؤلف از آنکه مفصلاً عدم اعتبار آن در تصدیق گذشت
 سؤالاتی که بر جواب باید دانست که شیخ در این جا نظر بتصدیق نفسانی دارد که برای شیخ خود طرح نموده معلم و متعلم سودمند باشد و بمطلوب که بالاخره نتیجه است او سؤال اول را برساند پس باید مطابق واقع باشد و چنین تصدیقی که در نفس حادث شود و مطابق واقع است محکی قضیه مصدقه قولی است که تصدیق لغوی و عرفی است که ناچار در تعلیم و تدوین و مانند آن گفته میشود و چیزی بر تصدیق قلبی نمی افزاید هر چند تلفظ بآن در عقاید دینی اثر داشته باشد چون گفتن لا اله الا الله و فی الحقیقه قضیه قولیه شهادت بوقوع تصدیق قلبی است و اما تصدیق قلبی که مطابق واقع نیست چون مفید نیست اظهارش هر چند اصطلاحاً تصدیق در برابر تصور است ولی تصدیقی است کاذب که باید تکذیب شود چنانکه محکی این قول هم تصدیقی است نفسانی برخلاف واقع و ممکن است بگوئیم هیچکدام از نفی قلبی و قولی در چنین فرض تصدیق منطقی نیست بنا بر اینکه تصدیق بمعنی ایجاد صدق یا کشف صدق است و تا صدق و صادق نباشد تصدیق نخواهد بود و کلمه تصدیق مانند تکثیر و تحریر و تقریر و تعلیم و تقسیم و تشریک و تملیک و ترویج و تألیف و امثال آن منوط بانشاء و ایجاد کثرت و کتابت و کلام و علم و قسمت و شرکت و ملکیت و زوجیت و الفت است و بدون اینها کلیات تفصیلی مصدر باب تفعیل صادق نیست و همان طور در تصور تا صورت حادث نشود در نفس توان گفت تصور شده چه بدون تصویر تصور حاصل نشود همچنین بدون صدق قضیه و مطابقت با واقع با وجود خارجی تصدیق صادق نخواهد بود و محتمل است شیخ باین قضیه نظر داشته چه کلامش قابل تطبیق بر این نکته است.

سؤال دوم چرا شیخ قبول نفس نسبت را در تصدیق اعتبار نموده با اینکه مفصلاً

گذشت بدون قبول هم عقد نسبت ممکن است - **جواب** قضیه که در نفس تصویر میشود که مرکب از سه تصور است تصور موضوع و تصور محمول تصور نسبت آن محمول بآن موضوع توطئه و مقدمه تصدیق و تکذیب یا ایجاب و سلب است و تصور مفرد هم چون موضوع فقط یا محمول فقط یا نسبت اضافه فقط ممکن است توطئه برای انتقال ذهن بعوارض موضوع یا معروضات محمول یا طرفین نسبت باشد تا بتوان از آن قضیه‌ئی تشکیل و مورد تصدیق گردد و تا وقوع یافتن تصدیق چند چیز باید در نفس موجود شود یکی آنکه نفس قضیه را قبول کند و بپذیرد باین معنی که نسبت محمول خاصی را به موضوع خاصی یا نسبت یک کلی را بکلی دیگر ملائم و مناسب با عقل و فطرت و وجدان خود می یابد آنگاه تصمیم بر حکم و عقد نسبت بین الشیئین می گیرد و این تصمیم و توطین نفس حالتی است که نظیر حالت رضایت و ابتهاج بچیزی یا باعطاء و وصفی به موصوفی است و این حالت نفس را آماده علم و ادراک فعلی میکند که باندک تأملی علم جازم حاصل می کند باینکه این صفت که برای این موصوف ملائم و جدان و فطرت و عقل است و مورد رضایت و رغبت است حقیقتاً صفت واقعی او هم هست نه اینکه فقط تخیل مناسب و لائمت یا مجرد میل و رغبت نفسانی باشد و چون علم حاصل شد نفس بر طبق علم بر مسند حکومت می نشیند و حق را بمن له الحق اعطا می نماید و عقد نسبت و تزویج بین موضوع و محمول مینماید و اثبات می کند آن وصف را بران موصوف و مقارن این عقد و اثبات پیش از اثبات و عقد نسبت حکمیه حالت اذعان وجود پیدا می کند و اعتقاد و ایمانی باین فعل قلبی یعنی عقد و اثبات که از او صادر شده حاصل شود و این عقد و اثبات همان است که شیخ از آن تعبیر بقبول نموده چه مراد از این قبول افعال و تأثیر نفس بعلم نسبت چه در تصور هم این تأثیر و تأثر هست اعم از اینکه علم را از مقوله افعال بدانیم یا نه بلکه پذیرفتن نفس است قضیه را یعنی نفس قبول دارد که محمول قضیه متصوره برای موضوعش ثابت است لذا بدان اذعان و اعتقاد می نماید اعم از اینکه قبول قضیه عین اذعان باشد یا حالت دیگری مقارن یا ملازم اذعان باشد و چون تمیز حالات حادثه در نفس دقیق است و غالباً دفعه چند حالت در یک مورد حادث میشود جای اینست که بطور تردید بگوئیم قبول نفس قضیه را عین اذعان است یا غیر اذعان و تغایر قبول و اذعان از تأمل در کلام شیخ مستفاد میشود لکن از راه دیگر که خواهیم بآن پرداخت و بنظر ما حالت قبول غیر از اذعان است چه ابتدا نفس قضیه‌ئی را می پذیرد و می پسندد مانند کسیکه دعوت پیغمبری را بدو یا تبلیغ مبلغی را می پذیرد و مورد قبول و پسندش می شود و حالت رد و انکاری در خود نمی یابد سپس بآن عقیده مینماید و اذعان و ایمان می آورد بساهبت محتاج مطالعاتی و تأملاتی شود تا عقد قلبی بر آن که عبارت از اعتقاد و اذعان است حاصل کند و آن را دین و یا مبنای علمی و عقیده استمراری خود قرار دهد و غالب مسائل علمی از این قبیل است که اولاً مقبول و پسندیده نفس شود ثانیاً اعتقاد جازم ثابت بدان حاصل کند شیخ در دوجا لفظ قبول را آورده یکی در صدر کلامش در تقسیم علم بتصور و تصدیق که گوید تصور معنای لفظی حدوث او در نفس است و آن غیر از معنای قضیه است که نفس آنرا قبول کند و مقتضای این کلام آنکه معنای قضیه مقبوله در نفس تصدیق است دیگر

در آخر کلامش که گوید معنای قضیه قولیه از آن جهت که در نفس تصور شده معنای قضیه مقبوله نیست بلکه معنای قضیه مقبوله حادث دیگری است در نفس یعنی غیر از تصور قضیه این عبارت خالی از ابهام نیست چه قضیه قولیه موضوع است لفظاً و عرفاً برای تصدیق و قبول و حکایت از قضیه تصوری که مقترن بتصدیق نباشد نمی کند مگر قرینه ای نصب کرده شود بقصد حکایت از تصور قضیه چنانکه بسیار در محاورات گفته میشود تصور کردم فلانی باسواد است یعنی فقط چنین قضیه ای خطور در ذهنم نمود بدون تصدیق و قبول و یا بدون اذعان و اما اگر بگویند فلانی باسواد است معلوم است این قضیه در نفس مورد قبول شده بهر حال باید دید شیخ چه غرضی از این سخن دارد عجالتاً چنین بنظر میرسد که اظهارات قولی و کتبی دلیل اعتقاد و قبول و تصدیق گوینده و نویسنده نیست چنانکه نویسندگان از مؤلفین گاهی عذر از محتویات کتاب خود میخواهند باینکه **اورده اند ایراداً لا اعتقاداً** و نیز گفته اند فلان تألیف من تقریر درس استاد بوده و اعتقاد بآن ندارم و هم گفته اند مقصودم فقط جمع آوری گفتارهای حکما مثلاً بود نه بیان معتقدات خویش و غالباً نقل اقوال از این قبیل است و شیخ خواسته راه عذری برای مؤلفین کتب فلسفه در نظر فقها و در برابر عقائد ساده عوام الناس درست کند.

سؤال سوم

وجه اینکه شیخ اقرار را تصدیق دانسته و شك و انکار را تصدیق ندانسته و وجه تفریع این سه حالت بر تصور در کلام شیخ.

جواب

شیخ می فرماید: انسان چون تصور قضیه نمود یا شك در آنست یا مقرر یا منکر و شك و انکار تصدیق نیست و اقرار تصدیق است چه اقرار امری است زائد بر تصور قضیه و آن صورت اذعان بقضیه است و اذعان عبارت است از اینکه معنائی که در نفس حاصل شده یعنی در قضیه مطابق است با واقع و با وجود خارجی این است که شیخ اولاً می فرماید اقرار تصدیق است و تصدیق یا اقرار صورت اذعان است و اذعان اثبات مطابقت قضیه با واقع و یا خارج است ثانیاً بر آن تفریع مینماید اینکه قضیه قولیه از آن حیث که تصور نفسانی شده قضیه مقبوله نیست چه قضیه متصوره ممکن است مورد شك یا انکار باشد که تصدیق نیست و قضیه مورد قبول نفس نشده و قول هم اگر حکایت از تصور کند ممکن است مشکوک یا محل انکار باشد پس باید اقرار باشد تا تصدیق گردد و این منوط باذعان است باینکه معنای قضیه قولیه مطابق واقع است و نتیجه این سخن اینست که قضیه قولیه تا دلالت بر اقرار نکند دلیل بر اذعان و مطابقت معنای قضیه قولیه با واقع و وجود خارجی نخواهد بود.

شیخ میفرماید در شك و انکار تصدیق نیست ما قبلاً در ضمن ترجمه کلام شیخ در پیرامون شك سخن گفتیم و در اینجا می افزائیم اینکه **بیان اینکه شك در تصور مورد ندارد** شك در تصور مورد ندارد چه هر معنائی چه مفرد چه مرکب چه متعدد چه بشکل قضیه که تصور شود البته حدوث نفسانی حاصل

میکند و شك در امری که حاضر در ذهن است محال است مگر برگردد بتصدیق مثل اینکه فکر کند آیا معنی موجود در خارج است یا نه آیا جوهر است یا عرض بدیهی است یا نظری و هکذا از عوارض و اوصاف و محمولات پس شك در صورت حاصله معقول نیست چه رسد باینکه تصدیق در آن باشد و همچنین است علم بشتی تصویری و ظن بآن پس قول شیخ باینکه با شك تصدیق نیست شك در نسبت است مانند اینکه شك کند آیا وجود اصل است یا ماهیت آیا حقیقت وجود یکی است یا حقائق متباینه است و هکذا و چون تصدیق باید ثابت و جازم باشد لذا اذعان و مطابقت با واقع و وجود در تصدیق اعتبار نموده بنا بر این دو طرف تردید تصور است نه تردید بین التصدیقین و تقسیم چیزی بدو قسم با تعلیق اتحاد تالی بر اتحاد مقدم تردید نیست بلکه تصدیقهای متعدد بر حسب موارد است .

و اما انکار پس اطلاق بر دو چیز میشود اول حالت لغوز و ناشناسائی نفس و پذیرفتن مدلول قضیه‌ای در نفس و البته این حالتی است در نفس و این نفرت طبیعی هر چند بذات امری تصویری هم تعلق میگیرد مثل نفرت عقل از جهل و نفرت نفس از کوری یا کری یا بغل یا ظلم لکن با آنکه حالت زائدی است بر اصل تصور تصدیق نیست مگر اسناد دهد نفرت و منکر را بآن و در نفس خود یا در اظهار خویش بگوید یا بیابد مثلا بغل منفور است و همچنین است نفرت و انکار عقل باطنی از مدلول قضیه‌ای که شنیده و در نفس حاصل شده مثل اینکه بشنود یا بنفسه تصور کند که عالم صانع ندارد یا بت خدا است چه منکر بودن این نسبت تصدیقی و منفور و نامقبول بودنش در نفس تصدیق نیست مگر در برابر آن قضیه غیر مقبوله قضیه‌ای که از لوازم بطلان قضیه منکره است در نفس منعقد و مورد تصدیق گردد بلی علم عقل و نفس بطلان قضیه که عبارت از همان انکار است هر چند عین انکار یا ملازم انکار است و ممکن نیست از انکار صحیح منفک شود لکن علم ببطلان قضیه تصور است نه تصدیق مگر معنای **هذه القضية او هذه النسبة باطله** در نفس حادث شود و از این قبیل است علم بامتناع دور و تسلسل و سائر ممتنعات چه علم به امتناع غیر از علم «بان الدور مثلا ممتنع» نباشد و در نفوس عوام که فهم فرق میان تصور و تصدیق را ندارند بسا هست از قضیه مصدقه که منتزع از تصور امر منفور و منکر است بکلی غافل باشند مانند حیوان مثلا گو سفند که وحشت طبیعی از گرگ که در واهمه اش هنوز آنرا ندیده حاضر میشود دارد که مصداق تصور است و چون تصدیق همیشه عقلی است هر چند برای موجود خیالی یا وهمی باشد در حیوان که فاقد ادراك عقلی است ممکن الحصول نیست و این نکته هم که جمیع تصدیقات عقلی است نکته قابلی است و تصریح بآن را فعلا از کسی در نظر ندارم همچنان در تصور نفوری و انکاری ممکن است غفلت از تصدیق و اثبات محمول برای امر منفور و منکر دوم انکار قولی است و آنرا در جایی میتوان گفت که یا او تصدیق نیست باین نحو که لفظاً سلب

تحقیق کلام شیخ
در انکار - تقسیم
انکار تصویری و
قولی و سخنی
از مؤلف

الشئی باشد نه سلب شئی عن شئی و الا همواره با تصدیق خواهد بود و سلب الشئی هم مستلزم سلب وجود آن از شئی است و بسیار صوبت دارد تفکیک آن از تصدیق و علت سلب شیخ اقتران تصدیق را با انکار آن است که منکر چیزی البته قضیه ای می شود یا فرض می کند و آن را انکار می کند بعنوان انکار النسبة بین الشیئین نه انکار القضیه .

بیان کیفیت تقابل انکار با اقرار و مورد دقیق آن و اینکه انکار تا مقترن با اذعان بعدم نشود تصدیق نیست

بالجمله انکار در برابر اقرار است همانطور که اقرار بامری ایجاباً و سلباً تصدیق است همچنان انکار لکن چنین بنظر میرسد که تفسیر تصدیق با اذعان بنسبت و بمطابقت با واقع مستلزم آن است که عدم اذعان بآن تصدیق نباشد و چون عدم الاذعان اعم از اذعان بعدم است پس انکار چون سلب الاذعان است تا مقترن به اذعان بعدم نباشد تصدیق نخواهد بود بنا براین نفی علم به چیزی باید تصدیق نباشد چه تصدیق و تصور منفک از علم نیست پس عدم العلم بشئی تصدیق نیست چه حاصلش آنستکه فلان چیز معلوم نیست پس واقع حال در دست نیست تا مطابقت و عدم مطابقت با واقع مورد اثبات شود مگر علم بعدم حاصل شود چه با علم بعدم صحیح است نفی علم بوجود و سکوت از علم بعدم همانطور که موجب سکوت در گفتار وجود خارجی بمفاد قضیه مصدقه بعنوان علم بعدم میشود همچنین در ذهن هم انکار که عدم العلم یا عدم الاذعان است وجود بعلم بعدم و اذعان بنسبت عدم بشئی در نفس نمی دهد باری عدم العلم قولی بحسب لفظ اعم از علم بعدم است و لفظ براین اعمیت دلالت دارد و اما در نفس پس اولاً جای عموم و اطلاق نیست و ثانیاً علم و اذعان بی موضوع است و در نفس بجای عدم الاذعان که عبارت از انکار باشد حالتی حادث نمی شود و ثالثاً اگر حالت انقباض و احتجابی نسبت بامر منکر و کاذب حادث شود حالت علم و اذعان جالب اثبات چیزی برای چیزی که مناط تصدیق است نخواهد بود و گرنه ملاک تصدیق دو چیز میشود بلی اگر نفس عالم بعدم در انکار خود باشد و غفلت از این حیث نداشته باشد تنها علم بعدم و اذعان بآن حاصل میشود و آن البته تصدیق است و چون بقابل لفظی هم در آید تصدیق خواهد بود مگر بگوئیم تصدیق لغوی و عرفی نیست بلکه تکذیب است و این ادعا محل نظر است (دقت تازهئی در تصدیق و تکذیب لغوی و منطقی) پیش ازین گفتیم که تصدیق منطقی ربطی بتصدیق و تکذیب لغوی ندارد و تکذیب لغوی و عرفی هم تصدیق منطقی است ثانیاً استعمال لغوی و عرفی در این دو لفظ تابع متعلق آنها است مثلاً اگر نبودن کسی در مجلس شراب مورد علاقه کسی یا گروهی باشد و رفع تهمت منوط بقول شخصی شده که عنایتی بنفی و اثبات اوست و آن شخص بگوید نبوده است عرف و لغت گویند فلانی تصدیق کرده که نبوده است هر چند صحیح است نیز بگویند تکذیب کرده و سر صحت تعبیر بتصدیق آنکه مدعیان نبودن او در مجلس نیازمند مصدق معتمدند چنانکه در مقابل مدعیان بودن او عنوان تکذیب دارد بنا براین تفسیر درة التاج تصدیق را بمعنای مقابل تکذیب لغوی و استفاده آن از کلام شیخ بمجرد ذکر تکذیب در مقابل تصدیق بی مورد است .

ناگفته نماند کلمه اقرار را شیخ تصدیق قرار داده و صورت آن را اذعان فرموده و متأخرین از او اقتباس نموده تصدیق را باذعان در کتب منطق از شیخ در تعریف تصدیق باذعان به نسبت معرفتی نمودند چون صاحب مطالع و صاحب شمسیه و تفتازانی در تهذیب المنطق و حاجی در مختصر و قطب شیرازی در درة التاج و شیخ بهائی در زبده و دیگران از شرح متون و غیرهم ولی تفسیر باقرار نکردند و دانستی که مراد از اقرار تنها اعتراف لفظی نیست بلکه محکی آن که حالتی است قلبی نیز مراد است و قرینه بر تصمیم همانا اعتبار اذعان است و جای شك نیست که مناط در تصدیق تلفظ است و شیخ چون انکار را تصدیق ندانسته در مقابل آن اقرار را یاد فرموده نه آنکه تصدیق را منحصر در اقرار لفظی بداند و حالت اعتراف قلبی را مضمول عنوان اقرار نداند ما اگر درست بانظر ادبی بکلمه اقرار بنگیریم خواهیم دانست که اقرار بمعنی مستقر نمودن چیزی در چیزی است یقال اقره فی مکانه او علی منصبه و بدین معنی متعدی به نفس است و چون آنرا تشریب بمعنای اعتراف و ایمان نمایند از تعدی منسلخ شده متعدی بیاء می- شود و گویند اقر به و امن به و اذعن به و اعترف به و لفظ علم متعدی به نفس و متعدی بیاء هر دو استعمال شود و گویند علمه و علم به اما فعل معرفت پس متعدی به نفس است نه بیاء گویند عرفه و نگویند عرف به و اعتراف بمعنای طلب معرفت یا قبول معرفت یا اثبات یا اظهار معرفت است و متعدی بیاء است نه به نفس و کلمه معرفت مصدری مانند علم متعدی به نفس و بیاء هر دو آمده بنا براین اقرار هر چند ظهور عرفی در قول دارد ولی بمناسبت مستقر نمودن صورت قضیه یا صورت نسبت در نفس بسیار مناسب است اعم از اینکه حالت اقرار نفسانی نسبت بمتعلقش بمعنی قراردادش در نفس باشد باین معنی اعتراف و اذعان بآن باشد و در تلفظات بسیار میشود که مقرر به محذوف است مانند اقرار العقلاء علی انفسهم جائز .

(موارد استعمال اقرار در قرآن و غیره و تحقیق آن) در سوره بقره آیه ۷۸ ثم اقررتهم و انتهم تشهدون و در سوره آل عمران آیه ۷۵ قال اقررتهم و اخذتهم علی ذلکم امری قالوا اقررنا قال فاشهدوا و انا معکم من الشاهدين در این آیات مدخول باء حذف شده پیدا است که ذکرش لزومی ندارد چه نزدیک بمعنای استقرار و تثبیت است چنانکه اخذتم علی ذلکم امری مشعر بآن است و جمله اقررتهم پرسش از اقرار قلبی است به اقرار قولی سابق و جمله اقررنا در پاسخ اگر انشاء اقرار

است اقرار قولی است بالفعل و اگر حکایت از اقرار قلبی قبل از پرسش است قولی و قلبی هر دو خواهد بود و جمله ثم و انتهم اقررتهم تشهدون هم با اقرار قلبی میسازد زیرا شهادت را پس از اقرار تصریح می نماید تا اقرار قولی بعد از اقرار قلبی باشد و همچنین امر بشهادت

پس از اقرار در جمله قالوا اقررنا فاشهدوا دلیل است بر لزوم شهادت بآنچه اقرار قلبی بدان شده و این همتاست که در اسلام مقرر است از لزوم اعتقاد بجان و اقرار به لسان و عمل بارکان (جوارح)

و اما مطابقت با واقع و باوجود خارجی پس این معنی عبارت بیان آنکه مطابقت از مناط صدق و کذب در قضیه است و صاحب اذعان و اعتقاد جازم با واقع مستند چون قاطع است احتمال خلاف نمیدهد بلکه نمیتواند توجه با احتمال بحکم صاحب اذعان خلاف نماید لکن نکته در اینجا است که قاطع حاکم بمطابقت نیست بلکه فی نفسه قضیه با واقع نیست بلکه قضیه بنفسها در نظر او مطابق باواقع است چه قطع و اذعان و اعتقاد بنفسه طریق بواقع بلکه به نظر دقیق نفس وصول بواقع و شهود نفس الامر است و در این حال

حکمی بمطابقت در میان نیست و تصدیق عبارت از اثبات محمول برای موضوع است درست است که تصدیق حکم به نسبت محمول بموضوع است و لکن مجرد حکم و عقد نسبت که مناط تصدیق و اقرار است قلباً و قولاً اعم از مطابقت و عدم مطابقت باواقع است چه تصدیق در برابر تصور جز عقد نسبت و اثبات آن نیست که از تصور سازج بیرون آید و قضیه در نفس و قول منعقد شود لذا جداگانه مناط صدق و کذب را در قضیه عنوان میکنند و اکتفا بآنچه در معرفی تصدیق و فرق آن با تصور گفته اند نمی نمایند.

لکن شیخ پس از بیان اینکه اقرار تصدیق است می فرماید این تحقیق مراد شیخ معنی یعنی اقرار و تصدیق غیر از معنای قضیه ایست که در نفس در اینکه اقرار حاصل شده یعنی غیر از قضیه متصوره غیر مصدقه است آنگاه تصدیق است لکن می فرماید بلکه چیز دیگری است که مقترن بقضیه متصوره شده غیر از قضیه منعقد و آن صورت اذعان است و اذعان آنست که معنای که در نفس حاصل در نفس است شده و مورد صورت اذعان گشته مطابق است با واقع و باوجود این عبارت صریح است در اینکه اذعان حکم بمطابقت است نه

اینکه متعلق اذعان فی نفسه مطابق با واقع است لکن حکم بمطابقت و مخالفت، تصدیق دیگری در قضیه، جداگانه است و عین اذعان نیست باین معنی اگر نفس پس از حصول اذعان به نسبت دوباره توجهی بمتعلق اذعان خود نماید حکم بمطابقت باواقع می کند و قضیه دیگری در نفس حاصل میشود و گرنه در حال اذعان که شهود واقع است توجه بعنوان مطابقت و مخالفت ندارد مانند کسی که صورت خود را در آینه میبیند توجه بخود آینه و احوال آینه از قطر و صفا و سائر احوالش ندارد و مطابقت در حال اذعان مانند معنای اخیر فی نفسه حاصل شده فانی در اذعان و متعلق اذعان است بلکه نفس واقع که مفروض آن است که مدعی بآن رسیده قابل توصیف بمطابقت و مخالفت و صدق و کذب نیست چه ذات شی را باخود نسبت صدق و کذب و مطابقت و مخالفت نیست مگر

اورا با قضیه نفسانیه یا قولیه بسنجیم یا بالعکس که دانستی درحال اذعان توجه والتفاتی بآن نیست و خود بنفسه اگر خطا نشده مطابق است والا مخالف و در برابر تفسیر تصدیق به صورت اذعان حاصل شده .

شیخ یا باید اذعان را که صورت اقرار است بمعنای حکم بمطابقت واقع را نمیخواهد و حکم بمطابقت را تصدیق بداند و صورت اذعان را از مقارنات یا ملازمات یا شروط یا باید نفس اذعان را تصدیق دانسته کاری به قرار دهد حکم بمطابقت نداشته باشد نهایت الامر قضیه قهراً یا مطابق است یا نیست تا آنرا که خود یا غیر او مدعی است رسیدگی کند و حکم بمطابقت یا عدم مطابقت دهد چنانکه ما واقع را در تصویبها و تعطیلهای در مباحث علمی و محاورات نمیینم و حق آنستکه شیخ حکم بمطابقت را نمیخواهد در این عبارت بگوید مناط تصدیق است و صورت اذعان عبارت از این حکم است بلکه در مقام تمیز بین حالات موجوده در نفس هنگام تصور و تصدیق است زیرا بعد از جمله و هو الذی حصل فی النفس مطابق لماعلیه الامر فی نفس الوجود میفرماید فلا یكون معنی القضية القولیه من جهة ما تصورت فی النفس قضية مقبولة بل ذلك حادث آخر فی النفس یعنی قضیه تصویری نفسانیه که قضیه قولیه از جنبه تصویری آن هم حکایت دارد چنانکه از جنبه تصدیقی نیز حکایت کند مقبول و مورد تصدیق و اذعان نیست تا حادث دیگری در نفس حادث شود که آن قضیه را مقبول نفس کند و مطابق با واقع شود و آن صورت اذعان است بنابراین تفسیر مطابقت قضیه مورد حکم نفس در اذعان و تصدیق مزبور نیست بلکه از لوازم صحت اذعان است.

(۱) توجه نفس بجستجوی معنائی کلی یا جزئی و آن ناشی از شماره حالات رغبت و اشتهای نفس با دراک چیزی است (۲) انتقال بمعنائی از حادثه در نفس مسهوعات یا محسوسات یا از غیب بالهام مستقیم از عقل ما از هنگام تصدیق با واهب العقل (۳) احضار یا حضور صورت او انفراداً یا بانضمام استفاده از کلام صور دیگر که قابل تصدیق است برای نفس (۴) حدوث کیفیتی شیخ در موجز انفعالی در اثر حضور صورت مانند این که از حضور آتش حرارت در مجاور یا تماس با آن حاصل شود (۵) ادراک نفس آن صورت معقوله کبیر را و تأمل در آن و در اجزاء آن (۶) قبول نفس و شوق او بتوصیف آن چیز به چیزی یا شک در آن یا انکار آن (۷) اثبات آن چیز برای او برطبق قبول و پسندش ایجاباً یا سلباً (۸) اذعان و اعتقاد و التزام بآن مانند التزام متدین بامر دین (۹) قرار گرفتن نفس از اضطراب و اطمینان حاصل نمودن بآن نسبت و اتصاف (۱۰) عزم بر اثبات محمول برای اصغر (موضوع) در قضیه و اثبات اکبر برای اوسط در قیاس و اثبات نتیجه و ذکر این ده حالت مبنی بر حصر احوال نفس تا با اعتقاد و اذعان سپس با اظهار قولی جز می برسد

نیست و شیخ همه را ذکر نکرده و نظر باستقصاء حوادث نفسانیه نداشته و افراد را مصداق تصدیق قرار داده نه اینکه ماهیت تصدیق را بطور کلی اقرار دانسته و اقرار حقیقی جز اثبات نسبت پس از اطمینان و قرار گرفتن نفس پس از اضطراب جهانی یا شکی یا عدول از انکار چیز دیگر نیست و این حالت اقراریه هم از روی اذعان است نه اینکه عین اذعان باشد و چون اقرار از روی اذعان است با هم یک نوع اتحاد دارند چون اتحاد عنوان و معنوی و وجه و ذی الوجه پس اذعان صورت اقرار و کشف مطابقت اقرار و اثبات با واقع است و گرنه اثبات و اقرار بشبوت شئی لشی ممکن است از روی انس و میل نفسانی و عادت حاصله در تکرار آن برالسنه و افواه باشد و یا از روی غرضی بنای قلبی بر آن گذارد و توطین نفس بر آن کند بدون آنکه صدق و حق بودن و مطابقت آنرا با واقع تحقیق کرده باشد و از روی همین احوال اقرار قولی میکند و گاهی از روی اکراه یا خوف و مانند آنست که البته در نفس صورتی ندارد و اگر هم دارد بطور توطین نفس و توطئه برای اظهار قولی است نه از روی حقیقت و البته بچنین اقراری در این مقام نظری نیست زیرا چنین اقراری تصدیق حقیقی نیست بلکه تصدیق نما و تخیل تصدیق است پس شیخ اقرار را که تصدیق دانسته ناظر باقرار حقیقی است نه غیر حقیقی که با انکار هم اتحاد تواند حاصل کند و با شك هم ممکن است جمع شود و در تلفظ هم حقیقت ندارد و اما اگر بعد از اثبات یعنی اقرار اذعان جازم هم حاصل شود تصدیق از مرحله مجرد اثبات و اقرار که متعلق بهیئت مرکبه است و مدلول کلام نحوی است نه کلمه و مدلول جمله خبریه و یا جمله انشائی است نه مدلول مفرد بمرحله دیگر قدم گذارده و بمرحله نخستین خود واقعیت و صدق و مطابقت با وجود خارجی داده لکن حکم بمطابقت محتاج مؤنه زائده ایست که قضیه جداگانه است که در نفس هنوز تشکیل نشده هر چند از لوازم اذعان است باین معنی که از روی این صورت اذعانیه ممکن است تصدیق سومی حاصل شود شیخ امکان این تصدیق را بصورت تصدیق فعلی بمطابقت در آورده است .

از عجائب آنکه الساعه چشم بلبل و نحل شهرستانی افتاد که در سخن شهرستانی تلخیص منطقیات شیخ گوید قال ابوعلی بن عبدالله بن سینا در ملل و نحل در العلم اما تصور و اما تصدیق و التصور هو العلم الاول تلخیص منطقیات و هو ان تدرك امراً ساذجاً من غیر ان تحكم علیه بنفی شیخ و تحقیق در او اثبات مثل تصورنا مهية الانسان و التصديق هو ان جرح و تعديل آن تدرك امراً و امکنك ان تحكم علیه بنفی او اثبات مثل تصدیقنا بان للكل مبدئاً انتهى ملاحظه کنید که تصدیق را عبارت از ادراك امری قرار داده که ممکن باشد حکم بر آن بنفی یا اثبات و این تفسیر اولاً امکان التصديق است نه تصديق فعلی و ثانیاً این امکان در هر تصویری جاری است غایة الامر امر متصور یکبار يك معنای مفرد است چون انسان باریک معنای دیگری هم ضمیمه او ست چون حیوان که ممکن است حکم بر انسان بحیوانیت او یا چون حجر

که ممکن است حکم بر انسان بنفی حجریّت از او و معنای مفرد هم ممکن است حکم بر آن «بانه شئی او نوع» بلکه «حیوان و ناطق» الی غیر ذلک از محمولات ایجاباً یا سلباً و از تمثیل او «بان للکل مبدئاً» استشعار میشود که مراد او از امکان مقابل امتناع است یعنی تصدیق ادراک امری است که متمنع نباشد حکم بر آن بنفی یا اثبات یعنی حکمی بر آن بنفی و اثبات کند که متمنع نباشد باز از راه دیگر خلل دارد چه انواع متمنعات هم مورد تصدیق بامتناع یا عدم حصول است مثل «الدور متمنع یا غیر موجود» و اگر مراد او امکان مطابقت واقع است یعنی تصدیق ادراک امری است که حکم بر آن بنفی و اثبات شود یروجیه که مطابق واقعست پس دانستی که مطابقت بر حسب اختلاف انظار مختلف میشود بلی اگر اذعان بحکم هم نمود البته در نظر مدعن مطابقت است و اگر مراد امکان مطابقت با واقع باشد پس این معنی ملازم با شک حاکم است در مطابقت و شیخ صریحاً تصدیق را باشک و انکار قابل اجتماع نمیداند ما اگرچه در پیرامون کلام شیخ سخن را بدر از کشانیدیم لکن حقایقی را بدست دادیم که در حکمت و علم النفس و منطقیات و تمیز حق و باطل در کلام متأخرین و غیرهم بسیار مؤثر است و حاصل کلام شیخ اینست که چیزی که تصور میشود یا مفرد است یا قضیه و اول تصور امری سازج و دوم تصور امری مرکب است و دوم اگر مورد قبول نفس است و شک در آن یا انکار آن ندارد چون باقرار رسید تصدیق خواهد بود و شاید امکان حکمی که صاحب ملل در تصدیق گفته قبول نفس است آنرا برای تصدیق و حکم و صورت اقرار و نحوه وجود او در نفس صورت اذعان است که مستلزم مطابقت حکم با واقع است لذا چون از صاحب اذعان پرسش شود که مورد اذعان تو مطابق واقع است یا نه خواهد گفت مطابق واقع است چه قاطع و مدغن احتمال خلاف ندهند.

این کلام شریف هر چند محلش در علم النفس است که انشاء الله تعالی خواهیم بآن رسید لکن در پیرامون آنچه ما از احساسات نفس تصوراً و تصدیقاً و مبادی آن شمردیم مناسب دیدیم کلام شیخ را بطور خلاصه یاد نمائیم ضمناً واضح میشود که صور حاصله در نفس متعلق ادراک و علم است نه نفس علم اگرچه صحیح است آنرا از اقسام علم باعتبار معلوم قرار دهیم چنانکه منطقیین چنین کردند و در اثر آن اشتباهاتی روی داده و شیخ اشراق متوجه باین نکته شده و در مطارحات نسبت مسامحه بقوم در

تعریف تصور و تصدیق داده اینست ترجمه ملخص کلام شیخ قدس سره: قوه مدرکه دو قسم است قسم اول قوتی است که از خارج ادراک می کند و آن حواس پنجگانه یا هشت گانه است آنگاه پس از بیان حواس ظاهره گوید قسم دوم قوایی است که ادراک مینماید از باطن از آن جمله قوتی است که ادراک میکند صور محسوسات را و از آن جمله قوتی است که ادراک می نماید معانی محسوسات را فرق میان این دو قسم این که صورت چیزی است که نفس ناطقه و حس ظاهر هر دو باهم ادراک می نمایند آن را لکن حس ادراک

خلاصه کلام شیخ
در حواس باطنه
و استفاده اینکه
صور حاصله در
نفس غیر از ادراک
و علم است

نماید آنرا ابتدائاً سپس آنرا تأدیه نماید بنفس مانند گوسفند که صورت گرگ را ادراك نماید و اما معنی پس آن چیزی است که نفس از محسوس آنرا ادراك نماید بدون آنکه آنرا حس ابتدائاً ادراك کند مانند ادراك شاة معنای مضادی را در ذنب که موجب خوف او است از وی و فرار او از وی و از جمله مدرکات باطنه (قوت‌های ادراك کننده) قوتی است که ادراك کند و فعلی هم انجام دهد و از جمله قوتی است که ادراك کند و فعلی انجام ندهد و فرق میان این دو قسم آنکه فعل آن است که ترکیب کند بعضی صور و معانی مدرک را با بعضی دیگر یا جدا کند بعضی را از بعضی پس جمع شود در آنچه ادراك شده ادراك و فعل باهم و اما ادراك بی فعل آنستکه صورت یا معنی مرتسم شود در قوه بدون آنکه برای قوه فعلی و تصرفی در آن باشد و از جمله مدرکات باطنه قوتی است که ادراك کند ثانیاً و فرق میان این دو قسم آنکه ادراك اول اینستکه حصول صورت بنحوی از انحاء حصول برای چیزی در نفس آن چیز واقع شود و ادراك دوم آنکه حصول صورت از نفس همان چیز نباشد بلکه از ماهیت چیز دیگری باشد که آن صورت را ارائه نموده و بنفس رسانیده و از جمله قوت باطنه مدرک حیوانیه قوت بنطالیا است و آن حس مشترك است و آن قوتی است ترتیب داده شده در تجویف اول از مقدم دماغ که بدانها قبول می کند جمیع صور منطبقه در حواس خمسہ را و آن ادا می نماید به حس مشترك سپس به بنطالیا و از جمله قوه باطنه حیوانیه قوه متصوره است و آن قوتی است ترتیب داده شده در آخر مولف مقدم دفاع که حفظ می کند آنچه را که حس مشترك قبول نموده از حواس و باقی میماند در او پس از غیبت محسوسات و از آن جمله قوتی است که آنرا نسبت بنفس حیوانیه متخیله و نسبت بنفس انسانیه مفکره می نامند و این قوتی است مرتب در تجویف اوسط از دماغ نزدیک گره که آن را (دوده) (کرم) می نامند و شأن این قوت همانا ترکیب بعض آنچه در خیال است با بعضی دیگر و جدا کردن بعضی از بعضی بحسب اخبار (اختبار) اما قوه وهمیه پس قوتی است مرتب در آخر تجویف اوسط از دماغ که ادراك میکند معنایی غیر محسوسه موجوده در محسوسات جزئیہ را مانند قوتی که حکم میکند گرگ از او فرار کرده میشود و ولد بر او شفقت و مهر حاصل است و از آن جمله قوت حافظه و ذاکره است و آن قوتی است مرتب در تجویف مؤخر از دماغ که حفظ میکند آنچه را که قوت وهمیه از معانی غیر محسوسه را در محسوسات ادراك نموده و نسبت حافظه بوهیمیه مانند نسبت خیال است بحس مشترك مگر آنکه وهمیه در معانی است و حافظه در صور است و این پنج قوت حیوانی است و اما نفس ناطقه پس قوایش نیز منقسم شود بقوت عالمه و قوت عامله و هر یک از این دو قوت نامیده شود بعقل باشتراك اسمی اما عامله پس قوتی است که مبدئی است محرك بدن انسان بسوی فعلیهائی جزئی و خاص از روی رویت (تأمل) بر طبق مقتضای اراده ای که مخصوص اوست اصطلاحاً و این قوت را اعتباراتی است نسبت بقوتها اما اعتبارش نسبت بقوت شوقیه حیوانیه اینستکه حادث میشود از او (از قوه محرکه) در قوت حیوانیه شوقیه هیئت هائی که مخصوص انسان است که مهیا میشود بآن برای سرعت فعلی

یا انفعالی مانند خجلت و حیا و ضحك و بكا و اما اعتبارش نسبت بقوت متخیله و قوت متوهمه که استعمال میکند خیال و واهمه را در استنباط تدبیرها در امور کائنات فاسده و صناعات انسانی و اما اعتبارش نسبت بنفس خویش آنکه میان او و عقل نظری متولد شود. آرائی منتشر و مشهور مانند اینکه کذب قبیح و صدق حسن است و این قوتها واجب است که مسلط بر سائر قوای بدن شود بر حسب احکام قوت عاقله تا قوت از آن منفعل و مغلوب نشود بلکه بالعکس آن قوتها منفعل از قوت عاقله گردد تا آنکه حادث نشود در عاقله از بدن هیئتهای انقیادی که مستفاد از امور طبیعی است و آن هیئتها را اخلاق رذیله گویند بلکه بالعکس حادث شود در قوتهای بدنی هیئتهای انقیادیه که مطیع و منقاد قوت عاقله اند و عاقله بر آنها مسلط شود.

اما قوت عاقله نظریه پس شأن و صلاحیتش اینست که منطبع شود سخن شیخ در بیان بطور کلیه مجرده از ماده اگر بالذات مجرد باشد و اگر نباشد عقل نظری آن قوت آنرا مجرد میکند مانند خودش که مجرد از ماده است

و چنان آن صور ماده را مجرد کند که هیچ علاقه‌ئی از علائق ماده در آن باقی نمی ماند آنگاه آن قوت نظریه را با آن صور نسبتهایی است زیرا چیزیکه شانش قبول چیزی است یا بالقوه قابل آن چیز است یا بالفعل آنرا قبول نموده و قوت قبول بر سه قسم است یا قوتی است مطلق و هیولانی که عبارت از استعداد مطلق است بدون فعلیت و فعلی چون قوت طفل بر کتابت یا قوتی است که صاحبش را تمکن بفعل است و آن عبارت از استعدادی است با انضمام فعلی از افعال مانند قوت طفل بعد از آموختن بسائط حروف (بر سخن گفتن یا بر تلفظ بآن حروف) و یا قوتی است که آنرا ملکه می نامند و آن عبارت از قوتی است برای این استعداد اگر بوسیله آت بعد تمامیت است و بدین ملکه میتواند هر وقت بخواهد فعلی را انجام دهد بدون احتیاج با کتسابی پس قوت نظریه نسبتش با صور گاهی نسبت استعداد مطلق است بآن و نامش عقل هیولانی است و گاهی حاصل شود در او از معقولات اولیه چیزیکه بتوسط آن بمعقولات ثانیه میرسد و آنرا عقل بالفعل مینامند و گاهی از معقولات ثانیه اکتسابیه چیزی در او حاصل شده و برای او بالفعل مدخرو مخزون گردیده تا هر زمان خواست آنرا مطالعه کند پس اگر حاضر است نزد او بالفعل (یعنی آنرا بالفعل مطالعه میکند یا تکلم مثلاً بآن مینماید) آنرا عقل مستفاد مینامند و اما اگر مخزون است (مانند صندوق در بسته) آنرا عقل بالملکه گویند و در اینجا نوع انسانی بیایان رسیده شباهت حاصل کند بمبادی اولیه تمامیت وجود و مردمان را در این استعداد مراتبی است چه عقل بعضی شدید الاستعداد است بعدی که برای اتصال بعقل فعال چندان محتاج بتعلیم و تخریج زیادی نیست گویا همه چیز را پیش خود میداند نه بتقلید بلکه بترتیبی که مشتمل بر حد و سطهای قضایا است یا دفعه واحده در یک زمان یا در دفعات در ازمنه متعدده و این مرتبه از استعداد قوت قدسیه اینست که مناسب با روح القدس است از این رو روح القدس (که بالفعل واجد تمام معقولات و فیاض آن بر مستعدین است) افاضه می نماید بر این قوه قدسیه استعدادیه جمیع معقولات را

بآن اندازه که محتاج بآن است در تکمیل قوت علمیه و همین قوت است که در جه بلندش نبوت است و بسا هست افزایه شود از روح القدس بر این قوت قدسیه و بر متخیله معقولی که متخیله بمشالهای محسوسی از آن حکایت نموده (و چون صورت در آینه آن را می نمایاند) و یا بکلمات مسموعه بگوش میرساند و این صورت معقوله را که متخیله آنرا تصور نموده میتوان بفرشته در شکل مردی نام نهاد و صورت آن کلمات مسموعه را وحی نامید (یعنی آن هم از ملئکه و این هم وحی است نه آنکه ملئکه و وحی همین است و ملکی که قابل وحی است که بر مراتب فوق این قوت قدسیه است در میان نیست چه روح القدس یا جبرئیل یا اعظم از ایشان که در قرآن روح نامیده شده **تنزل الملائكة والروح** شخصاً نزول نموده کلام الله را تحویل میدهد این کجا و تلقینات روح القدس که يك نوع تأییدی از حکیم موحد و مؤمن مؤید من عند الله است کجا آن خاص برسول و این عام شامل مؤمن است)

ما می بینیم انواع معلومات تصویری و تصدیقی که شیخ و دیگران **پایان ترجمه کلام** بیان میکنند آنرا در ماهیت و حقیقت ادراک که آنهم انواعی دارد **شیخ و سخنی از مؤلف** اخذ نمی کنند پس تصور و تصدیق معلوم نفس است نه علم چه ضروری باشد چه نظری بلی چون علم عین معلوم بالذات است یعنی حیثیت معلومه از ذات معلوم من حیث انها معلومه البته علم است و فرقی اعتباری است مانند فرق بین وجوب و ایجاب و وجود و ایجاد و صحیح است بگوئیم علم یا محسوس است یا معقول و محسوس یا صورت است یا معنی لکن معنای این تعبیر این نیست که اگر علم بنفسه مقوله کیف است معلوم کیف است و اگر اضافه یا اشراق و تجلی یا جوهر قوت مدر که است که بفعلیت رسد و یا رفع حجاب بین قوت مدر که و بین واقع شود ذات معلوم یکی از اینها باشد و نیز همانطور که حقائق این معلومات در این انواع ادراکات ظاهره و باطنه ربطی باظهار قولی و کتبی ندارد هر چند از مسموعات هم مثلاً گرفته میشود آنچه از این معلومات تصویری یا تصدیقی است دایره مدار اظهار نیست .

در اصول کلیه در علم طبیعی و در نمونه‌ای از طبیعیات غیر روحانی
باب سوم فصل (۱) بنص کلام شیخ در نجات و غیره و در آن چند فصل است (۱) فصل بیان شیخ در نجات اجسام طبیعی مرکب است از محل و حال و محل جسم ماده و حال ترکیب جسم طبیعی در او صورت است و نسبت ماده بصورت نسبت مس به تمثال است از ماده که محل و از میان صورتهای صورتی که عموم اجسام راست همانا سه قطر است و صورت که است چه هر جسمی (۱) ممکن است در او فرض دو امتداد متقاطع حال است و از بر زاویه قائمه و امتدادی (۲) سوم که مقاطع شود آن دو امتداد

۱ - عدول از وجود اقطار بالفعل بامکان برای رعایت عدم انقباض نکرده است کذا فی شرح منظومه السبزواری و فیه نظر چه برای تحصیل خط دو نقطه کافی است و هر دو نقطه از کره یا دو نقطه دیگر در سطح کره و دو نقطه در عمق تقاطع بر زوایای قوائم کنند بلکه ظاهراً تمبیر بامکان فرض برای اینست که در هر جزئی از اجزاء يك قطعه جسم فرض سه امتداد متقاطع بر قوائم ممکن الفرض است بفرض دو نقطه بر روی هم بطور عمودی و دو نقطه دیگر بطور افقی که جمعا چهار نقطه می شود که سه نقطه متصل واقعی که دارای يك زاویه قائمه است حاشیه در صفحه بعد

-۲۱۲-

لوازم و مقارنات
ماده سه امتداد
است که جز حد
وجود او نیست
و ابعاد نخستین
صورتی است که
ماده هر جسم قبول
آن کند و استفادات
مؤلف

را بر زاویه قائمه و البته زاویه قائمه همانست که حادث شود از بعدی قائم بر بعدی که میلش یکی از دو جهت بیش از میلش بجهت دیگر نباشد و این است معنای اینکه جسم دارای اقطار سه گانه است هر چند جسم فی نفسه یک چیز است و اقطاری که در جسم است جز در ماده نمی که بالطبع موضوع آن اقطار است قائم نخواهد بود و ماده هم از این بعد دو امتداد بیکه این سه قطر در او مفروض است هرگز جدا نخواهد شد لکن بعد و اقطار در حد ماده مأخوذ نیست بروجیه که جزء وجودش باشد بلکه از ذات ماده خارج است هر چند حلول در آن و معیت و مقارنت با آن دارد چه ماده را بدانها مقدار و قطری نیست لکن دارای استعداد قبول آنست

و حجمی نیست یک ماده قبول کند حجمی را که بزرگ یا کوچک شود و از حجمی بحجمی منتقل گردد و این معنی در وجود جائز است یعنی با وجود جسم طبیعی منافی نیست و محذوری ندارد و اقطار سه گانه یکی از صورتهای ماده است و او را صورتهای دیگر نیز هست غیر از صورت جسمیت عریض و طویل و عمیق چه جسم طبیعی را صورتهائی است که بقوله کیف و این و مقولات دیگر مناسب است بنابراین چون اجسام طبیعی را بنحو اطلاق و عدم تقید ببادی مقارنه در نظر بگیریم آنرا تنها دو مبداء است یکی ماده دیگری صورت که از این دو مبداء تشکیل جسم طبیعی شود و اما لواحق طبیعی اعراض است از مقولات نه گانه یعنی ماده و صورت که جسم از آن ترکیب یافته از مقوله جوهر است نه عرض و فرق است میان صورت و اعراض چه صورت حلول کند در ماده می که ذاتاً طبیعت خود را مقوم نیست و نوع را درست نکند و تشکیل ندهد و اما اعراض حلول نکند مگر در جسم طبیعی که قائم باده و صورت هر دو است که نوع آن جسم بدون مداخلت آن

و یک نقطه در زیر دارای دو زاویه است و از غرائب آنکه در محاکمات جسم تعلیمی را دارای ابعاد ثلثه متقاطعه دانسته **قال ان الذی یمکن ان تعرض فیه الابعاد الثلثه اعم من ان یکون جسماً طبعیاً او تعالیمیا فیکون بینة و بین الجواهر عموم و خصوص من وجه و من قواعدهم ان کل شئین بینهما عموم و خصوص من وجه یکون المهیة - المركبة منهما اعتباریة لاحقیة فلو کان هذا التعریف حدایلزم ان یکون مهیة الجسم الطبعی اعتباریة لاحقیة و انه محال و ای ذی قدم فی علم یزعم ان - الجسمیة الاحقیة انما حقیقتها یتحصل تحت ابعاد مفروضة انتهى.**

لکن جسم تعلیمی عمق ندارد مگر بالفرض بلکه سطح نهایت جسم طبیعی است و اگر مراد از عمق سطوح مفروضه روی هم در عمق جسم طبیعی باشد مرجعش بمعنی جسم طبیعی است و بالعمله سطح مبداء و منتهای عمق جسم طبیعی است و چیز دیگری نیست حتی مقوله کم بودنش از نظر ما محتاج بتأمل است مؤلف.

۲ - وجه اینکه تعبیر بامتداد سوم که مقاطع او امتداد متقاطع باشد ننوده و نکته سه امتداد متقاطع چنانکه دیگران چون سبزواری سه خط متقاطع بر زوایای قوائم گفته اند اینست که سه خط متقاطع اعم از امتداد عمقی است چه ممکن است خط سوم متقاطع بایکی از دو خط باشد بدین

شکل  و منظور تقاطع با دو خط است بدین شکل **طول** **مؤلف**
عرض عمق

اعراض حاصل شده و تشکیل یافته و اعراض بالطبع بعد از ماده است و صورت بالعلیه قبل از ماده است پس ماده و صورت قبل از عرض است بالطبع و بالعلیه مؤلف گوید از این بیان متن آشکار شد که ماده و صورت دو جوهرند چنانکه دیگران تصریح کردند و ترکیب این دو جوهر نزد مشائیه انضمامی و نزد میرداماد اتحادی و علنی است و این معنی را حکیم سبزواری در منظومه چنین آورده ان بقول السيد السناد- ترکیب و عینیة اتحادی- لکن قول الحكماء العظام- من قبله التركيب الانضمامی و اینکه شیخ فرموده نسبت ماده بصورت نسبت نحاس به تمثال است فقط بمنظور بیان قوت و فعل و قابل و مقبول است نه اینکه صورت بمعنای هیئت باشد چون هیئت و شکل سریر نسبت بچوب و تخت و گرنه پیش از اینگونه شکل و هیئت های فعلی بنفسه دارای شکلی است چه حجم جسم طبیعی بی شکل نمیشود لکن اشکال را جسم تعلیمی گویند که بر جسم طبیعی عارض میشود و غیر از جوهر جسمانی است بلکه امتداد و اقطار ثلاثه نزد شیخ از لوازم عوارض مقترنه و خارج از حد ذات اصل جوهر مادی و جوهر صوری است و از مقوله کم است که از جمله مقولات عرضیه است شیخ در طبیعیات شفا در بیان علت ماده میفرماید:

إذا نسبنا المادة الى ما عنها تحدث فقد تكون المادة مادة
سخن شیخ در شفا لقبول الكون وقد تكون لقبول الاستحالة وقد تكون لقبول
در انواع اموری که الاجتماع والترکیب وقد تكون لقبول التركيب والاستحالة
ماده آنرا قبول معاف هذا ما نقوله في العلة المادية واما الصورة فقد يقال
کند چون کون و للمهمة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعا و يقال
استحاله واجتماع صورة لنفس النوع و يقال صورة للشكل والتخطيط
و ترکیب خاصة و يقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة العسكر و

صورة المقولات المقترنه و يقال صورة للنظام المستحفظ
كالشريعة و يقال صورة لكل هيئة كيف كانت و يقال صورة لحقيقة كل شئ كان
جوهرآ او عرضآ و يفارق النوع فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما يقال
صورة للمعقولا المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احدى المبادئ هي
بالقياس الى المركب منها و من المادة انها جزء له يوجبه بالفعل في مثله
والمادة جزء لا يوجبه بالفعل فان وجود المادة لا يكفي في كون الشئ بالفعل
بل في كون الشئ بالقوه فليس الشئ هو هو بمادية بل بوجود الصورة بصير-
الشئ بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة الصورية قد
تكون بالقياس الى جنس او نوع و هو الصورة التي تقوم المادة وقد تكون
بالقياس الى الصنف و هو الصورة التي قد قامت المادة دونها نوعآ و هي طارية
عليها الصورة كالشكل للسريروالبياض بالقياس الى جسم ايض واما الغاية فهي
المعنى الذى لاجله تحصل الصورة في المادة انتهى.

از این تقریر شافی موارد اطلاعات بصورت بدست میآید و اشتباهاتی که در کتب فلسفی اروپا مترجم پیارسی و عربی دیده میشود آشکار می گردد و بالاخره مراد از صورت حقیقت شئی است چه جوهر باشد چه عرض لکن صورت جسم طبیعی جوهر است و مقوم جوهر ماده است بنوعی دیگر یعنی مقومیش مانند مقومیت جنس و فصل برای نوع نیست بلکه جزء مرکبی است که نوع است و شیخ در طبیعیات شفا حال جزء مادی و جزء صوری را در نوع جسم طبیعی مرکب و فصلش مفصلا یاد فرموده (بقیه سخن شیخ در نجات) و در کتاب نجات پس از کلام سابق که ترجمه شده میفرماید مبدئیکه مفارق طبیعیات است سبب طبیعیات فقط نیست بلکه سبب دو مبدعه طبیعیات نیز هست یعنی ماده و صورت که دو مبدعه برای اجسام طبیعی هستند و مبدعه مفارق ماده را بصورت نگاه میدارد و بهر دو اجسام طبیعی را نگاهداری کند پس چنین مبدئی بالذات مفارق طبیعیات است و حکیم طبیعی را بحثی از احوال این مبدعه نیست چنانکه از احوال دو مبدعه مقارن بحث کند و اجسام طبیعی از مبدعه مفارق مزبور بقاء ذوات خود را استفاده کنند و نیز بقاء کمالات ذوات خویش را استبقا نمایند و کمالاتشان یا کمالات اول است و آن کمالاتی است که اگر مرتفع شود باطل گردد آنچه موصوف بدان کمالات است و یا کمالات ثانوی است که ارتفاعش موجب بطلان شئی که موصوف بدان کمالات است نخواهد بود بلکه تنها صلاح حالش مرتفع شود و مبدعه مفارق این کلمات ثانویه را بالذات و بلا واسطه ابقاء نمایند بلکه به توسط وضع قوتهائی در اجسام که کمالات اولیه است و مبادی کمالات ثانویه است که از جمله آن ثانویه افعال اجسام طبیعی است.

بیان قوت های سه گانه در طبیعت اجسام و وظائف هر کدام

باین قوتها نیز حاصل شود افعال اجسام و هیچ شئی از اجسام موجود نیست که بنفسه حرکت یا سکون نماید یا بشکلی متشکل گردد یا فعل دیگری غیر از اینها از او صادر شود و اینها را هم نتواند از جسم دیگری یا قوتیکه بر جسمی دیگر فاعل شده پذیرد جز آنکه باید همین قوتها را که مصدر افعال است در خود داشته باشد و این قوتها که غریزی در اجسام است بر سه گونه است :

اول قوتهائی است ساری در اجسام که حافظ کمالات جسم است مانند اشکال و مواضع طبیعی و افعال که هر گاه از مواضع طبیعی زایل شود یا از اشکال و احوالش بیرون رود آن قوتها او را بجای خود و شکل و حالت طبیعی برمی گرداند و او را بر آن حالت برقرار و ثابت نگاه دارد و حالات غیر ملائم را از او منع و دفع نماید بدون شعور و معرفت و اندیشه و تأمل و قصد اختیاری بلکه از روی تسخیر و این قوت را طبیعی نامند که بالذات مبدعه حرکات و سکونات ذاتی و سائر کمالات ذاتیه او است و هیچ يك از اجسام طبیعی خالی از این قوت نیست .

نوع دوم قوتهائی است که افعال خود را در اجسام انجام دهد از قبیل تحریک و تسکین و حفظ نوعی از کمالات بالذات و وجوهی مخلف چه بعضی از این قوی این افعال را دائمآ و بدون اختیار و معرفت دارد و آن نفس نباتی است و بعضی را قدرت بر فعل و ترک

و ادراك ملائم و منافی است و آن نفس حیوانی است و بعضی احاطه بحقائق موجودات از راه فکر و بحث دارد و آن نفس انسانی است و نفس بطور کلی کمال اول است برای جسم طبیعی سوی صاحب حیات بالقوه .

نوع سوم این فعل را انجام دهد نه بالذات و نه بانحاء مختلفه بلکه باراده و بارویه و سنتی یگانه که از آن تجاوز نکند و آنرا نفس فلکی نامند و این قوتهای مذکوره نیز صور اجسام طبیعی است و صورتها یکیه از این قوتها در ماده است بعضی چنان نیست که موادش از آنها خالی و جدا شود و بعضی از آنها صورتهایی است که موادش از آن خالی شود و این صورتها اگر یکی از مواد زائل شود واجب است صوری دیگر بجای آن نشیند چه گفته شد که ماده از صورت هرگز خالی نشود پس آن ماده در این هنگام کونی و فسادی دارد یعنی کون است برای ماده‌ئی که صورت دومین صورت او است و فساد است برای ماده‌ئی که صورت نخستین صورتش بوده و این تبدیل در اعراض کون و فساد نیست بلکه استحاله یا نمو یا انتقال یا غیر اینها است و هر آنچه بود شد و شود پس از آنکه نبود و نشد باید او را ماده‌ئی باشد که موضوع و محل او گردد که در آن ماده یا ناشی از آن ماده یا مقارن با آن ماده موجود شود و این معنی در کائنات طبیعی محسوس است و البته باید هر يك از این امور که در ماده ظاهر میشود مسبوق بعدمی باشد که آن عدم بر او مقدم باشد و گرنه ازلی خواهد بود و باید صورتی که حاصل شود در ماده فی الحال حاصل شود یعنی مسبوق بعدم و گرنه ماده باید باشد بدون کون و وجود یعنی ماده ممکن نیست منفک از صورتی از صور کائنات باشد از این بیان آشکار میشود مبادی که مقارن است با کائنات طبیعی سه چیز است یکی صورت دود دیگر ماده سه دیگر عدم و مبدئیت عدم باین معنی است که برای هر متکونی از آن حیث که متکون است نیاز سابق عدم مضاف باو لازم است لکن آن عدم مستلزم آن کائن نیست چه ممکن است تکون نیابد و مبدئیت عدم بالعرض است چه بارتفاع عدم مزبور کائن حاصل میشود نه بثبوت عدم سابق که اعم از کون کائن و عدم آنست .

مؤلف گوید تثلیث مبادی بماده و صورت و عدم از اصول فلسفه ارسطو و نامسطیوس مقرر دروس ارسطو است . این عدم مضاف ارزش بسیاری در مسئله حدوث عالم بمعنای مسبوقیت بعدم صریح دارد به تقریبی که انشاء الله تعالی خواهد آمد .

تحقیق حال مبدئیت آنگاه شیخ میفرماید بهره صورت در وجود وافرتر از بهره ماده است
مضاف و آثار او چه صورت علت ماده است که وجود فعلی بماده میبخشد و تالی
هیولای اولی و دوم تلو ماده همانا هیولی است که وجودش بصورت است (مراد از
و هکذا و فهرست هیولی ماده ایست که پس از قبول صورت نخستین صورت دوم یا
اقوال در اجسام سوم را و هکذا می پذیرد و شبیه است ببدن مرده‌ئی که دو باره
طبیعی از حیث تجزئ روح در او دمیده میشود) و اما عدم پس ذاتی است موجود علی-
و افراد و غیرها الاطلاق نه معدوم علی الاطلاق بلکه عبارت از ارتفاع ذات است
که موجود بالقوه است و هر عدمی که اتفاق افتد مبدء برای

کائنی از کائنات نیست بلکه عدمی است مقارن قوت کون کائن یعنی امکان کون کائن لذا عدمیکه در پشم است مبداء کون شمشیر مثلا نخواهد بود بلکه عدمی که در حدید است مبداء کون شمشیر است چه از پشم هرگز تکوین شمشیر بر نیاید و از آهن بر آید و ماده در او این عدم است پس ماده هیولی است و چون در اوصورتی آمد موضوع صورت خواهد بود و گویا هیولی برای صورت معدومی است که بالقوه موضوع صورت موجود فعلی است.

فصل ۲ اصول اشیاء کائنه را دو سبب است که آن دو هم خارج از ذات کائن است یکی سبب فاعلی دیگری سبب غائی است و غایت عبارت از چیزی است که کائن برای او موجود شود و گروهی آلات را از اسباب و مثالها شمرند لکن هیچکدام در اشیاء طبیعی بآن نحو که این قوم مدعیند نیست و جمیع اشیاء طبیعی سوق داده میشود و میگرداید سوی غایت و خیری و هیچ چیز از آنها جزئی نیست که بر حسب اتفاق و تصادف جزء اول باشد مگر بندرت بلکه از روی ترتیب حکمی است و هیچ چیز در او معطل و بی فائده نیست و از مبداء اول مبائن هرگز در اشیاء طبیعی فعلی قسری واقع نشود که برخلاف مقتضای قوت جبلی در آنها باشد مگر بر سبیل نشو و تولید.

این است اصول موضوعه کلی در علم طبیعی و صناعت طبیعیین و متکفل تصحیح آنچه شایسته صحت است همانا علم الهی است و فلاسفه را در اجسام طبیعی از حیث تجزی اقوال بسیار است گوینده می گوید اجسام فلزی بالفعل والقوه است به تجزی متناهی و مرکب است از اجزاء لایتجزی که قسمت بدان منتهی شود دیگری گوید اجسام طبیعی دارای اجزائی است غیر متناهی و موجود بالفعل دیگری گفته از جمله اجسام طبیعی اجسامی است مرکب از اجسامی که یا متشابه الصورة است چون سریر یا مختلف الصورة است چون بدن حیوان از جمله اجسام طبیعی اجسامی است مفرد و اجسام مرکب دارای اجزائی است متناهی موجود بالفعل که آن همان اجسام مفرد است که اجسام طبیعی از آن ترکیب یافته مؤلف گوید شیخ در اینجا و بعض کتب دیگرش تصحیح بعضی مسائل طبیعی را در کفالت علم الهی قرار داده و در اول طبیعیات نجات هم میفرماید: «**فصل فی المبادئ التي يتقدها الطبيعي ويبرهن عليها الذي ينظر في العلم الالهي**» و لکن در اشارات ترتیبی تازه داده که معلم و متعلم محتاج بر رجوع در طبیعی بالهی و بالعکس نشود و ابتداء سخن در جوهر آغاز فرموده و نمط اول را در تجوهر اجسام قرار داده و ابتدا بمسئله جزء لایتجزی نموده شارح اشارات گوید این نمط مشتمل بر مباحثی است که بعضی طبیعی و بعضی فلسفی است چه معلم اول (ارسطو) ابتداء در کتاب خود (تعلیم) بطبقات نموده که اقدم اشیاء است نسبت بها و ختم بفلسفیات کرده که اقدم در وجود و بقیاس بنفس الامر است و تعلیم تدریجی نموده از مبادی محسوسات بمحسوسات و از محسوسات بمعقولات و موضوع طبیعیات جسم طبیعی است که مؤلف از ماده و صورت است پس مباحث ماده و صورت که مبنای علم است در طبیعی مصادر و در فلسفه اولی مسائل است و در فلسفه هم از مسائل طبیعی

بحث میشود مانند نفی جزء لایتجزی و تناهی ابعاد. شیخ در اشارات هم بطبیعیات ابتدا نموده لکن با رعایت آنکه اینگونه حواله‌ها دریکی از دو علم در میان نیاید تا متعلم متحیر نشود لذا مباحثی که مسائل طبیعی بر آن مبتنی است مقدم داشته و دست باثبات ماده و صورت زده باین نظر و در مطلع گفتار از نفی جزء لایتجزی سخن رانده سپس در اینکه جسم مرکب از ماده و صورت است آنگاه شروع در احوال ماده و صورت نموده ضمناً تناهی ابعاد را اثبات کرده و واضح است که بحث از جزء لایتجزی واز تناهی ابعاد طبیعی است و لکن بحث از ماده و صورت و اثبات آن الهی است اینستکه مباحث طبیعی و الهی خلط میشود و علت این خلط لزوم تقدیم طبیعیات است که اسهل و محسوس است برای رعایت متعلم چنانکه ارسطو رعایت نموده و شیخ هم از او پیروی فرموده و چون موضوع علم طبیعی جسم است ناچار باید ماهیت جسم را تعلیم نمود که مؤلف از ماده و صورت است و اثبات ماده و صورت موقوف بر نفی جزء لایتجزی است لذا شیخ در اشارات در مقدمه اثبات ماده و صورت مسئله نفی جزء لایتجزی را پیش کشیده سپس باثبات ماده و صورت پرداخته تا حاجت بحواله بعلم دیگر یعنی الهی نباشد **قال فی المحاکمات لما کان اثبات المادة والصورة موقوفاً علی نفی الجزء الذی لایتجزی و جب تصدیر الکلام به لانه آخر ما یحل الیه المقاصد فان المقصد اولاهو تحقیق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفی الجزء الذی لایتجزی و اما تناهی الابعاد فانما یتوقف علیه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بیان التلازم بینهما علیه انتهى.**

ووجه توقف قول بترکب جسم از ماده و صورت بر نفی جزء لایتجزی اینکه با قول بجزء غیرمتجزی قول بهیولی و صورت ممکن نیست اما هیولی پس چون جزء قبول فعل نکند هیولی در او نخواهد بود و اجزاء نزد قائلین بجزء بدل هیولی است و اما صورت جسمیه پس امتدادی است جوهری قابل ابعاد ثلثه و بنا بر قول باجزاء قابل ابعاد در میان بیاید و تألیف از اجزاء غیرمنقسمه مجرد اعتباری است کذا افاداً الحکیم - السبزواری فی حاشیه شرح منظومه.

جسم اطلاق شود بر طبیعی که جوهری است معلوم الوجود بالضرورة **بیان توقف اثبات ماده و صورت بر نفی جزء لایتجزی** سه بعد است و در اینجا مراد معنای اول است که موضوع علم طبیعی است محقق طوسی در شرح اشارات و فاضل شارح (رازی) بر تعریف جسم بجوهر ذی ابعاد مفروضه (۱) انتقاد نموده اولاً

۱ - در محاکمات می‌فرماید اعتراض در صورتی وارد است اگر این تعریف حد جسم طبیعی باشد لکن شیخ در الهیات شفا فرموده مشهور مابین قوم تعریف جسم است بطویل و عریض و عمیق و معنای آن این نیست که جسم آنستکه ابعاد ثلثه در او موجود بالفعل باشد بلکه معنای آن رسم جسم است بچیزیکه ممکن است در او فرض شود ابعاد ثلثه متقاطعه بر قوائم این است عبارت شفا و معنای رسم البته حد نیست آنگاه جواب های محقق طوسی را شرح داده بیان جواب نماید باینکه (امام) ابطال جنسیت را تنها باین وجه ننموده بلکه وجوهی دیگر گفته و همه را بیان نموده از هر یک جواب میدهد ما برای اختصار نقل ننمودیم هر که خواهد بمحاکمات نگاه کند مؤلف

جوهر جنس برای مادون خود نیست ثانیاً قابلیت ابعاد فصل نیست چه اگر وجودی است عرض است زیرا نیستی است از نیستها پس لازم آید که محل این عرض محتاج بقابلیت دیگری باشد و نیز لازم آید جسم متقوم بعرض باشد خواه میفرماید: جواب از اول اینکه چون شیخ جنس بودن جوهر را در کتب خود باطل فرموده بجای جوهر «الموجود لافی موضوع» نهاده و جنس بودن موجود را باطل نموده و جنس بودن موجود از لوازم جوهر است و شک نیست که لازم جنس جنس نیست و جواب از دوم اینکه شیخ باطل نموده فصل بودن قابلیت در ابعاد را چه او فصل نیست زیرا عمل بر جسم نمیشود بلکه فصل قابل - الابعاد است که محمول بر جسم است و آن چیزی است که شأنش قبول ابعاد است پس (رازی) انتعاده اش مغالطه است.

تعدد اقوال در شرح اشارات از شارح رازی انرا چنین مینگارد که متأخرین از آن اقتباس نمودند جسم یا مؤلف است از اجسام مختلفه مانند حیوان یا غیر مختلفه چون سریر و یا مفرد است و شک نیست که مفرد قابل انقسام است پس خالی از این نیست یا انقسامات ممکنه در او حاصل بالفعل است یا نه و بر هر دو تقدیر یا متناهی است یا غیر متناهی پس در این مقام چهار احتمال است اول آنکه جسم مؤلف باشد از اجزای لایتجزای متناهی و گروهی از قدمات و اکثر متکلمین و محدثین بدین قائلند دوم همین احتمال با عدم تناهی و این قول بعضی قدمات و نظام از متکلمین معتزله است سوم آنکه مؤلف از اجزاء بالفعل نیست لکن قبول انقسامات متناهی کند و آن اختیار محمد شهرستانی است در کتابیکه آن را مناهج و بیانات نامیده چنانکه شارح در کتاب جوهر فرد گفته چهارم همین قول با قبول انقسامات غیر متناهی و این قول جمهور حکما است و شیخ در اشارات همین را اثبات کند و اما جسم مؤلف پس خواهد آمد انتهی توضیح مقام آنکه بعضی چون سبزواری مینویسد جسمی که مصب اقوال است جسم بسیط قرار دادند نه جسم مفرد که در شرح اشارات و غیره است چه مفرد مؤلف از اجسام متعدده نیست اعم از مختلفه الطبائع چون حیوان و یا متفقه الطبائع چون سریر لذا ذی قراطیس جسم متحد الطبیعه را چون ماه مفرد نمی دانند و بسیط است پس اخذ جسم بسیط در محل نزاع موجب دخول قول او است که قائل باجزاء صغار صلبیه است و آنرا مبده قبول جسم میدانند و اقوال بدین صورت است:

(۱) ترکیب جسم است از اجزائی که دارای وضع یعنی قابل اشاره حسیه است و قبول انقسام نکند مگر بر مواضع انفصال آنها بنحو تناهی - سبزواری می فرماید وضع اطلاق بر سه معنی میشود (۱) هیئتی قابل اشاره حسیه (۲) هیئتی که عارض میشود از نسبت بعض اجزاء ببعض دیگر و این معنی جزء مقوله اضافه است (۳) هیئت که معلول نسبت بعض اجزاء ببعضی و نسبت مجموع بخارج است و این معنی نفس مقوله است و مراد معنای

اول است و این قول جمهور متکلمین است پس جسم منفصله نزد جمهور متکلمین باجزاء متناهی است که اتصال حقیقی ندارد بلکه بحسب جسمی متصل می نماید و تقسیم جسم بر مواضع انفصال است (۲) همین قول است با عدم انتهاء اجزاء (۳) آنکه جسم عبارت از اجزای است صغار و باصلابت که از فرط کوچکی و سختی انفکاک پذیر نیست بلی و اومه آن را تجزیه مینماید این سه قول مشترک است در اینکه اجزاء جسم طبیعی منفصل است نه متصل و اما آنان که جسم را متصل حقیقی دانند پس قول بعضی بتناهی اجزاء است و آن از شهرستانی است و حکما گویند غیر متناهی است بقسمت عقلی این تقریر خلاصه شرح منظومه است و مصدر کامل و جامع تقسیمات و اقوال و احتمالات کتاب محاکمات است .

میفرماید جسم بطور موافات صادق است بر جسم مفرد و بر جسم
سخن صاحب مرکب و نزاع در مرکب نیست بلکه در مفرد است و حصر مذاهب
محاکمات در تعدید در چهار که شارح اشارات تحریر آن نموده موجه نیست چه وجوه
اقوال و احتمالات مسئله در اینجا شش قسم است زیرا جسم یا دارای اجزاء بالفعل
در جسم طبیعی است یا بالقوه اگر بالفعل نباشد اصلا یا بالقوه است و متناهی یا
 بالقوه است و غیر متناهی اول مذهب شهرستانی است دوم مذهب
 حکما و اگر در او اجزاء بالفعل است یا آن اجزاء متمتع الانقسام است یا ممکن الانقسام
 و بر تقدیری که متمتع الانقسام است یا متناهی است و این مذهب متکلمین است یا غیر
 متناهی است و این مذهب نظام است و اگر اجزاء ممکنه الانقسام است یا اجزاء اجسام
 صغار است و این مذهب ذیقراطیس است یا اصلا اجسام نیست و این مذهب بعضی است که
 گفته اند جسم مرکب از سطوح است بالفعل و سطوح مرکب از خطوط است بالفعل پس
 حصر مذاهب در چهار فاسد است چه بر تقدیر اینکه انقسامات ممکنه در او حاصل بالفعل
 نباشد یا هر یک از انقسامات ممکنه حاصل بالفعل نیست یا بعضی حاصل و بعضی غیر حاصل
 است و ممکن است در تائید تریع اقوال گفته شود که قائلین بترکب جسم از سطوح همان
 متکلمینی هستند که قائل بجوهر فرد هستند چه ایشان دو طائفه اند اشاعره که گویند
 مرکب از دو جوهر جسم است و طائفه دیگر که گویند مرکب از جوهر فرد جسم نخواهد
 بود مگر عریض و طویل و عمیق باشد که جوهر فرد مرکب میشود بربك سمت و خط
 حاصل شود آنگاه خطوط مرکب شود و سطح حاصل شود آنگاه سطوح مرکب شود
 و جسم حاصل گردد پس این قول ششم نخواهد بود چه هیچکس نگوید جسم مرکب از
 سطوح و خطوط است که جز مقادیر و اعراض نیست لذا همین طائفه اعتراف بجواهر
 فرد ندارند لکن آنها را بربك سمت می نهند تا خط شود سپس از ترکیب خطوط سطح
 و از ترکیب سطوح جسم حاصل گردد و بالاخره جسم جوهری را حاصل از جوهر فرد میدانند
 پس از حصول خطوط و سطوح از آن گویی این مقادیر و اعراض را از شروط و معادلات
 تشکیل جسم از جوهر فرد میدانند و اما مذاهب ذیقراطیس در جسم که محل بحث است
 نیست بلی اگر محل نزاع را جسم بسیط قرار دهیم یعنی جسمیکه منقسم باجسام مختلف
 الطبایع نمیشود چنانکه امام در ملخص و مباحث مشرقیه فرموده مذهب او مذهب خامس
 خواهد بود .

فصل ۳

تحقیقات شیخ در
طبیعیات شفا در
تعریف جسم طبیعی
و اجزاء جوهریه
آن

در گفتار شیخ در طبیعیات شفا که خلاصه افکار متقدمین و اساس نگارشهای متأخرین است و نمیتوان در این کتاب از آن صرفنظر نمود در فصل دوم از مقاله اولی در تعمیم مبادی طبیعیات بر سبیل مصادره و وضع میفرماید: جسم طبیعی جوهری است که ممکن است در او فرض شود امتدادی و امتداد دیگر که مقاطع امتداد اول باشد بر قوائم و امتداد دیگری که مقاطع آن دو امتداد بود بر قوائم و بودن جسم بدین صفت و نفی تحقق حقیقت جوهریش بدین صفت و علامت صورتی است که بآن صورت جسم جسم شود و جسمیت جسم باین نیست که دارای سه امتداد مفروض است چه جسم بجسمیت جوهری خود موجودی است ثابت هر چند امتداداتی که موجود است در او بالفعل تغییر نماید مثلاً شمع یا قطعه‌ئی از ماء گاه حاصل شود در او بالفعل ابعادی طولاً و عرضاً و عمقاً که محدود به ظارف خویش است و چون شکلی را بشکلی تبدیل نمایند هر یک از اعیان آن ابعاد محدوده باطل شود و ابعاد و امتدادات دیگری حاصل گردد و جسم بجسمیتش باقی میماند و فاسد و متبدل نشود و صورتی هم که برای او واجب دانستیم با همان صفت و حیثیت که ممکن است در او فرض آن امتدادات مذکوره ثابت است و باطل نشود و این امتدادات معینه کمیت اقطار اوست و از لواحق اوست که متبدل گردد و صورت او جوهری است غیر متبدل و این کمیت بسا هست که تابع تبدل اعراض یا تبدل صور اوست مانند آب که چون تسخین شود حجمش زیاد شود لکن این جسم طبیعی بآن حیثیت که جسم طبیعی است دارای مبادی است و از آن حیثیت که کائنی است فاسد بلکه متغیر اورا زیادتیی در مبادی است اما آن مبادی که بدان جسمیت جسم حاصل شود بعضی از آنها اجزاء وجود او و حاصل ذرات اوست و این قسم سزاوارتر است نزد ایشان که آنرا مبادی نامند و آن دو چیز است یکی مقامش در او مانند مقام خشب است نسبت بر سیر دیگری مقامش در او مانند مقام صورت سریر و شکل سریر است در خشب آن جزء که قائم مقام خشب است از سریر هیولی و ماده و موضوع و عنصر و اسطقس نامیده شود بر حسب اعتباراتی مختلف و آن جزء که قائم مقام صورت سریر است صورت نامیده شود و چون صورت جسمیه یا مقدم است بر سائر صورت های طبیعیات و اجناس و انواعش و یا مقارن است آن صورتها را و صورت جسمیه منفک از آنها نیست پس جزئیکه در جسم مانند خشب نسبت بر سیر است نسبت بهمه صورتها همین منزلت و نسبت را دارد چه جملگی مقرر الوجود است با جسمیت در او پس باید این جزء جوهر باشد که چون نظر بذاتش نمائیم بدون اضافه بجیزی اورا خالی خواهیم یافت فی نفسه از این صورتها بالفعل لکن در او شأنیت قبول این صورتها یا اقتران بدانهاست و این حیثیت یا شأن طبیعت مطلقه کلیه اوست که گویا مجبول بر این دو نوع است یعنی بعینها صورت مقدمه یا مقارنه و هر یک از این دو مختص است بقبول بعض صورتها منهای بعض دیگر پس از جسمیت یا شأن طبیعی است که مشترك میان جمیع صورتها است پس

بطور کلی شأن او قبول تمامت صورتها است که بعضی از آنها هم مجتمع است و هم متعاقب و بعضی فقط متعاقب است که مناسبتی با هر صورتی دارد و آن مناسبت قبول صورتها است و این مناسبت گویا رسمی است در او وظل و خیالی است از صورتها و صورت مقوله همان است که مکمل این جوهر مادی است بالفعل پس باید در حکمت طبیعی و بحکیم طبیعی چنین گفت یعنی چنین اصطلاحی وضع نمود که برای جسم از آن جهت که جسم است دو مبداء است یکی هیولی دیگر صورت و در مبداء صورتی اگر خواهی صورت جسمیه مطلقه بگو و یا صورت نوعیه از صورتهای اجسام و یا صورت عرضیه اگر ذات جسم را من حیث هی اعتبار نمودی مانند ایض یا قوی یا صحیح (یعنی معروض بیاض و قوت و صحت جسم مطلق است نه جسم مصور بصورتی چه عوارض عارض جوهر مادی است نه جوهر صورتی و بجاى آخری فعلیت جسم سفید و سیاه و مانند آن نیست بلکه جسمیت جسم من حیث هی معروض این عوارض و موصوف بهشتقات آنهاست گویا صورت جوهری از آن جهت که صورت و مابه الفعل است مجرد از این عوارض است) و نیز برای حکم طبیعی این اصطلاح وضع شود باینکه هیولی هرگز مجرد از صورتی نخواهد شد و بنفس خویش قائم نخواهد بود و موجود بالفعل نخواهد شد مگر با حصول صورتی در او و یا با او و صورتیکه زائل شود اگر زوالش مقارن با حصول صورتی دیگری نباشد که نائب مناب و قائم مقام صورت زائل گردد هر آینه هیولی بالفعل فاسد شود و این هیولی از آن جهت که قابل صورتی یا صورتی است او را هیولای صورت نامند و از آن جهت که بالفعل حامل صورتی شده در این موضع او را موضوع آن صورت گویند و معنای موضوع در اینجا بمعنای موضوعیکه در منطق آنرا در رسم جوهر اخذ نمودیم نیست (تا لازم آید صورتی که در این موضع است عرض باشد) و از آن جهت که مشترك است برای تمامت صورتها آنرا ماده و طینت خوانند و چون صورتها منحل باو شود بتحلیل و اوجزه بسیطی از مجموع مرکب است که قابل صورت است آنرا اسطقس گویند و همچنین هر آنچه جاری مجرای او است نسبت بصورت ترکیبی و چون ترکیب ابتداء از او شود در این معنی بعینه یعنی جزء قابل صورت بودن برای مرکب عنصرش خوانند و اما اگر ابتدا از مرکب شود و منتهی بماده گردد ماده را اسطقس گویند چه اسطقس بسیطترین اجزاء مرکب است اینست آن مبادی که داخل در قوام جسم است .

شیخ فرماید و نیز جسم را مبادی است فاعلی و غائی و مبادی
مبادی فاعلی و فاعلی همان است که طبع کند صورتی را که برای اجسام است در
 ماده و ماده را مقوم بصورت و صورت را مقوم ماده قرار می دهد
غائی و هر دو را مقوم مرکب نماید تا مرکب بصورت خود فاعل شود
 و بماده خویش منفعل و اما مبادی غائی پس همانست که برای اوست آنچه صورت در
 ماده طبع کند و چون سخن ما در اینجا در مبادی مشترك است پس فاعلی که در این جا
 اعتبار میکنیم مشترك است و غایت هم غایت مشترك است و مشترك در این مقام بدون نحو
 تعقل شود یکی آنکه فاعل مشترك بجای آورد فعلی را اولاکه سائر افاعیل بر آن
 فعل نخستین مترتب گردد مانند چیزی که مفید ماده اولی و صورت جسمیه نخستین است
 اگر چنین چیزی باشد چنانکه بعد از این خواهیم دانست پس اصل اول از او استفاده

-۲۲۲-

شود سپس مابعدش متکون گردد و غایت در صورتی مشترک است که جمیع امور طبیعی خواستار او باشند و سوی او گرایند اگر چنین غایتی بدین اشتراک داشته باشیم چنانکه خواهیم دانست.

دوم آنکه مشترک فیه بنحو عموم باشد مانند فاعل کلی که برهر فاعلی صادق است از فاعلهای جزئی برای امور جزئی و مانند غایت کلی که صادق برهر غایتی است از غایات جزئی برای امور جزئی و فرق بین این دو بنحو آنستکه مشترک بنحو اول ذاتی است و واحد بالعدد در وجود که عقل بدان اشاره کند باینکه او چیزی است بدون اینکه تجویز نماید مقول بودن آنرا برکثیرین و مشترک بمعنای دوم ذات و واحد عددی در وجود نیست بلکه امری است معقول که صادق بر ذوات کثیره است که جملگی مشترک است در نظر عقل در اینکه فاعل است یا غایت و این مشترک مقول برکثیرین است (و حاصل فرق بین این دو بنحو فرق بین مصداق و مفهوم است در اول مصداق واحدی مطلوبیت عامه در طبیعات دارد یا مبدئیت و تأثیر در همه دارد و در دوم مفهومی است عام که برهر فاعل و هر غایتی صدق کند و گرنه مصداق فاعل یا غایت وجوداً متعدد است اما مبدء فاعلی بنحو اول که مشترک برای جمیع طبیعات است خود بنفسه طبیعی نیست زیرا هر طبیعی را بعد از چنین مبدئی فرض کردیم و اگر خود هم طبیعی باشد لازم آید مبدء خویش گردد و این محال است یا لازم آید مبدء فاعلی غیر از او باشد و این خلف است و چون غیر او باشد در علم طبیعی بحثی از چنین مبدئی نخواهد بود چه طبیعات بهیچوجه با چنین مبدئی آمیزش ندارند و شاید مبدء طبیعات و غیر طبیعات باشد پس بحسب وجود اعم از علت مبدئیکه علت خصوص طبیعات و از اموری که نسبتی خاص با طبیعات دارد خواهد بود اگر چنین باشد جائز است چیزی مبدء فاعلی برای طبیعاتی غیر از خود باشد نه مبدء جمیع طبیعات مطلقاً تا خویش را هم شامل شود و اما مبدء فاعلی بنحود دیگر که صادق برهر فاعلی است پس جای عجب نیست که از علم طبیعی از حال او بحث شود تا حال هر مبدء فاعلی بدست آید که چگونه قوتی است و نسبتش با معلول در قرب و بعد و موازات و ملاقات و مانند آن چگونه است و برهان بر آن اقامه شود و چون حکیم طبیعی چنین کرده طبیعت فاعل عام مشترک را برای طبیعات بدین نحو شناخته و حالی مخصوص هر فاعلی طبیعی در طبیعات دانسته و بدین قیاس حالی مبدء حالی باید شناخت و اما اینکه مبادی همین چهار است پس موضوع طبیعی است که در فلسفه اولی مبرهن شود.

اما جسم از آن جهت که متغیر یا مستکمل یا حادث یا کائن است پس مبدئی افزوده دارد و متغیر بودنش غیر از مستکمل بودن او است و مفهوم حادث و کائن بودنش غیر از مفهوم هردو باهم است و مفهوم متغیر بودنش آنستکه دارای صفتی حاصل بود پس آن صفت باطل شد و حادث شد برای او صفتی دیگر پس میان این دو حالت باید تنگی چیزی ثابت باشد که اوست متغیر لکن حالتی در او موجود بود سپس معدوم شد و حالتی معدوم بود پس موجود گردید پس لازم است او را از آن حیثیت که متغیر است امری که قبول کند تغییر از حالی را بسوی حالی دیگر و نیز باید او را

بیان مفهوم متغیر
و مستکمل و حادث
و کائن و شرطیت
عدم سابق و اشاره
به ریف طبیعت و
افعال او که بالطبع
یا بسبب خارج است

صورتی حاصل و عدمی همراه همین صورت حاصله است مضاف بصورت زائله (یعنی صورتی که قبلاً بود و رفت یا صورتی که هنوز نیامده که جای این صورت را بگیرد) مانند جامه‌می که سیاه شود آنگاه سفید گردد مانند سواد و بیاض که البته سواد معدوم شود چون بیاض موجود گردد و اما مفهوم مستکمل بودنش پس آنستکه حادث شود امری برای او پس از آنکه نبود بدون آنکه چیزی از او زائل شود و کاسته گردد مانند ساکن که بحرکت درآید چه در حال سکون البته فاقد حرکت بوده که ممکن بود برای او موجود شود پس چون متحرک گشت چیزی از او زائل نشد جز عدم فقط و مانند لوح ساده که در آن کتابت شود و مستکمل باید ذاتی باشد ناقص سپس کامل گردد و باید امری حاصل شود در او و عدمی مقدم بر آن امر چه عدم شرط است در متغیر بودن یا مستکمل بودن و اگر عدم نباشد تغییر و استکمال محال است و گرنه تکون کمال و صورت بایستی دائمی باشد و عدم در عدم بودنش محتاج بحصول تغییر یا استکمال نیست پس رفع عدم موجب رفع متغیر و مستکمل است از آنجهت که متغیر و مستکمل است و رفع متغیر و مستکمل موجب رفع عدم نیست و عدم از این راه اقدم است انتهی کلام الشیخ مترجماً اکتفا در ترجمه گفتار شیخ در این فصل بهمین اندازه نمودیم و از اینجا شیخ در احکام عدم سابق بتفصیل سخن می‌راند و اموری را که سزاوار است آنرا مبادی طبیعیات نامند نسبت به اموری که آنرا بایستی علل نامید بتفصیل بیان می‌فرماید که ما برای رعایت اختصار و تعقیب اهم از آن وارد در آن عجالتاً نمی‌شویم آنگاه شیخ در شفا فصلی در تعریف طبیعت و افعال آن که از اجسام صادر می‌شود منعقد ساخته و افعال و حرکات اجسام را دو قسم نموده یکی صادر از سبب خارجی چون تسخین ماء و صعود حجر دیگری صادر از طبع خود بدون عامل خارجی چون سرد شدن آب بالطبع پس از تسخین آن بفاصله‌می و چون برگشتن سنگ پس از پرتاب نمودن آن بی‌الا بسوی پایین که بطبع جسم است بدون مؤثر خارجی و می‌فرماید: «چه میدانیم که اینگونه افعال و حرکاتی که سبب خارجی در نظر ما بالحس والعیان نداردند سبب خارجی مفارق غیر محسوس داشته باشند یا اینکه مبدئی باشد محسوس الذات غیر محسوس التأثير یعنی آن نسبتی که بین آن مبدء فاعل و بین آن منفعل است محسوس نباشد تا دانسته شود افعال منفعل بالطبع ذاتاً نیست مانند کسیکه مغناطیس را دیده لکن ندیده بالحس که او جذب حدید نماید یا عقلاً ندانسته که او جاذب آهن است و چون آهن را دید که سوی مغناطیس حرکت میکند بعید نیست گمان کند که این حرکت صادر از ذات حدید است نه از محرکی خارجی» و شیخ در این باب و در تأیید استناد این افعال هم بحرکت خارجی و بیان اسامی طبائع که درجائی طبیعت و درجائی نفس فلکی و درجائی نفس نباتی و جائی نفس حیوانی نامیده شود با بهترین اسلوب سخن می‌راند آنگاه فصلی در نسبت طبیعت بنماده و صورت و حرکت منعقد ساخته بخلاصه اینکه هر جسمی را طبیعتی و ماده‌ئی و صورتی و اعراضی است و طبیعت جسم قوتی است که مصدر حرکت و تغییر و سکون و ثبات جسم است و صورتش ماهیت او است که ماهوی او است و ماده‌اش معنای حامل ماهیت است و اعراضش اموری است که چون ماده بصورت خود متصور شده و نوعیتش تمام شد او را لازم افتد یا از خارج عارضش گردد.

گاهی طبیعت بعینها صورت است چنانکه در بساط مانتند آب (۱) مثلا
طبیعت در اجسام طبیعت او همان ماهیتی است که آب بآن آب است بلی باعتبار
بسیطه و آثار فرق کند چه اگر آنرا نسبت بافعال و حرکاتی که صادر از اوست
محسوسه او و بسنجیم طبیعت است و اگر به اعتبار مقوم بودنش نوع آب را بسنجیم
طبیعت در اجسام و توجهی بآنچه صادر از اوست از آثار و حرکات ننمائیم صورت
 است مثلا قوتی است که هیولی را نوع آب نموده و آن قوت غیر
 مرکبه

محسوس است و آثار محسوسه از او صادر شود چون برودت و
 نقل (جریان) که همیشه بالفعل است در جسم دیگر مادام که در جزء خویش است نیست
 پس فعل این قوت نسبت بتأثر از برودت و نسبت بمؤثر در او و مشکل او رطوبت است
 و نسبت بمکان غریبش (یعنی غیر طبیعی) تحریک است و نسبت بمکان مناسب تسکین است
 و برودت و رطوبت اعراضی است که لازم طبیعت نه آنست اگر عاقلی نباشد و تمامت اعراض
 تابع صورت در جسم نیست بلکه بسا هست صورت معد ماده شود برای اینکه منفعل گردد
 از سبب خارجی که عارض شود چنانکه معد قبول اعراض صناعیه و بسیاری از اعراض
 طبیعی است.

این تعریف از لحاظ طبیعت بود و اما در اجسام مرکبه پس طبیعت مانند چیزی از
 صورت است نه کنه صورت چه اجسام مرکبه مابه القوه محر که اجسام سوی جهتی بتنهایی
 نیست اگر چه لابد بایستی ماهومی از آن قوتها باشد پس گویا آن قوی جزئی از صورت
 او است و گویا صورتش از چند معنی مجتمع شده سپس متحد گردیده چون انسانیت که
 قوای طبیعت و قوای نفس نباتی و قوای نفس حیوانی و نطقی را متضمن است و چون مجتمع
 شد بنوعی از اجتماع آنگاه ماهیت انسانیه را اعطاء مینماید و بیان کیفیت نحوه این
 اجتماع در عهده فلسفه اولی است انتهی و در دنباله این سخن آنچه گفتنی است میگوید تا
 اینجا که میفرماید: «لفظ طبیعت اطلاق بر معانی بسیاری شود که شایسته ذکر همانا سه معنی است
 اول ببیدنی که یاد شد طبیعت گویند دوم بآن چیزیکه جوهر هر شئی بدان مقوم است سوم
 بذات هر شئی و در آن طبیعت که مقوم جوهر شئی است بر حسب مذاهب و آراء اختلاف
 است پس آنکه گوید آن جزئی که سزاوارتر است مقوم جوهر شئی باشد عنصر و هیولای
 اوست گوید طبیعت هر شئی عنصر او است دیگری که صورت را سزاوارتر بتقویم جوهر
 دانسته طبیعت هر چیزی را صورتش داند گروهی از اهل بحث گمان کردند حرکت مبدء اول
 است برای اینکه جواهر قوامهای خود را افاده کند و آنرا طبیعت هر شئی گفتند و آنکه صورت
 را طبیعت دانسته در بساط ماهیت بسیطه را طبیعت خوانده و در مرکبات مزاج را و
 مزاج کیفیتی است حاصل شود از تفاعل کیفیات متضاده در اجسام متجاوره.»

(۱) قدما آب را بسیط می پنداشتند

اقدامین از پیشینیان عشقی شدید داشتند بتفصیل ماده و باینکه طبیعت
هر شئی ماده اوست و یکی از آنان انطیقون است که معلم اول نقل کند
اصرار او را بر اینکه طبیعت شئی ماده است و اینکه ماده مقوم
اینکه طبیعت جوهر است و گوید اگر صورت طبیعت باشد لازم آید اگر سریر
صورت است نه متعفن شود یعنی تدفین و تعفن شود بنحوی که شاخه بیرون دهد
ماده و سه معنی بروید آن را شاخه ای که نیز سریر باشد و چنین نیست بلکه باز-
از معانی مهمه طبیعت گشتش بهمان طبیعت و چوب است :

گویا این مرد طبیعت را ماده پنداشته آنهم نه هر ماده بلکه آن
ماده نیکه ذاتش محفوظ در هر تغییری است و گویا فرق نگذاشته
میان صورت صناعی و طبیعت بلکه فرق بین عارض و بین صورت
نهاد و نداشتن مقوم شئی واجب است هنگام وجود آن شئی موجود
باشد و تغلف نکند نه آنکه هنگام عدم شئی باید موجود باشد یا ثابت بماند ما در این صدد
نیستیم که شئی در جمیع احوال ثابت است باینکه وجودش کفایت نکند در حصول فعلی برای
آن شئی مثل هیولی که افاده وجود شئی بالفعل نکند و فقط قوت وجودش را افاده کند
بلکه صورت است که او را بالفعل سازد چنانکه چوب و خشت چون یافت شدند خانه
بالقوه است و هستی حاصل نموده و لکن کون بالفعلش مستفاد از صورت او است حتی
اگر جائز بود که صورتش قائم در ماده نباشد بی نیاز از ماده که قوت و قابلیت است
میبود و انگهی این مرد فراموش کرده که چوب خود صورت است و صورتش هنگام روئیدن
هم محفوظ است پس اگر مهم ما در مراعات شرائط طبیعت بودن چیزی این باشد که
جوهریت آن چیز را افاده نماید صورت سزاوارتر باین معنی است از ماده و چون اجسام
بسیطه ماهوی آن بالفعل است بصورتش و ماهوی آن به ماده نیست و گرنه مختلف نمیشد
پس ظاهر شد طبیعت ماده نیست و صورت است در بسائط و طبیعت فی نفسها صورتی است
از صورتها نه ماده می از مواد و اما در مرکبات پس مخفی نیست طبیعت محدوده بتنهائی
ماهیات مرکبات را اعطاء نکند بلکه طبیعت با زوایدی چند تشکیل ماهیت دهد مگر
طبیعت بطور ترادف هم اطلاق کنیم بر صورت کامله در مرکبات و هم بر صورت ناقصه
(یعنی مدخلیت او در تصویر ماهیت مرکبه) لکن بر صورت اولیه که مقابل ماده است و بر
ماده بطور اشتراك اطلاق نمائیم و اما حرکت پس دورتر است از اینکه طبیعت اشیاء
باشد چه نقصان او را عارض شود و نسبت بجوهر از اعراض غریبه است انتهى.

فصل ۴ گفتار شیخ در الهیات شفا در اثبات ترکیب جسم از جوهر مادی و جوهر صوری

شیخ در فصل اول از مقاله دوم از الهیات شفا در تعریف جوهر و
اقسامش بطور کلی میفرماید وجودش یا بالذات است چون بودن
انسان انسان یا بالعرض است چون بودن زید ایضاً و اقدم اقسام
موجودات بالذات جوهر است زیرا موجود بر دو قسم است اول
موجود در شئی آخر که آن شئی آخر متحصل القوام و النوع است
فی نفسه بحسب وجود نه چون وجود جزئی از او و هرگز از آن شئی
آخر نتواند جدا شود این قسم موجود در موضوع است دوم موجودی
است بدون اینکه در شئی باشد پس موجودی است نه در موضوع

و این جوهر است و اول که موجود در موضوع است موضوع او از این دو نحو خارج نیست اگر جوهر است قوام عرض در جوهر است و اگر جوهر نیست باز در موضوعی است و تسلسل شود پس بالاخره موجود است بی موضوع پس جوهر مقوم عرض است و مقوم بعرض نیست و جوهر مقدم در وجود است و آیا عرض در عرض ممکن است پس وحشتی از آن نیست چه سرعت در حرکت و استقامت در خط و شکل مسطح در بسیط چنین است و اعراض منسوب بوحدت و کثرتند و آنها هم اعراضند و بالاخره عرض چون در عرض باشد باز هر دو در موضوع است و موضوع حقیقتاً آنرا مقوم است و بر پای دارد و خود قائم بالذات است.

قول گروهی
باینکه يك چیز جوهر و عرض می تواند بود نسبت بدو چیز چون حرارت در نار جوهر است و در غیر نار عرض و جواب آن بفرق بین محل و موضوع

گروهی تجویز نمودند يك شئی جوهر و عرض باشد نسبت بدو چیز و گفتند حرارت عرض است در غیر جسم نار لکن در جمله نار عرض نیست بلکه موجود است در او مانند جزء چه جائز نیست رمش از نار با بقاء نار پس نحوه وجودش در نار نحوه وجود عرض در نار نیست پس وجودش وجود جوهر است لکن این دعوی غلطی است بزرگ که در اوائل منطق مفصلاً در آن سخن گفتیم هر چند موضعش نبود چون در آنجا این غلط را گفتند حال باید دانست میان محل و موضوع فرق است چه موضوع اینست که بنفسه و بنوعیتش قائم است و خود تکیه بر چیزی ندارد آنگاه سبب شود که چیز دیگر بدو قائم شود مانند جزئی از او و محل اینست که چیزی در او حاکم کند و بدان حاکم کننده کمالی حاصل کند پس دور نیست چیزی موجود در محل شود و محل بنفسه نوعی قائم و کامل بالفعل نباشد و قوامش از حلول کننده پشیمانی یا با چیز دیگر یا با چند چیز که مجتمع شود حاصل گردد پس محل مفروض موجود بالفعل شود و بسبب حلول کننده نوعی تعبیه گردد پس این حلول کننده در این محل البته موجودی است لافی الموضوع و نتوان گفت او در چیزی است مگر در جمله آن چیز و نتوان گفت در محل است مگر اینکه چون جزئی از آن باشد پس موضوع اینست که در اوست چیزی و جزء او نیست اما محل پس در اوست چیزی که چون شئی نیست که حاصل شود در چیزی که آن چیز نوعی و قائم بالفعل باشد و حلول کننده را در خود اقامه نماید بلکه این محل مقوم است بالفعل بآن چیز که در او حلول کرده یا نوعیتش بدو تمام شده اگر نوعیتش بدو حاصل شود یا نوعیتش با اجتماع چند چیز است که مجموع آنها ان نوع را میسازد پس آشکار شد بعضی آنچه در محل است در موضوع نیست و عنقریب اثبات نائیم استغناء حال در محل را از موضوع و نامی که مخصوص چنین حلول کننده می است همانا صورت است هر چند اسم صورت را بغیر او هم از روی اشتراك میگوئیم و چون بلا موضوع است پس جوهر است پس صورت جوهر است و محل هم چون در محل دیگر نیست پس ناچار در موضوع نیست چه هر موجودی که در موضوع است در محل است ولی منعکس نیست پس محل حقیقی نیز جوهر است و مجمع از حال و محل نیز جوهر است و البته این مرکب

و این اجزاء ممکنه الوجود است و واجب الوجود دارای اجزاء و مکانی وجودی نیست و واحد محض است پس این مرکبات بی سبب نیست چه هر جوهری یا جسم است یا غیر جسم و غیر جسم یا جزء جسم است یا نه بلکه مقارن اجسام است و جزء جسم با صورت او است یا ماده او و اگر مفارق است و جزء جسم نیست اگر علاقه تصرفی در اجسام به تحریک دارد نفس است و اگر مبری از مواد است از هر جهت پس عقل است انتهی .

شیخ در الهیات شفا در این فصل میفرماید جسم جوهری است واحد متصل و مؤلف از اجزاء لایتجزی نیست چنانکه در طبیعیات گفته شد و اما تحقیق حقیقت جسم پس عادت بر این شده که گویند جوهری است طویل، عریض و عمیق و از الفاظ این ابعاد چند معنای مشهور مختلف فهمیده شود چه طول بخط گفته شود هر نحو باشد و باعظم خطین محیطین بسطح بحسب مقدار نیز گویند و به اعظم ابعاد ممتده متقاطعہ چه خط باشد چه غیر خط گفته شود و بعد مفروض بین رأس و مقابلش از قدم بالا نیز اطلاق شود و اما عرض بر نفس سطح و بر انقص بعدین بحسب مقدار و بر بعد واصل بین یمین و یسار اطلاق شود و عمق نیز گفته شود بر بعد واصل بین السطحین و گاه گفته شود اگر مبدء آنها از بالا گیرند چه اگر از زیر گرفته شود بالا را سمک گویند و لازم نیست در هر جسمی خطی بالفعل باشد چنانکه کره چنین نیست و محور هم در کره متعین نشود مادام که حرکت نکند و حرکت در جسمیت کره شرط نیست تا محور یا خط دیگر در آن حاصل گردد چه حقیقت جسمیت متحقق شود سپس عارض یا لازم حرکت گردد - سطح در جسم از حیث جسمیت شرط نیست چه سطح از آن جهت است که جسم متناهی است و تناهی هم عارض لازمی است جسم را و ما جسم را بتناهی نمی - شناسیم چه در تصور جسم حاجت بتصور تناهی نیست و کسیکه تصور جسم غیر متناهی کند چنین نیست که تصور نموده چیزی را که جسم نیست و لاجسم است لکن خطا نموده مانند خطای کسیکه جسم را اله پنداشته و خطایش دوتصدیق است نه در تصور موضوع و محمول و اگر سطح در جسمیت جسم لازم بودی یک سطح نمیتوان محیط بجسم دانست (یعنی در مانند کره یا استوانه کروی الرأس والقاعدہ محاط بیک سطح است و اجزاء جوهری جسم هر کدام سطحی مخصوص خود ندارد) و سطح کره و اشباه کره قابل قسمت نیست تا گفته شود جسمیت این جزء از جسم باین جزء از سطح است .

و نیز ابعاد متقاطعہ در جسمیت جسم شرط نیست چه مکعب جسم تحقیق و تعریف است با اینکه محاط و محدود بشش جهت است و ابعاد متفاصله جسم طبیعی و ندارد تا برای او عرض و طول و عمق یکی از معانی مذکوره تفصیل ابعاد ثلثه باشد (و بعبارة دیگر مکعب اعم از متساوی التکعب یا غیر متساوی شش سطح منتهی بخط دارد و هر کدام را عرض و طولی است و از هر یک از عرض و طول در هر یک از سطوح شش گانه الهیات شفا عمقی توان فرض کرد پس لازم آید در هر یک از سطوح سه

سه بعد متقاطع باشد که هیچده بعد گردد و جسم واحد چنین ابعادی ولو بفرض ندارد مگر بگوئیم سه بعد متقاطع علی البدل آنهم لاعلی التبعین دارد که هر کدام را باعتبار و اختیار خود تعیین کردی سه بعد او همان است و پس وجوانب باقی مانده دارای ابعاد نیست و این تکلف غریبی است مؤلف)

و نیز جسمیت باین نیست که زیر آسمان باشد تا جهات بسبب جهات عالم بر او عارض شود و او را بمعنای دیگر طول و عرض و عمق باشد و اگر هم لازم باشد زیر آسمان یا در آسمان باشد بالاخره لازم نیست درجسم ابعاد ثلثه بالفعل از روی وجود مذکوره باشد بآن معانی که از ابعاد فهمیده شود تا جسم بالفعل تحقق یابد و البته کسی مضطر بفرض ابعاد ثلثه بالفعل یعنی بفرض فعلی نیست چه ممکن است فرض نکند پس لازم آید هنگام عدم فرض فاعل بالفعل جسم موجود نباشد و هنگام فرض فاعل موجود شود بلکه معنای این رسم اینست که ممکن است فرض بعدی در جسم پس از هر جانب که ابتدا نمائی طول است باز ممکن است فرض بعدی دیگر مقاطع بعد نخستین برقوائم و آن عرض خواهد بود و ممکن است فرض بعد سومی مقاطع دو بعد مذکور برقوائم که هر سه تلاقی کنند بر موضع واحد و ممکن نیست فرض بعدی عمودی بدین صفت جز این سه بعد بر یک موضع و بودن جسم بدین صفت است که اشاره بجسم برای آن شود که طویل و عریض و عمیق است چنانکه گفته میشود جسم منقسم درجسم ابعاد است و مراد این نیست که بالفعل منقسم است بلکه مراد صلاحیت فرض چنین قسمت است در او همچنین لازم است جسم معرفی شود باینکه جوهری است چنان صورتی دارد که جسم بآن صورت جسم است و در جواب آنجسم ماهو گفته شود و سائر ابعاد مفروضه در او مابین نهایت اوست (یعنی از هر نقطه از نهایت جسم از یک جانب بنقطه دیگر از جانب دیگر امتدادی فرض شود یا بعرض یا بطول یا بعمق و همچنان است فرض سطح بین الخطین از هر طرف و سر آنکه فرموده بین النهایات و فرموده از نهایتی به نهایتی برای اینکه فرض ابعاد دیگر لازم از نهایت جسم باشد و در مابین هم میشود که شامل بعد ممتد از نهایت به نهایت نیز هست و سر اعتبار تقاطع برزوایای قوائم برای آنست که اعتبار عقلی هندسی بتساوی است که هر جسمی دارای چنین ابعادی است اعم از اینکه در تمامت و وسعت جسم فرض کنی یا در بعض اجزاء و اعتبار زوایای حاده و منفرجه یا خطوط منحنیه یا دایره ابعاد قوائمی است و فروض غیرمتناهی دارد و گرنه اگر میتوان گفت جسم ممکن است در او فرض دایره ای که از مرکز سمکش خط عمودی بر مقابل سمک فروبرد لکن عیب این فرض اینست که سطح قائم المرکز بر خط عمودی بدون جسم ممکن الفرض است بخلاف عرض و طول و عمق هر چند این هم قابل مناقشه است چه باید قید دیگری را هم افزود که در هر جزء قابل قسمت فکیه از آن سه بعد متقاطع بر زوایای قوائم ممکن الفرض است و در هاشم شرح خلاصه عبارت نجات تصویراتی هندسی گذشت که در اینجا مفید است مؤلف)

نهایت جسم و اشکال و اوضاعش اموری است که مقوم جسم نیست
 تئمه سخن شیخ بلکه تابع جوهر جسم است و بسا هست چیزی با تمام این امور
 لازم باشد جسم را یا هیچ چیز از آنها یا بعض آنها لازم نباشد
 او را و اگر تو شمی و مومی را بشکلی درآوری که ابعادی بالفعل میان نهایت آن
 معدود و محدود و مقدر دارا باشد سپس آن شکل را تغییر دهی چیزی از آن ابعاد باقی
 نماند که واحد بالشخص و بالقدر باشد بلکه ابعاد دیگری حادث شود مخالف آن بحسب
 عدد پس این ابعاد از مقوله کم است و اگر اتفاق افتاد جسمی دارای يك نحو از ابعاد
 است مانند فلك که از لوازمش ابعاد مخصوص واحد است نه از باب آنستکه مقوم
 جسمیت اوست بلکه مستند بطبیعت دیگری است که حافظ کمالات ثانویه او است و
 جسمیت حقیقه صورت اتصال قابل فرض ابعاد سه گانه است و این معنی غیر از مقدار و
 غیر از جسمیت تعلیمی است بنا بر این جسم از آن حیثیت که این صورت را داراست مخالف
 با جسم دیگر نیست باینکه اکبر یا اصغر است و مناسب با او نیست اینکه مساوی است
 یا معدود بجسم دیگر یا عاد او یا مشارک یا مبائن با اوست چه این صفات همگی اوراست
 از حیث مقدریت یعنی دارای مقدار بودن و از حیث آنکه جزء مقداری است که او را
 بشماره در آورد و تعداد مینماید و این اعتبار غیر از اعتبار اصل جسمیت است لذا جسم
 واحد متخلخل و متکاثف شود بتسخین و تبرید و مقدار جسمیتش مختلف گردد لکن
 اصل جوهر جسمانی طبیعی مختلف و متغیر نیست لکن دارای چنین حالت و صفت
 است.

جسم تعلیمی پس مراد از او یا صورت جسم طبیعی است از حیث
 محدودیت و مقدریت بمقدار که اعتباری است در نفس نه در وجود
 تحقیق چگونگی اتصال در جسم خارجی یا مقداری است متصل از آن جهت که کم متصل محدود است
 یا در نفس یا در ماده پس جسم تعلیمی گویا بالذات عارض جسم
 تعلیمی و چگونگی اتصال در جسم طبیعی است و سطح نهایت او و خط نهایت سطح است حال
 بسنجیم این اتصال چگونه برای جسم تعلیمی است و چگونه برای
 جسم طبیعی است میگوئیم طبع هر جسمی اینستکه قسمت شود و
 در اثبات این معنی کافی نیست مشاهدات چه ممکن است گفته شود اجسام محسوسه مشهوده
 هیچکدام جسم واحد نیست بلکه مؤلف از اجسام عدیده است و اتصال حقیقی ندارد و
 آنچه جسم واحد وحدانی است دیده نمیشود و بهیچوجه قابل تقسیم نیست (یعنی جسم
 مشهود مشتمل بر اجزاء لایتجزی است که متصل مینماید و گر نه متصل حقیقی نیست چه
 رسد باینکه مجموعاً یکی باشد و تقسیم شود) و در طبیعیات این عقیده ابطال شده
 خصوصاً بنا بر اکمل مذاهب که مذهب کسی است که اختلاف اجسام را فقط به اشکال
 دانسته.

اما قول آنکه طبائع و اشکال اجسام را متشاکل داند پس باطل
اقامه برهان بر است چه اگر اصغر اجسام قسمت پذیر نیست نه بالقوه و نه بالفعل
امتناع تشاکل در حتی گویا جملگی مانند يك نقطه است پس این جسم حکمش
اشکال طبائع اجسام حکم نقطه خواهد بود و متمنع است تألیف جسم محسوس از او
 و اگر چنین نباشد و ممکن باشد که در ذات او قطعه‌ئی از آن قطعه
 دیگر جدا شود نتوان فرق گذارد میان دو قطعه مفروضه مفروضه که ممکن است در
 هر جسمی فرض نمود چه زیر اخالی از این نیست یا حال این دو قسمت مفروضه که مخالف
 با حال دوجزه است و دوجزه باهم ملتزم نشوند و دو قسم از هم جدا نکردند از طبیعیات
 جوهر جسم است یا بسببی است خارج از طبیعت شئی و از جوهرش پس اگر سببی است
 خارج خالی از این نیست یا طبیعت و جوهر متقوم بآن سبب است بالفعل مانند صورت
 برای ماده و محل برای عرض یا متقوم بآن سبب نیست بر تقدیر دوم که متقوم نیست جائز
 خواهد بود از حیث طبیعت و جوهر اینکه میان دو قسم مذکور التیامی پس از افتراق
 و افتراقی پس از التیام باشد پس طبیعت جوهریه جسمیه باعتبار نقش قابل انقسام خواهد
 بود لکن سبب خارجی مانع از انقسام شده و همین قدر کافی است در مقصود (که اثبات
 هیولی است) و بر تقدیر اول که طبیعت جوهر متقوم بدان سبب خارجی است و هر جزئی از
 اجزایش متقوم باو ست خالی از این نیست یا سبب مفروض اعم از اینکه سبب مفروض
 مقوم داخلی در طبیعت و ماهیت جسم باشد یا مقوم در وجود او بالفعل بدون اینکه
 در قوام ماهیتش داخل باشد اولاً لازم آید اختلاف جواهر اجسام و این گروه قائل بآن
 نیستند ثانیاً لازم آید طبیعت جسمیتی که جسم راست محال نباشد که قبول انقسام کند
 بلکه امتناع قبول انقسام بر او از حیث صورتی باشد که منوع او ست و ما مانع از
 آن نیستیم چه جائز است چیزی مقارن جسمیت شود که او را نوعی متمنع الانقسام
 نماید که انرا نوعی قائم و غیر قابل انقسام و اتصال تعبیر نماید چنانکه همین معنی قول ما
 است در فلك .

آنچه در اینجا (در اسباب هیولی) مورد نیاز است اینست که
 طبیعت جسم از حیث جسمیت مانع از انقسام و اتصال نیست پس
 میگوئیم جسمیت از حیث جسمیت قابل انقسام است چه قبول انقسام
 طبع جسمیت است پس صورت جسم و ابعاد قائم در شئی است (یعنی
 صورت جسمیتی که ممتد بالذات در جهات سه گانه است علی الاطلاق
 (ملاصدرا) چه این ابعاد یا نفس اتصالات است یا چیزهایی است
 عارض اتصال شود نه آنکه چیزهایی است که اتصال بر آنها
 عارض شود زیرا ابعاد اسم نفس کمیات متصله است نه اسم اشیائی
 که معروض اتصال است و چیزی که بنفسه اتصال یا متصل بذاته
 است محال است بعینه باقی بماند اگر اتصال باطل شود پس
 هر اتصال بعدی چون منفصل شد آن بعد باطل گردد و دو بعد دیگر حاصل شود و همچنین

فصل ۶
در اقامه برهان
بر اثبات هیولی
که موضوع
اتصال و انفصال
و مقادیر یستکه
عارض بر اتصال
است

اگر اتصالی حادث شد بمعنائی که فصل است نه عرض البته بعد دیگری حادث و باطل شود هر يك در آنچه بخاصیت او بوده پس البته بایستی در اجسام چیزی باشد موضوع اتصال و انفصال و آنچه عارض شود اتصال را از مقادیر محدوده .

مؤلف گوید صدر المتألهین در تفسیر قول شیخ باینکه صورت جسم ابعاد قائم در شئی است میفرماید مراد شیخ ابعاد جسم تعلیمی است چه آن یا عبارت است از صورت جسمیه ئیکه تعیین امتداداتش اعتبار شده یا عبارتست از مقدارش یعنی مسح بودنش یکبار بچنین و چنان پس این ابعاد نفس اتصالات است بمعنای اول یا چیزی است عارض بر اتصال بمعنای دوم چه شیخ اراده فرموده با اتصال اتصال جوهری را که صورت جسمیه است یعنی متصل بذاته و ممتد در جهات ثلث علی- الاطلاق اما متصل بالذاتی که ممتد است و متعین است در او امتداداتش پس عرض است لذا گفته یعنی آن اتصال بآن معنی که فصل است نه عرض مرادش با اتصال در قول او «و الشئی الذی هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته» که ترجمه فوقاً شد صورت جسمیه است بدون تعیین امتداداتش که آن جسم تعلیمی بمعنای اول مذکور است که عبارت است از صورت جسمیه یا اعتبار تعیین امتداداتش و اشاره نمود بقول خود **اعنی الاتصال بالمعنی الذی هو الفصل** باینکه اتصال مقوم جسم است و این امر واجب است که غفلت از آن نشود انتهی مترجماً حرفاً بحرف و حاصل آنکه اتصال یا نفس حقیقت اتصال و متصل حقیقی است و آن فصل مقوم جسم است و بالاخره قوام جوهری جسم است اگرچه نامش فصل نباشد یا اتصالی است که عارض شود بر متصل ذاتی جوهری یا بر مقدار که از عوارض اتصال عرضی است و خفاء این فرق موجب مغلطه و اشتباه است و اتصال جوهری چیزی نیست که از قوام جوهر جسم بیرون باشد چنانکه فصل از قوام جنس و جوهر در نوع البته خارج و عارض نیست زیرا جوهر جسم ذاتی است متصل بذاته لکن قابل اتصال عارض و انفصال عارض است که عبارت از جسم تعلیمی است که جز سطح و خط و عرض و طول چیز دیگر نیست و جوهری ندارد)

شیخ گوید و ایضاً جسم از آن حیث که جسم است صورتی جسمی **ابطال ترکیب نفس** دارد پس او شئی است بالفعل و از آن حیثیت که مستعد است بهر ماده از هیولی و استعداد که خواهی بالقوه است و در هر شئی البته آنچه بالقوه صورت است غیر از آنچه بالفعل است در او پس ما بالقوه در جسم شئی دیگری است غیر از آنچه او را است بالفعل پس صورت جسم مقارن

با چیزی است که مغایر صورت فعلی است پس جسم جوهر مرکبی است از دو چیز صورت و ماده اگر گوئی پس هیولی مرکب است چه فی نفسها هیولی است و جوهری است بالفعل و مستعد گوئیم جوهر بودن هیولی بالفعل عین جوهر مستعد است نه چیز دیگر و جوهریش او را بالفعل چیز دیگر نکند بلکه او را اعداد و آماده نماید که شئی بالفعل بصورت باشد و معنای جوهریش جز این نیست که در موضوع نیست و اثبات در اینجا بدان

نظر است که امری است و اما آنکه در موضوع نیست پس سلب است و لازم نیاید از این معنای سلبی که هیولی شئی بالفعل باشد معین چه این معنی عام است و هیچ شئی شئی دیگر با امر عام نشود مادام که فصل بدو اختصاص نیابد و فصلش جز استعداد هر شئی نیست پس صورت او است که بدان ادراک شود که مستعد قابل است و گرنه برای هیولی حقیقی بالفعل و حقیقت دیگری بالقوه نیست تا مرکب باشد مگر حقیقتی از خارج بر او طاری شود که بدان بالفعل گردد و این حقیقت همان صورت است و نسبت هیولی باین دو معنی شبیه تر است بنسبت بسیط و جنس و فصل از نسبت مرکب به هیولی و صورت.

صورت فصل ماده
 نیست بلکه ترکیب
 جسم از ماده و
 صورت انضمامی
 است

پس صورت جسمیت، بامای صورۃ الجسمیه محتاج بماده است و چون صورت جسمیه من حیث هی فی نفسها مختلف است پس طبیعتی است یگانه و بسیط و جائز نیست متنوع شود بفصولی که بر او داخل شود از آنجهت که جسم است مگر فصولی که مضاف باو گردد از خارج که آنها هم یکی از صورتهای مقارن ماده باشد و حکم آنها حکم فصول حقیقی نیست بیان این مطلب اینکه اگر جسمیت مخالف با جسمیت دیگری باشد بایستی برای این باشد که این

جسمیت خاروانیک، بارد است یا این یک دارای طبیعتی است فلکی و آن یک دارای طبیعتی ارضی و این مانند مقدار نیست که فی نفسه شئی محصل نیست تا متنوع نشود بنوع خط یا سطح یا جسم و نیز مانند عدد نیست که آنهم شئی محصلی نیست تا متنوع نشود باثین یا ثلثه یا اربعه آنگاه که تحصیلی حاصل نمود نه باین است که چیزی مضاف و منضم باو از خارج شود مانند طبیعت جنسیت چون مقدار نیست و یا عددیت که باو ضمیمه شود طبیعت دیگری تا نوعی از انواع گردد چه طبیعت اثینیت فی نفسها همان طبیعت عددیه است که حمل بر اثینیت شود و مختص باو گردد و طولیت بنفسها همان مقداریت است که حمل بر او و مختص باو شود و اما در مقام ما چنین نیست زیرا جسمیت اگر صورت دیگری باو و بر او اضافه شود آن صورتی که گمان میرود فصل است و جسمیت با اجتماع این دو جسمیت نیست بلکه جسمیت فی نفسها یکی از این دو است که متحصل و متحقق است و مراد ما از جسمیت آنستکه چون ماده است نه چون جنس و در کتاب برهان فرق بین ماده و جنس تحقیق شده پس آنچه مانند مقدار است جایز است انواعش مختلف شود باموری که در ذاتش محفوظ است.

مقدار مطلق در ذاتش چیزی از آنها نیست چه او ذاتی متحصل
 تحقیق فرق بین
 متقرر ندارد مگر اینکه خطی یا سطحی باشد و چون تحصل خطی
 یا سطحی حاصل شد او را بی نیاز از ماده نکند و جائز است در
 ذات خط مثلا مخالفت با سطح باشد برای فصلی که محصل طبیعت
 مقدار بخط و
 مقدار خطی است و همچنین در سطح و اما جسمیت فی نفسها طبیعتی
 سطح و اینکه تحصل
 است محصله که نوعیتش بچیزی حاصل نشود که منضم باو باشد

صورت جسمیه حتی اگر ما توهم کنیم جسمیت را بدون انضمام معنایی باو حاصل
بفصل نیست و نشود در ذهن ما جز ماده و اتصال فقط از این رو اگر با اتصال
بسیط است ولی مذکور چیز دیگری را ثابت نماییم برای این نخواهد بود که اتصال
محتاج بماده و بنفسه در نفس ما حاصل نیست مگر با اقتران بآن چیز بلکه بجهات
لواحق است دیگر است و اتصال بتهائی تحصیل فعلی حاصل نکند
پس نه چنین است اگر چیزی ایجاد نشود بروجهیکه بالفعل موجود

باشد طبیعتش هم تحصیلی ندارد مثلا بیاض و یا سواد متحصل الطبیعة است بحسب معنی
و متخصص بتخصصی که تام است در ذات او مع ذلك جائز نیست بالفعل موجود شود جز
در ماده بخلاف مقدار مطلق که محال است در رأس تحصیل طبیعی مشارالیه باشد مگر
خط یا سطح شود نه باین معنی که جائز باشد اولاً موجود شود سپس بالتبع کون
سطحی یا خطی حاصل نماید و اما جسمیت تصور شود وجودش با سبایی یابد ان اسباب
و ادات جسمیت فقط بدون زیاده و مقدار تصور نشود که موجود شود به اسبابی که
مخصوص او ست و در آن اسباب و بآن اسباب موجود گردد و او فقط مقدار است بدون
زیادتی پس جائز است مقداری مخالف با مقداری دیگر باشد در امری ذاتی چه مقدار
محتاج است بفصول تا شئی موجود و متحصل از اشیاء گردد و آن فصول ذاتیات او ست
و صورت جسمیه من حیث هی یک طبیعت بسیطه محصله است و اختلافی در آن نیست و مخالفت
ندارد مجرد صورت جسمیه با مجرد صورت جسمیه دیگر بفصلی که در حدود جسمیت
من حیث هی باشد و اما آنچه لاحق شود او را پس چیزهائی است خارج از طبیعت جسم
که لاحق شده آنرا پس جائز نیست جسمیتی محتاج بماده باشد و جسمیت دیگر محتاج
بماده نباشد و لواحق خارجی او را بی نیاز از این حاجت نکند چه حاجت بماده برای
جسمیت است «من حیث هی جسمیه خالصة نه من حیث هی جسمیه متلبه بلواحق خارجیة» پس
آشکار شد اجسام مرکب از ماده و صورت است.

فصل ۷
در عدم تعری ماده
قبول چیز دیگر دارد مرکب از ماده و صورت است و ماده اخیره
از صورت مرکب از ماده و صورت نیست و اگر ماده مفارقت کند از صورت
جسمیه یا در این هنگام او را وضع و چیزی است در همان اندازه
وجود و شئیت و تحصیلی که دارد و ممکن الانقسام است یا نه و بر تقدیر اول دارای مقدار
خواهد بود با اینکه فرض شد که مقدار ندارد و اگر ممکن الانقسام نیست چون مفروض
اینست که دارای وضع است پس نقطه خواهد بود و ممکن است خطی منتهی بآن شود چه او
مفرد بالذات جدا و مستقل نیست و اگر جوهری است فاقد وضع و اشاره بدان نشود و
از جواهر معقوله است یا بعدی محصل در او دفعة حلول کند یا حرکت بسوی کمال
مقدار خود بروجه اتصال نماید پس اگر مقدار دفعة در او حلول کند البته چون مقدار
است چیزی مخصوص دارد لازم است مقداریکه با او مواجه و مصادف گشته مختص بحیز

مخصوصی باشد و گرنه چیزی ارجح از چیز دیگر نیست پس جوهری است متمیز با اینکه فرض نمودیم بلاحیز است اگرچه محسوس نیست و این خلف است.

و انگهی تمیز دفعی با قبول مقدار محال است زیرا مقدار اگر
ابطال تجویز با و رسیده در حالیکه حیز ندارد مقدار باید مقترن شود با و بی
انفکاک جوهر مادی حیز و این محال است (ورفع امتناع نکند اینکه بعد از این حیز
در اجسام حاصل شود) و اگر فقط در حیز مخصوص از حیز هائیکه ممکن
از صورت جسمیه است در آن متمیز شود با و نرسیده (یعنی بشرط یکی از احیاز
بسیراهین متقنه بلاتمین نیز محال است و بلاحیز خواهد بود و اگر در هر حیز
بتقریر شیخ در ممکن با و رسیده این هم بدیهی الاستحاله است اگر مراد تمیز
الهیات شفا در همه حیز ها باشد) و اگر مراد تخصیص بیکی است بلا تخصیص
 ترجیح بلامرجح خواهد بود و محال است مگر بقسر قاسری که

جهت و حیز را مقارن حصول مقدار تخصیص دهد و تعیین کند و برای وضوح فساد این
 احوال میتوان ماده را در وهم خود جبری یا مدبری فرض و توهم نمائی (که آینه واقع
 خواهد بود عقلاً) و اگر مناسبتی فرض شود که مخصوص جهت و حیز باشد البته اختصاص
 بآن از حیث جوهر ماده نیست بلکه برای مناسبتی است و آن مناسبت وضعی از اوضاع
 ممکنه است و همچنین است اگر قبول مقدار دفعی نباشد بلکه از روی حرکت تکاملی
 باشد هر چند بادعای اینکه قابل انبساط است لیکن چیزی که تدریجاً منبسط شود مستلزم
 حیز وجهه است پس جوهری است دارای وضع و حیز و فرض این است که مجرد از وضع
 و حیز است و جمله این محاذیر مستند باین است که ماده را منفک از صورت فرض نمائیم
 و نیز ماده یا قابل است همیشه پس هیچ گاه نتوان از مقبول که صورت است مفارقت
 کند و اگر متقوم بنفس است بالفعل آنگاه قابل شود پس لازم آید عارض خارجی
 قوام فعلی ذاتی او را از بین ببرد و این چون محال است پس ماده بوجود خاص متقوم
 خود دارای کمیت نیست بلکه قائم بنفس خویش است بدون کم و بدون حیز پس مقدار
 جسمانی همان است که عارض شود جسم را و ذاتش بدین نحو و حیثیت قرار داده شده که بالقوه
 دارای اجزاء است بعد از اینکه جوهری است فی نفسه متقوم بخویش بدون حیز و کمیت
 و قبول قسمت پس اگر وجود خاصی که بدان متقوم است باقی نماند در حال تکثر اصلاً
 لازم آید جوهریکه متقوم بعدم اجزاء و عدم انقسام است در وهم و در فرض عارض شود او را
 چیزی که قوام جوهری فعلی او را باطل نماید هر چند آن عارض وحدانیت باشد نه برای
 آنچه هیولی بدان متقوم است بلکه برای امر دیگر پس وجود خاصی که برای او فرض
 کردیم وجود خاصی که بدان متقوم شود و در این هنگام برای ماده صورتی عارض
 خواهد بود که بدان بالقوه و بالفعل واحد خواهد بود و صورت دیگری عارض خواهد
 بود که بدان واحد بالقوه نخواهد بود پس بین الامرین امر مشترکی باید باشد که قابل
 هر دو امر است و شأنش این است که یکبار قوت و قابلیت انقسام ندارد و یکبار قوت و
 قابلیت انقسام دارد یعنی قوت قریبه ای که واسطه ندارد حال فرض کنیم این جوهر را بالفعل

-۲۳۵-

اثین و هریک از این دو عدداً غیر از دیگری است و فرض هم این است که از صورت جسمیه مفارق است پس هریک از این دو از صورت جسمانیه مفارق باشد باقی میماند اینکه هر یک از این دو جوهری است واحد بالقوه و بالفعل و فرض کنیم منقسم نشود مگر صورت جسمیه را از او جدا نمائیم تا جز جوهر واحد بالقوه و بالفعل باقی نماند پس همین جوهریکه بجای مانده بدون جسمیت یا مانند جزء خویش است که آنهم مجرد از جسمیت بجای مانده یا مخالف با او است بر تقدیر دوم که مخالف است مخالفتش بچند وجه متصور است :

اول آنکه این یک باقی است و آن یک معدوم است

دوم آنکه این یک معدوم و آن یک باقی است

سوم آنکه هردو باقیمند و بر تقدیر سوم که هردو باقیمند یا یکی کیفیت یا صورتی اختصاص دارد که جز با آن کیفیت یا صورت نخواهد بود یا بعد از اتفاق در مقدار و کیفیت اختلاف و تفاوت دارند اگر یکی باقی است دیگری معدوم و حال اینکه طبیعت هردو یکی و متشابه است پس عدم یکی هیچ علتی ندارد جز رفع صورت جسمیه از او که مفروض بحث است پس باید باین علت هردو معدوم باشند پس وجه اول و دوم باطل شد باقی ماند اینکه هردو باقی باشند پس اگر یکی اختصاص بکیفیتی دارد که دیگری فاقد آن کیفیت است با اینکه طبیعت و علتی جز مفارقت صورت جسمیه در میان نیست پس باز دیگری باید چنین باشد چه مفروض این است که چیزی حادث نشده که یکی را مخصوص بکیفیتی نماید اگر در دو شق اول کسی بگوید هردو متحد و واحد شوند جوابش این است که دو جوهر موجود اگر یکی شوند دو نخواهند بود و اگر یکی مداوم باشد باز متحد شوند و معدوم با موجود متحد نشود و اگر هردو معدوم باشند متحداً باید شئی ثالثی از این دو حادث شود و این دلیل عدم اتحاد بلکه فساد هردو است و باید بین این دو ثالث ماده مشترکی باشد تا بتوان آن دو را مبداء حدوث ثالث قرار دهیم و این معنی خروج از فرض بحث است چه لازم آید هر کدام از این سه دارای ماده مشترکه باشد و سخن ما در نفس ماده است نه در دارای ماده و اگر مختلف بتفاوت در قدر باشند (یا در غیر مقدار از اوضاع و غیره لازم آید بدون صورت جسمانیه دارای صورت مقداریه باشند و این خلف است چه ماده مبحث عنها مجرد از مقدار و وضع و سایر خواص و عوارض صورت جسمیه و جسم تعلیمی است) و اگر بهیچ وجه مختلف نباشند لازم آید حکم آنها در حال انفصال صورت جسمیه از ایشان بعینه حکمشان در حال اتصال باو باشد و حکم ماده بتهائی و حکمش در اجتماع باغیر از هر جهت یک حکم باشد باز این خلف است چه حکم بعض موضوع حکم کل موضوع نخواهد بود و حکم ناقص یعنی چیزیکه از او چیزی را گرفتند با کامل که چیزی از او گرفته نشده یکی شود.

مؤلف گوید خلاصه براهین شیخ که دنباله آنرا با آن فکر

سیال استادانه بدر از اکتشاف آن است که پس از ثبوت هیولی در

جسم انفکاک جوهر مادی مستلزم وجود جوهر ماده است بالفعل

بدون هیچ صورتی از صورتهای جسمانی چه ماده بنفسها بسیط

خلاصه براهین

شیخ در الهیات شفا

بقریر مؤلف بر

-۲۳۶-

امتناع انفكاك است و مركب از ماده و صورت نیست و خود بداتها صورتی ندارد
ماده از صورت و گرنه صورت دیگر را قبول نکند و با صورت خویش مشترك در
 صور جسمیه اجسام نشود و چون خود موجود بالفعل باشد ناچار

بایستی دارای وضع و حیز و جهت باشد و هر ذی وضع و ذی حیزی دارای مقدار است و
 مفروض بحث ما مجرد بودن ماده است بنفسها از مقدار و منقسم نبودن او ست چه مقدار
 و انقسام از خواص صورت جسمیه است پس در اولین مرحله گفتگو دو خلف لازم آید
 یکی مقدار بودن ماده خالصه بمقدار دیگر قبول انقسام و اگر خصم مدعی شود عدم قبول
 انقسام مادهئی صورت را با فرض وضع باید ماده را که مفرد بالذات نیست نقطه پنداشت
 و نقطه قبول خط کند و ممکن است خط بدو پیوندد و منتهی بدو گردد پس قبول انقسام
 کند و اگر جوهر ماده مجرد را بی وضع و بی مقدار و غیر قابل اشاره حسیه فرض کند
 فرض محال نموده چه جوهر قبول قطر و بعد نماید و آن مقدار است اعم از اینکه دفعه
 بعدی بدو پیوندد یا تدریجاً حرکت انبساطی نموده ممتد گردد و این البته بدو حیز و
 جهت نشود و احیازو جهات هم متعدد و متساوی النسبه بدو است پس اختصاص بی مخصص
 و ترجیح بی مرجح لازم آید.

ما بقدر کفایت از طبیعیات و الهیات شفا و نجات در این باب نمونه هائی بدست
 دادیم سپس شیخ فصلی در عدم تعری ماده از صورت و فصلی در تقدم صورت در الهیات
 شفا منعقد ساخته لکن اکنون لازم است سخنان شیخ را در اشارات که لباب حکمت و
 فلسفه او ست در این باب بدانیم.

شیخ میفرماید **ان للجسم مقداراً ثخیناً متصلاً** مراد از مقدار
فصل ۸ گفتار شیخ در کمیت متصله است در جسم و سطح و خط و ثخن و بالاشتراك اطلاق
اشارات در اثبات شود بر چیزی که دارای حشو بین سطوح است که فصل جسم تعلیمی
هیولی (ماده) است و نیز اطلاق شود بر جسم رقیق القوام و مراد در اینجا معنای اول
برای جسم است که صفت مقدار قرار داده شده و اتصال چنانکه محقق طوسی بیان
 فرموده بر دو معنی اطلاق شود اول هنگام توصیف شئی بدون
 قیاسش بغير و آن بودن او ست و وجهیکه ممکن است در او فرض اجزاء مشترك در حدود
 نمود و باین معنی فصل کمیت است در برابر کم منفصل و بهمین معنی اطلاق بر صورت جسمیه
 که مستلزم جسم تعلیمی است میشود و گاهی هم جسم تعلیمی را هنگامیکه متصل را بر
 صورت جسمیه اطلاق کنند اتصال گویند و البته اطلاق اتصال یا امتداد بر نفس صورت
 جسمیه مجاز است.

دوم توصیف شئی باتصال با قیاس بغير مانند اتحاد نهایت مقدار باشد بمقدار
 دیگر چون دوضلع زاویه پس گویند این مقدار متصل بآن مقدار است و مانند حرکت
 جسمی بجسم دیگر چون حرکت دو چیز بسته بهم که هر یک را گویند متصل بدیگری است
 و حرکت بدو و حرکت مفتاح از این قبیل است و اسم متصل بحسب لغت بر وجه قیاس بغير

است لکن اصطلاحاً نقل بمعنی اول شده بنا بر این لفظ مقدار در کلام شیخ بمعنای لغوی است که کمیت مطلقه اعم از متصل و منفصل و عدد و زمان و حرکت و مانند آن تا لفظ متصل تکرار نشود چه مقدار اصطلاحاً کم متصل است و توصیف آن بمتصل تکرار و مراد از تخین همان فصل جسم تعلیمی است که ذوالحشو بین السطوح باشد و متصل فصل کم اصطلاحی است که مقیس بغیر نیست و مجموع این سه امر جسم تعلیمی است که از عوارض لازمه جسم طبیعی است چه کمیتی است متصل و تخین - طرفه آنستکه قائلین بجزء لا یتجزی ثخانت جسم را معترف و اتصال انرا منکرند باین نظر شیخ تخین را که اعرف نزد آنان هم هست بر متصل مقدم داشته و جسم تعلیمی غیر از جسم طبیعی است چه این سه صفت که مقدار ثخانت و اتصال باشد که جسم تعلیمی است تبدیل و تغیر پذیرد و جسم طبیعی که معروض جسم تعلیمی است بر حال خود باقی است چون موم که گاهی مثلاً کره گاه مکعب یا شکل دیگر پذیرد و طبیعت موم شمع ثابت و محفوظ است اینستکه شیخ فرموده **ان للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعالیمی** و لازم نیست جدا گانه مغایرت جسم طبیعی با این سه صفت ثابت شود تا بتوان این سه را برای او ثابت نمود چه بهترین تعرف جسم طبیعی همان وجود او است بدون موضوع و همچو موجودی دارای جسم تعلیمی است که عبارت از مجموع این اوصاف است از این بیان واضح شود که جسم طبیعی قابل اتصال و انفصال است باعتبار ماده و هیولایش و متصف بالفعل باتصال صورت جسمیه جوهریه است و نفس اتصال و کمیت و ثخانت جسم تعلیمی است پس معروض جسم تعلیمی جسم طبیعی است و چیزی که قبول اتصال و انفصال کند ماده است پس ماده متصل بالغیر است و غیر او صورت جوهریه است مانند موجود ممکن که واجب بالغیر است و اما صورت پس متصل بالذات است لذا شیخ متصل را مقید بکلمه بالذات نموده تا بپاده مشتبّه نشود چه ماده هم متصل است لکن بالغیر که صورتش باشد و صورت بالذات متصل است و انفصال بر او عارض میشود و گرنه هویت اتصالیه می که صورت راست بعینها موصوف بانفصال نیست چه اتصال اگر بنفسه موصوف بانفصال شود باید شئی قبول عدم خود نموده باشد و اگر موصوف باتصال شود باید شئی نفس خود را قبول کند و بالجمله در جسم طبیعی دو چیز است یکی آنچه یکه قبول اتصال و انفصال از چیز دیگر میکند و آن ماده است دیگری آنچه یکه بذاته متصل است و آن صورت است و چون انفصالی رخ دهد ماده او قبول انفصال کرده و توصیف صورت بانفصال بالعرض و بوجه مجاز است .

شیخ میگوید پس قوت قبول غیر از وجود مقبول بالفعل است و غیر از هیئت و صورت اوست در این جمله کوتاه سه چیز را در جسم موجود فعلی بما نشان میدهد و مغایرت آنها را باهم بما میفهماند یکی قوه الشئی است بمعنای امکان وجودش دیگری وجود آن شئی است بالفعل در آن قوت سومی هیئت و شکلی است که بر موجود فعلی علی البدل عارض میشود اول ماده دوم صورت جسمیه طبیعی سوم جسم تعلیمی که شکل و هیئت جسم طبیعی است و میتوان آنرا هم صورت گفت بمعنای صورت صورت چه صورت

جسم طبیعی در قبول اشکال و در ملازم بودن بایکی از اشکال سیار شبیه بماده است در قبول صورت و ملازم بودن بایکی از صورتها و ماده که قوت و قابلیت وجود شتی است چون قبول وجودی را بالفعل کرد البته قبول متصل ذاتی را میکند نه قبول عدم اتصال که انفصال باشد انفصال فرع اتصال است پس معنای قابل بودن ماده اتصال و انفصال را این است که و اتصال را قبول میکند که ممکن است بعارض آن اتصال معدوم شود یعنی انفصال گردد و گرنه اتصال و انفصال در عرض یکدیگر نیستند چه مقبول ماده همانا وجود است نه عدم الوجود لذا مقبول او صورت جسمیه طبیعی است که بدانها فعلیت اتصالی است و وجود مجتمع جمعی است و تفریق بعد از جمع است بسبب خارجی که ماده را از اینکه محل واحدی برای یک صورت وحدانی مجتمع باشد باز داشته و وحدت جمعی و اتصال ذاتی را از مقبول او که صورت است گرفته ناچار ماده رفع اجتماع را قبول نموده و گرنه صورت واحدی نتواند عدم خود و عدم ذاتیات خویش را قبول کند و نسبت دادن تفریق و انفصال بآن صورت باعتبار محل صورت است که ماده باشد.

حکمت طبیعی در نفوس و قوای نفوس متضمن چند فصل در ذکر خلاصه بیانات شیخ بتلخیصیکه ابوالفتح شهرستانی در ملل و نحل فرموده نفس نباتی است یا حیوانی یا انسانی و نفس در هر سه قسم کمالی است اول برای جسم طبیعی اما نفس نباتی پس کمالی است اول برای جسم طبیعی آلی از جهت تولد و نمو و تغذی و اما نفس حیوانی پس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی و اما نفس انسانی پس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت ادراک امور کلیه و نفس نباتیه سه قوت است عاذیه و منمیه و مولده

باب ۴
روانشناسی
یا علم النفس
بتلخیص ابوالفتح
شهرستانی در
کتاب ملل و نحل
از بیانات شیخ و
بیان حواس
خمس ظاهره

غاذیه قوتی است که جسم دیگر را (که ممکن است تغذیه شود) بشکل جسمی که آن قوت در اوست متشکل کند و ملحق بآن

بجای آنچه تحلیل رفته شود و غذا بالطبع چون جسم بدان تغذی نمود مشاغل و مشابه جسم گردد

منمیه قوتی است در او که بر اقطار ثلثه جسم میافزاید باندازه واجب تا بکمال خود در نشو و نما برسد مؤلف گوید در مسئله مؤگان و ابرو در اینکه چرا بعد معینی وقفه کند و بامویهای دیگر تفاوت دارد بین افلاطون و جالینوس بحسب عقیده اختلاف است افلاطون از روی امر الهی اعتقاد نموده و جالینوس از روی تفاوت درجات استعداد که مثلا در رستگاه مژه استعداد امتداد بیشتر نیست و در ابرو بواسطه عصب مفروش تحتانی قوت نما کم است معلوم است مژه ابرو من باب مثال است و گرنه اختلاف تنه و برگ و شاخه و حجم میوه و اندازه شکوفه و مقادیر کلیه نباتات و مقدار اعضاء بدن و قامت و مانند آن همه محتاج ببخوص و مؤثر خاصی است که بالاخره باراده مبداء اعلی و علت اولی منتهی خواهد شد و این خود برای رد طبعیین و مادییین اگر انصافی در بین

باشد بهتر حجت بر اثبات صانع و مدبر در کلیات و جزئیات است انتهى کلام المؤلف
مولده قوتی است که از جسم جزئی که بالقوه شبیه جسم است میگردد و در او
 فعالیت کند تا آن جزء را شبیه آن جسم کند بالفعل یعنی قوت تشبه را بفعلیت رساند و
 نفس حیوانیه دو قوت است **محرکه** و **مدرکه** و محرکه دو قسم است یا باعث است
 یا فاعل :

محرکه باعث قوتی است شوقی که قوت مدرکه چون مطلوب یا مبعوض صورتی
 در خیال ترسیم نمود تحریک و باعث مینماید بر جلب ملائم یا دفع منافر و اول شهوت و
 دوم قوت غضب است که دوشعبه قوت باعثه است.

قوت فاعله قوتی است در اعصاب و عضلات که عضلات را متشنج نموده پس جذب
 کند اوتار و رباطات را سوی جهت مبدء یا آنرا طولاً متعدد و مسترخی و سست و متوجه
 سازد سوی خلاف جهت مبدء.

قوت مدرکه دو قسم است اول قوتی است که از خارج ادراک نماید و آن پنج
 حاسه است که معروف بحواس خمس ظاهره است از آن جمله **قوت باصره** است که
 مرتب در عصبه مجوفه است که ادراک کند صورت مرئی را در رطوبت جلیديه از اشباح
 اجسام رنگین و از آن جمله **قوت سامعه** است که مرتب در عصب متفرق در سطح صماخ
 است و ادراک کند صورت آنچه بدو رسد بتموج هوایی که از فشار فارغ و مفروز بسخنی
 حاصل شده و موجب تموجیکه موجد صوت است گردیده خود را با هیئت آن صوت بهواء
 محصور را که در تجويف صماخ رسانیده و آن هوا را بشکل خویش متموج و تماس
 امواج حرکت عصبی ساخته سماع حاصل شود و از آن **قوت شامه** است در دو دگمه مقدم
 دماغ مانند دود کمه پستان و ادراک نماید از هوایی که استنشاق کند از رايحه مخلوط بیخار
 دماغ یا منطبع در او با استحاله از جرمی بویا از آن جمله **قوت ذائقه** است که در عصب
 مفروش بر جرم لسان و مدرک طعوم متحله از اجسام مخلوط بر طوبت شیرین دهان است
 و از آن جمله **قوت لامسه** است که در پوست و گوشت تمام بدن منبسط و مدرک است آنچه
 را با او تماس گیرد و تأثیر از او پذیرد از روی ضدیت و تغیر بوی در مزاج یا هیئت گردد
 و چنین مینماید این قوت نوع نیست بلکه جنس چهار قوت در پوست است که حکومت
 میان دوزد نماید اول میان گرم و سرد دوم میان سخت و نرم سوم میان تر و خشک چهارم
 میان ریز و امس لکن جملگی در يك آلت است که موجب توهم یگانه بودن این قوت
 است و محسوسات بالتمام میرسد بالات حس و منطبع در آن شود و قوت حاسه آنرا درک کند
 قسم دوم حواس باطنه یعنی قوت های که ادراک از باطن نماید از آن جمله

خلاصه بیانات شیخ
در علم النفس از
مدل و نحل
شهرستانی و بیان
حواس خمس
باطنه
 قوتی است که صورتهای محسوسات را درک کند از آن جمله قوتی
 است که معانی محسوسات را ادراک نماید و فرق میان این دو قسم
 اینست که صورت عبارت از چیزی است که نفس ناطقه و حس ظاهر با
 هم آنرا درک کنند لکن ابتدائاً حس ادراک کند سپس آنرا بنفس
 میرساند چون ادراک گوسفند صورت گرگ را و معنی عبارت از
 چیزی است که نفس از محسوس درک نماید بی آنکه ابتدائاً حس آنرا
 درک کند مانند ادراک گوسفند معنای گرگ را که ضد خویش است در

-۲۴۰-

گرگ و موجب ترس و فرار او گردد و از جمله مدرکات باطنه چیزی است که ادراک کند و فعلی از او سر زند و از آنجمله چیزی است که ادراک کند و فعلی ندارد و فرق میان این دو قسم اینست که قوت مدرک یکبار میان صورتهای ادراک شده ترکیب نماید بعضی را ببعضی پیوندد و بعضی را از بعضی جدا سازد در اینجا هم ادراک صور و معانی نوده هم فعلی فصلاً و وصلاً از او در مدرکات خود صادر شده و بار دیگر صورت یا معنی در قوت مدرک مرتسم شود بی آنکه قوت را فعلی و تصرفی در آن صورت یا معنی باشد.

و از جمله مدرکات باطنه ادراکی است ابتدائی و از جمله ادراکی است ثانوی و فرق میان این دو قسم این است که حصول صورت در قوت مدرک به نفس حاصل شود و قوت مدرک به بلا واسطه آن را درک کند و بار دیگر حصول صورت در او بوسیله ادراک چیز دیگر است که انرا با و رسانیده و از جمله قوتهای باطنه حیوانیه قوت **بنطاسیا** است که آنرا **حس مشترك** گویند و آن قوتی است در تجویف اول از مقدم دماغ که بالذات جمیع صورتهای منطبعه در حواس خمس ظاهره را قبول کند و جملگی با و میرسد پس **خیال و مصوره** است و آن قوتی است در آخر تجویف مقدم دماغ که آنچه را حس مشترك از حواس قبول کرده حفظ کند و در او پس از غیبت محسوسات باقی میماند و آن قوت که **متخیله** نامیده شود نسبت بحیوان است و نسبت بانسان مفکره خوانده شود و آن قوتی است در تجویف اوسط از دماغ نزدیک کرم یا مهره که شانش اینست که بعضی از آنچه در خیال است با بعضی دیگر ترکیب نماید و بعضی را از بعضی جدا کند و این به اختیار او است و **قوت و همیه** قوتی است در انتهای تجویف اوسط از دماغ و ادراک کند معانی جزئی غیر محسوسه موجوده در محسوسات جزئی را مانند قوتی که حکم کند باینکه گرگ باید از او فرار کرد و اولاد بایستی بدو روی آورد و با او مؤانست و مهربانی نمود و **قوت حافظه** مذکوره همان قوت ذاکره است و آن قوتی است در تجویف مؤخر از دماغ است و حفظ نماید آنچه قوت و همیه ادراک کند از معانی غیر محسوسه در محسوسات و نسبت حافظه بواهمه نسبت خیال است بحس مشترك جز اینکه آن در معانی است و این در صورت اینست پنج قوت حیوانیه .

و اما نفس ناطقه پس قوتهای وی تقسیم شود بقوت عالمه و قوت عامله و هریک را بالا شترک عقل گویند .

اما قوت عامله پس قوتی است که مبدء محرك بدن انسان است بسوی افعال جزئی خاصه از روی رویه و اندیشه باقتضای آرائیکه مخصوص آن قوت است و آنرا سه اعتبار است اعتباری نسبت بقوت شوقیه حیوانیه و اعتباری نسبت بقوت متخیله و وهمیه و اعتباری نسبت بنفس خویش و از اعتبار نخستین شوقیه است که حادث شود هیتهائیکه مخصوص انسان است که او را آماده برای سرعت فعل یا انفعال کند مانند خجالت و حیا و ضحك و بکاه و از اعتبار او بین متخیله و وهمیه استعمال شود در استنباط تدبیرها در امور کون و فساد و استنباط صنعتهای انسانی و از اعتبار سومین یعنی نسبت بنفس خویش حاصل شود میان او و عقل نظری رأیهای مشهور چون قبح کذب و ظلم و حسن صدق و عدل و این قوت

است که بایستی بر تمامت قوای بدن مسلط باشد طبق آنچه قوت عاقله حکم کند تا منفعل از قوای بدنی نشود بلکه بعکس باشد یعنی قوت‌های بدنی تحت تأثیر او و مطیع و منقاد او گردد نه آنکه هیئتهای انقیادی مستفاد از امور طبیعی در عاقله حاصل شود که آنرا اخلاق‌رذیله نامند بلکه بایستی در قوای بدنی هیئت‌های انقیادی حاصل گردد نسبت بقوت عاقله .

و اما قوت عامله نظریه پس قوتی است که شأنش انطباع بصور کلیه مجرده از ماده است پس اگر آن صورتها بذاتها مجرد است فهو المطلوب و الا باید نفس ناطقه او را تجرید از علائق مادیه نماید بوجهیکه چیزی از مادیات دراو نماند آنگاه او را نسبت بآن صورتها رابطه‌ای است چه هر شیئی که قبول شئی میکند یا قابل بالقوه است یا بالفعل و قوت بر سه قسم است .

اول قوت مطلقه هیولانیه و آن استعداد مطلق است بدون هیچ گونه فعلی و تصرفی مانند قوت طفل بر کتابت.

دوم قوت امکانیه است و آن استعداد است بضمیمه فعلی از افعال مانند قوت طفل پس از فرا گرفتن بساطت حروف .

سوم قوت ملکه است و این استعدادی کامل است با تمامیت آلت که هر گاه خواسته باشد فعلی بدون اکتساب انجام دهد پس قوت نظریه یکبار رابطه و نسبتش بصورتها نسبت استعداد مطلق است و آنرا عقل هیولانی گویند باریکتر از معقولات اولیه دراو حاصل شود که بمعقولات ثانویه رساند و آنرا عقل بالفعل نامند و بار سوم معقولات ثانویه مکتسبه در نفس او بالفعل مخزون گردد که هر زمان خواسته باشد آنرا مطالعه نماید پس اگر حضور فعلی نزد او دارد عقل مستفادش گویند و اگر مخزون است و بالفعل حاضر نیست او را عقل بالملکه خوانند و نوع انسانی در این مرحله پیاپی رسد و شبه بمبادی اولیه وجود حاصل کند و مردمان را در این استعدادات طبقاتی است گوناگون زیرا گاه عقلی است شدید الاستعداد که محتاج باتصال بعقل فعال در بسیاری از اشیاء ندارد و نیازی بتخریج و استنباط و تعلیم نخواهد داشت گویا همه چیز را پیش خود میداند نه از روی تقلید بلکه بترتیبی که مشتمل بر حدود وسطی است یا دفعه واحده در زمان واحدیا در چند دفعه در ازمنه متعدده و این قوت همان قوت قدسی است که مناسب با روح القدس است که جمیع معقولات یا آنچه در تکمیل قوت علمیه مورد احتیاج است از روح القدس بر آن قوت قدسیه فیضان مییابد و البته مرتبت اعلی از این قوت همانا نبوت است و بسا هست فائض شود بر این قوت و بر متخیله از روح القدس معقولی که قوت متخیله حکایت و محاکات از او نماید یعنی نمایش دهند بمثالهای محسوس یا بکلماتی مسموع و ممکن است از چنین صورتی تعبیر بملك (فرشته) شود در صورت مردی و از صورت عبارت و کلام تعبیر شود بوحی انتهى تلخیص الملل و نحل هترجماً.

سخن شیخ در نجات در مقاله ششم از طبیعیات گاهی از این عناصر که قبلاً یاد شد اکوانی مکنون شود بسبب قوای ملکیه هنگامیکه عناصر مترج شوند که اعتدالش بیشتر یا اقرب با اعتدال باشد.

فصل ۲ در سنجیدن تلخیص ملل و نحل با نص کلام شیخ

اول نبات است و از اقسام نبات نباتی است که بذر دهد که حامل قوت مولده است و از اقسامش نباتی است که متکون شود بدون بذر و چون نبات بذاته متغذی است و غذا می پذیرد پس دارای قوت غاذیه است و چون بذاته نمو کند پس قوت منمیه دارد و چون تولید مثل کند و متولد از مثل شود بذاته پس قوت مولده را داراست و قوت مولده غیر از غاذیه است چه بعضی از ثمار قوت غاذیه دارد و مولده ندارد همچنین قوت منمیه دون مولده و غاذیه غیر منمیه است چنانکه حیوان پیر غاذیه دارد و منمیه ندارد و غاذیه فاعل غذاء است و وارد کند آنرا در بدن بجای آنچه از او تحلیل رود و مرتبه میافزاید بر جوهر اعضاء اصلیه طولاً و عرضاً و عمقاً نه هر نحو که اتفاق افتد بلکه بر آن جهت که آنرا بمنتهای نشو و ساند و مولده صورت بخشد بماده و جدا کند از آن جزئی را و در او قوتی از سنخ خود حلول دهد و چون ماده در او یافت شد و موضع مهیا برای قبول فعل شد تولید مثل کند و معلوم است جمیع افعال نباتیه و حیوانیه و انسانی از قوتهائی است زائد بر جسمیت بلکه زائد بر طبیعت مزاج.

بعد از نبات حیوان است و آن حادث شود از ترکیب عناصر و مزاجش اقرب با اعتدال است و مستعد است برای قبول نفس حیوانی پس از استیفاء درجه نفس نامیه و هر آنچه در اعتدال بیشتر غور کند و بدان بیشتر گراید بیشتر قبول کند قوت نفسانیه دیگری را که لطیف تر از قوت نفسانیه نخستین است و نفس مانند جنس واحد است که منقسم به قسم شود.

اول نفس نباتی است که کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (یعنی دارای جسد آلات) از جهت تولد و نمو و تغذی و غذا جسمی است که شانش تشبه بطبیعت جسمی است که قبول کرده آن غذا را و بیفزاید در او مقدار آنچه تحلیل رود از او یا بیشتر یا کمتر: **دوم نفس حیوانی** است و آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت آنکه ادراک جزئیات و حرکت ارادی نماید.

سوم نفس انسانی است و آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت آنکه افعالی که صادر شود باختیار فکری و استنباط برای بجای آورد و از جهت آنکه ادراک امور کلیه کند و نفس نباتیه را سه قوت است **قوت غاذیه** و آن قوتی است که جسم دیگر را مستحیل کند بشکل آن جسمیکه آن قوت در اوست پس ملصق کند آن جسم دیگر بجسمیکه حامل قوت است تا ببدل باشد آنچه را از جسمش تحلیل رفته و **قوت منمیه** قوتی است که زیاد کند در جسمی که خود در اوست جسم دیگر را که شبیه بجسم اوست و بدان زیادتى اقطار عرضی و طولی و عمقیش باندازه واجب افزوده گردد تا او را بکمالش در نشو و ساند و **قوت مولده** قوتی است که از جسمیکه محل قوت است

جزئرا که شبیه قوت است میگیرد و منفعل میشود دز او باستمداد از اجسام دیگری که شبیه او در خلقت و مزاج گردد آنچه بالفعل شبیه اوست .

نفس حیوانی را بقسمت اولی دو قوت است **محرکه و مدرکه** و محرکه دو قسم است یا محرک است بدان جهت که باعث است یا محرک است بدان جهت که فاعل است و محرک باعث **قوت نزوعیه شوقیه** است و آن قوتی است چون مرتسم شود در خیال صورت مطلوب یا مهر و عنایا (قوتیکه مذکور خواهد شد) آن قوت باعث وادار بر تحریک نماید و این **قوت باعته** را دو شعبه است یک **شعبه قوت شهوانیه** نامیده شود که بعث وادار کند بر تحریکی که نزدیک شود بدان تحریک بسوی چیزهایی که تخیل شده که ضروری یا نافع است از روی طلب لذت و شعبه دیگر **قوت غضبیه** است که بعث وادار نماید بر تحریکی که دفع کند بدو چیزیکه خیال شده و ضرر دارد یا مفسد است از روی طلب غلبه .

و اما **قوت محرکه فاعله** پس قوتی است که برانگیخته و منبسط است در اعصاب و عضلات که شأنش متشنج ساختن عضلات است پس جذب نماید اوتار و رباطات را سوی جهت مبده یا سست و مسترخ و متمدد و گشوده نماید آنها را در طول در این حالت اوتار و رباطات متوجه بسوی خلاف جهت مبده میگردد .

و اما **قوت مدرکه** پس دو قسم است یکی قوتی است که ادراک از خارج کند دیگری قوتی است که ادراک از داخل نماید آنکه از خارج کند حواس خمس یا هشتگانه است .

مؤلف گوید تا اینجا که نقل کردیم برای این بود که صاحب ملل و نحل مقاله نفس را از کتاب نجات شیخ عیناً نقل نموده و از این موضع در بصر وارد بحث شده که صاحب ملل آنرا اسقاط نموده بتجرد نفس پرداخته و ما مغتنم می شماریم مبحث باصره را هم از نجات ترجمه نمایم تنها برای اینکه بدانیم شیخ چه گفته و گرنه مطالب متأخرین در دسترس همه طلاب است ..

فصل ۳ شیخ پس از بیان نفوس نباتی و حیوانی و انسانی و قوای هر یک سخن شیخ در مسئله فصلی در بصر منعقد ساخته این است : **فصل در تفسیر بصر انطباع و خروج** گروهی در بصر برخلاف این (یعنی انطباع) پنداشتند و گفتند گاهی **الشعاع و اختیار** چیزی از بصر بیرون آید و بامرئی ملاقات کند و صورت او را از **شیخ انطباع را** خارج بصر میگیرد و ابصار غالباً بدان حاصل شود و آن خارج را شعاع نامیدند لکن محققین گویند چون میان بصر و مبصر شفافی بالفعل که جسمی است بیرنگ (یعنی هوا) باشد وضوء (روشنائی) بیفتد بر جسم رنگین و جسم بیرنگ بین آن و بصر باشد شبح جسم رنگین که ضوء بر او افتاده بحدقه میرسد و بصر او را ادراک میکند و این رسیدن شبح بحدقه شبیه است بر رسیدن الوان بانعکاس نور از

-۲۴۴-

چیز رنگین که برنگ خود جسم دیگر را رنگین کند هر چند باهم فرق داشته باشند بلکه این حالت شبیه است بآنچه بر آینه ها تخیل شود.

از جمله اداه بر بطلان خروج الشعاع آنکه این امر خارج از بصر
برهان بر بطلان یا جسم است یا جسم نیست اگر جسم نیست حرکت و انتقال در او
خروج الشعاع نخواهد بود مگر مجازاً و تجاوز باین نحو است که فرض شود در
 بصر قوتی است که آنچه را ملاقات کند مستحیل و منقلب نماید در

هوا و غیره بکیفیتی از کیفیات و گفته شود مجازاً آن کیفیت خارج از بصر شده چون
 اتصال بصر ثابت است (یعنی تا هر جا چشم کار میکند) آن امر خارج از بصر متصل
 بدانجا است پس لازم آید با کره ثوابت ملاقات کند (چون بصر تا آنجا را می بیند) پس
 خارج میشود از بصر باینکه صغیر است جسمی مغروطی که این اندازه بزرگی و عظمت
 دارد مع ذلک هوا را هم فشار دهد و هوا و افلاک را بالتمام دفع کند یا اینکه نفوذ در
 خلا نماید و هر دو وجه مذکور ظاهر البطلان است یا لازم آید چیزی منفصل و شاخه شاخه
 و پراکنده گردد پس باید با صره چیز متفرق و شاخه شاخه مانند نقاط ببیند و علاوه
 چیز را یعنی از هر چیزی تمامت آن چیز را ببیند بلکه تنها همان قطعه که شعاع بر آن
 افتاده ببیند و اکثر جسم مرئی از ادراک وی غائب و محروم باشد.

اگر گفته شود این جسم صعود کند و به هوا و فلك متحد گردد تا آنکه جملگی مانند
 عضوی برای حیوان شود و جملگی عضوی حساس برای بیننده گردد پس این احاله و
 استحاله و تصرف امری است عجیب و اگر بصرها باهم تزامم کنند یباید این تبدیل و
 احاله در یکی مثلاً اقوی باشد پس اگر يك تن با جماعتی مجتمع شود باید بینش او در حال
 اجتماع شدیدتر و قوی تر از حال افراد باشد چه هوا شدید الاستحاله است بمعنائی که بدان
 رسیده و انگهی این جسم خارج یا بسیط است یا مرکب و بر مزاج خاصی است و حرکتش
 یا ارادی است یا طبیعی و میدانیم این حرکت البته ارادی و اختیاری نیست هر چند گشودن
 و بستن پلکهای چشم ارادی است پس باقی ماند «این حرکت طبیعی باشد» و حرکت و طبع بسیط
 سوی يك جهت است نه جهات مختلف و حرکت مرکب هم غالباً بالطبیعه سوی يك جهت
 است نه جهات متعدد و حال آنکه این حرکت نزد قائلین بآن چنین نیست.

ایضاً اگر محسوس دیده میشود از سمت قاعده یک که مماس مغروط است نه از سمت
 زاویه بایستی شکل و بزرگی محسوس بعید احساس شود چنانکه لونها محسوس شود
 اگر حاسه ملاقات کند او را و مشتمل بر او گردد و اگر محسوس از سمت زاویه شود یعنی
 فصل مشترك میان رؤیت و مغروط متوهم بایستی هر چیزی که ابعاد است اصغر دیده شود
 و فصل مشترك اصغر باشد و شبح منطبق در او کوچکتر بوده کوچکتر دیده شود و بسا
 هست زوایا از احساس افتاده دیده نشود و اما قسم دوم که خارج جسم نباشد بلکه
 عارض یا کیفیت باشد لازم آید بر آنچه مردمان بیشتر باشند این احاله و استحاله قوی تر
 گردد چنانکه گفته شد و انگهی هوا در این هنگام یا مؤدی و رساننده است یا بنفسه حساس

است اگر مؤدی و غیر حساس است پس احساس چنانکه قائل گوید نزد حدقه است نه از خارج و اگر حساس هوا است باز همان حالت که در انفراد و اجتماع و کثرت و قلت گفتیم روی دهد و نیز لازم آید رنج و اضطراب در هوا موجب اضطراب در ابصار بتجدد است حاله و بتجدد حساس شیئاً فشیئاً گردد چنانکه انسان بدود در هوای ساکن که اشیاء رقیقه بر او مضطرب شود پس ابصار بخروج چیزی از ماسوی محسوس نیست بلکه از جانب محسوس چیزی بر ما وارد شود و چون جسم محسوس نیست باید شیخ او باشد و اگر حق این رأی نبودی هر آینه بایستی خلقت چشم با طبقات و رطوبتهایش و با شکل هر کدام هیئت معطل و عاطل باشد.

۳ و اما قوای مدرکه از باطن تا آخر فصل همانست که عیناً ملل و نحل از نجات نقل کرده و ترجمه نمودیم و اعاده بیهوده است فقط بعد از بیان قوای حیوانیه در ملل و نحل این چند سطر نقل نشده که ترجمه می شود از جمله حیوانات حیوانی است که فاقد تمامت حواس خمسّه است و بعضی واجد بعضی و فاقد بعضی است اما ذوق و لمس پس در هر حیوانی ضروری است لکن بعضی فاقد شامه و بعضی فاقد سامعه و بعضی فاقد باصره است انتهی .

نفس انسانی (نفس ناطقه) جوهری است که نه جسم است و نه قائم
فصل ۴ بجسم و ادراکش گاهی بآلات است و گاهی بذات خود بدون آلات
 سخن ابن سینا در قوت های نفس هر چند متعدد است لکن خود بنفسها واحد است و
 نفوس بعد از مرگ حدو ثش با حدوث بدن است نه پیش از آن و باقی است پس از فناء بدن
 و قبل از مرگ و ویرهان بر اینکه نفس جسم نیست اینست که ما از ذات خود احساس
 براهین شیخ بر می کنیم ادراکی را که معقول و مجرد از مواد و عوارض مولود است
 مجرد نفس یعنی کم و این وضع یا برای اینکه آن امری که متعلق ادراک شده
 بالذات مجرد است چون علم بوحثت و عالم الوجود مطلق و یا
 برای اینکه عقل آن امر را تجرید از عوارض می نماید چون انسان مطلق پس واجب است
 نظر شود در ذات این صورتهای مجرده که در تجردش چگونه است یا بقیاس بچیزی که آن
 صورتها از آن اخذ شده یا بقیاس بمجرد اخذ و شك که صورت بقیاس بآنچه از او اخذ
 شده مجرد نیست پس باقی میماند مجرد بودنش از وضع و این در حال وجودش در عقل
 واضح است جسم دارای وضع و این است و موجودی که دارای وضع نیست حلول نکند در
 چیزی که دارای وضع و این است و این طریقه اقوی طرق است و هر چیزی نسبت بمعقول
 واحد بالذات که مجرد از ماده است خالی از این نیست یا نسبتش بآن معقول در بعض اجزاء
 خویش است نه در کل اجزاء پس لازم آید آن معقول حلول کند در آن درجهتی باشد نه جهت
 دیگر تا اینکه نسبت بمحل یا متیامن باشد یا متیاسر یا نسبتش بکل نسبت واحده است و

با هیچ نسبتی بآن چیز و بهیچ يك از اجزاء آن چیز ندارد و محل را هم نسبتی بهیچ يك از اجزاء خود ندارد پس اگر نسبت من جمیع الوجوه مرتفع باشد پس حلول هم در مجموع آن جسم و در جزئی از اجزایش مرتفع خواهد بود و اگر نسبتی حاصل باشد لازم آید آن امر معقول دارای وضع باشد و حال آنکه آن معقول مجرد از وضع است و این خلف است باین بیان مبین شود اینکه صورتهای منطبع در ماده جز اشباحی برای امور جزئیة منقسمه نخواهد بود و هر جزئی از اجزاء آن امر جزئی را نسبتی است بالفعل یا بالقوه بجزء دیگر (بیان دیگر) و نیز چیزی که در اجزاء خودش متکثر است بلا حظه جهت تمامیتش وحدتی دارد که باعتبار آن وحدت قسمت پذیر نیست و این وحدت من حیث انها وحدة چگونه مرتسم شود در چیزی که منقسم گردد.

(بیان دیگر) و نیز شأن قوت ناطقه تعقل فعلی است یکی پس از دیگری از معقولاتی که بالقوه غیر متناهی است و جائز نیست که محل آن معقول جسم و یا قوتی از قوای جسم باشد و از جمله ادله قاطعه بر اینکه محل معقولات جسم نیست اینست که جسم بالقوه بضرورت عقل منقسم است و چیزی که منقسم نیست حلول در منقسم نتواند نمود و امر معقول منقسم نیست پس حلول در منقسم نخواهد کرد اما اینکه جسم منقسم است پس اقامه دلیل بر آن نمودیم و اما اینکه معقول مجرد قسمت پذیر نیست پس از آن فراغت حاصل نمودیم و اما اینکه چیزی که منقسم نیست در منقسم حلول نکند پس باین وجه است که اگر ما محل را تقسیم کنیم خالی از این نیست یا باطل شود آنچه حلول در او کرده و این کذب است و یا باطل نشود و بر تقدیر عدم بطلان یا باقی ماند بر حالت حلول در بعض محل چنانکه در تمام محل حلول کرده بود و این محال است چه واجب است حکم بعض و حکم کل یکسان باشد و یا منقسم شود بانقسام محلش و این خلاف فرض و خلف است چه آن معقول حسب الفرض منقسم نیست.

و انکهی هرگاه آن معقول حلول کننده را منقسم فرض نمائیم خالی از این نیست یا اجزایش متشابه است چون شکل معقول یا عدد العقول و واضح است هر صورت معقولی را شکل نیست مگر صورتی باشد که در خیال حاصل شود نه صورتی که عقلی صرف باشد و از این واضح تر که ممکن نیست گفته شود هریک از دو جزء عین کل است در معنا و اما اگر متشابه الاجزاء نباشد مثل اجزاء حد از جنس و فصل لازم آید چند محال از آن جمله لازم آید هر جزئی از اجزاء جسم منقسم شود پس واجب شود فصول و اجناس متناهی نباشد و این باطل است.

و نیز اگر جنس درجانی و فصل درجانی باشد و جسم را بار دوم تقسیم کنیم لازم آید نصف جنس درجانی و نصف فصل در جانب دیگر باشد و این محال است باضافه اینکه هیچ يك از این دو جزء اولی بقبول جنس از آن معقول مقسوم نیست از قبول فصل.

و نیز هر معقولی ممکن نیست قسمت شود بچند معقولی بسیط تر چه در این جا

مقولانی است که بسیطترین مقولاتند و مبادی و ترکیبات را نه اجناس و فصول است نه انقسام کمی و نه انقسام در معنی است پس نتوان در آن اجزائی متشابه فرض نمود بدین بیانات آشکار گردد که محل مقولات نه جسم است نه قوتی در جسم پس نفس ناطقه جوهری است مقول که علاقه اش با بدن علاقه حلول یا علاقه انطباع نیست بلکه علاقه تدبیر و تصرف است و علاقه اش از جهت علم همانا حواس باطنه است و از جهت عمل قوت های حیوانی است پس نفس تصرف می کند در بدن و او را فعل خاصی است که مستغنی از بدن و قوتهای بدن است در آن چه شأن این جوهر است که ذات خود را تعقل کند و نیز تعقل کند که تعقل نموده ذات خود را و بدیهی است که میان او و ذاتش علاقه و واسطه ای نیست .

و نیز بین او و بین آلتش آلتی دیگر نیست و ادراک شئی نشود مگر بحصول صورتش در او و هر آنچه را آلت قرار دهیم از قلب یا دماغ یا صورتش بعینها حاصل برای عقل و حاضر نزد اوست و یا صورت غیر او بحسب عدد حاصل است مر او را و صورت آلت بعینها نتواند حاضر شود چه این صورت فی نفسها همیشه حاصل است پس باید ادراک عقل هم او را همیشه حاصل باشد و چنین نیست چه گاهی تعقل کند و گاهی اعراض از ادراک کند و اعراض از حاضر محال است و شق دیگر هم که عبارت از اینست که صورت غیر از آلت بحسب عدد باشد باطل است چه آن صورت یا حلول در نفس قوه کند بدون مشارکت جسم پس آن صورت باید قائم بنفس باشد و در جسم نباشد و یا بمشارکت جسم است تا این صورت مغایر در نفس قوت عاقله و در جسمی که آلت است باشد پس لازم آید دو صورت متمایل در جسم واحد جمع شوند و این محال است .

مغایرت بین اشیائی که داخل در یک حد است یا باختلاف مواد است یا باختلاف کلی و جزئی است و هیچ کدام از این دو وجه در میان نیست پس جائز نیست که مدرک ادراک کند آلتی را که آلت در ادراک او باشد اینهم اختصاص بعقل ندارد چه حس هم احساس شئی خارجی مینماید و احساس ذات خود و آلت خود را در احساسات خود ننماید همچنین خیال تخیل نکند ذات خود و فعل خود و آلت خود را از این جهت است قوای در او که بسبب انطباع صور در آلات است که عارض شود آنرا خستگی از ادامه عمل و نیز امور قویه شاقه الادراک نیست می کند آنرا و بسا هست آنرا فاسد نماید مانند روشنائی شدید برای چشم و رعد قوی برای سمع و همچنین هنگامی که امری قوی را ادراک کند توانائی بر ادراک امر ضعیف ندارد.

حال در قوت عقلیه برعکس است چه ادامه اش فعل را و تصورش امور را هر چند قوی تر باشد او را قوت و سهولت عمل می بخشد و اگر خستگی عارضش شود برای آنست که بخيال استعانت نموده علاوه بر اینکه قوای حیوانیه هم بسا هست اعانت کند نفس ناطقه را در بسیاری از چیزها از آن جمله اینکه جنس بر او وارد کند جزئیات امور را پس حادث شود برای او چهار چیز :

۱- انتزاع نفس کلیات مفرده را از جزئیات بروجه تجرید آن معانی از ماده و علائق و لواحق ماده و مراعات معنای مشترك و متباین و ذاتی الوجود و عرضی الحصول پس حاصل شود برای نفس از این اثرات و تجرید مبادی تصوریه معاونت استعمال خیال و وهم.

۲- ایقاع نفس مناسبات را میان کلیات مفرده بطور سلب و ایجاب پس آنچه تألیف از آن کلیات نسبت. بایجاب ذاتی و بین است برای نفس آنرا میگیرد و میپذیرد و آنچه چنین نیست و اگذار آنرا تا بواسطه ای مصادف شود که بتواند آنرا بگیرد و بپذیرد و تألیف نماید.

۳- تحصیل مقدمات تجربیه باینکه موجود شود بوسیله حس محمولی که لازم حکم است برای موضوعی یا تالی که لازم است برای مقدم آنگاه حاصل شود برای نفس اعتقادی که حاصل شود از حس و قیاسی از قیاسها.

۴- اخباریکه حاصل شود بآن تصدیق بسبب شدت تواتر بنابراین نفس انسانی استعانت می جوید بیدن برای تحصیل این مبادی تا حاصل شود برای او تصور و تصدیق.

وجه سوم که عبارت از تحصیل مقدمات تجربی است که بحس مؤلف گوید والعیان وجود محمولات و عوارض ذاتیه هر موضوعی که لازم است حمل آن برای موضوع یا توالی لازمه مقدم را انسان تشخیص می نماید و از توأم کردن حس تجربی و قیاس عقلی اعتقاد جازم حاصل کند منظور فیلسوف انگلیسی فرنیس بیکن را که علم بمطلوب و نتایج را براساس تجربه نهاده تأمین می نماید و ابتکار نظریه او را ازین می برد و توهم او را که گفته علم منطق بی فائده است و راه حصول علم نیست باطل می سازد و تشخیص وجود محمولات لازمه برای موضوعات و توالی لازمه برای مقدم عین منطق در امور حسیه و تجربیه است و در عقلیات صرفه که نمی توان استعانت بحس و تجربه در آن نمود ب تشخیص دقیق منطقی که فکر را از خطاه در انتزاع و تجرید کلیات مجرده از جزئیات و تشخیص مناسبات ذاتیه و تنبیه صیانت می نماید بمطلوب واقعی و نتیجه قطعی میرسد پس کجا است که بی نردبان منطق می توان درجات معانی و عوارض ذاتیه را که در هر فن از آن بحث شود و موضوع علم را بدست میدهد و اغراض متمایزه را که موجب تمایز علوم است تعیین می نماید پیمود و بر آن صعود فکری یا نزول از آن برای دانش نمود.

و همچنین منظور فیلسوف فرانسوی دکارت را تأمین و تضمین نموده که فرانسوی بیکن و گمان کرده در عقلیات برای رسیدن بحقائق و علم بین قطعی دکارت ابتکار طریقی تازه نموده و در تفکر و نظر و ملاحظه معقول برای اکتساب مجهول اسلوب دیگری را برای منطق اختراع نموده و منطق را فقط برای تعلیم یا حفظ اصطلاحات آنهم با پیچ و خم و تشویش خاطر پنداشته

نه برای رسیدن بحقیقت واقع چه این مرد يك رشته از عملیات صحیحه مفیده را که ناچار باید برای آن نام گذاری کرد و در قرون متبادیه از عهد ارسطو و ماقبل آن مأنوس اذهان شده و غروررسی های متأخرین از فارابی و ابن سینا و سائرین آنرا تجزیه و تحلیل کرده و مبالغه را از برهان و دلیل به سیزده نوع تشخیص داده عوض کرده و همان حقایقی را که آنها از طرق برهانی قوی تشخیص کردند بطرقی سست و خطا به نام تشخیص کرده یا خواسته تشخیص کند و نامهارا عوض نموده و قواعدی که منطقیون باتعیر و نام گذاری جامع و مانع برای استخراج مجهولات صدها سال تعلیم فرمودند بصورت دیگر در آورده و بر زحمت فکر افزوده چه با اینهمه باید سنجید که قاعده تحلیل و تجزیه و قاعده استقصا و قاعده ترکیب با رعایت ترتیب و قاعده استقلال فکری و خلع تقلید این چهار قاعده که در رسیدن یقین بحقائق واقعیه از چند قواعد دیگر خود انتخاب کرده بالتمام مرجعش به مقررات علم منطق در چگونگی تحصیل برهان قاطع و رسیدن بنتیجه قطعی است که علما جاده را بنحو اکمل در آن کوییدند و نام گذاری و تغیر روح مطالب مقرر و دمیدن آن در قالب دیگر چیز تازه ای بدست نمی دهد حکیم آنست که همان مطالب که بتلاحق افکار بدون تغیر اصطلاح مأنوس بخته اگر تقریری بهتر دارد آنرا بیان کند و اگر نکاتی را دریافته یفزاید و اگر اشکالی دارد با حفظ اصطلاح بگوید و اگر راه حلی از مشکلات پیدا کرده تقریر کند نه اینکه خواننده را که واثق بر مسائل منطقی و فلسفی است در رنج تطبیق گفتار خود بر گفتار متقدمین بیندازد و آنکه واثق نیست او را فقط با اصطلاحات خود مأنوس کند که اگر مثلاً با حکیم شرقی قدیم یا جدید تماس حاصل کند آن حکیم در زحمت بیفتد که فلان قاعده یعنی چه همانا اصطلاحات و اسامی و عناوین مطالب نمودار يك واقعیات فرضی یا واقعیات محققه الوجود است که تحقیق مسائل بران اساس می شود فراموش نمی شود که در مجلسی باشخص عالمی پیر در معنای لاله الا الله و اشکال معروفی که در آن نفی و اثبات است سخن در میان آمد من برای رفع اشکال محتاج باستعمال هلیت بسیطه و هلیت مرکبه شدم بدو گفت این الفاظ قلبه بی فائده است گفتم آیا این تعبیرات حاکی از يك حقیقتی است که با اعتماد بر آشنا بودن شما بآن و رعایت اختصار گفتم فوراً قبول کرد باز گفتم این همان مفاد کان تامه یا مفاد کان ناقصه یا ثبوت الشئی یا ثبوت شئی للشئی یا جعل بسیطه یا جعل مؤلف است واضح است آنکه آشنانیت محتاج بیانی طولانی است و شخص نهائی اشکالش بهمین دو کلمه حل میشود .

بهر حال مبانی فلسفه فرنسیس ییکن و منطق جدید و چهار قاعده
دکارت بهمین بیانیه شیخ در افعال و ادراکات نفس راجع می شود
ما اگر فرصتی کردیم بطور وضوح دست باین دو فلسفه و محسنات
و عیوب آن انشاء الله تعالی یا در همین رساله یا در جلد دوم اگر اجل مهلت
دهد خواهیم زد . از بیانات شیخ است

بقیه کلام شیخ در
نفس
و اما اگر نفس کامل و نیرومند گردد در افعال خود منفرد و مستقل
خواهد شد و قوتهای حسیه و خیالیه و غیرها نفس را از فعلش منصرف
می سازد و بساهست و ساطع و اسباب عائق او شود . حدوث
نفس بحدوث بدن: و اما دلیل بر حدوث نفس انسانی با حدوث

بدن این است که نفس در نوع و معنی متفق است و اگر پیش از بدن موجود بودی بیرون از این دو حال نیست یا متکثر الذوات است یا ذاتی است یگانه و محال است متکثر الذوات باشد زیرا تکثرش یا از جهت ماهیت و صورت است یا از جهت نسبتش بمنصر و ماده و اول باطل است چه صورتش یکی و در نوع و ماهیت متفق است و اختلاف ذاتی نمی پذیرد و دوم هم باطل است زیرا بدن و عنصر را فرض نمودیم که موجود نیست و محال است وحدت ذاتی داشته باشد چه هرگاه دون بدن حاصل شود دون نفس در او حاصل می شود و این دو نفس یا دو قسم از آن نفس واحده است و این محال است زیرا چیزی که عظم و حجم ندارد قسمت پذیر نیست و اگر واحد عددی در دو بدن باشد بطلانش واضح تر است از تکلف و بیان (یعنی یک چیز عددی در دو محل ممکن نیست دفعةً موجود شود) پس بصحت بیست حدوث نفس بهمان نحو که بدن حادث شود بدینکه صلاحیت دارد او را نفس استعمال و استخدام کند و بدن جاذب مملکت و آلت نفس است و بهیئت جوهر نفسی که با او حادث شده در آید چه بدن شوقی طبیعی دارد باینکه نفس او را اشغال نماید و او را استعمال کند و اهتمام باحوالش نماید و انجذاب بدن بنفس الطبیع مخصص اوست که او را مختص بآن نفس قرار می دهد و نفس را از تعلق باجسام دیگر غیر از آن بدن بالطبیع منصرف می سازد مگر بتوسط همان بدن.

(و اما بعد از مفارقت نفس از بدن) پس نفوس بواسطه تعلقش با بدن بالاستقلال ذاتی خاص یافته بواسطه اختلاف موادیکه در ابدان است و بواسطه اختلاف زمان حدوث ابدان و اختلاف هیئت هائی که نفوس را از اختلاف ابدان حاصل شود و احوال نفس را مختلف نماید تا آنجا که نفس در احوال و صفات کاملاً با بدن مخالف شود از این رو نمیبرد بموت بدن چه هرچیزیکه فاسد شود بفساد چیز دیگر فاسد شود و نفس متعلق ببدن است بنوعی از تعلق که بفساد بدن نتواند فاسد گردد چه آن تعلق ببدن اگر تعلق کفو در وجود یکفوش باشد و هر یک جوهری باشد قائم بنفس خود پس تأثیر مکانی در وجود در فساد یکی از این دو کفو بفساد دیگری نخواهد شد چه مکافیت و کفویت امری است اضافی و فساد یکی موجب ابطال اضافه تکافوء است نه موجب ابطال جوهر ذات و یا تعلقش ببدن تعلق متأخر در وجود است پس لازم آید که بدن علت نفس باشد و علت چهار است و علت فاعلی تواند بود چه جسم را فعلی میسر نیست مگر بقوای جسمانی خود و قوای جسمانی یا اعراضند یا صور مادی و محال است امری که قائم بماده است ایجاد کند ذاتی را که قائم بنفس خویش است بدون ماده و جائز نیست علت قابلی باشد چه بیان کردیم که نفس منطبع در بدن نیست تا قابل و مقبول شوند و جائز نیست علت صوری یا کمالی باشد چه سزاوار است امر بالعکس باشد پس ثابت شد تعلق نفس ببدن از نوع تعلق معلول بعلت ذاتی نیست که بدن علت ذاتی برای نفس باشد بلی بدن و مزاج علتی است بالمرض برای نفس چه هرگاه حادث شود بدنی که صلاحیت دارد آلت نفس و مملکت او باشد علت مفارقه نفس جزئی را (که فردی خاص از کلی نفس است) حادث می نماید چه احداث

علل مفارقه نفس خاص را بدون سببی که مخصص احداث واحدی دون واحدی دیگر از نفوس باشد مانع است از وقوع کثرت عددی در نفس (پس حدوث بدنی که صالح است برای محل نفس خاص مقدمه و شرط و معد برای وجود آن نفس خاص برای آن بدن خاص است بتوسط علل مفارقه که موجد نفوسند و همین بدن خاص مخصص وجود نفس خاص است از آن علل مفارقه میان نفوس متکثره و گرنه کثرت عددی بایستی در نفوس نباشد و حال آنکه تکثر عددی در نفوس بدیهی است پس تأثیر علل مفارقه در ایجاد نفس خاص بی مخصص نشود و مخصص هم جز بدن خاص نیست) چه هر کائناتی که متکون شود پس از اینکه نبود مستدعی است پیش از تکونش ماده‌ئی باشد که مهبای قبول آن کائن یا مهبای نسبت او بآن کائن باشد چه اگر جائز باشد نفس خاص جزئی حادث شود بدون اینکه برای او آلتی حادث شود که بوسیله آن آلت استحکام نماید و بکمالات ممکنه نائل گردد و فعالیت کند هر آینه آن نفس معطله الوجود خواهد شد و در عالم طبیعت هیچ چیز معطل نیست و چون این تهیوه و استعداد در آلت حادث شد لاجرم از علل مفارقه چیزی حادث شود که عبارت از همین نفس است و چنین نیست که اگر واجب شود حدوث چیزی از حدوث چیزی دیگر واجب باشد که بیطلان و فسادش (فساد آن حادث) محدث هم باطل و فاسد گردد (یعنی حدوث نفس انسانی از مفارقات بوسیله حدوث بدن و حدوث کمالات نفسانی و افعال نفس بوسیله آلات و ادوات بدنی مستلزم آن نیست که نفس هم بفساد بدن و آلات بدنی فاسد و باطل گردد چنانکه علل مفارقه که ایجاد کننده نفس خاص جزینند بوسیله استعداد بدنی باطل نشوند بیطلان بدن)

اما قسم سوم از اقسام تعلق نفس ببدن که تعلق متأخر به تقدم است یعنی بدن متقدم الحدوث بر حصول نفس باشد پس اگر تقدم مفروض تقدم زمانی باشد پس محال است وجود نفس تعلق ببدن گیرد چه مفروض تقدم بدن است بر نفس بزمان و اگر تقدم بدن بر نفس تقدم ذاتی باشد پس فرض معدوم بودن متأخر که نفس است موجب معدوم بودن متقدم که بدن است نیست (یعنی اگر بدن علت ذاتی برای حدوث نفس بود باید بانتفاء نفس که متأخر است بدن که متقدم است و علت است منتفی شود چنانکه نفس بوجود بدن موجود شود زیرا انتفاء معلول دلیل انتفاء علت است و بالعکس یا اینکه عدم نفس مستلزم عدم بدن نیست لاجرم باید حدوث نفس و حدوث بدن مقترن باشد) علاوه بر اینکه فساد بدن بسبب امری که مخصوص بدن است از تغییر مزاج و ترکیب ربطی و تعلقی بنفس ندارد پس بطلان بدن مقتضی بطلان نفس نیست.

مؤلف گوید (یعنی نبودن بدن مستلزم نبودن نفس نیست بلکه بودن بدن مستلزم بودن نفس است پس اگر بدن نباشد مانعی از وجود نفس متعلق بآن بدن خاص نیست، فقط محل حاصل نشده و اما اگر موجود شد پس ممکن نیست عدم وجود نفس و گرنه لازم آید عدم وجود بدن و این خلف است و اگر از فساد شدن بدن استفاده تقدم بدن بر نفس شود بتوهم اینکه چون بدن فاسد شود می بینیم نفس معدوم گردد و گرنه باید بدن فاسد

-۲۵۲-

نشود تا نفس باقی بماند پس همانطور که بقاء نفس با بدن موقوف بر بقاء بدن است حدوث نفس هم موقوف بر حدوث بدن است پس تعلق نفس ببدن تعلق متأخر به متقدم است .

جوابش این است که فساد بدن مستلزم مفارقت نفس از بدن است بفساد مزاج که عبارت از مرك است یا بفساد ترکیب (که مستلزم فنا و فساد نفس است) مفارقت نفس از بدن فاسد مقتضی تقدم حدوث بدن سالم بر حدوث نفس نیست بلکه لزوم افتراق هنگام فساد بدن مقتضی لزوم افتراق حدوث نفس بحدوث بدن سالم است و نظر مؤلف از این توضیح دفع توهم اعتراض بر شیخ است باینکه شیخ در ضمن ابطال تقدم ذاتی برای بدن بر نفس عدم ملازمه بین خراب بدن و عدم بقاء نفس را بیان کرده باینکه فعلاً سخن در حدوث است نه در بقاء و جواب توهم این است که همانطور که تلازم بین فساد بدن و مفارقت نفس است تلازم بین حدوث بدن و حدوث نفس است و مفارقت هم غیر از عدم بقاء است .

باز گشت بسخن شیخ و انکهی چیز دیگری هم در میان نیست که نفس را بعد از مفارقت از بدن یا فساد بدن از بین ببرد و فاسد کند چه جوهر نفس فی ذاتها قبول فساد نکند چه هر چیزی که استعداد فساد بمفسدی در او باشد باید دارای قوتی باشد که بدان وسیله صلاحیت فساد دارد و نیز پیش از فساد در او فعلی و فاعلیتی در بقاء خود باشد و محال است که از جهت واحد در شئی واحد قوت فساد و فاعلیت بقاء باشد چه تهبؤا و برای قبول فساد چیزی است غیر از فعل او در بقاء پس اشیاء مرکبه جائز است مجتمع شود در آن هر دو امر قوت فساد و فعل بقاء بدو وجه اما بسائط پس مجتمع نشود در آن دو امر دلیل دیگر بر آن این است که هر چیزی که باقی می ماند و قوت فساد دارد ناچار قوت بقاء دارد و چیزی که قوت بر بقاء و فعل در بقاء دارد امری است مشترك که دارای فعل بقاء است چون صورت و قوت بقاء مانند ماده پس مرکب از ماده و صورت است و مفروض این است که آن را واحد فرض کردیم و این خلف است پس ظاهر شد هر امر بسیطی جائز نیست در او قوت بقاء و فعل بقاء باشد بلکه در او بالذات قوت معدوم شدن نیست و فساد جز بمرکبات راه ندارد پس مقرر شد بدن چون مهیا و مستعد شد استحقاق حاصل کند از واهب الصور نفسی را که مدبر بدن باشد و این اختصاص ببدنی دون بدنی ندارد بلکه هر بدنی حکمش این است چون بدن مستحق نفسی شد و مقارن بانفس در وجود گشت جائز نیست نفس دیگر بوی تعلق گیرد چه يك بدن دارای دو نفس نخواهد شد و امتناع تناسخ هم از همین راه ظاهر شود انتهى مترجماً حرفاً بحرف .

مؤلف گوید

از بیان شیخ آشکار می گردد که او را در برهانی کردن مسائل دقیقه نیرومندی عجیبی است چه این براهین با تأمل بسیار هم بذهن نیاید و از اسلوب بیان شیخ ابتکار همیده شود هر چند ریشه این براهین در سخن متقدمین براو باشد و متأخرین همین بیان را در تجرد نفس و در حدوثش یا حدوث بدن و در عدم فسادش بفساد بدن و در بقاء او بعد

از مفارقت بدن پیروی کردند و چیز تازه‌ئی بر سرمایه براهین شیخ نیفزودند جز چیز هائی که از لوازم بیان اوست و یا نکاتی که بتلاحق افکار در توضیح آن یا حسن تقریر آن اضافه کردند از آن جمله قطب شیرازی در درة التاج که بفارسی نگاشته همین سرمایه ها را بکار انداخته بی آنکه استناد بکلام شیخ یا فارابی کند لکن افسوس باارزشی که نزد ما دارد عبارتش مانند عبارات شیخ در دانشنامه علائی عبارات امروزی نیست و در عین حال از یادگارهای علمی بزرگ قرن هفت و قرن چهار است ناگفته نماند که در درة التاج گوید من تعلق دو نفس بیک بدن را منع نمی کنم و مراد او نفوس مترتبه در طول است یعنی طول رتبی و اما همین نفس انسانی که ماو است خود اقرار میکند که ممکن نیست در یک بدن باشد و براهین قوی بر امتناع تصرف و تدبیر که همچو نفسی در بدن واحد اقامه کند هر که خواهد رجوع بدرة التاج نماید اکنون باید دانست شیخ تقدم خلق نفوس و ارواح را بر اجساد منکر نیست و آن نفسی که حادث با حدوث بدن داند و او را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء گفته این نفس شخصی جزئی متصرف در بدن است نه نفوس کلیه یعنی وسیع و محیطه نه کلی طبیعی صادق بر کثیرین و یکی از بهترین بیانها در جمع بین تقدم نفوس و ارواح بر اجساد و بین حدوث نفس خاص انسانی با حدوث بدن بیان محقق فیض کاشانی در قرۃ العیون فی اغر. فنون که معروف بکلمات مکنونه است جمعاً شصت کلمه در پنج مقاله است که لازم است آنرا یاد نمائیم (جمع بین تقدم ارواح و نفوس بر اجساد و بین حدوث نفوس مقارن حدوث آنها)

محقق فیض فرماید: «کلمه یجمع بهایین تقدم النفوس علی الاجساد و بین حدوثها بحدوث الاجساد»

بخلاصه آنکه وجود نفوس جزئیة انسانیة در این جهان پس از حصول مزاج و بحسب استعداد آن مزاج است کما تبیین فی محله بالبرهان (برهان آن درسرخ شیخ قریباً مذکور شد) و این نفوس که ارواح برزخیه (که میان عالم ملکوت و عالم آخرتند و این برزخ غیر از برزخ بالمعنی الاخص است که بعد از مرگ بین دنیا و آخرت است) مجرد از ماده نه از صورت و دارای شهوت و غضبند و اما نفوس کلیه انسانیة که محیط بکل افراد و مخصوص بخواصی است پس پیش از وجود اجسام است و در نفوس جزئیة انسان استعداد تکامل و ترقی و اتصال باین نفوس که ارواح قدسیه است میباشد اگر از عوارض خود منسلخ گردد و این ارواح قدسیه و نفوس کلیه مجرد از ماده و صورت هر دو هستند بلی آنها را قوالب و اشباحی است بجای ابدان که نسبت ببدن عنصری در افراد انسانی به منزلت ارواح است چه هر عالی مشتمل بر سافل است دون العکس پس ارواح و نفوس مجرد از ماده و صورت از جنس ملئکه و عقول و مقدم بر اجسادند و ارواح مجرد از ماده نه صورت که در این عالم عنصری متعلق ببدن است حادث بحدوث ابدان است.

آنگاه اشاره باخبار صریحه در تقدم ارواح بر اجساد می نماید با اشاره باینکه هر دو

ارواح و نفوس کلین است که از آن جمله حدیث مشهور اول ما خلق الله روحی یا نودی و قوله قبل الاجساد بالفی عام - و قوله اول ما ابدع الله تعالی النفوس المقدسة المطهرة فانطقها بتوحیده ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه (ای نفوسهم الجزیة المتعلقة باجسادهم) و قوله نحن الاخرون السابقون و قوله (ص) كنت نبیا و آدم بین الماء و الطین و قوله (ص) انا اول الانبیاء خلقاً و آخرهم بهماً

مؤلف گوید بوعلی سینا هم در سخن گذشته تصریح می کند باینکه نفوس جزیه حادثه بعدوث بدن مستند بنفوس کلیه عالیه است که از آن تعبیر بعلم مفارقه نموده و در مواضع عیدیه بآن نفوس کلیه قدسیه و اتصال نفوس جزیه متکلمه قویه بدانها تصریح مینماید .

از آن جمله در وجه خروج عقل نظری از قوت بفعلیت و دیگر استشهاد به کلام از احوال مختصه بنفس انسانی گوید نفس انسانی قوتی هیولانی ابن سینا در تقدم و استعدادی برای قبول مقولات بالفعل دارد و آنچه از قوه بفعل نفوس کلیه و تعلق رسد سببی دارد که بالفعل موجود است نه بالقوه تا تسلسل شود و نفوس مفارقه به آن جوهری است مجرد از ماده و نامش عقل فعال است در مقابل نفوس جزیه عقل هیولانی استعدادی که منفعل است و در الهیات هم به وجهی دیگر اثبات آن نموده و فعالیتش مختص بقبول و نفوس جزیه نیست بلکه در تمام صور حادثه در عالم فعالیت دارد و جمله ای از وی فیض پذیرفته و هر مستعدی را بر حسب استعدادش بکمال فعلی رساند و نفس انسان در نوم و رؤیا بآن علل متصل گردد .

چه در بیداری مشغول بتفکر است از آنچه حواس بر او وارد مینماید و در حالت منام فراغتی حاصل نموده و مستعد مشاهده جواهر روحانیه شریفه عقلیه گردد که در آن صور موجودات مرتسم است و در نفس انسان در این حال منطبع شود مانند انطباع صور در آینه اگر صورت منقوشه جزئی است در مصوره آید و حافظه نگاهداریش نماید اینجا است که اگر متخیله در آن تصرفی نکند رؤیا صادق و محتاج بتعبیر نیست و گرنه اضغاث احلام است اگر مغلوب تصرفات متخیله گردد و یا محتاج بتعبیر است اگر مغلوب بود و اما ادراک غیب در بقطه (بیداری) پس در نفوس است که بقدری قوی است که حواس او را مشغول نکند بلکه گاهی چنان سعه و احاطه حاصل کند که در عالم عقل و عالم حس با هم نظر مینماید و امریکه بر او ظاهر شود با اینکه چون برق خاطف است بعینه در حافظه وی می ماند و آن وحی صریح است مؤلف گوید لذا پیغمبر هیچگاه آیات نازل را فراموش یا کم و زیاد یا مقدم و مؤخر نمینمود گوئی در لوحی برابر چشم او است) .

تا آنکه در باب معجزات و کرامات گوید خصائص معجزات سه
خصائص و خواص معجزات نفس چیز است :

اول خاصیتی است در قوت نفس و جوهرش که مؤثر در هیولای عالم است (که ماده اولی باشد) که صورتی را زائل و صورتی را

موجود کند و هیولی منقاد و تحت تأثیر نفوس شریفه مفارقه و مطیع قوای نفوس مفارقه در عالم تعلق شدید نفوس مفارقه را بنفوس جزئیه و صور موجوده حیوانیه و نباتیه و جمادیه و فلکیه استفاده می شود که شاید بلکه البته شدیدتر از تعلق تدبیری و تصرفی که نفوس جزئیه را ست در ابدان و قوالب خود) و گاهی نفس انسانی در شرف جدی مناسبت با نفوس مفارقه حاصل کند که کار او را انجام دهد و توانائی حاصل نماید بر آنچه آن ها توانند که کوه را از جایش بر کنند و جوهر جمادی را آب و سیال یا سیالی را منجمد کنند نسبت این نفوس جزئیه بآن نفوس کلیه شریفه چون نسبت چراغ بافتاب است چنانکه آفتاب تأثیر در حرارت اشیاء کند باضافه (فروغ دادن) چنان چراغ با اندازه خود تأثیر کند (و این همان تعلق و اتصال است بین نفس جزئیه و بدن لکن بنحو اتم و اشد) گوید و دانی نفس خاص انسانی را تأثیراتی است جزئی در بدن مثلاً اگر در نفس صورت غلبه و غضب پیدا شد مزاج گرم شود و روی سرخ گردد و اگر صورت امری شهوانی در او حاصل شود فی الحال در او عیه منی حرارتی حادث شود مبخر و مهیج ریح تا منتفخ شود آلت مردی و مستعد مواقعه شود و مؤثر در اینجاست و راست لا غیر.

خاصیت دوم صفای نفس که سبب شدت استعداد برای اتصال بفعل فعال شود تا علوم بر او فیضان نماید چه قوت قدسیه تیکه برای بعض نفوس حاصل شود او را بی نیاز در اکثر احوال از تفکر و تعلم نماید و آن شریفی که در این منزلت بسرحد کمال رسد مصداق کربیه «یکادیتها یضئ و لولم تسمه نار گردد.

خاصیت سوم برای قوت متخیله است باینکه نفس قوت گیرد و متصل در حال یقظه (بیداری) بعالم غیب شود و متخیله نشان دهد و محاکات نماید آنچه را که نفس ادراک نمود بصورتی زیبا و آهنگهایی منظم پس در بیداری می بیند و میشنود آنچه غائب از بصر و سمع است و آن صورتی که نمودار و تمثال جوهر شریف است صورتی است عجیب در نهایت حسن و اوست آن فرشته ای که پیغمبر صلی الله علیه و آله او را می دید و نیز معارفی که متصل بنفس شود بسبب اتصالش بجواهر شریفه مثل و مصور شود در کسوت کلامی نیکو و منظم در حس مشترک و مسموع گردد.

نفوس هر چند متفقد بحسب نوع لکن متمایزند بخواصی و فعلهایی عجیب و مختلف همانا در طبیعت اسراری است و در اتصالات علویات بسفلیات عجایی است و جل جناب الحق ان یکون شریعة لكل وارد وان یرد علیه الا واحد بعد واحد و فن طبیعات مشتمل است بر اموری که غافل یا جاهل بر آن می خندد و محصل عاقل از آن عبرت گیرد و بدان بدرستی پیوندد و هراکس این فن را شنید و خوش آمد او را بر نفس خویش تهمت زند شاید نفسش با آن رابطه و مناسبتی ندارد و کل میسر لما خلق له انتهى.

مؤلف گوید از این بیانات شریفه آشکار است که این سینا کاملاً نفوس کلیه شریفه و علویه و جواهر روحانیه قدسیه را که بنفوس جزئیه کاملین و برگزیدگان در عالم سفلی

متصل شوند متقدم الوجود بر عالم اجسام و نفوس متعلق بآبدان می‌داند و با اخبار و آثار صادره از معادن رسالت موافقت کامل دارد و تنها نفوس جزئی را حادث بحدوث بدن و آندو فعالیت های عجیبی که در نفوس انبیاء و اولیاء حاصل شود فعالیت های نفوس کلیه قدسیه است که بدان نفوس انسانی متصل شده و لازم نیست عجلاناً تحقیق نمایم که سنخ اتصال و تعلق آن جواهر قدسیه علویه بسفلیات آبا بعینه سنخ اتصال و تعلق نفس جزئی بدن خویش است یا سنخ دیگری است پیداست که نحوه آن اعلی و اتم و اشرف و اعظم است و همانطور که شیخ اشاره فرموده جناب حق و جانب الهی است که نهر هر نوشنده و جوی هر شوینده و حوض هر آئینده و رونده نمی‌نست و جز یگان یگان از پاکیزگان و برگزیدگان بشرف ورود در آن و عزت و فود بران توفیق نیابد و فروغ آن رو بهای عرشی بر آن روان و تن نتابد و بهترین تعبیر از حقیقت آن اتصال همانا کلام معجز نظام علوی در وصف حقیقت برای کمیل است که فرمود نوریشرق من صبح الازل علی هیاکل التوحید فیلوح علیها آثاره

در این مقام مناسب است سخن صدر المتالیهین در مشاعر که چون سخن صدر المتالیهین شیر و شکر حکمت را در امر نفس و توفیق بین تقدم ارواح بر اجساد و حدوث بحدوث ابدان را بآثار معادن نبوت آمیخته یاد شود می‌فرماید انسان مادام که در رحم است جز نفس نباتیه ندارد (مراد از نفس نباتی اعم از حیوانی و نباتی است که هنوز قوه خیالی و وهمی و حرکت ارادی ندارد جز خواص نباتی بر آن مترتب نیست ولی استعداد قریب حیوانی دارد) سپس چون متولد شد دارای نفس حیوانیه یعنی قوت خیالی است آنگاه هنگام بلوغ حیوانی و استعداد صوری دارای نفس ناطقه گردد و آن عقل علمی است و اما عقل بالفعل پس حادث نشود مگر در بعض افراد بشر یعنی عارفان و مؤمنان بخدا و رسول و ملئکه و کتب و روز قیامت و اما روح القدس بس مخصوص باولیاء الله است و این پنج روح انواری هستند در شدت و ضعف متفاوت و در وجود متحدند و تدریجی الحصولند در آنانکه جملگی را دارا می‌باشند و مؤید این مراتب روایت صاحب اعتقادات است از کمیل بن زیاد گوید با میر المؤمنین علیه السلام گفتم نفس مرا بن معرفی فرما فرمود کدام نفس را خواهی گفتم مگر نفس یکی نیست فرمود چهار نفس است نامیه نباتیه و حسیه حیوانیه و ناطقه قدسیه و کلیه الهیه و هر یک از چهار نفس را پنج قوه و دو خاصیت است اما نامیه نباتیه پس آنرا پنج قوت است جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مرتبه و آنرا دو خاصیت است زیاده و نقصان و انبعاش (ظهورش) از کبد است و حسیه حیوانیه را پنج قوت است سمع و بصر و شمع و ذوق و لمس و دو خاصیتش رضا و غضب و انبعاش از قلب است و ناطقه قدسیه را پنج قوت است فکر و ذکر و علم و حلم و نباهت و برای آن انبعاشی از چیزی نیست و شبیه ترین اشیاء بنفوس ملئکه است و دو خاصیتش نزاهت و حکمت است و کلیه الهیه را پنج قوت است بقاء در فنا و سقم در شفا و عزت در ذلت و فقر در غنی و صبر در بلا و دو خاصیتش رضا و تسلیم است

و مبدء این ارواح از خداوند و بازگشتش بسوی اوست که فرموده و انفتحت فیه من روحی و فرمود یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة « عقل در وسط کل است » ..

مؤلف گوید

این کلام معجز نظام علوی و کلام دیگر آن جناب علیه صلوات المالك الوهاب در علم النفس در درجه بی از متانت و کثرت دقائق جای گزین است که اگر کتب علم النفس از صفحه زمین رخت بر بندد این دو کلام که دو گنجینه جواهر نفوس است این فن را تضمین و راه را برای متفکرین در تجدید تدوین روان شناسی و خواص نفسانی باز می کند کلام دیگر آن جناب علیه السلام این است اعرابی از آن حضرت پرسش از نفس نمود آن جناب (ع) فرمود از کدامیک از نفوس می پرسی عرض کرد مگر چند نفس هست فرمود یکی نفس نامیه نباتیه است دیگر حسیه حیوانیه دیگر نفس ناطقه قدسیه دیگر نفس الهیه ملکوتیه

اما نباتیه قوتی است که اصلش چهار طبیعت است آغاز وجود و ایجادش در مسقط نطفه است و مقرش کبد و ماده اش از لطائف اغذیه و فعلش نمو و زیاده است و سبب فراقش (فسادش) اختلاف متولد است و چون مفارقت کند باز گشت نماید بدانجا که از آن آغاز شده باز گشتی امتزاجی نه مجاورتی.

و اما نفس حیوانیه قوتی است فلکی و حرارتی است غریزی اصلش افلاک است و آغاز ایجادش هنگام ولادت جسمانی است فعلش حیات و حرکت و ستم و تعدی و اکتساب اموال و شهوات دنیویه است مقرش قلب و سبب فراقش اختلاف متولدات است و چون مفارقت نماید باز گشت بجایگاه آغازش بنحو مازجت نه مجاورت کند پس صورتش نابود و فعلش باطل و وجودش زائل و ترکیش مضحل گردد.

و اما ناطقه قدسیه قوتی است لاهوتی آغاز ایجادش نزد ولادت دنیوی و مقرش علوم حقیقه دینیه و موادش تأییدات عقلیه و فعلش معارف ربانیه فراقش هنگام انحلال آلات جسمانی است و چون مفارقت نماید باز گشت بدانجا کند که از آنجا آغاز شد بنحو مجاورت نه مازجت.

و اما نفس لاهوتیه ملکوتیه قوتی است لاهوتی و جوهری است بسیط و بالذات زنده است اصلش عقل است از آن آغاز شود و بدان باز گشت نماید و از وی می شود و بسوی او راهنمایی و اشارت کند و چون کامل شود و مانند آن عقل گردد باز گشت بوی نماید و از این قوه موجودات آغاز شود و بسویش بکمال خود باز گشت کند پس آن ذاتی است کامل که منسوب بخدای تعالی (نه آنکه شخص اوست و اوست شجره طوبی و سدره المنتهی و جنة البأوی هرا نکس او را شناخت شقی نشود و آنکه شناخت کوشش وی بی ثمر و خود گمراه خواهد بود سائل گفت عقل چیست فرمود جوهری است دراک و محیط بتمامت اشیاء از جمیع جهات عارف بهر چیز پیش از وجودش و او ست علت موجودات و نهایت مطلوبات انتهى.

ادله مشهوره بر تجرد نفس و بر بقاء آن پس از مفارقت براهینی که از شیخ نقل کردیم نموداری از برهانی بودن شیخ بدون اقتباس و تقلید از پیشینیان است و غزالی در تهافت الفلاسفه نه تنها کاری در نقض براهین شیخ پیش نبرده براهین شیخ را آنطور که گفته نقل کرده با آنکه تجرد و بقاء نفس با عقائد اسلام منافی نیست بلکه اخبار و الاسنه شرائع مساعد است - این رشد در کتاب تهافت خود باین تنقید متوجه شده او هم چیز تازه‌ئی ندارد که ذکرش واجب باشد خواجه زاده رومی قسمتی از براهین شیخ را نیکو تقریر کرده و دوازده دلیل بر تجرد نفس نقل نموده و در برابر هر یک کمر بسته که آنرا بهر احتمالی هست رد و نقض نماید ما چیزیکه از سخنان طولانی وی می‌توانیم بدان ارزش دهیم منع «توقف علم تغییر بر حصول صورت آن در نفس و اینکه ممکن است با انکشاف ذات معلوم بر نفس باشد» و این کلمه حقی است موافق ماسک ما در علم لکن با ابهام و عدم تنقیح برهانی یا وجدانی با فرق بسیار میان آنچه ما گوئیم و او گفته چه ما علم را جوهر نفس ناطقه و قوت دراکه می‌دانیم «عند رفع الحجاب فیها و بین ذات المعلوم» و او نفس انکشاف را مناط علم گرفته و انکشاف هم چیزی زائد بر ذات منکشف نیست و منکشف معلوم است نه علم و نیز او برای اخلال بتجرد نفس که اهتمام بآن نموده گفته صورت معلومه چه مانعی دارد که در مجرد دیگری باشد نه در نفس و بر نفس منکشف شود غافل از اینکه همان انکشاف چیزی بر نفس با جسمانیت نفس نمی‌سازد و طبیعت جسم مساوق با عدم شعور است و نیز محل معلوم را مجرد دیگری قرار دادن علاوه بر اینکه اعترافی است باینکه محل معلوم مجرد است بهر معنی که محل را تفسیر کنیم حاجتی بتوسط مجرد دیگر نیست چرا همان نفس نباشد و انکشی بطور بداهت در نفس خود شعور می‌یابیم باشیاء با نحاء مختلفه از باطنه و ظاهره و شعور محال است قائم بجسم شود «من حیث انه جسم» پس باید نفس بسرائر ها مجرد باشد تا با او قوتی مجرد باشد که احساسات باطنه و ظاهره را بیان کند و چون قوتی است که با نفس معیت دارد ادراکات را بنفیس نسبت دهند لکن وجدان مسلم و مشاهد است که این حالت در خود نفس است نه در نفس و روح دیگر که همراه نفس است و این نکته باندک تأمل ظاهر شود چنانکه خواهیم دریایانه بعض محققین (لاهیجی) بآن اشارت نمائیم .

بهر حال خلاصه ده دلیل بر تجرد نفس مشهور است:

ادله عشره بر تجرد نفس طبق منظومه سبزواری اول علم ذات بذات خود و حضور ذات نزد ذات خود بصورتی که مساوی با ذات نیست و گرنه آن صورت غیر از ذات ما خواهد بود و این معنی مستلزم اجتماع مثاین است درست است هیچ چیزی از خود غائب نیست چه غیبت ذات از ذات مساوق سلب ذات مفروض است «هذا خلف» لکن شعور باین حضور و عدم غیبت در هر ذاتی باشد دلیل تجرد آن ذات است و این شعور هر چند صفتی است غیر از نفس ذات لکن یا عین ذات است ذاتاً

ووجوداً نظیر علم واجیب یا عین ذات است وجوداً یعنی وجود ذات مجرد مدرك عیناً وجود مدرك بالكسروالفتح است و بعبارت دیگر عالیت و معلومیت دو عنوان اعتباری است که علم ذات بذات يك، منشأ ذاتی و وجودی دارد و مقبول نیست يك ماهیت دوماهیت باشد دو وجود قبول کند پس علم بذات بهر معنی باشد جز يك ذات و يك وجود نیست پس این ذات باید عین علم بخود باشد و علمش بخود باید موجود بوجود خود باشد و هیچ ذاتی نمی تواند عین ذات علم یا وجود ذاتی عین وجود ذات علم شود جز آن که جسمانی نباشد چه ما جز دیگری غیر از ذات خود نداریم تا آن را بتوانیم عالم و علم قرار دهیم و ذات خود را جسمی فرض کنیم که معلوم آن عالم بوسیله علم باشد.

دوم بنا بر وجود ذهنی کلیات طبیعی که افراد خارجه دارد و مشترك بين الجميع است و مشترك و صادق بر کثیرین مجرد است و گرنه صادق يك نسبت برهه نخواهد شد و ضرورت شاهد است که کلیه طبیعی موجوده در نفس است و مجرد از وضع و این و شکل و مقدار و سائر عوارض افراد خویش است پس نفس هم که محل و مقام و معروض اوست مجرد است محقق طوسی در تجرید فرماید: «ان النفس مجردة لتجرد عارضها يستلزم تجرد الحال تجرد المحل و تعبیر بهروض و حلول ظاهر» صریح در وجود ذهنی است و جمعی تعبیر باضمام صورت موقوفه بنفس نمودند مؤلف گوید تحقیق اینست که انتزاع نفس کلیات مجرد را از مادیات فعلی است از نفس و جوهر یک ماده ای را تجرید کند یا بد مجرد باشد و اگر توجه نفس بمادیات موجب آن شود که جوهر مجرد دیگری مفارق آن را تجرید کند و بنفس نشان دهد باز دلیل تجرد نفس است چه اجسام هر چه لطیف باشد قابل تعلیم و ادراک نیست و بر هر دو تقدیر مبتنی کردن این وجه بر وجود ذهنی موجه نیست **کما حققناه فی حواشی علی شرح المنظومه و رسائلنا المسماة بالید الیضاء.**

سوم افعال نفس بالقوه متناهی نیست و جسمانیات را توانائی بر افعال غیر متناهی نخواهد بود.

چهارم نفس درك صور بسیطه کند مانند وحدت و علة الملل و بسائط که مبادی مرکبات است و قابل قسمت نیستند و اگر جسم یا جسمانی بود منقسم میشد.

پنجم نفس در ادراك ذات خود و ادراك ادراك خود و ادراك آلات مستغنی از محل است.

ششم آنکه نفس اگر منطبع در جسمی مانند قلب یا دماغ بودی بایستی علی الدوام آن جسم را که محل اوست و او را قبول کند تعقل نماید. و یا اصلاً او را تعقل نکند و میان این دو شق ثالثی نیست و شق اول باطل است چه او را گاهی تعقل کند گاهی نکند پس باید اصلاً او را تعقل نکند زیرا سبب تعقلش محل خود را یا حضور نفس است نزد محل یا حضور صورت محل است نزد نفس اگر سلب حضور اوست پس همیشه باید محل را تعقل کند زیرا منطبع در محل است و اگر سلب صورت محل است لازم آید محل و صورت محل که مثلین اند در ماده واحده جمع شوند و اجتماع مثلین محال است.

هفتم فراموش شده را تذکر نماید بدون استعانت بسببی و اگر درجسم بود غود زائل را سبب لازم است مانند اعاده سخونت زائل شده از آب.

هشتم نقل صرف نور و وجودش وظل حق است و این معنی فوق مجرد است زیرا انوار محسوسه مترج بظلمت نیست چه ظلمت عدم نور است چه رسد بنور معنوی حقیقی و مواد جسمانیات چنین شأنی ندارد و انکار صراحت وجود و محو ضت نور در نفس مکابره است و این معنی با امتزاج بجسمانیات سازگار نیست.

نهم نفس مجمع صور متقابل و متماثل است و جسمانیات چنین نیستند

دهم فکر و کثرت افکار کمال است بدون کلال و خستگی و جسمانیات را کلال بلکه فساد عارض شود این خلاصه براهین عشره منظومه مقتبسه از کتب شیخ است و برهان اول را که علم ذات بذات باشد در خواص واجب یاد نموده و خوب بیان کرده و چیزی برای متأخرین نگذاشته و در طبیعیات در براهین مجرد نفس این بیان را نفرموده و خلاصه اش اینست که واجب الوجود عاقل بذات خود و صفات ثبوتیه و سلبیه خویش و تمامت اشیاء است بدون اینکه کثرتی در ذاتش حاصل شود. و عقل اطلاق شود بر هر مجرد از ماده ثنی و هر آنچه مجرد بذاته است عقل بالذات است پس واجب الوجود عقل بذاته است و در نظر عقلی چون ذات عاقل ذات خویش و معقول ذات خویش است این اعتبارات برای هویت مجردة اش اعتباری است واقعی پس او عقل و عاقل و معقول است و این اعتبارات موجب تکثر در ذاتش نیست و جز ذات او که ماهیتی است مجرد چیز دیگر نیست و این معانی به ترتیب ذهنی فقط در عقل ما است و گرنه او شئی واحد است و همچنین تعقل ما ذات خود را دو چیز نیست و بلکه همان ذات ما است و پس و اگر تعقل کنیم چیز دیگر را چنین نیست که تعقل ما آن را بعقل دیگر باشد و گرنه تسلسل شود و چون هیچ جمال و بهائی بالاتر ازین نیست که ماهیت عقل صرف و خیر محض و بری از مواد و کلیه نقائص و واحد از هر حیث باشد این کمالات سالم و مسلم جز برای واجب الوجود نیست پس اوست جمال محض و بهاء محض و هر جمال و بهاء چیزی محبوب و معشوق اوست و هر چه ادراک در رسیدن بکنه اشیاء شدیدتر باشد و متعلق ادراک ذاتاً حمید تر عشق قوت مدر که بران چیز و لذت ذاتش باو شدیدتر و بیشتر خواهد بود پس حق جل و علا افضل ادراک کننده بافضل ادراک است افضل ادراک شده را و اوست عاشق ذات خود و معشوق ذات خویش چه غیر او عاشق او باشد یا نه و معلوم است ادراک عقل معقول را قوی تر است از ادراک حس محسوس را چه عقل ادراک می کند امر باقی را و اتحاد با او حاصل کند و هویت او هویت وی گردد و کنه او را ادراک کننده ظاهر او را و چنین نیست حس و لذت ما بلکه او بالاتر از آنچه حس کند احساس نماید و گاه شود قوت در او که بالعرض استلذاذ بملائم حاصل نکند چون می رود (صفرائی) که عمل را خوش ندارد و بر او گوارا نشود انتهى موضع العاجه بقیه در الهیات خاصه خواهد آمد.

صدرالمتألهین طبائع را از باب انواع اعتبار نموده و ادراک نفس را مشاهده آن‌ها باضافه اشراقیه قرارداده این معنی هم گرچه ابتدائی بوجود ذهنی ندارد مگر نفس ناطقه کلیات طبائع را از باب انواع انتزاع نموده نزد خود حاضر یا در ذات خود مرتسم نماید و این جز تکثیر واسطه واستعانت بمقدمات بعیده آن‌هم بدون برهان نیست چنانکه این معنی ربطی بمثل افلاطونی ندارد مگر بتطبیق تکلفی پس استشهاد این تعریض بحکیم سبزواری در شرح منظومه است که قیام را اعم از قیام صدور و قیام حلولی گرفته و حاول همان عروض است لذا محقق طوسی هردورا در یک بیان قرار داده و بنظر دقیق نحوه وجود حلولی باوجود عروضی یک نحوه وجودی نیست و قیام صدور را بعضی قیام معلول بعلت گرفته آن‌هم بلکه نفس علت فاعلیه برای صورت معقوله باشد و جمعی بنحو ظهور و انکشاف معلوم بر نفس اعتبار نمودند بدون اینکه تأثیری از نفس در حصول واقعیت و نفس الامر در آن و فعالیت نفس را در حواس ظاهره اعتبار کنند و تحقیق حال بمراجعه برساله ما مسماء بخیر المصیر الی السميع البصیر است .

و عنقریب در این رساله اشارتی بنظریه خود بروجهی که با نظریه ابن سینا هم مناسب یا موافق است خواهیم نمود انشاء الله تعالی کلام شیخ در رد مثل افلاطونی در این مقام بی‌وجه است چه شیخ در الهیات شفا فرموده ان قوما جعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة و اياها يتلقى العقل اذ كان المعقول امر الا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلوا العلوم والبراهین بنحو بنحو هذه و اياها يتناول و كان المعروف بافلاطون و معلمه سقراط یفرطان فی هذا الرأي انتهى -

از این عبارت چنین بر می‌آید که سقراط و افلاطون معتقدند هر یک از افراد طبائع را صورتی است مفارق از مادیات افراد طبیعی و آن غیر از جواهر مجردة مفارقة است که ابن سینا از آن تعبیر بقبول نموده و هر یک را مصدر دیگری و فلکی از افلاک قرارداده تا بنفوس کلیه یعنی بسیطه و محیطه آنگاه بنفوس منطبقه در افلاک می‌رسد و دانستی در این مقام از آن تعبیر بعلم مفارقة نموده و آن را مصدر و منشأ نفوس جزئیة بشری از روی مزاج و ترکیب و استعدادات هنگام حدوث اجساد قرارداده آنگاه گوید معقولات این نفوس جزئیة نزد این اساتید کلیات طبیعی نیست بلکه صور مفارقة افراد طبائع است باین معنی که آن‌را ادراک می‌کند و مشاهده مینماید نه آنکه مفهومی از آن در نفس مرتسم شود لذا صدرالمتألهین همین طریقه را که شیخ از سقراط و افلاطون نقل فرموده تطبیق نموده بر مشاهده نفس از باب انواع را و از آن بکلیات مجردة محیطه یا بطبائع مرسله الدوات تعبیر نموده نه بوجود ذهنی و حصول صورت معقوله از اشخاص محسوسه در نفس

اتصال نفوس اثبات تجرد نفس انسانی بسیار خفیف المؤمنه است و کفایت میکند در آن علم نفس و ادراک او و علم البته معنی حقیقتی است مجرد از ماده پس جوهری که دارای علم است که عبارت از نفس ناطقه مجردة که از معتقدات شیخ است قالبی جسمانی لطیف و نورانی باشد یا نباشد چه علم و ادراکش از جهت تجردش حاصل شود نه از جهت حلولش یا تعلقش بجسم لطیف یا بیدن عنصری چه عدم مدخلیت جسم و ماده چه لطیف طونی ندارد غیر محسوس چه کثیف محسوس در حقیقت علم و ادراک، بدیهی است

هر چند شرط تخصص و معد برای تعلق جوهر نفس خاص و حدوثش بعدوث آن باشد و اما اینکه حقیقت علم چیست یا اینکه نفس چه عملی انجام می دهد که ادراک بالفعل می کند و آیا صورت کلیه را محسوسات خارجیه انتزاع می کند یا از غیب تلقی می کند بر وجهی که صادق بر محسوسات است و یا آن معنایی که حاصل یا حاضر می شود نزد او حلول در او مینماید یا قیام باو دارد یا منکشف براوست و از چه مقوله است و یا آن معنا را از جواهر مجردة عالی تر از نفس انسانی می گیرد و کیفیت تلقینش از آن چیست آیا تجلی و اشراق بر نفس انسان می کند یا نتیجه نفس جوهر اعلی را مشاهده می کند یا آنکه نفوس متعارفه تا بسرحد کمال نرسد لائق مشاهده جمال جواهر قدسیه ملکوتیه نیست هر چند تحت تربیت و تأثیر آنهاست و آنها از باب نوع او و سایر انواعند لذا مجردات دیگری میان قدسیات عالیه و نفوس جزئیه انسانیه واسطه است که اشخاص مجردة روحانیه می هستند مطابق اشخاص عنصری طبیعی که سقراط و افلاطون از آن تعبیر بمثل کردند و بمثل افلاطونی مشهور شده و افراط در اثبات آن نمودند و علم نفس از آن مثالها که صور امور طبیعی اند تلقی و تناول می شود و براهین و ادله بر اثبات مفارقات یا بر اثبات تجرد نفس انسانی متوجه بآن صور و مثل است چه آن ها مجردند و نفسی که تلقی علم از آن ها می کند باید مجرد باشد و آیا این براهین آن جواهر عالی تر را هم اثبات مینماید یا فقط همین مثل و صور طبیعیات است و آیا عقول مفارقة چند است و آیا هر يك مصدر دیگری است و یا در عرض یکدیگرند الی غیر ذلک از مسائلی که در کتب و لو ضمنائو استطراداً مطرح و مورد توجه علماست و هسته های آن در کلام علماء و متقدمین بر شیخ هم ولو بصورت رمز دیده می شود .

اینها همه مسائلی است که نباید خلط شود و مسئله وجود ذهنی را هم با هر يك جدا جدا باید ستجید چه نفیاً چه اثباتاً و شیخ را هم نباید طوری در برابر مثل افلاطونی قرارداد که توهم این شود شیخ اتصال نفوس جزئیه انسانیه را بقول مجردة و بمفارقات قدسیه منکر است بلکه درین اتصال و تلقی علوم و مشاهدات شیخ بیانات حکیمانه و هم صوفیانه دارد و در رساله های مفردة که نسخه مخطوطه آن نزد مؤلف موجود است

علاوه بر آنچه در کتب معروفه خود گفته و در این جا هم یاد کردیم تصریح به آن کرده.

آنچه سبب شناخته شده از آن جهت که سبب اوست او هم شناخته کلام ابن سینا در شده و چون اسباب ترتیب یافت لاجرم منتهی شود و آخرش به رساله فردوس جزئیات شخصیه برسیل ايجاب پس هر کلی و جزئی از ظاهریات اول است لکن ظهور چیزی از آن کلیات و جزئیات ناشی از ذوات خود در زمان و آن نیست بلکه ناشی از ذات اول است بدان ترتیبی که نزد اوست شخصاً فاشخصاً بلانهایه پس عالمی که علمش بعد از ذات اوست کل ثانی است که نهایت و حد ندارد و در آن جاست امر (عالم امر) و علم نخستین او بالذات است (نه ناشی از ذات) . منقسم نشود این علم نخستین بعلم ثانوی اگر در او کثرت واقع شود چه کثرت در ذاتش نیست بلکه پس از ذات اوست «وما تسقط من ورقة الا يعلمها» از اینجا است که قلم بر لوح جاری شود تا قیامت همانا اگر چشم انداز دیده ات جناب حق باشد و مذاقت از آن چشمه فرات شیرین بود.

هر مسببی که سبب شناخته شد او هم شناخته میشود چه علم بعلت خلاصه گفتار شیخ معلولی از آن حیثیت که علت آن معلول است مستلزم یا مساوق در رساله فردوس علم بآن معلول است از آن حیثیت که معلول آن علت است و علیت و معلولیت تفایر ندارند مگر باعتبار نظر وجوب و ايجاب و وجود و ایجاد و چون اسباب و علل ترتیب یافت منتهی شود بجزئیات شخصیه چه تأثیر اسباب سابقه از جنس اعلی تا بنوع اخیر چون رسید بقاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» و قاعده «الشیء مالم یشخص لم یوجد» سلسله اسباب اقتدر میز و مخصصات و مشخصات را بترتیب تسبیب می نماید تا بکلی جزئی حقیقی میشود و هر کلی از مسببات کلیه و هر جزئی از افراد هر کلی در مرتبه خود ظهور حاصل کند بظهور مبداء اول که صادر اول و سبب نخستین را ظاهر ساخته پس ظهور هر یک ظهوری است ناشی از ظهور حق اول که ظاهر بالذات و مظهر للغیر است و فی الحقیقه ظهور هر ظاهری را مسببات عین ظهور مبداء اعلی است چه ظهور ظاهراً اگرچه امری زائد بر ذات او نیست لکن ذات او بنفسه اعم از ظهور و عدم ظهور است چنانکه اعم از وجود و لا وجود است لاجرم باید اکتساب ظهور از ظاهر بالذات کند یا بانسباط ظهور آن مبداء بر هیاکل کائنات شخصیه یا باعطاء مرتبه ای از ظهور بهر یک و ظهور آنها چون از ذوات آن نیست لاجرم آن ظهور ظهوری زمانی نیست بلکه ظهوری فوق زمان و مجرد است که آن زمانیات شخصیه را فرا گرفته.

مؤلف گوید عبارت شیخ اگرچه بطور اشاره و اجمال است و ما منظور او را از گفته و نا گفته بحمد الله فهمیدیم و ظاهر ساختیم و از این نکته اخیر که گفته ظهور ظاهرات

شخصه داخل در زمان و آن نیست و آنرا بمجرد بودن ظهور انبساطی یا اشراقی که از ذاتیات مبده اعلی است تفسیر کردیم مطلب مهم سودمندی بدست می آید و آن مجرد بودن وجود و داخل نبودن هر مرتبه ای از مراتب وجود ممکنات در زمان و مکان و وضع و این مقدار و سائر لواحق ماده است اعم از اینکه همان وجود حق عزاسمه باشد که شخصاً منبسط بر ذوات شخصه است که بدان ظاهر شده بالعرض و بدان صدق موجود بر آن گروه بمعنای موجود بوجود علت نه بوجود خود که مکسب از علت باشد و این صدق از قبیل صدق لابن و تامر است و این طریقت همان طریقه ذوق المتالیهین و بنظر دقیق باید گفت حصص هم برای اشخاص خارجی از آن وجود منبسط و ظاهر بالذات نیست و لو اعتباری چه تعلق و اضافه و حدود و معلولیت و قیام و مانند اینها معانی است اسمی بلکه حرفی که مصداق وجود و ظهور که جز ذات مبده اعلی مصداق خارجی ندارد نیست و بعبارة آخری وجود مبده اعلی حقیقتاً وجود آن اشخاص نیست بلکه وجودی است محیط بر آنها نه وجود محاط غایة الامر آن وجود محیط که بظاهر و باطن آن جزئیات شخصه احاطه نموده کار وجود شخص و ظهور شخص برای آنها بلکه اشد از آن نموده پس نباید گفت موجودند بوجود حق بلکه باید گفت محاطند بآن وجود و معیت سیاله با هم نسبت واحده دارد و این معیت بآنها ذات مشخصه داده که آثار مطلوبه را بر آن مرتب ساخته و این طریقه بسیار دقیق و شامخ است و بکلی نزاع در اصالت وجود و اصالت ماهیت و تباین حقائق وجود است و وحدت حقیقت وجود و اختلاف بمراتب را از بین میبرد هر چند با اصالت ماهیت و تباین حقائق سازگار است مگر تباین وجودات را تاویل بتباین ماهیات و ذوات کنیم و وحدت حقیقت مشککه را میان ماهیات متباینه بتوانیم تعقل نمائیم و اصالت وجود را تاویل با اصالت مشخص و مخصص اخیر که بماهیت کلیه ملحق میشود و آن را جزئی حقیقی می نماید تاویل کنیم تا نزاع در این باشد که ذات ماهیت متمیزه از ماهیت دیگر اثر مبده است و بمحض اینکه ماهیت جزئی که هنوز اعم از شخص خارجی است معمول شد قهراً مشخص میشود بنفس جعل بدون انضمام مشخص و مخصص باینکه اثر مبده تشخیص و تخصیص آن ماهیت جزئی است این رشته سردراز دارد عجالتاً دقیقه ای که از کلام ابن سینا استفاده شده داخل نبودن ظهور و وجود در زمان و مکان و سائر لواحق مادیات است و از فوائد این دقیقه شریفه آن است که جمع کائنات مترتبه در این عالم که هر یک بوقتی مخصوص است و بصیقه متمکن است از حیث وجود و ظهور که آنهم وجود ذاتی و ظهور ذاتی مبده مجرد محیط بسیط است همه مجتمعه و لازم نیست برای این اجتماع وجود دهری درست کنیم که میرداماد آنرا ابتکار یا از اشارات و رموز قدماء استخراج نموده و این معنی برای نزدیک شدن بتعقل و همی باین می ماند که پرده لطیف بی نهایتی آویخته شده که آخر و اول ندارد و در هر موضعی از آن چیزی نقش شده یا نگینی بکار برده شده که همه در وقت واحد بهم نگاه می کنند و باهم سخن می گویند همین قدر کار دارد که آن پرده پیچیده و جمع شود تا آن نقوش و فصوص به یکدیگر تماس حاصل نموده روی هم بروند باز چون گشوده و پهن شد هر یک بجای خود و بوقت خود افتاده از هم دور تصور شوند حقیقتاً چه خوب منطبق است گفته شاعر: «بعد منزل نبود در سفر روحانی»

-۲۶۵-

پس جزئیات شخصیه ظهوری بذات خود ندارند و چیزی هم برایشان ظاهر و منکشف اگر قابل ادراک کند چون نفوس انسانی یا قابل
 ابن سینا در رساله احساسند چون نفوس حیوانی بالذات نشود بلکه ناشی از ظهور
 فردوس ذاتی مبدء اول است یعنی تعیین آن ظهور یا بانتساب بآن ظهور
 بر وجه حقیقی که ظهورش اشراق شود یا بروجه مجازی بطور
 لابن و تامر و همچنین چیزی برای او ظاهر نشود بالذات بلکه مبدء اول بظهور ذاتی
 خود مظهر للغير است پس هم او را ظاهر ساخته بیکی از وجوه مذکوره و هم معلومی را
 برای او ظاهر ساخته و گرنه او محجوب از آن معلوم است. بنا بر این تقریر مبدء اعلی
 را دو علم است یکی علمی که غیر ذات اوست که در او انقسام و کثرت متصور نیست و
 دیگر علمی که بعد از ذات او ناشی از ذات اوست که منقسم و متکثر است پس جزئیات
 شخصیه بذواتها عین علم او نبند بعد از علم ذاتی او همان طور که علم ذاتیش حقیقی شخصی و خارجی
 است علم بعد از ذاتش که ماوراء الذات است حقیقی است شخصی و خارجی پس نباید وحشت نمود
 از اینکه موجود خارجی و شخص عینی بنفسه علم باشد و علم همان عالم بعلم ذاتی باشد
 اینجاست که در علم دومش کثرت و تنوع و انقسام و شدت و ضعف واقع شود یکی
 جوهر است یکی عرض است یکی قوت است یکی فعلیت الی آخرالکثرات از این رو
 فرموده :

وما یسقط من ورقة الا یعلمها (وما یهزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض
 ولا فی السماء افلا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر - یعلم ما بین یدیهما وما
 خلفهم)

پس ذوات اشیاء معلوم اوست چه علم خود را نسبت بحاق هوایات اشیاء داده پس
 هوایات شخصیه بنفسها بدون انتزاع صورتی از آن عین علم واجب تعالی است و از اینجا است
 که قلم بر لوح جاری شود جریان متناهی تا روز قیامت چه تقدیرات عالم کون و فساد منتهی
 شود بظهور عالم قیامت اینک اگر چشم اندازت سوی آن جناب سبحانه بود و مذاق و
 چشیدن از آن سرچشمه فرات شیرین گوارا باشد در ابتداء سیر و سلوک در طلب مرتبه
 احدیت ازل خواهد بود آنگاه بمرتبه ابدیت و جاویدی خواهی دید (یعنی از جانب ازل چیزها
 خواهی دید دهشت انگیز که چشمی آنرا ندیده و در جانب ابد آنچه اشتیاقهای نفوس و لذت
 عنوان آنست خواهی بطور جاوید چشید) آری اگر پرسش از آن جناب ازلی و احدی و
 واحدی و ابدی نمائی او بتو نزدیک است چون طلب کنی احدیت را قلم خواهد بود و
 چون طلب کنی کلیت را که فرا گرفته کلیات و جزئیات عالم یا عالمیان را لوح خواهد شد و
 آن قلم بر لوح بخلق هر مخلوقی جاری شود (یعنی اگر در طلب صادق باشی بقلم و
 لوح اتصال خواهی یافت و آب خواتم قلم بر لوح نویسد و بر تو ظاهر سازد بلکه آنچه
 خواهی آن قلم باراده تو باذن الحق می نویسد و میآفریند) همانا امور هر چند منتهای نیست
 لکن تحقیق و حصول امور غیر منتهای بالفعل ممتنع است چه ذوات اشیاء و افرادش غیر

متناهی است و ممتنع نیست و خلق و آمریش لاجرم محدود و متناهی و متعاقب است و لا متناهی تعاقبی مانع ندارد با نظامی کامل که در دست جناب حق است نظام کون بحسب عالم امر است و حائز غایت ازلی است و امر همان علم ذاتی است و ذوات اشیاء که بالانهایت است معلوم و مکشوف بعلم ذاتی است و چون علم غیر متناهی است عدم تناهی معلومات که ذوات اشیاء غیر متناهی است ممتنع نیست تا بعالم خلق رسد لامحاله ممتنع است مخلوقات غیر متناهی زوی کار آید و چون ملاحظه مرتبه احدیت نمائی قدرت خواهی دید و از قدرت که ملاک تأثیر و خلق و ابداع است علم دوم که بعد از علم ذاتی است وجود حاصل کند که مشتمل بر کثرت است این جا است که وحدت احدیت و علم ذاتی در کثرت علم دوم ظاهر شود و مقدرات حاصله بنفسها علم ثانوی است و معلوم علم ذاتی اولی است و سبک علم از علم است اینجا افق عالم ربوبیت است که تلوش عالم امر است و بعالم امر قلم نگار افتد و بر لوح که عالم خلق و علم دوم است کثرت را پدید آورد و آن وحدت امری که تالی تلو افق ربوبیت است بر این کثرت خلقی منبسط گردد و **کریمه اذیغنی** - **السدره مایغشی** اشارت بدان است چه بر سدره و درخت قلم که خانه عالم امر و افق وحدت احدیت است کثرت خلقی ظهور کند و ملاقات کند کثرت نفوس در لوح روح امری و کلمه کن را که از عالم امر است و تالی تلو لوح قلم عرش و کرسی و سموات و سماویات توست که هر کدام بعد مبدء اعلى تسبیح گویند و دور بر مبدء اعلى زنند و در اینجا است عالم خلق و از آن التفات و توجه بعالم امر کند و هر کس منفرداً بسوی آن رود بر توست که ملاحظه نمائی عالم خلق را تا در آن علامات صفت را یابی و نیز بر است که از آن اعراض کنی و عالم وجود محض را ملاحظه نمائی و بدانی که ناچار و جوب بالذاتی بایستی باشد و بدانی که چگونه سزاوار است و جوب بالذات باشد پس اگر عالم خلق را اعتبار کنی صاعدی (یعنی بمنتهای آن توانی نائل شوی) و اگر عالم وجود محض را اعتبار کنی نازل خواهی بود و بنزول خواهی شناخت که این انسانیت (یعنی عالم خلق اگرچه بنقطه علیا رسد عالم وجود محض نیست) و چون صعود کنی خواهی شناخت که عالم خلق همان عالم وجود محض است (چه در صعود در مراتب خلق ناظر به کثرت هستی که عالم وحدت نیست و در نزول از عالم وحدت ناظر بوحدت در کثرت باشی) و بدین مرتبه اشارت شده در **کریمه سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و کریمه او لم یکف بر بک انه علی کل شئی شهید** پس چون اولاً حق را شناختی خواهی حق و غیر حق را شناخت و چون اولاً باطل را شناسی نه حق را پس نظر بحق کن که تا مصداق لاحب الآفان باشی بلکه وجهه وجه خود را متوجه حق ساز آیا آشکار بر تو نیست حق واجب قسمت پذیر نیست و مقول بر کثیرین نخواهد بود و مشارکت بانداد (امثال) ندارد و مقابله با اضداد نخواهد داشت و تجزیه به مقدار وحدت پذیرد و مختلف بحسب ماهیت و هویت نشود و ظاهریت و باطنیتش متناهی نیست نظر کن آیا آنچه مشاعرت بدان رسد و آنچه را ضمایرت مثل و مصور نماید تا دریابی

مانند او از هیچ حیثیت نیست الی ان قال حق روح انسانیت است خصوصاً حق بالذات همانا هر کمالی از انسانیت معشوق دراکه نفس مطمئنه است و کمال او حق اول است پس ادراک او عرفان اوست حق اول را.

هر ادراکی یا متعلق بلامم است یا بغیر ملامم بلکه منافی و یا بیان احساسات و بجزیه که نه ملامم است و نه منافی ادراک ملامم چون لذت و ادراک اینکه لذت اعم از منافی چون الم و هر دراک کی ذاتی است چون شیطنت در ادراک شعور بلذت است شهوت و غلبه در ادراک غضب و رجاء در وهم و برای هر حسی آماده است آنچه برای اوست و برای عالی ترین ادراکات حق

است و روح انسانیت را حق است بویژه حق بالذات عقول مفارقة و هر کمالی ازین کمالات معشوق قوه دراکه معشوق نفس مطمئنه است کمال او حق اول است (واجب - الوجود) و ادراکش عرفان حق اولست که قدس او زینت دهد آن نفس را برفوق آنچه بدان بر او تجلی نمود و این منزلت عالیتین لذت معنوی است و هر قوت مدرکه ای تشبه نماید بمدركات خود و اتصال یدان حاصل نماید پس نفس مطمئنه مخلوط شود بلذت حقه و متصل شود بحقیقت آن لذت حقه بنحوی از اتصال و در این حال حق را مشاهده نماید و از ذات خود بیخود گردد و فانی در حق شود و چون نفس مطمئنه بخود آید گوید اف (چه از آن قرب و اتصال و مخالطت و وصال و بهجت و کمال بیرون آمده و منفصل گشته و خود را می بیند نه حق را بروجه اتصال)

باید دانست هر آنکس بلذت رسد چنین نیست که شعور بلذت داشته باشد مگر نه اینست که شخص صفراوی از شیرینی یزار است و آنرا از خبائث می شمارد و آنکس که مرض جوع بولیموس دارد بطعام رغبت نکند تا آنکه بدنش از گرسنگی ذوب شود و همچنین نه هر کس که دوجار بولم است آنرا حس کند مگر نه بدنی که تخدیر شده احراق آتش و تبریدز مهریر او را بدرد بیفکند و صفراوی چون سوء مزاجش رفع شود و آنکه جوع بولیموس دارد اگر استغراغ کند و تخدیر شده اگر قوت حس درجوار حس سرایت کند الم و لذت را درک نماید اول از شیرینی لذت برد دوم از گرسنگی بی تاب شود سوم از درد بی طاقت گردد از این رو فرموده : فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید .

آری تورا در جان خود غطاء و پرده می است چه رسد بیدنت که لباس جان توست پس کوشش نما که مجرد گردی و بحق ملحق شوی که در آن مقام از آنچه بدان مباشرت داشتی پرسش نشود و در این حال اگر متالم باشی وای بر تو و اگر سالم و متمتع زهی تورا که چه نیکو بازگشتی داری .

تو در بدن چنین باشی که در آن نیستی و از صقع ملکوتی تا بیینی آنچه را که چشمی ندیده و بیایی آنچه گوش نشنیده و در دلی خطور نکرده با خدایت پیمانی بر بند و نزد وی عهد خویش بسپار برای آن روزی که تنها نزد او خواهی رفت آیا چه خواهی گفت چون مشاهده کنی حق را نزد حق همانا آنجا صورت عشق مجسم است.

حق بالذات معشوق است و اگر عاشق نداشته باشد خود بالذات
اَبَتهاج واجب به لذیذ و مبهج بلذت ذاتی است و وجودش تام و فوق التمام چه کاملی
ذات خود و او تام بدو ملحق شود یا نشود و فضیلت در عشق حق و لحوق و اتصال
و فوق التمام است بدو ست هر آنکس حق را مشاهده نمود او را ملاقات نماید و
 آنکه ترکش گفت عاجز است و میان ملازمت و عجز و فعل و ترک
 منزلت دیگری نیست جز خمول و گمنامی و گمشدگی و گمراهی آنکس که از روی
 عجز ترکش گفته و بوی نرسیده معذور است اگر او از عجز تیره و تاریک گشته و عذری موجه
 داشته حق جلوه گر است و فروغ خویش را بمعذور عاجز میرساند و اگر پای حرکت
 ندارد و نتواند خود را رساند حق سریع است خود را بدو رساند و دست و امانده را بر
 گیرد و اجر نیکوکار و نیک سیرت و پاک اندیشه را ضایع نفرماید.

موجودات همه در راز و نیاز با وی هستند آسمانها برای وی برگردش نماز نمایند
 و زمین بسنگینی و آب بجریان و باران بسیلان و گاه تو یا هر موجودی که نماز گذارد و
 شعوری بنماز خویش ندارد البته باز خداوند بزرگتر است و حضور قلب و شعور دل
 نیکوتر «ولذکر الله اکبر» همانا روحی که تورا است از عالم امر است که بصورتی متشکل
 نگردد و بخلقتی متخلق نه و باشارتی متعین نی و میان حرکت و سکون متردد نیست از
 اینروست که روان تو معدومی را که از میان رفته و منتظری که هنوز نیامده ادراک کند
 (تو چنین هستی پس حق چه خواهد بود) تو در ملکوت هستی تسبیح گوئی و بغایم جبروت
 نقش ندیدی تورا دوجوهر است یکی متشکل و مصور و مکیف و مقدر و متحرک و ساکن
 و متجزی و منقسم دیگر مجرد از این صفات مباین در این سمات و باجوهر اول در حقیقت
 ذات مشارکت ندارد و عقل باو رسد و وهم از او اعراض نماید پس تو ای انسان جامع
 بین دو عالمی عالم خلق و عالم امر روح از امر پروردگارت و بدنت از خلق کردگار
 تو ست .

برای اینکه سخن شیخ را در امر نفس انسانی و صلاحیت اتصال
گفتار شیخ در او بجواهر قدسیه مفارقه قطع نکنیم آنچه پس از سخن بالا در
نبوت در رساله نبوت گوید یاد مینمائیم و از هدف خود که شیخ منکر اتصال نفس
فردوس بجواهر مفارقه نیست فقط مثل افلاطونی و اشخاص روحانی ثانوی
 را برای افراد طبائع که بعقیده سقراط و افلاطون و پیروانشان
 مدبر اشخاص عنصری سفلی طبیعی اند منکر است و شیخ عالیه ترین مقامات عارفین را قائل
 است و فخر رازی با روح جدال و تشکیکی که دارد مقامات عارفین او کتاب اشارات را
 بسیار می ستاید ما در شرح فلسفه افلاطون شاید دست بمثل بزنیم بهر حال شیخ در رساله
 فردوس می فرماید نبوت در روح مختص است بقوت قدسیه تیکه باو اذعان دارد غریزه عالم
 خلق اکبر (یعنی خلق سموات و سمواتیان که در قرآن فرموده «اکبر مافی صدورکم» باضمیمه
 بقیه موجودات عالم که مجموعاً عالم کبیر در مقابل عالم صغیر است) چنانکه اذعان دارد

غریزه عالم خلق اصغر (که ملک بدن است) ب روح تو اینست که نبی معجزاتی آورد خارج از حیل و عادت و روحش نقش شود آنچه در لوح محفوظ است از کتابی که باطل شدنی نیست و چیزی از طبیعات میان این روح و آن نقوش حائل گردد و ذات ملثکه پیام آورانی هستند و صورتهای علمیه ای که جواهرش علمی است عبادی (خلقی) بوی رسانند و این علوم مانند نقوش کتابت در الواح نیست بلکه جوهرهایی عبادی قائم بذوات خود هستند و همواره در ملاحظه امر اعلی می باشند و امر اعلی منطبق شود در هویت های ایشان که طلع انوار امر است و روح قدسیه (نبی) با ایشان در بیداری مخاطبه می نماید و روح بشری در خواب با آنان معاشرت کند.

همانا انسان منقسم شود بسر و علن و این جسم محسوس با اعضاء و رگها و زیشه هایش ممکن است که حس از ظاهرش و قوف یابد و تشریح از باطنش و اما سرانسان پس قوتهای روح اوست که قسمتی از آن قوی موکل بر عمل است و قسمتی موکل بر ادراک است و عمل نباتی و حیوانی و انسانی است و ادراک حیوانی و انسانی است و این پنج عمل انسان موجود است و مشارکت دارد در بسیاری از آن با غیر خود از آن جمله عمل نشوی است که در عرض حفظ شخص و نمودادن و حفظ نوع و نمودادن آن است بتولید و یکی از قوای روح انسانی بر این دو عمل مسلط است و گروهی همین قوت مسلطه را قوت نباتی نامند و از جمله عمل حیوانی جذب نافع باقتضای شهرت و دفع ضار با استدعای خوف و غضب و این خود از قوای روح انسان است و عمل انسانی اختیار جیل و نافع بمقصود در زندگانی فعلی و رفع حاجت سفر بر اساس عدالت است و راههای او عقل است و کمال او تجربه و معاشرت و تقلید آداب باصحت و سلامت عقل و ادراک انتقالش مانند موم شمع که از خاتم بیگانه است تا اینکه اورا صانع نرم کند و خاتم منقوش را بدان منضم نماید و از روی معرفت و مشاکلت آنرا منقوش بشکل خاتم سازد همچنین است قوت دراک که از مدرکات اجنبی است تا آنکه صورتی از آن اختلاس (انتزاع) کند و آنرا تعقل نموده یا بشناسد و تعقل متعلق بکلی و معرفت متعلق بجزئی است .

معرفت مانند حس است که از محسوسات صورتی می گیرد و بداکره می سپارد و مثل در ذاکره شود هر چند محسوس غیبت کند و اما ادراک حیوانی اگر ظاهری است پس بحواس خمس است که مشاعر است و اگر باطنی است پس برای وهم است و هر حس از حواس ظاهره متأثر بکیفیت محسوس است پس اگر محسوس قوت است بجای او صورتش می نشیند در زمانی هر چند زائل شود چون بصر اگر در آفتاب نگاه کند و خیره شود دراو شبخی که گوئی راه می رود و چون اعراض کند از جرم آفتاب آن اثر تاچندی باقی می ماند و بساهست مستولی شود بر طبیعت و غریزه حدقه و آنرا فاسد کند و همچنین است سمع اگر اعراض کند از صوت قوی باقی میماند دراو طنین و سروشی تا یک مدتی و همچنین است حکم راحه و طعم این معنی در لمس اظہر است و اما بصر آینه ایست که

مشکل شود در او مرئی مدام که جذب و انجذاب میان باصره و مرئی حاصل است و چون زائل و قوی نبود منسلخ گردد و اما سمع پس در جوفش متموج میشود هوایی که منقلب شده از متعکس بشکل او و میشوند و لمس عضوی است معتدل که احساس می کند آنچه حادث می شود در او به سبب ملاقی مؤثر و همچنان است شم و ذوق .

همانا ماوراء مشاعر دامها و بندهائی است برای صید کردن حس احساسات باطنه و صورتها را از آن جمله قوت مصوره است که در مقدم دماغ است و فرقی بین تعقل و نگاهداری می کند صور محسوسات را پس از زوالش از مسامتة معرفت حواس یا از ملاقاتش پس زائل شود از حس و باقی میماند در مصوره- دیگر قوت واهمه است که از محسوس چیزی را که محسوس نیست ادراک می نماید (یعنی معنای جزئی) مانند تشکل صورت گرگ در حاسة گوسفند که در می یابد عداوت او را با آنکه حاسد این معنی را احساس نکند . دیگر حافظه است که خزانه مدرکات واهمه است چنانکه مصوره خزانه مدرکات حس است.

دیگر مفکره است که استخراج می نماید و دایمی که در خزانه مصوره و خزانه مفکره است که بعضی را بیعضی خلط کند و بعضی را از بعضی جدا سازد و این قوت را وقتی مفکره نامند که روح انسان و عقل آن را استعمال کند و بکار اندازد و اما اگر آنرا استعمال کند متخیله نامیده شود .

بدانکه حس ادراک نکند صرف معنی را بلکه آن را مخلوط کند و نیز نگهدار او پس از زوال محسوس نخواهد بود و چون حس معنای مخلوط بزوائد را احساس کند آن زوائد از حیث صرف انسانیت دریافت نکند بلکه انسانی را دریافت کند که زوائد دارد از کم و کیف و وضع و این و غیرها چه این احوال داخل در حقیقت انسانیت نیست و گرنه همه مردمان در آن مشترك بودند (یعنی همه بیک شکل و وضع و غیرها بودند نه مختلف مع ذلك حس از این زوائد منسلخ شود چون محسوس زائل گردد در این حال ادراک نکند صورت را مگر در ماده و در علائق ماده که واهمه راست و حس باطن هم ادراک نکند صرف معنی را بلکه ادراک مخلوط کند لیکن بعد از زوال محسوس آنرا ثابت نگاه میدارد چه وهم و خیال میتواند احضار نمایند در باطن صورت انسانیت صرفه خالصه را بلکه حاضر کنند بهمان نحو که از محسوسات خارجه بنحو مخلوط بزوائد و لواحق ماده دریابند از کم و کیف و وضع و این پس هرگاه حس باطن خواهد مثل کند در خود انسانیت محضه را «من حیث می انسانیه» بدون زیادتى و خلط ممکن نشود او را فقط ممکن است او را نگاه داری صورت انسانیت مخلوطه پس از زوال محسوسات.

حال بدانکه روح انسانی است که متمکن از تصور معنا بعد و
ملاکات حقیقت حقیقتش بروجهیکه زوائد و لواحق غریبه را که از حقیقتش واجزاء
انسانیت هدیه اش خارج است بریزد باعتبار مشارکت افراد کنیره در آن
 معنای خالص این قوت را عقل نظری گویند و روح انسانی ماند

آینه است و عقل نظری صیقل اوست و معقولات در او از فیض الهی بر او افاضه و در او
 مرتسم گردد مانند ارتسام اشباح در آینه های صیقل زده اگر صیقل خود را بطبع فاسد
 نکند و اگر عارض نشود شاغلی او را از شهوت و غضب و حس و تخیل چه این شواغل هر
 چند در زیر دست اویند لکن جهت علیای صیقل او را تیره خواهند نمود پس عقل نظری
 چون اعراض از این عوارض و شواغل نمود و متوجه بعالم امر گردید قدم فرا تر خواهد
 نهاد و بملکوت اعلی خواهد رفت و بلدت علیا متصل و ملتند خواهد شد همانا روح قدسیه
 جهت تحتانی او را از جهت فوقانی شاغل نشود و حس ظاهر حس باطن او را مستغرق نکند
 و آثار او بتمامت اجسام عالم و آنچه در عالم است میرسد و معقولات را
 از ملشکه بدون تعلیم از مردمان تلقی می نماید بخلاف ارواح عمومی مردمان که چون
 توجه بظاهر کنند از باطن بازداشته و محجوب گردند و چون بباطن توجه کنند از ظاهر
 غائب و محجوب شوند و در مشاعر ظاهری بهر مشعری که توجه کنند از مشعر دیگر غائب
 شوند و اگر متوجه بقوتی از قوای باطنی گردند از قوتهای دیگر بازمانند از این رو
 بصر مغل سمع و خون شاغل شهوت و شهوت شاغل غضب و فکرت مانع تذکر و تذکر
 مانع تفکر و اما روح قدسیه پس هیچ شائی او را شاغل و مانع از شأن دیگر نخواهد
 بود.

در حد مشترك میان ظاهر و باطن قوتی است که مجمع تادیه حواس
مجمع تادیه حواس است و فی الحقیقه احساس نزد اوست و نزد او صورت آلتی
خمس مرتسم شود که باشتاب تحریک نماید و صورت در او محفوظ ماند
 هر چند آلت زائل شود و یا آنرا برخلاف واقع احساس کند

مانند خط مستقیم یا مستدیر و حال آنکه چنان نیست بلی ثبات این صورت در او دوامی
 ندارد و نیز این قوت مکان صور باطنه است در او در حال خواب چه فی الحقیقه امریکه
 ادراک شده همانست که در او تصور شده چه از خارج بر او وارد شده یا از سینه الهامی
 داخل (نبی یا ولی) صادر گشته باشد پس آنچه در او تصور شده مشهور بشاهد است (نه
 بارتسام صورتی) پس اگر حس ظاهر مشغولش کند تعطیل باطن گردد و چون ظاهر او را
 معطل گذارد (و مشغول بوی نگردد) باطن بیدار در او متمکن گردد و آنچه در او مرکوز
 است متشکل شود تا مشاهده کند چنانکه در نوم می بیند و باطن را جذاب فروزنده می
 جذب کند که حرکت باطن را شدید نماید بنحویکه سلطان مستولی گردد و در این حال از
 دو وجه بیرون نیست یا عقل تعدیل نماید حرکتش را و جوش او را می نشاند و یا عاجز شود
 از او و از جوارش غروب کند پس اگر برای عقل عجزی اتفاق افتد و خیال قوت گیرد

-۲۲۲-

آنچه مثل در خیال است قوت حاصل کند بدرجه‌ایکه متأثر شود باو این آینه و مصور شود صورت متخیله بنوعی که مشهود گردد مانند اینکه در قدرت صانع باشد قوت این ادراک را در بصره قرار دهد آن بصره‌ایکه بعدالبعث موجود شود از این رو بعید نیست خدای تعالی دیده شود در روز قیامت بدون تشبیه و کیف و مسامته و محاذات تعالی عما یشرکون و گر نه مشاهده او رؤیت نیست بلکه باین معنی است که مشتبّه و ملتبس نیست زیرا او صریح حق و ظاهر است در هر چیزی که خفی است و اگر این شهود نشد ساقط از مشاهده حقیقی گردد و تنها وجودی ضعیف خواهد دید که صریح حق نیست و ممکن است از شدت قوت نور حق و عجز قوه ادراک از وی بصره حال بصره می شود که در نور آفتاب خیره یا در خود قرص آفتاب نظر افکند و خیره و ناتوان و سست شود و شکل مرئی بر او مخفی گردد.

و گاهی میان بصر و مرئی حائلی باشد مبائن چون دیوار یا عوارض زائده که مغالط با حقیقت یا ملاحق بدون مغالطت مانند موضوع و عوارض حقیقت انبیا را حقیقت انسانیت که آنرا فرا گیرد و حقیقتش در میان آن پنهان پنهان نماید گردد و همچنین است سائر امور محسوسه و عقل برای رسیدن به کنه حقیقت محتاج بتجربید آن و برهنه و پوست کندن آنست از آن پرده‌ها و ملاحق مانند جامه لباس است و حکمش حکم مبائن است چون جدار و ملاحق و مبائن چون نزدیکتر بقوت ادراک اند ادراک را حائل شوند و مخفی کنند و موضوع بالواقع انفعالیه اش حقیقت جلیه را مخفی نماید مانند نطفه که صورت انسانی را بخود می گیرد پس اگر بسیار و معتدل است شخصی عظیم الجثه نیکو صورت شود و اگر خشک و اندک است بر ضد آن خواهد بود و البته طبیعت مختلفه آن موجب احوال مختلفه غریبه است.

باید دانست قرب برد و قسم است مکانی و معنوی و حق مکانی نیست و قرب و بعد در آن متصور نیست و قرب معنوی یا اتصالی است از ناحیه وجود یا اتصالی است از ناحیه ماهیت و حق مناسبت با هیچ چیزی که در ماهیت است ندارد و هیچ چیز در ماهیت نسبت قرب و بعد با او ندارد و اتصال وجود اقتضا ندارد قربی را اقرب از قرب حق چگونه چنین نباشد کسیکه مبدء امر وجود است فعلی بالواسطه کند واسطه جز واسطه بودن ندارد و او نزدیکتر بواسطه است پس خفائی در حق او نخواهد بود از ناحیه سائر ملاحقی یا مبائی و او منزّه است از مغالطت موضوع و مقدس است از عوارض موضوع و از لواحق غریبه اش چه وجود چیزی بحسب ذاتش کامل تر از وجود او نیست و صفائی در او از جهت نقص در وجود متصور نیست پس او بالذات ظاهر است و از شدت ظهور باطن است و باو هر ظاهری ظهور یابد چون آفتاب که هر پنهانی را آشکار کند و آنچه را در باطن گیرد خفائی ندارد.

از آنچه گفتیم آشکار شد که در هویت ذات حق هیچ گونه کثرت و علم حضوری واجب اختلاطی نیست چه هویتی است فرد و خالص از حواسی و غواشی و بذات خود و بظهورش ظاهریت او از همین جهت است (چه موجب خفا و احتجاب و استتار بجمیع اشیا، جز کثرت و لواحق و عوارض نیست و آن در صقع ربوبی راه ندارد)

و چیزی که هیچ موجب مستوریت ندارد البته بالذات ظاهر است و وجه عدم ادراک ظهور ذاتیش اختلاط ادراک است بچیزی که عائق است او را از ادراک ظهور ذاتی و یکی از عوائق همانا شدت ظهور اوست که مقهور کند قوت دراک را از ادراک چه رسد بر ویت تا آنجا که ادراک کننده باندازه می صفا و قوت داشته باشد که ادراکش مشهود گردد و این مشاهده باز شهود کنه حق نتواند بود و هیچ گونه احاطه بدان نتوان حاصل نمود فقط در این میان واسطه و صورت حاصله و شبح و هیچ امر مجردی نیست بلکه یکنوع حضوری است نزد نور الانوار که مستغرق بدان شود و احاطه بدان قوت دراک خالصه نماید و آن قرب معنوی که گفته شد تحقق حاصل کند که آن را نتوان بهیچ تعبیری توصیف نمود و همین قرب معنوی از او نسبت به موجودی مناط ارتفاع هر فاصله می صوری یا معنوی میان حق و موجودات متقدمه و متأخره است و بهمین دقیقه شریفه واضح شود که تغلف علت از معلول و انقطاع فیض محال است بدون اینکه ممکن از ممکنات شریفه و مجموع عالم یا اجزاء آن قدیم ازلی باشد بلکه مسبوق بعدم صریح است عدمی که مقدار و کمیت و امتداد ندارد بلکه معنائی است واقعی که حق تعالی قادر است آن را اشغال بوجود دیگری پیش از موجود اول کند و این خود حدوثی است حقیقی که محتاج بهیچ تکلفی نیست.

هر کثرت و اختلاطی بعد از ذات مقدسه اوست لکن ناشی از ذات اوست از حیث وحدت او و ظهور ذاتیش پس هر چیز از ظهور او ظاهر شده پس او را دو ظهور است یکی ظهور ذاتی دیگر ظهور برای هر چیز که ظهور او بالذات است بعد از ظهورش بالذات و ظاهریت دومین اوست که متصل بکثرت است و منبعث از ظاهریت نخستین او است که وحدت صرف است و جائز نیست گفته شود که مبدء اول ادراک کند ابداعات خود را که ناشی از قدرت اوست از ناحیه همان ابداعاتش مانند ادراک ما اشیا محسوسه را از جهت حضورش و تأثیرش در ما و گر نه لازم آید عالمیت حق مستند و مسبب ازین امور متأخره باشد بلکه واجب است بدانیم که او اشیا را بذات خود ادراک کند چه او چون ملاحظه ذات خود کند ملاحظه قدرت نموده که مستعلی و مستولی بر هر چیز است پس مقدرات ملحوظ او شود پس علم او بذات خویش علت علمش بغیر خویش است و مانعی نیست از اینکه بعضی از انحاء علمش سبب بعضی دیگر گردد چون علمش بطاعت عبد مسبب علمش بنیل رحمت گردد و چون علمش باینکه ثواب منقطع نیست سبب علمش شود باینکه عبدی که داخل بهشت شود باز گشت بدوزخ نخواهد کرد.

این معنی موجب قبلیت و بعدیت در زمان نیست بلکه موجب قبلیت و تحقیق قبلیت و بعدیت بالذات است و کلمه (قبل) گفته شود بر قبل وجودی و بر بعدیت در زمان قبل زمانی چون شیخ قبل از صبی و بر قبل بالطبع که موجود شود و معیت سیاله واجب بدون دیگری و دیگری موجود نشود بدون او چون واحد نسبت بمتقدم و متاخر با تین و بر قبل بالترتیب چون صف اول نسبت بصف دوم و بر قبل بالشرف چون ابوبکر نسبت بعمر و بر قبل بالذات و در استحقاق وجود چون اراده حق تعالی نسبت بکون کائن که هر دو با هم باشند بدون تأخیر یکی از دیگری زماناً لکن با تأخر در حقیقت ذات چه میگوئی چون خداوند اراده کرد اولاً این چیز متکون شد و نگوئی چون متکون شد اولاً اراده کرد اولاً و نگوئی چون متکون شد اراده کرد و این معنای قبلیت ذاتی است و علمش بذات خود از او جدا نیست بلکه ذات اوست و چیز دیگر نیست و علمش بکل موجودات صفت ذات اوست نه ذات او بلکه لازمه ذات اوست و در آن کثرت بلا نهایت است بر حسب عدم تناهی معلوماتش و بر حسب عدم تناهی قوت و قدرتش و صفت بعد از ذاتست نه بزمان بلکه بترتیب انتهی .

مؤلف گوید

ما این اندازه از سخن شیخ که سرچشمه حکمت و عرفان و تصوف و عقائد است ترجمه نموده ضمناً توضیحاتی بر آن افزودیم پیداست متأخرین هر چه دارند از شیخ اقتباس کردند برای عرفا و صوفیه و اشراقین هم انصافاً چیز دیگری باقی نگذاشته و راه برای متفکرین حکیم و صوفی و متکلم باز کرده چیزیکه مهم است تبرئه اوست از قدم عالم و موجب بودن مبده اول و اینکه فاعلیتش بعلم است نه باختیار و هیچ يك منظور و معتقد شیخ نیست زیرا میان او و موجودات زمان و مکان و امتداد و بعد و تعداد و نحو ها فاصله نیست و زمان بین موجودی و موجود دیگر زمانی است و حق تعالی بهمان نسبت که با اول است با آخر است بطور دفعی و نبود هر چیزی پیش از بودش امریست واقعی که صلاحیت دارد حق تعالی بهزاران عوالم او را مشغول کند و چون نکرد فاصله زمانی و کمی و مقداری در بین نیست تا از طرف حق جدائی و انفصال و کناره گیری متصور باشد لکن این عدم تخلف از طرف او منافی با حدوث حقیقی او که بود او بعد از نبودنش باشد حقیقه نیست و زمان و وقت میان حق تعالی و موجودات فاصله نیست پس معنای قبلیت ذاتی و بعدیت ذاتی نه اینست که موجود ممکن اول یا مجموع عالم ازلی و قدیم است و فقط ذاتش معلول است و عدمی پیش از وجودش صریحاً نیست و واقعیت ندارد بلکه معنایش اینست آن عدم تشکیل فاصله ممتد و متکمم بکم و متقدر بمقدار نمی دهد بلکه نقطه بسیط دفعی الحصول است که با قدرت غیر متناهی می توانسته هزار موجود دیگر خلق کند .

و باز هم بهمین نحو الی ما لا نهایه له و لا جرم باید اولی را اختیار کند که مسبوق بچنین عدم صریحی باشد و اما فاعلیت بعلم چون عین قدرت است و هر دو عین اختیار است در

مقام فعل البته توهم ایجاب نشود و باندك تأمل این اتهامات از شیخ و متقدمین رفع شود و در مسئله قدم و حدوث مزید بیان است فراجع و تدبر.

از مجموع سخنان شیخ معلوم است آنچه سقراط و افلاطون در اتصال نفوس با اشخاص مثل معروف با افلاطونی گویند شیخ کاملتر و روشن تر نسبت بجواهر قدسیه مفارقه قائل است و نفس را مجرد داند و اشخاص روحانیه مثل را معتقد نیست و جز صور حاصله نفس مجرد ناطقه و کلیات طبیعی و نقوش خیالیه و معانی جزئی و وهم چیز دیگر نیست و مزید بیان در مثل افلاطونی است فراجع.

مناسب دیدم سخن شیخ را در رساله عروس که نسخه مخطوط سخن شیخ در رساله نزد ماست و بسیار کوچک و مختصر است در این مقام که خواص عروس واجب در ذات و فعل و انواع نفوس و نفس قدسیه و ترتیب صادرات را بطور موجز و متقن متضمن است ترجمه نمائیم یعنی تمام رساله را ترجمه نموده در این کتاب ناچیز خود بیادگار گذاریم:

بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا لطيف

هر چیزیکه در عالم کون و فساد از آنچه نبوده سپس موجود شده پیش از وجودش ممکن الوجود بوده چه اگر متمتع الوجود بود موجود نمی شد و اگر واجب الوجود بود ازلی الوجود و ابدی باید باشد و ممکن الوجود ناچار نیازمند بعلتی است که او را از عدم بوجود آورد و خودش محال است علت خود باشد چه علت بالذات متقدم بر معلول است پس واجب است علت او چیزی غیر از او باشد و سخن در علتش مانند خود اوست و ممکن نیست هریکی علت دیگری باشد زیرا دور خواهد بود و نیز تقدم شئی بر نفس خود لازم آید و جائز نیست این معنی بشلسل الی مالانهایه له رود چه اگر ماخطی متناهی در احد الطرفين فرض نمائیم که در طرف دیگرش غیر متناهی باشد و خط دیگری مثل او فرض کنیم و چیزی بر او بیفزائیم پس این دو خط یا متساویند یا متفاوت اگر متساویند محال لازم آید چه مفروض زیادتى یکی بر دیگری است و این خلف است اگر متفاوتند باز محال لازم آید زیرا چیزیکه نهایت ندارد زیادتى نتواند بر لانهایت حاصل کند و اگر خط غیر متناهی در هر دو طرف فرض کنیم و آن را دو قسمت نمائیم هریک متناهی در يك طرف و غیر متناهی در طرف دیگر خواهد بود و این محال است پس واجب است منتهی شود بعلت اولی که غایتی فاعلی ، صوری ، مادی و غائی نداشته باشد و جائز نیست دو چیز باشد و گرنه محتاج شوند بفاصله ئی که بالذات مقدم بر آن دو باشد پس لازم آید این دو قدیم ازلی نباشند «مؤلف گوید در ابطال ثنویت و اثنبیت بفاصله برهانی است ز امام صادق علیه السلام مشهور بیرهان فرجه و حاجتی بتقید بتقدم ذاتی ندارد چه دوئیت موقوف بر تجاوز از یکی است بدوم پس فرجه ئی قدیم بینهما خواهد وسه قدیم وسه پنج و پنج نه و هکذا گردد و لوازم متمتع که بر اثنبیت و بر فرض فاصله مترتب شود متعدد است و بر اهلهش مخفی نیست»

آنگاه گوید :

جائز نیست جسم باشد چه جسم در وهم تجزیه میشود و این موجب کثرت است پس بایستی عقل باشد که غایت او ذات اوست و عقل و عاقل و معقول در او یکی است و عاقل عالم است پس علت باید عالم باشد و علم و عالم و معلوم در ذات او یکی است و اوست حکیم مطلق چه حکمت ذات اوست و حکمت و حکیم در ذات او یکی است و اوست حی چه يك واحد از ما متصف بحیات است بواسطه نفسی که دارای عقل است و واجب - الوجود حقیقت عقل محض است پس اولی بحیات است لکن واحد از ماحی است بحیاتی که متقوم بقوت و فعل است و واجب جل و تعالی حی بالذات است و وجود واجب محض - الوجود است چه مقابل ندارد و جائز نیست گفته شود فاعل عالم است چه هر فاعلی بفعل خود کامل شود چون بناء بیناً و کاتب بکتابت پس اگر فاعل باشد لازم آید کمالش پیش از صدور فعل موقوف بر فعل باشد و نیز اگر فاعل باشد یا فاعل بآلت است یا بغیر آلت و فعل بآلت محال است چه لازم آید فعل آلت هم بآلتی دیگر و هکذا الی غیر النهایه باشد و اگر فعلش بغیر آلت باشد باید بالطبع بطبائع مختلف باشد چه افعال حسب الفرض مختلف است و این مستلزم کثرت است و اگر گوئی پس این کثرت از کجا آمده گوئیم واجب الوجود ذات خود را عالم است و بعلم ذاتیش واجب شود از او عقلی و آن عقل عالم بیده اول و هم علم بذات خود دارد و بعلم او بیده اول واجب شود از او عقلی دیگر و بعلمش ببادون مبداء اول از معلومات واجب شود از او نفس فلک اطلس که فلک اقصی و فلک اول است که عبارت از عرش است باز عقل اول علم بیده اول و علم ببادون اول دارد بعلم اولین او واجب شود از او نفس فلک مکوکب که عبارت از کرسی است باز آن عقل علم بیده اول علم ببادون اول دارد بعلم اولین او واجب شود از او عقلی و بعلم او ببادون اول واجب شود از او نفس فلک زحل باز آن عقل بعلم اولین او بیده اول واجب شود از او عقلی و بعلمش ببادون اول واجب شود از او نفس فلک مشتری باز آن عقل بعلم اولش بیده اول واجب شود از او عقلی و بعلمش ببادون اول واجب شود از او نفس فلک شمس باز آن عقل بعلمش بیده اول واجب شود از او عقلی و بعلمش ببادون اول واجب شود از او نفس فلک زهره باز آن عقل بعلمش بیده اول واجب شود از او عقلی و بعلمش به مادون اول واجب شود از او نفس فلک عطارد باز آن عقل بعلمش بیده اول واجب شود از او عقلی و بعلمش ببادون اول واجب شود از او نفس فلک قمر و این عقل اخیر نامیده شود بعقل فعال و واهب الصور و روح الامین و جبرئیل و ناموس اکبر.

آنچه حادث شود در این عالم از او بمعاضدت افلاک است و افلاک حرکت نمایند حرکتی شوقی پس لازم آید از قرب و بعد کواکب خصوصاً شمس حرارت و برودت پس ابخره و ادخنه حادث شود و صعود کند و آثار جویه از آن پدید آید و آنچه از آن در زمین می - ماند اگر منفذی نیابد لکن امتزاجی یابد معادن حاصل شود و اگر امتزاجی بیشتر حاصل کند نبات پدید آید و چون امتزاجی دیگر یابد حیوان غیر ناطق پدید شود و چ - ون

امتزاجی دیگر احسن و اعدل حاصل کند انسان ظاهر شود که اشرف موجودات در این عالم سفلی است و بسبب بعدش از طرفین تضاد شباهت بملئکه پیدا کند پس قبول کند جوهری را که شبیه بجوهر مجرد مفارق است و آن نفس ناطقه است و گویا عقل فعال آتشی است فروزنده که برای شدت قربش بنفس قدسیه نبویه نزدیک است روغنش هنوز به آتش و کبریتی نرسیده مشتعل شود و فروغ بخشد یگادزیتهای ضیاء و اولم یمسه نار پس فیض بخشد بقوت نطقیه و نطقیه بحافظه و حافظه بمخیله و مخیله بمشترکه و مشترکه برحس ظاهر و حس ظاهر برهواء پس منطبع و منعکس گردد و شخص خواهد دید در غایت حسن که آن شخص او را خطاب شفاهی نماید بوضع سنتها و اشرف مردمان در این مرحله کسی است که نفس قدسیه وی عقل بالفعل باشد و شریف تر از او کسی است که نفس قدسیه نبویه را دارا گردد همانا بخشنده عقل را حمدی بی نهایت بسزاست و درود و سلام برسد الانبیاء المرسلین محمد و آل طاهرینش باد پایان رساله عروس این است که بی کم و زیاد ترجمه شد.

مؤلف گوید ما در پیرامون احوال نفس از روی گفتار ابن سینا
بیانات مؤلف در ترجمه رساله العروس همانا بترجمه پاره‌ئی از رساله الفردوس
پیرامون احوال که مشتمل بر معرفت مبده اعلی و ترتیب صوادر و غیرها که طرز
نفس از روی گفتار افکار و اسلوب نگارش او را بعد از کتب معروفه معضله‌اش بدست
ابن سینا میدهد بحمد الله موفق شدیم ناگفته نماند ما در بیان حکمت ابن
سینا خود را مجبور بترتیب معمول در ابواب فلسفه در کتب او
و کتب دیگران ننمودیم بلکه چون خامه بدست گرفتیم آنچه از قلم مناسب آمد از دست
ندادیم بهمین جهت بمناسبت اشکال ابوسعید ابوالخیر بر شکل اول دست بموضوع منطق
و حقیقت تصور و تصدیق زدیم و بمناسبت وارد در علم النفس شدیم و تا اندازه‌ئی بقصائد او
در نفس و نفوس قدسیه و ترتیب صوادر آشنا شدیم اینک سخن را در امر نفس و سنجش
عقیده ابن سینا با دیگران انشاء الله باید بجائی برسانیم که مراجعه کننده بکتاب ما چندان
از اطراف حساس این فن پیگانه نباشد و نیازمند بورق زدن کتب مفصله شیخ و دیگران
نگردد.

اکنون بمناسبت آنچه شیخ در علم واجب و علم نفس انسان و علوم جواهر مفارقه
در این دو رساله اشاره فرموده و نیز اختیاریکه در وجود عالم و صدور آن از واجب
فرموده و صریحاً فاعل بودن را نسبت بعالم منع نموده و آنرا موجب استکمال واجب بفعل دانسته
و صدور معلومات را از علم اعتبار فرموده و موجودات عالم را هم در مرحله دوم علم واجب
اختیار کرده لازم است چیزی بنویسیم (اما علم واجب)

در این باب نمونه اختیارات حکما و ابن سینا را بتقریریکه ابن
علم واجب نزد ابی‌جمهور احسائی فیلسوف قرن نهم در کتاب مجلی نگاشته
ابن سینا و دیگران خلاصه می‌کنیم معلم اول و پیروانش در بیان علم واجب بذات
خود و بقیر خود گویند هر مجردی قائم بذات خویش است پس

-۲۷۸-

عقل ذات خود و غیر خود می باشد زیرا چون ممکن است سائر معقولات را تعقل کند ممکن است صور معقولات مقارن با او باشد و گرنه این مقارنه ممنوع خواهد بود و ممکن - المقارنه ممنوعه المقارنه شود و این انقلاب امکان ضروری بامتناع و خلف است و آنچه برای مجرد ممکن است واجب است و گرنه موقوف بر استعداد ماده است پس لازم آید مجرد نباشد و این خلف است پس مجرد عقل غیر خویش است بالفعل و تعقلش بالفعل غیر خویش را عبارت از حصول غیر است برای او و اما تعقلش حصول غیر را برای خود محتاج بحصول دیگر نیست و گرنه تسلسل میشود پس مجرد بالذات عقل غیر و عقل الهی و بالذات عقل عاقل عاقلیت خویش است غیر را چه علم بتصدیق علم بطرفین است پس واجب الوجود قائم بالذات و عاقل بالذات و عاقل ذات خود و غیر ذات خویش است حکیم بحرانی گوید این طریقه از ارسطو طالیس منتج اینست که صور معقولات مرتسم در ذات واجب شود و واجب الوجود محل صور و مقارن صور معقولات نتواند بود.

مؤلف گوید:

اگر ترجمه کلام ارسطو همین است که نقل شده

این اعتراض وارد نیست چه در اینجا تصریح بارتسام صور معقوله
در اطراف ارتسام در ذات مجرد ننموده و احتیاج بآن هم در اثبات عاقلیت و معقولیت
صورت معقوله نسبت بذات خود و عاقلیت نسبت بغیر خویش نداشته چه حصول
در ذات واجب صورت معقول برای ذات عاقل ممکن است بوجه قیام باو یا
 ظهور برای او یا حضور نزد او یا انشاء او باصطناع و اصطفاء
 معقول برای خود **کما فی الآیه واصطنعتک لنفسی واصطفیتک** باشد نه بوجه حلول و
 ارتسام و معنای مقارنه و ملازمه هم اعم از حلول است و معیت مجرد بهادون خود و احاطه اش
 بحقائق اشیاء بدون ملازمت و بدون مباحثت چه رسد بصور آنها از خواص مجرد
 صرف است خصوصاً واجب الوجود که آفریننده مجردات محضه است بلی مشهور است که
 مشائیه قائل بارتسام معقول در ذات واجبند و بر ما معلوم نیست که ارسطو صریحاً در
 مواضع دیگر همین رأی را دارد یا خیر.

و انگی می اگر ما دقت بیشتری کنیم می توانیم ارتسام را تصور کنیم بر وجهیکه
 حلول نباشد مانند ارتسام و انطباع صور اشیاء در مرا یا چه بدیهی است حال در جرم
 آینه و خارج از او نیست حتی فاصله بین مواجه و بین آئینه باز در آئینه منعکس است
 پس ممکن است از تشکل و تمثل صور آنها بدون فاصله مکانی و زمانی و بدون تماس
 و ملاصقه تعبیر بارتسام شده و احاطه واجب الوجود حتی به جسمانیات بالا تر از مقارنه
 است .

حال اگر معقولات مفروضه موجود در اعیان است صور مجرد آنها مثل شود و
 اگر وجود خارجی ندارند البته نفس الامریت که حد ذات هر چیزی است کافی است در

تعقل آن مفردات که فقط دارای حمل اولی است نه حمل شایع و بحمل شایع معذوم است و تعقلش موجب تشکل و تمثل اوست نزد عاقل مجرد پس ما می توانیم اساساً قول بارتسام حقیقی را از مشائیه دور کنیم و حمل بارتسام مرا یا و مناظر نماییم و اگر حذذات مفردات را هم منکر شویم و عالم نفس الامر بعد از حصول عالم وجود بدانیم و بگوئیم لا نفس ولا ذات حتی بحمل اولی بطور سلب هلیت بسیطه باز می توانیم بگوئیم بنفس تعقل بی درنك و توقف و اعداد و شرط و استعداد صورتی ممثل شود و چون صورت هم مجرد از ماده است میان مجرد عاقل و مجرد معقول نتوان فاصله فرض کرد و لفظ ارتسام بالاتر از وقوع چیزی برواجب که در اخبار اهل عصمت آمده نیست فرمودند **لواذلی حبل الی الارضین السفلی لهبط علی الله** و در باره مولی الموالی وارد شده **ممسوس فی ذات الله**

آنگاه حکیم بحرانی پس از اعتراض گوید:

از این جهت که ارتسام و مقارنه برواجب صحیح نیست دیگران راه دیگر پیمودند بخلاصه آنکه واجب الوجود مجرد از ماده و قائم بالذات است و مجرد از ذات خود غیبت نکند پس معقول ذات خویش است بدرن احتیاج امر زائدی که آنرا معقول خویش قرار دهد با آن را موجب معقولیت خود برای خود نماید و چون ذاتش معقول خویش است پس عاقل ذات خود خواهد بود پس عاقلیت و معقولیت در ذاتش بمجرد بودن اوست از ماده و بعدم غیبت اوست از خویش (و مراد از غیبت این نیست که ذاتش از ذاتش جدا یا فانی شود چه سلب شئی از نفس حتی در اجسام ضروری الامتناع است بلکه مراد عدم توجه و عدم التفات بذات خویش است که در نفوس بشری اتفاق می افتد که از خود بیخود شوند و غفلت از خود نمایند یا حالت نوم و غشوه حاصل کنند اینها در مجرد نیست و همواره حضور تام و التفات کامل بخود دارد پس ذات مجرد بالفعل همیشه عقل محض و عاقل خود و معقول خویش است به اعتبار و تغائر اعتباری موجب تثلث و تشنیه حقیقی نیست و تعدد و تکثری در ذات مجرد لازم نیاید فقط در ذهن این اعتبارات ملاحظه شود که به قطع ملاحظه منقطع شود و ما بازائی در خارج ندارد (و حال آن ماند مفاهیم اسماء است که از ذات واجب منتزع شود)

اینجا هم حکیم بحرانی گوید:

عدم غیبت و تجرد از ماده امری است سلبی و این تنقید بی مورد است چه امر سلبی اولاً واقعیت دارد چون سلب نقائص از واجب که صفات سلبیه باشد و ثانیاً سلب اضافی البته منشأ وجودی دارد و چون گوئیم واجب جوهر و عرض و ماده و صورت و مرکب از جنس و فصل یا سائر اجزاء ترکیبیه نیست حقیقت این سلبیات اینست که وجود مجرد واجب بحیثیتی است که حقیقت خارجی او قدس وجودی و نزاهت عینی دارد که مبائن با جوهریت و مادیت و مانند آنست و مبائنیت وجودی میان دو موجود منشأ انتزاع سلب هر یک از دیگری است پس سبب غیبت منتزع از حضور است که وجود است و تجرد از ماده وجود واسع و محیط و لطیف نافذ و مستملی و مستونی و مهیم بر جمیع اشیاء است و این لطافت و احاطه

و نفوذ که حیثیاتی است وجودی در مادیات که محدودیت و مقهوریت و تراحم و اصطکاک و ترکیب از ذاتیات مادیات و جسمانیات و غیر مجردات است.

آنگاه مینویسد:

پس گفتند واجب چون عاقل ذات خویش است عاقل لوازم ذات خویش
بیان مسلك ها در است زیرا تعقل لوازم ذات منطوی در تعقل ذات است و جمیع
علم واجب باشیاء اشیاء لوازم ذات واجب است که تعقل آن منطوی در علم به
 به **تقریر حکیم** ذات است
بحرانی مؤلف گوید

توسیط کلمه ملازمه و کلمه انطواء اولاً مجمل است ثانیاً ملازمه
 موهم ایجاب است و انطواء موهم ترکیب ذات از دو علم است علم بذات و علم بماسوای
 ذات اعم از اجمالی یا تفصیلی و ثالثاً تلازم و انطواء بین علم بذات و علم بماسوی در
 این تقریر نه بین است نه مبین چه هر دو قابل منع است و علم واجب بماسوای خود از
 طرق دیگر ربطی باین طریقه ندارد.

بحرانی گفته:

این طریقه مستلزم است علم اجمالی بلوازم را و نیز علم بذات و علم بیک يك
 از لوازم متغایرنند و دوم را تابع اول قراردادن موجب تکثر در ذات خواهد بود لکن
 تنقید بحرانی بر اجمال طریقه مزبوره افزوده چه اولاً نامی از علم اجمالی در این تقریر
 نیست و لفظ انطواء اعم است و ثانیاً ملازمه یا تبعیت علم بلوازم علم بملزوم را که ذات
 است مستلزم تکثر در ذات نخواهد بود و بسی فکر ضعیفی است که علم عالم بمعلومات عدیده
 را مستلزم کثرت در ذات عالم پندارد و ثالثاً در این طریقه حقائق اشیاء را لوازم ذات
 گرفتند و علم بآنها را از لوازم علم بذات قراردادند و ظاهراً مراد ملازمه علم بعلم با علم
 بمعلول است و علت البته مستلزم معلول است پس وجود حقائق اشیاء از لوازم ذات است
 باعتبار علیت ذات آن اشیاء را اما آیا ملاک تأثیر و علیت همان علم مبدء بذات
 خویش است که فاعلیت بعلم باشد یا نحو دیگر از انحاء فاعلیت در این طریقه منقوله در
 مجلی مصرح نیست بهر حال اعتراض صاحب مجلی بر این طریقه باینکه علم بلوازم متکثره
 موجب تکثر ذات و منافی وحدت ذاتیه بعلاوه علم انطوائی اجمالی و علم واجب تفصیلی
 و حضوری است موجه نیست چه دانستی این طریقه اعم از علم اجمالی و تفصیلی است و
 کثرت معلومات موجب کثرت در ذات واجب نیست و گرنه لازم آید واجب علم بجزئیات نداشته
 باشد و فقط معلوم او يك کلی منطبق بر آن جزئیات باشد و مجرد ملازمه بین ذات واجب و
 ذوات اشیاء موجب تکثر در ذات او نخواهد بود چنانکه تلازم بین دو علم هم چنین
 است.

آنگاه می نویسد:

گروه سوم مسلك دیگر اختیار کردند و آن ارسام و حصول صور معلومات است

در ذات از روی تلازم بین ذات و معلولات چه تعقل ذات مستلزم تعقل کثرت لوازم ذات است ولی این لوازم مرتبه داخل در ذات نیست بلکه خارج از حقیقت ذات است و سخافت این مسلک واضح است و بحرانی گوید اسخف از دو مسلک اول است و تودانستی حقیقت حال را در دو مسلک اول.

آنکاه میفرماید بعضی از اهل اشراق از متأخرین را طریقه لطیفی
طریقه لطیفی از است که محض حق و نفس صدق است بلکه علم مخزون و سر
اهل اشراق بنقل مصون از راه اشراق و کشف ذوقی است بخلاصه اینکه علم
حلیم بحرانی کمالی است مطلق برای موجود از آن حیثیت که موجود است و
 کمال مطلق برای موجود بهاو موجود متمتع بر واجب الوجود
 نیست و چون متمتع نیست واجبست برای او چه در او قوتی امکانی نیست و اولی بهر
 کمالی است چه اوتام و فوق التمام است و او ذات خود را بذات خود ادراک نماید نه بامری
 زائد و جمیع اشیاء را با اشراق حضوری ادراک کند و حضور مدرک بحضور اشراقی که
 اضافه ایست خاص (یعنی اشراقی نه مقولی) کافی در علم او بجمیع اشیاء است اما ادراکش
 ذات خود را بذات خود برای آنکه مجرد از ماده و وجود بحت بسیط است و اما ادراکش
 غیر خود را بحضور اوست و مجرد او از ماده شدیدتر از هر مجردی است و تسلط و قهرش
 بر اشیاء اعظم از هر تسلطی است پس ادراک او ذات خود و غیر خود را قوی تر و شدید
 تر از هر چنان ادراکی است و حضور اشیاء برای او و نزد او قوی تر و عظیم تر از هر
 حضوری است چه او مبدء کل و مستولی بر کل است بقوتی غیر متناهی و این مبدئیت نوری
 غیر متناهی موجب حضور اشیاء است نزد او و برای او و در وجود جز ذات او و لوازم
 ذات او نیست پس غائب از ذات و لوازم ذاتیش نیست و این عدم غیبت عین ادراک اوست
 خود و غیر خود را بنحو حضور چه شئی حاضر مادی باشد یا مجرد ثابت باشد یا
 غیر ثابت ماضی یا مستقبل چه نسبت احاطه اشراقیه بهر چیز بیک نسق است و هر چه موجود
 شود آن اضافه اشراقیه باو حاصل و اگر صورتش باطل گردد اضافه مرتفع گردد و
 اشراقی بی مستشرق خواهد شد بدون تغییری در او.

مؤلف گوید :

این مسلک چندان تازه و سر مصون که بحرانی گمان کرده نیست و علم حضوری
 واجب باشیاء خفیف المونه است همین قدر که ذوات اشیاء بکنها بدون توسط صورتی یا
 امر زائدی بر او منکشف است آن چیز نزد او حاضر است یعنی منکشف است و او تعالی با
 آن چیز معیت دارد و محیط باوست و چون موجود شود بعدالعدم نسبتی مقولی و نسبتی
 اشراقی حاصل میشود و در اخبار اهل بیت است **هو علم کله و قدرة کله فاذا وجد -**
المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والقدرة على المقدور نسبت اشراقی حاصل
 شود از آن رو که برای مشرق ذاتی مستشرقی حاصل شود یعنی معلوم حضوری خود را
 موجود حضوری کند و بر او می تابد تابشی که قوام ذات آن چیز بقیو بیت فروغ اوست و
 بالجمله مجرد اتم و اکمل غیبتی از ذات خود و از کنه و حقیقت هیچ چیز ندارد و بهیچ وجه

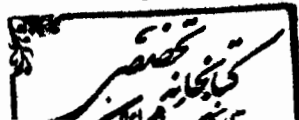
موجبات غیبی در او نیست و وجود اشیاء بعدالعدم نه بر علمش می افزاید نه بر حضورش و نه بر استیلاش بر کنه اشیاء جز آنکه معدوم بوده و او را موجود فرموده و در هر وقتی که وجود حاصل کرده حق تعالی از ازل وجود او را مانند کنه او میدیده چه او زمانی نیست تا فاصلهئی بین او و اشیاء مترتبه الوجود باشد و این مطلب را ابن سینا فرموده و راه های دیگر هم باز نموده و از کلام ارسطو و افلاطون و سائر متقدمین هم مکشوف شود.

بعلاوه با علم مبده بکنه اشیاء پیش از وجود و حدوثش
تحقیق علم واجب بدون توسط صورتی و امرزاندی مائی ندارد در آغاز آفرینش
بکنه معدومات صورتی از هر چیز در مجردات دیگر مرتسم شود با حضور انکشافی
بدون توسط بنفسه بدون ارتسام در مجردی چه رسد بارتسام در ذات واجب که
صورت از آن ابن سینا در سخن گذشته اش تعبیر باتصال و قرب معنوی

کرده داشته باشد و دانستی که علم حضوری محتاج بتوسیط صورتی یا استعدادی نیست و مجردات اشیاء قبل از وجود بلکه قبل از ثبوت یا تقرر ماهوی علی القول به معلوم الکنه و مکشوف الحقیقه بر ذات واجب است و هیچ محذوری نه عقلی نه شرعی و سعی از آن لازم نیاید بلکه در معلومات بشری این نوع از علم حضوری قبل از وجود معلوم برای نفوس انسانی حاصل است مثلاً ما می دانیم فردا می آید و آفتاب طلوع می کند و عالم قیامت باقی است و قیامتی برپا میشود و خواهیم مرد و خواهیم در خاک بوسید و مستحیل شد الی غیر ذلک و این علم محتاج بصورت حاصله و ترسیم در ذهن نیست مگر هنگام توجه بتحلیل و تجزیه و ترتیب قضایا و احکام و بحث در مسائل مربوط بآن والا این امور منکشف بر نفس است بلکه بدیهیات اولیه مانند «الواحد نصف الاثنین» و امتناع اجتماع نقیضین که محتاج بتفکر نیست ابتدائاً بدون هیچ عملی از نفس و توسیط واسطهئی منکشف است و این علم هم اجمالی نیست النهایه مراتب دارد تا بمشاهده میرسد تا بشدت علم حضوری واجب الوجود میرسد و این ربطی باجمال ندارد مگر در برابر تحلیلات فکری که بالنتیجه در اصل انکشاف نتیجه با انکشاف بدوی حضوری انفرادی یعنی بدون قضیه و قیاس فرق ندارد مگر در احتیاج بوسائط و صور فکری بلکه بنظر دقیق این نحو از علم را نباید تصور نامید چه مفهوم تصور قبول صورت ارتسامی است و این جز مواجهه نفس با واقع انفرادی نظیر رؤیت هر چیز دیگر نیست پس باید در برابر معلوم تسوری و معلوم تصدیقی شق ثالثی افزود و آن واقع بینی است و بسیار شبیه بعلم نفس بذات خویش است.

پس حمله بحرانی بر ابن سینا بی مورد است و در حملات خود چنین گوید اما شیخ ابن سینا چون باین درجه یعنی طریقه اشراق مزبوره نرسیده منحرف و متحیر در علم واجب گشته چه علم نزد او بصورت است ناچار گاهی گفته آن صور جائز نیست در ذات واجب باشد تا تکثر در ذات وحدانیش نشود و گاهی گفته در بعضی موجودات و گاهی گفته در صغی از ربوبیت است و گاهی مضطر

حمله بحرانی در
مسلك الافهام
بر مسلك بوعلی
در علم واجب



شده و گفته در ذات حق است و مستلزم تکثر نیست و خارج از ذات است و لاحق باوست
بحرانی گوید همه اینها خطبی است که حاصل می گردد من نمی فهمم صقع ربوبیت
یعنی چه.

مؤلف گوید :

کدام يك از این وجوه خبط است چه این سینا علم را همه جا منحصر بعلم حصولی
نمیداند و علم حضوری را هم حتی بجزئیات قبل الوجود گفته است و صقع ربوبی عالم الهی بیش
از ابداع عالم به ماسوای خود است چه آن عالم وجودی غیر متناهی و نوری است محیط و متجلی بر
ذات خود نه بر چیزی که بوی وجود و ثبوت یا تقرر شنیده باشد و در این عالم حقائق اشیاء
بر او منکشف است بلا صورت و بلا اضافه و لا اشراق الا علی ذاته پس مفردات حقائق اشیاء
مکشوف است در صقع عالم ربوبی و الآن هم همان است منتهی الامر وجود از واجب پذیرفتند
و مستشرق بنور او شدند واضح است اگر فرض کنیم اول چیزی که خلق شد آفتاب باشد
و هیچ چیز از مجرد و مادی خلق نشده باشد آفتاب مشرق است لکن مستشرق ندارد
متفکری هم که صورتش را انتزاع کند یا در نفس مرتسم کند یا او را بشاهده باطنی یا
رؤیت بصری بیند درین نیست و اگر فرض کنیم که آفتاب دارای علم و ادراک باشد
ممکن است بداند بعداً مستشرقهایی خواهد آمد که اکتساب روشنائی از آن کنند و لازم
نیست صورت آنها و کیفیت استشراقشان مصور در نفس آفتاب شود و شمس ربوبی اولی
باین مقام است.

چه خوب گفته جامی :

در آن خلوت که هستی بی نشان بود	بکنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دوئی دور	ز گفتگوی مائی و منی دور
دلارا شاهدهی در حجله غیب	میرا دامنش از تهمت و عیب
نه در آئینه رویش در میانه	نه کرده زلف وی را دست شانه
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد بر آفاق و انفس

هر جا هم شیخ وجهی را اثبات کرد نفی ما عدا نمی کند آنجا هم که گفته در ذات است
مقصود حلول و ارتسام نیست لذا گوید خارج و لاحق و موجب تکثر در ذات نیست چه
واضح است در میان واجب و معلومات و معلولاتش فاصله زمانی و مکانی متصور نیست بلکه
بنسبت محیط و محاط است آنهم احاطه معنوی مجهول الکنه و در چنین قرب و اتصالی
البته وهم حق دارد بگوید در ذات است با آنکه عقل می گوید در ذات نیست.

ما حال صورت را در آینه برای تصویر مطلب گفتیم و در آنجا
تصویر مطلب به خروج لا بمبائنه و دخول لا بمجازجه قوی تر است خدا در قرآن
ملاحظه صورت فرموده «و هو معکم این ما کنتم» و معصوم فرموده «لو ادلی حبل
در آینه الی الارض السفلی لهبط علی الله» الان هم عالم «من الذرة
الی الذره» در خدا و با خدا و از خداست مع ذلک چون قبل

-۲۸۴-

از حدوث عالم باز چیزی با او نیست و «الآن کماکان» و بنظر اداق از ازل هم با همه چیز بود اگر چه چیزی با او نبود چه اولیت و آخریتش بیک نسبت است ما متأخریم و او از متأخر جدا نیست همه چیز پیچیده در اوست «و السموات مطویات بيمينه» و در عین حال هر چیزی در درجای خود و در وقت خود می باشد.

یا للعجب کجای این وجوه خبط است و کجا تحیر است کلمات **بوعلی سینا** نه تنها سرچشمه افکار متفکرین از حکمای متقدمین و متأخرین با ابتکارات و القاء نکات است بلکه سرچشمه تصوف و افکار اشراقین است ما اگر بگوئیم **حکمت الاشراق سهروردی** بالتام از **بوعلی** سرچشمه گرفته و جز الفاظ مناسبی و پاره می از ذوقیات دیگر چیز دیگر نیست.

محمی الدین و غزالی و بنظر اداق از ازل هم با همه چیز بود اگر چه چیزی با او نبود چه اولیت و آخریتش بیک نسبت است ما متأخریم و او از متأخر جدا نیست همه چیز پیچیده در اوست «و السموات مطویات بيمينه» و در عین حال هر چیزی در درجای خود و در وقت خود می باشد.

محمی الدین و غزالی نکرديم اگر گفتیم شیخ علم سابقین را از پرده و رمز بیرون کشیده و آنرا و ابن رشد و فخر بن و مبین ساخته و برای لاحقین و وارثین ثروت هنگفتی بجای رازی اطفال گذارده نقاشی و تشکیلات هندسی بر مصالح و ادوات و اصول اساسی دبستان شیخند شبهه است بافعال بشر که در طبیعیات آفریده حق جمع و تفریق و عقد و حلّ کردند **بوعلی** خلاق حکمت و مصداق **لما بین یدیهیم**

من الحکمة الصّحیحة و مکذّب الما بطل منها است و دیگران جمع و تفریق می کنند اگر کتب او نبود آشکار میشد کسی مرد میدان تدوین چنین حکمتی نمی شد بلی اینها قطع نظر از حکمتهای معادن نبوت است که حقائق را بمنصه ظهور رسانیده اند و نیکو کسی است حکمت حکما و علم الکلام صحیح برای رسیدن بآن.

از سخن بحرانی عجیتر سخن حکیم نوری در حواشی مجلی است که بر کلمه

خبط افزوده «بل الطريقة کفر و زندقه» ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه تو ست

و بر التزام بارتسام صور در ذات در حاشیه گفته اگر بسط الحقیقه را کل الاشیاء

الوجودیه بوجه اعلی می داند این سخن مستقیم است چه این علم اجمالی در عین تفصیل

است.

یا للعجب اولاً این مدعائی که بگمان او مستقیم است چه ربطی بارتسام صور دارد بلکه

این مدعا یا وحدت موجود است یا وحدت وجود و بنا بر اول نعوذ بالله منه جز عالم چیز دیگری

نیست و همین است که فارابی در جمع بین الرأیین حمله بر تهمت زندگان بارسطو

«بانکار صانع» نموده و خواهیم در محالش بآن رسید و بنا بر دوم بسط الحقیقه چیزی از

حیثیات وجودی مراتب وجود را فاقد نیست لکن بنحو ابط و این معنی با عدم ارتسام

مناسبت است چه اصل مرتبه وجود معلوم را داراست و عین ذات اوست و معلومی که عین

ذات معلوم است بحسب مرتبه وجودی چه حاجت در معلومیت یا عالم چه حاجت در عالیت

بترسیم صورت دارد و صقع ربوبی را هم حکیم نوری بمراتب وجود که از بسط

الحقیقه ظهور یافته تطبیق کرده و با توجه بتفسیریکه ما کردیم حاجت باین تکلفات نیست

و این سینا از این تکلفات بیزار است و جز برهان قاطع و وجدان با حفظ صبغه دیاتی و

محکّمات قرآن کاری بجیز دیگر ندارد.

آنگاه بحرانی می گوید از جهت بطلان این طریقه محقق نصیر
مسلك محقق الدین طوسی مسلك دیگری اختیار نموده که نزدیک بطریقه
طوسی در علم اشراق مذکوره است لکن صور را در جواهر عقلیه خصوصاً عقل اول
واجب اثبات نموده و حاصل تقریرش آنکه عاقل در ادراک ذات خود
 محتاج بصورتی جز صورت ذاتش نیست و در ادراک آنچه صادر از

اوست محتاج بغير صورت از صادر نیست چه ما آنچه غائب از ماست آنرا حاضر در ذهن
 خود بصورتش می نمایم و آن صورت از ما صادر است بمشارکت غیر ما و این صورت را
 ما تعقل می کنیم بدون توسیط صورت دیگر و گرنه تسلسل در صور خواهد بود پس ما
 صورتی را که بمشارکت غیر صادر از ماست تصور کنیم و واجب که همه موجودات صادر
 از اوست بی مشارکت غیری اولی بآنستکه در تعقل صوا در خود محتاج بصورتی نباشد چه
 از او ذات صادر است چنانکه از ما صورت صادر است پس چنانکه ما نفس صورت را
 بدون توسیط صورتی دیگر تعقل کنیم واجب نفس ذات صادر را بدون صورتش تعقل کند
 پس هر تعقلی مشروط نیست باینکه ادراک کننده محل صورتی باشد بنابراین تعقل واجب
 معلول اول خود را عین وجود معلول اول است برای واجب چنانکه تعقل ماصورت امر غائب
 را عین وجود آن صورت است برای نفس ما و فرق میان فاعل و قابل اعتباری است یعنی
 باعتبار قابلیت وجود معلول است بنفسه و باعتبار فاعلیت واجب در او وجود اوست برای
 واجب چه حقیقت تعقل واجب او را جز وجود او برای واجب نیست مؤلف گوید حاصل
 منظور محقق طوسی آنستکه عام واجب بمعلول عین وجود معلول است برای واجب و
 این کلمه خالی از ابهام نیست چه اگر مراد آنستکه وجود معلول عین وجود واجب است
 «من حیث انه عالم به» لازم آید وجود دیگری غیر از وجود واجب نباشد الا بصرف اعتبار
 و این معنی را در وجود ذهنی می توان گفت که وجود صورت حاصله عین وجود نفس است
 یعنی صورت منتزعه و از این راه کیفیت احاطه واجب بجمیع موجودات کلیه و جزیه و
 بجواهر عقلیه و صور حاصله در آن جواهر ظاهر شود بدون هیچ محالی و موجود خارجی
 موجود بوجود نفس شده نه بوجودی در نفس لکن در واجب و معلولش چنین نخواهیم
 گفت و ذوق المتألهین هم غیر از این معنی است **كما لا يخفى على المتأمل و كما تقرر**
فی محله و اگر مراد این باشد وجود معلول برای واجب است که بتازی «لاجله» باید
 گفت پس ناچار وجودی دارد مستقل و صادر از واجب پس چگونه معقول عین عاقل شود
 و اگر مراد اینست که وجود مستقل معلول چون صادر از واجب است عین علم واجب باو
 است که علمی است غیر از علم ذاتی بعبارة اخری از علم ذاتی واجب بغير خود علم
 دیگری مجسم می شود که وجود معلول است این عین کلام مبتکر ابن سینا است که در
رساله فردوس و رساله عروس گفته و جمعی از متأخرین موجودات را از مراتب علم
 واجب دانستند و این معنی اگر موهم ایجاب نباشد فقط بی نیازی علم واجب بغير را از

ارتسام صورت غیر در او یا در غیر او ثابت کند و رفع توهم ایجاب محتاج باعتبار علم واجب است من حیث انه عین القدرة و عین اختیار احد طرفی المقدور یعنی من حیث انه عین ارادة الغير بالفعل.

لکن اشکال در این است امر مادی و جسم چگونه نفس علم واجب نظریه مؤلف است چه حقیقت علم مجرد است و مجرد عین مادی نشود و انگهی در علم واجب ما مگر خرمان بگل مانده که برای بی نیازی علم واجب بغیر از بغیر کلی و جزئی حضور صورت غیر در او هویت معلول را علم قراردادیم یا مرتبه از علم بلکه می گوئیم ذات اشیاء بر او منکشف است قبل از وجود خارجی او و در او بعلم و قدرت و اراده است که عین یکدیگر و عین ذاتند و علم بکلی و جزئی بیش از تحقق هیچ مؤنه نمی ندارد جز حد ذات شئی که نفس الامر است و جز حمل اولی دارای هیچ حصولی و محمولی نیست و جزئی هم اعم از وجود است و نسبت وجود و عدم بجزئی هم مانند کلی مساوی است و فرق در صلاحیت صدق بر کثیرین و عدم صدق است بنا برین حاجتی بپدمه علم مجرد بذات و اتحاد عقل و عاقل و معقول برای تصحیح علم بغیر بدون توسط صورتی در خود یا در چیز دیگر نیست چه در علم بآن مجرداتی که محل صورت اشیاء دیگر است مجرد دیگری پیش از او نیست تا محل صورتی باشد و گر نه تسلسل در مجردات خواهد شد پس بالاخره علم بغیر باید منتهی شود بعلم بذات شئی بدون توسط صورتی بین عالم و معلوم چه معلوم صورت باشد چه ذوالصوره درست است که علم واجب بلکه علم هر مجرد بذات خود به اعتبار عقل و عاقل و معقول است و مجرد غائب از ذات خود نیست چه غفلت و سهو و جهل در او متصور نیست چنانکه نوم و سته و سستی و ضعف و کسالت در او معقول نیست لکن این مقدمه تأثیری در تصحیح علم بغیر بدون احتیاج بصورت آن غیر ندارد و احتیاجی به آن نیست.

علت این تکلفات همانا توهم اینست که علم از مقوله کیف و صورت حاصله از شئی است در ذات عالم یا صورت حاصله شرط علم بذی الصوره است لکن حق آنست که کیفیت نفسانی که در نفوس بشری هنگام ادراک حاصل میشود و صورتی در نفس بنا بر غلط مشهور مرتسم می شود عین حقیقت نیست چه همین کیفیت و همین صورت مرتسم از معلومات نفس است پس علم چیز دیگری است که این احوال بر تقدیر تسلیم تحقق آن در نفس از مقارنات یا معدات یا شروط تحقق علم است نه عین علم آیا نمی بینی علم را در واجب بلکه در هر مجرد مفارق علی القول به عین ذات و هویت مجرد است نزد امامیه و اهل تحقیق.

و نیز در علم حضوری بمعنای حضور عالم نزد معلوم یا حضور معلوم تحقیق در حضور نزد عالم بمعنای انکشاف نه حضور وجودی نه کیفیتی نه صوتی عالم نزد معلوم و در مشاهدات هم شهود عین نفس مشاهده کننده است و تعبیر به

بالمعکس که ملاک اشراق و تجلی کیفیتی و صورتی در میان نمی آورد هر جا هم که علم حضوری است کیفیتی و صورتی باشد معلوم است نه علم و از این بی مزه تر توسط اتحاد عاقل و معقول نسبت بعلم بغیر است که جز مسئله تضائف که بین عاقلیت و معقولیت است چیز دیگر نیست و عاقلیت چیزی غیر خود را عین معقولیت آن غیر است عاقل را و این جزامری اعتباری چیز دیگر نیست اینست معنای قول متأخرین که علم عین معلوم بالذات است و بالاخره علم حقیقت دیگری است که در واجب عین ذات و هویت اوست و در مجردات هم عین جوهر مجرد است لذا اختیار ما آنستکه در نفوس بشری علم عین جوهر نفس ناطقه است عند کشف الحجاب بینها و بین الشئی والواقع .

نظریه ابن سینا

در منع اسناد فعل عالم بواجب از روی استکمال واجب بفعل خود بنظر وی موجه نمیآید چه افاضه کمال واعطاء وجود استکمال نیست ونصوص محکمات قرآن و عقائد ملل عالم برخلاف این نظر است وتحقیق اینستکه مراد شیخ دقیقه شریفه دیگری است وحاصلش آنستکه افعال ما فعل حدثی ومصدری است و جز جمع و تفریق و تحریک و تحسین که اکوان اربعه است چیز دیگر نیست و فعل ما جوهر درست نمی کند بلکه اعراض محموله بضمیمه چون لون و صم در آنچه نمی آفریند بلکه جسم تعلیمی و خطو سطح و نقطه و زاویه مستقیماً فعل ما نیست مثلاً فعل وضع سر قلم بر کاغذ است اما وجود نقطه از مبده دیگر افاضه میشود وفعل کشیدن نقطه است و هویت خط از مبده دیگر افاضه شود یا ضم خطی بخطی است هویت سطح از جای دیگر میآید وتخلف نمی شود و حک گوگرد یا مالش چیزی بجیزی فعل ما است جوهر آتش از جای دیگر مقارن این فعل حدثی حاصل شود وجلب و خشب بجوهر آتش فعل ما است ازاله صورت خشبیه و افاضه صورت رمادیه فعل ما نیست مس مطعوم بذائقه فعل ما است طعم از جای دیگر است بلکه خشونت و نعومت فعل ما نیست فعل ما مثلاً بافتن یا حکاکی سنگ و مانند آنست که مقارن آن بطور لایتخلف زبری و نرمی ایجاد شود بخلاف فعل واجب که جوهر و یا عرض محمول بضمیمه می سازد و این معنی خاصه اوست خیلی تعدی کنیم اگر مجردات مفارقه ثابت شود آنهم بگوئیم فاعل جوهر صوری ومادی واعراض انضمامی با استعانت به واجب الوجود است پس اگر بگوئیم «الله فعل العالم» بهمان معنی که فعل را بخود اسناد دهیم هیچ صحیح نیست بلکه باید گفت ابدعه و اوجده و خلقه و اراده و شائه و اگر بلفظ فعل گفتیم باید آن را بمعنای فعالیت جوهری و خلایق بگیریم .

اگر گوئیم پس فعل جمعی و تفریقی و تحریکی و تسکینی در جواهر موجوده از واجب متصور نیست گوئیم متصور است لکن باز مصدری وحدثی نیست بلکه امری است چه معانی حدثی بدون استخدام ماده از فاعل عادی ممکن نیست و او محتاج به استخدام مواد نیست بلکه هیئت فعل را می آفریند مانند کلام که صورت را می آفریند .

-۲۸۸-

نکته دیگر آنستکه فعل اوهم مجرد از جهت و زمان است مثلاً صوتی که ایجاد کند از هر طرف شنیده شود نه از يك جهت چنانکه موسی علیه السلام بهمین خاصه کلام رحمانی را از شیطانی در طور تمیز داد.

آنکه فعل ما آنی الحصول است و استقرار و استمرار ندارد و

نکته دیگر فعل های او حتی در جمع و تفریق قطع نمی شود باین معنی مثلاً

ما چون سنگی را از سنگی جدا یا منضم کنیم یا فرفره می را به

حرکت آوردیم یا متحرکی را ساکن کردیم فعل ما که وصل و فصل و تحریک و تسکین است بمحض وقوع معدوم شود و فعلی قائم بما نیست و بقاء حالت افتراق و اتصال و حرکت و سکون با ما نیست با علل دیگر است که منتهی بعلت اولی شود و اگر خواستی بگوهر مجرد در اینگونه افعال تاهیت و تاموضوع را باقی نگاه داشتند چه عین عمل تفریقی یا جمعی یا تسکینی یا تحریکی دائمی است و باین جهت هیئت حاصله باقی است مثل آنستکه ساکن را چون حرکت دادی اگر تحریک در زمان دوم و سوم و هکذا باقی نباشد تا تکرار نشود ساکن بسکون خود بالطبع برمی گردد یا متصل پس از انفصال ابتدائی باتصال عود کند و هکذا مثلاً تحریکی که حرکت را ثابت نگاه میدارد تحریکی است که فعل ثابت و دائم بلکه بلا تکرار است زیرا که مجرد و محیط بزمان و سنخ دیگری است و ما توهم می کنیم بقاء حرکت مثلاً از فعل تحریک ابتدائی که از ما صادر شده حاصل گشته غافل از اینکه در اثر فعل منقطع ما فعل مستمر اوست که بالنتیجه صورت حرکت ابقاء شده و این معنی دقیق تر از ابقاء حرکت حادثه از تحریک ماست بلکه تحریک فاعل مجرد همراه تحریک ماست از او میماند و از ما می رود و شاید يك معنای کل «یوم هوفی شأن» عدم انقطاع فعل اوست و این نکته بهتر از التزام با بقاء است.

بحرانی پس از نقل کلام محقق طوسی گوید یعقوب بن اسحق کندی

گفتار یعقوب بن اسحق کندی در علم واجب اشاره باین مسلك نموده باینکه چون علت اولی متصل بماست برای افاضه بر ما و ما متصل باو نیستیم مگر از جهت اضافه پس ممکن است در ما ملاحظه افاضه باندازه فیضی که بر ما فائض است

پس بواجب ما نسبت ندهیم اندازه احاطه او را بما باندازه ملاحظه

ما افاضه او را چه احاطه و افاضه او پرمایه تر و شاداب تر و وافر تر و فراگیرنده تر است ما را و چون امر بدین منوال است پس بسی دور از حق است کسی که گمان کند علت اولی جزئیات را نمیداند انتهی این سخن که علم واجب بجزئیات را از آن نتیجه گرفته قطع نظر از انطباق بر مسلك محقق طوسی که بحرانی بدون بیان آن مدعی شده متضمن چند نکته مفید است که در سخنهای گذشته ابن سینا و مؤلف شرح یافته است.

یکی اتصال علت اولی بمعلومات است و مراد از آن قرب معنوی و انتفاء فاصله

مکانی و زمانی بین علت و معلول است چه احاطه و معیت او با معلولات حادثه با فاصله نمی سازد نه اینکه مراد از لیت عالم باشد تا اتصال متصور شود چه معیت و اتصال او بمعلول

-۲۸۹-

در هر حال محفوظ است. فرق اینست اگر عالم ازلی باشد ممتنع می شود فرض خلق دیگری پیش از معلول اول و فوق او و ممتنع می شود تأخر معلول اول و سایر اجزاء مترتبه عالم از صقع هریک و حال آنکه بالذات ممکن است و فلج کردن قدرت واجب و لو قبل از اراده این دو فرض عجز و عزل قدرت از تأثیر است.

و نیز ایجاد شئی معقول نیست جز اینکه از عدم بوجود آید و ازلی همیشه با اوست و تأثیراتش در شئی با ازلیت هر دو متصور نیست بلی سبق عدم صریح میان علت و معلول اول فاصله نیست لکن معنائی است که باعتبار آن هزار موجود و هزار عالم می تواند ساخت و منافی با اتصال علت بمتأخر نیست چون واجب محیط باول و آخر است بیک نسبت واحد دفعی الحصول.

نکته دیگر :

تعلیل اتصال واجب بمعلولات بقیاضیت او بر آنها چه تأثر و تأثیر یا تلقی مستفیض فیض فیاض را حتی در اسباب و مسببات جسمانی بدون اتصال صورت نگیرد و در اتصال مجردات ممنوی و احاطه است نه بوجه مازجت و نه بنحو مباءت و اگر علت اولی محیط بمعلول نباشد محدود خواهد بود و از تأثیر و افاضه و قیومیت خواهد افتاد و نص قرآن هم بکریه انی قریب - و هو معکم اینما کنتم - مایکون من نجوی ثلثة الالهو را بهم - اقرب من جبل الورید - واللّه من ورائهم محیط - واللّه واسع علیم - احاط بگلشئی شاهد آنست .

نکته دیگر :

اینکه معلولات متصل باو نیستند مگر از جهت افاضه بر آنها چه ممکن فی نفسه با مکانش محجوب و بی مناسبت با نور الانوار است که «این التراب و رب الارباب» و صادر اول قطع نظر از مقام استفاضه از صقع ربوبی خارج و دور است .

نکته دیگر :

ملاحظه ما او را و توجه ما باو باندازه فیض اوست بر ما و اندازه فیض او بر ما بقدر قابلیت و استعداد ماست و گر نه فیض غیر متناهی است شدتاً و مدتاً و عدتاً پس ما نباید فیض او را محدود بداریم بلکه قابلیت ما محدود است و نیز احاطه او باندازه ملاحظه ما و توجه ما باو نیست چه ملاحظه ما او را کوچک از وجود ماست و وجود ما مرتبط بجمیع اجزاء عالم پس احاطه او بظاهر و باطن جمیع عالم است نه باندازه توجه و ملاحظه کسی و با این احاطه چگونه ممکنست علم بجزئیات نداشته باشد **افلا یعلم من خلق و هو اللطیف - لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار**.

سخن چون باحوال مجردات و جواهر عقلیه مفارقة و کیفیت علم
سخن فارابی در واجب بذات خود و معلومات کلی و جزئی رسید و بقدر لزوم
رساله اثبات در پیرامون کلام ابن سینا و غیر او سخن راندیم ضمناً نکاتی تازه که
مفارقات با عقائد حقه اسلامیّه موافق است و توجیهاتی از آنچه بنظر بدوی
 مخالف می نماید خصوصاً از سخن ابن سینا نمودیم بی مناسبت نیست از

-۲۹۰-

رساله اثبات مفارقات تألیف فارابی که نسخه مخطوط آن نزد ماست و سخن های این معلم ثانی نزد معلم ثالث ابن سینا مورد اعتماد و اعتبار است استفاده نمایم اینک ترجمه سخن او اینست :

مفارقات چهار مرتبه مختلف الحقائق است :

اول: موجودی که واحد است و سبب ندارد.

دوم: عقول فعاله است که متکثر بالنوع است.

سوم: نفوس سماویه است که متکثر بالنوع است.

چهارم: نفوس انسانیه است که متکثر بحسب اشخاص است.

صفات عامه این مراتب که مشترك است چهار است :

۱ اجسام نیست و این معنایی است سلبی و این صفت سلبی موجب اختلاف حقائق آنها نیست زیرا جملگی مشترك در این سلبند .

۲- آنها مرگ ندارند و فاسد نشوند و گرنه بایستی قوت مرگ او فساد در آنها باشد و اگر چنین می بودند واجب بود در آنها قوت وجود و بقا و فعل مجتمع گردد پس لازم آید که موجود و معدوم باشد زیرا بسائط اگر بالفعل گردد قوت و امکان در آنها باقی نماند و این اجتماع بین قوت و فعل در مرکبات رواست که دارای دو امکان است یکی باطل شود هنگامیکه بفعلیت رسد و دیگری در ماده می ماند از برای امتناع فساد در واجب الوجود لذاته بیانی است خاص بواجب همچنان در ماده نباتی است خاص بمادیات.

(ا ح ح) این ارقام رمز سه مرتبه اولی از مفارقات است
مراتب مفارقات به سوم: آنها بذات خود ادراک کنند (یعنی نه بصورت و امر زائد)
 رمز (ا ح ح) و لکن معلوم نیست ادراکشان ذوات خود را مختلف است فقط (یعنی فعلیت وجود علمشان بذوات خود بیک نسق است و مختلف بکمال و نقص نیست)
بعلم اول ذات خود را ادراک کند و نیز لوازم ذات خود را ادراک نماید
 چه اگر لوازم ذات خود را ادراک نکند هر آینه ادراکش یعنی ذات واجب خود را ناقص خواهد بود و ادراکش لوازم ذاتش را اراده اوست.

مؤلف گوید :

بحمد الله تعالی ما پیش از مراجعه باین رساله علم واجب را بغیر خود که لوازم ذات اویند عین اراده اعتبار نمودیم و ملازمه را از این راه تفسیر نمودیم و توهّم ایجاب را دفع کردیم و این کلمه قیمتی در تمام سخنها که شرح داده شد موجود نبود

چهارم:

هریک از این مفارقات را سعادت است فوق سعادت چیزهایی که ملاست با ماده دارند بعضی پراهمین در اثبات مفارقات فقط مفارقی را ثابت کند و بعضی اولاً اثبات مفارقی که مستلزم امر دیگر است و بیرهان دیگر ثابت شود که آن امر دیگر هم مفارق است

و بعضی اثبات کند موجودی که سبب ندارد و این برهان خاصی دارد بر اثبات آنکه چنین موجود بی سبب باید مفارق باشد.

اما برهان بر موجودی که سبب ندارد پس اینست که ممکنات واجب است منتهی شود بموجودی که سبب ندارد چه اگر برای سلسله ممکنات دو طرف فرض کنیم و وسطی هم در آن سلسله معلوم نمائیم و طرف آخر را معلوم کنیم پس اگر طرف اول علت باشد لازم آید که طرف اول حکم وسط را داشته باشد در احتیاج بطرف خود و لکن حکم او حکم وسط نیست پس آنچه وجودش صحیح است چیزی است که حکمش حکم وسط باشد چه این واسطه متناهی باشد چه غیر متناهی پس واجب است در موجودات موجودی باشد که سبب نداشته باشد و این وقتی است که ما علل و معلولات را با هم موجود فرض کنیم زیرا معلول صحیح نیست که موجود از علت نشود اگر چه متصل باشد وجودش بماتند خود زیرا بعد از وجود اگر مستغنی باشد از علت واجب الوجود خواهد بود بذاته بعد از آنکه ممکن الوجود و محتاج بفعلیت بود بذاته و حدوث اقتضا ندارد وجود معلول واجب بالذات را چه حدوث هم همین صفت را دارد.

بالجمله تأثیری برای فاعل در حدوث نیست یعنی در سبق عدم یعنی مسبوقیت به عدم در بودن مثل این وجود مسبوق بعدم بلکه این معنی برای اوست ذاتی است برای از ذاتش و آنچه برای اوست از ذاتش سبب ندارد مؤلف گوید: حادث این تقریر ترجمه کلام فارابی است بدون تصرف و توضیح و بطوریکه از عبارت پیداست بسیار پیچیده و شاید برای بعضی مفهوم نشود که چه می خواهد بگوید لذا لازم است تحریر مراد او :

«تحریر مقصود فارابی در اثبات واجب که از مبتکرات اوست و رفع ابهام و پیچیدگی از آن».

مقصود از این برهان لزوم تسلسل و اثبات امتناع تسلسل برهان تطبیق «که معروف است و در کلام ابن سینا گذشت» نیست بلکه مقصود اینست که موجودات ممکنه الوجود را اگر سبب و مسبب فرض کنیم چون ناچاریم بواسطه ممکن بودنشان پای علت و معلول را در میان بیاوریم و هر یک را که در نظر گرفتیم بگوئیم مسبب از دیگری است و البته آن دیگری که سبب قرار می دهیم از موجودی است که قبل از موجود مفروض است تا اگر از علت وجود هر کدام سؤال شد پاسخ دهیم ماقبل اوست و تقریر برهان مذکور بر وجوب وجود موجودی باین موجودات ممکنه «که مانند ایشان در احتیاج بسبب نباشد تا ظاهر شود که سبب مجموع ممکنات موجوده آن موجود بی سبب است و یا اگر هر کدام مسبب از دیگری است که قبل از اوست باید جز آنها بآن موجود مستغنی از سبب برسد» این است:

ما برای تمام موجودات ممکنه دو طرف فرض می کنیم یکی طرف اخیر که بالفعل بما رسیده یکی طرف اول باین معنی که یکی از آنها را طرف اول فرض می کنیم اعم

-۲۹۲-

از اینکه سلسله را می نهایت فرض کرده باشیم یا بانهایت آنگاه میان دوطرف مفروض که یکی آخری است و در دست ماست و دیگری آنستکه ما او را طرف اول اعتبار نمودیم و ماقبلش را از نظر افکندیم البته وسطی هست چه مابین دوطرف هرامتدائی وسطی است حال نظر به وسط می کنیم می بینیم وسط هم مانند طرف اخیر محتاج بعلت است آنگاه نظر بطرف اول فرض می نماییم می بینیم او حکم وسط را دارد چه اگر باندازه ممکنات واقع میان اول فرض و میان این وسط بالاتر رویم و برطرف اول فرض یفزائیم طرف اول وسط می شود چه واقع است میان وسط ابتدائی و اول فرض ثانوی پس هراولی که از سلسله امکانیه فرض کنیم واسطه میان اولین وسط فرضی است و اول دیگر که تا اول مفروض بهمان اندازه که بین اول و ابتدائی وسط ابتدائی است فاصله دارد و اول ابتدائی وسط خواهد بود و وسط ابتدائی طرف آخر پس هر اولی که فرض کنیم وسط میخواید و بطور واضح تر از طرف آخر تا شصت موجود بالا میرویم شصتم را اول فرض می کنیم و سیام وسط می شود پس اول تا سیام سی واحد است چنانکه از سی و یکم تا آخر نیز سی واحد است آنگاه اول را تا سی واحد بیالا می شماریم لاجرم اول وسط میشود چه از بالا میرسد بسی واحد و از پائین هم تا وسط میرسد بسی واحد پس همیشه هر اولی با رعایت مساوات مقدار یاعدد مانند وسط است و حکم اوساط ممانه در مایجوز و مالا یجوز یکی است بالضروره حال وسط را می بینیم بی سبب نخواهد بود پس جمع اوساط چه متناهی الطرف الواقعی چه غیر متناهی بی سبب نخواهد بود زیرا همه مشترك در امکانند پس ناچار موجود بی سببی باید باشد که این ممکنات هرا اندازه هست مسبب از او باشد.

سر اینکه ما در تقریر برهان چشم بوسط میافکنیم اینستکه از
برهان لطیف از سبب هر کدام سؤال شود پاسخ داده می شود ماقبل اوست و خصم
قارایی در ابطال مفهم نشود لاجرم ما کاری باول حقیقی نداریم چه ممکن است
تسلسل خصم بگوید اول ندارد از آخر هم که خصم مفهم نشود و می-
 گوید مسبب از ماقبل خویش است و بتسلسل هم کار نداریم چه
 افخام خصم بامتناع تسلسل صعوبت دارد و خصم هر سابق را بالاحق مستند نکند تا او
 را افخام بدور کنیم ناچار باید چیزی را برابرش بگذاریم که مشترك است تا هر کدام
 از سلسله ممکنات را فرض کند مانند آن چیز باشد زیرا بصرف امکان هم مفهم نشود
 چه مفروض کلام بعد از تحقق وجود است و بعد از حصول وجود وجوب است نه امکان
 منتهی در هر وجودی است که بفرض خصم مسبب است از وجودی دیگر مانند وجود خود
 لذا باید حجتی آورد که احتیاج بواجب الوجود ذاتی را اعتراف کند نه از راه
 امکان بلکه از راه وجود ممکن که خود آن را کافی در تولید مثلش ازلا و ابدا تصور
 کرده و آن وسط است چه وجود وسط را نتوان انکار کرد و هر امتدائی وسطی دارد
 و احتیاج وسط بسبب مورد اعتراف اوست چه او سبب وجود وسط را از ماقبل یا تأمل
 می کند پس اگر ماقبل را هم ما قبلی فرض شود نسبت بماقبلش و مابعدش هم وسط

- ۲۹۳ -

است و حکم اوساط در عدم استغناء از سبب مساوی است بلی اگر خصم بگوید هریک بخودی خود موجود شده و سبب و مسببی در میان نیست البته با او از راه این برهان سخن نخواهیم گفت بلکه از راه امتناع ترجیح بلامرجح بالضروره که مؤلف آن امتناع را در کتب خود بغلف و اجتماع نقیضین اثبات نموده و بضروری بودن امتناعش اکتفا نکرده (۱) لکن خصم معترف است که وجودات ممکنه بدون تسبیب وقوع نیافته و مدعی تسبیب میان خود ایشان است و چون مجبور نیست که اولی برای آنها فرض کند باید او را به مساوات هر مبدء فرضی از آنها با وسط فرضی خصوصاً اولین وسط فرضی افحام کنیم و این تحریر بی سابقه است چنانکه اصل تقریر فارابی هم بی سابقه است چنین بنظر میآید که فارابی مبتکر است و اما راجع بحدوث که عین عبارتش را ترجمه کردیم نص عربیش اینست :

والحدوث لا یفید الوجود المعلوم الواجب بذاته فان الحدوث ایضا هذه صفة وبالجملة فلا تأثیر للفاعل فی الحدوث ای فی سبق العدم ای فی کون مثل هذا الوجود مسبوق العدم بل هذا له من ذاته و ماله من ذاته فلا سبب له انتهى .

این عبارت بسیار مبهم و پیچیده و غیر مفهوم المراد در نظر بدوی مینماید و سابقه در کتب ندارد لاجرم تحقیق آن لازم است تا فرصتی بدست آید و ببینیم کسی این عبارت را دیده و فهمیده یا نه:

بدانکه چون فارابی استغناء ممکنات موجوده را از وجود واجب تحقیق کلام فارابی از راه وسط بین الطرفين باطل کرد و از این راه سبب و مسبب در استفاده از بودن موجودات ممکنه را بر خصم بر بست دقیقه دیگری در نظر معنای حدوث در آمد که خصم بآن تشبث نکند و آن حدوث بمعنای سبق عدم ابطال استناد بروجود است چه خصم قبول دارد هریک از معلولات ممکنه مسبوق وجود ممکنات بعدم است و از معلول سابق بعدم عدم به وجود آمده پس اگر بگوید بماقبلش بدون درست است که وسط محتاج بسبب است و هریک از موجودات واسطه وجود واجب است میان دو طرف خود و محتاج بعلت است باعتراف خصم پس هر وسطی در احتیاج بعلت مساوی است حال اگر خصم بگوید حدوث یعنی مسبوقیت وجود بعدم اقتضای حدوث وجود دارد چه این عدم که قبل از وجود معلول مفروض است عدم مطلق نیست بلکه عدم مضاف بآن موجود است و عدم مضاف بوجود مفروض الوجود عین معنای حدوث از موجود است پس چون حادث است موجود است و بعبارة اخری عدم منقطع الآخر سبب وجود است و گرنه منقطع الآخر نخواهد بود و این خلف است و نیز لازم آید هیچ ممکنی موجود نباشد و مفروض وجود ممکنات است چه متناهی باشد چه غیر متناهی و عدم هریک منقطع الآخر و محدود بوقت خاصی است که

۱ - چه با فرض استواء ذاتی ترجیح وجود بر عدم خلاف استواء و مساوی با عدم استواء در فرض استواء است.

-۲۹۴-

مقدار نبودن اوست پیش از بودنش و این معنی مقتضی وجود آن معدوم بعدم اضافی است تا انقطاع عدم و اضافه خاصه محدوده که مفروض است حاصل شود الحاصل عدم منقطع بوجود سبب است برای وجود قاطع عدم زیرا تا وجود قاطع نباشد عدم مفروض منقطع نمی شود.

این بیان منتهای تقریر توهم علیت حدوث است برای وجود معلول
عدم سابق عدم مستغنی از واجب الوجود و روح این توهم اینست که گفته شود
مضاف است نه احتیاج بموجود واجب بالذات در صورتی است که عدم ماسوای او
مطلق والا وجود عدم مطلق باشد نه عدم مضاف و عدم ممکنات عدم مضاف است نه
هیچ چیز ممکن عدم مطلق و گر نه هیچ چیز موجود نمی شد تا اطلاق عدم محفوظ
نبود بماند پس عدم مضاف کافی است در جواب از سؤال سائل که گوید
 چرا موجود است با آنکه واجب الوجود نیست چه جوابش اینست

چون معدوم مطلق نیست تامنع از وجود باشد و مانع از وجود عدم مطلق است نه
 عدم مضاف و مقتضی وجود عدم مضاف است نه وجود واجب الوجود و در بیان فلسفه
 تامسطیوس تلمید ارسطو گذشت که مبادی را سه چیز گرفته یکی از آنها عدم مضاف است
 و تحریر جواب از توهم (جواب توهم علیت حدوث برای وجود حادث) حدوث که
 عبارت از مسبقیت حادث بعدم خویش است تأثیری در وجود معلول واجب یعنی مستغنی
 از سبب واجب ندارد چه اولاً عدم هر چند مضاف است لکن من حیث انه عدم لا وجود مقابل
 و نقیض وجود است چگونه عدم تأثیر در وجود کند و وجود چیزی را افاده و اقتضا کند بلی
 عدم مضاف مانع از وجود در حال عدم است بلکه مانعیت عدم مضاف هم بطور تأثیر در
 منع وجود نیست بلکه حکایت کند از آنکه موجود مفروض که در امروز موجود شده
 امروز موجود نبوده و ثانیاً همان سؤالی که از علت وجود معلول می شود عیناً از علت
 حدوثش خواهد شد و جواب منحصر است باینکه چون علت وجود حاصل شده یعنی اراده
 وجود چیزی کرده آن معلول موجود شده و پیش از وجودش علت وجودش حاصل نیست
 یعنی اراده وجودش را ننموده لذا معدوم است و این همان جمله معروف است که وجود
 علت مستلزم وجود معلول و عدم علت مستلزم عدم معلول است و بالجمله فاعل یعنی علت
 فاعلی در حدوث تأثیر ندارد یعنی معلول خود را مسبوق بعدم نمی کند بلکه موجود میکند
 و مسبوقیتش بعدم محتاج بعلمت نیست که فاعل کار کند یکی عدم سابق درست کند و دیگر
 وجود لاحق بسازد بلی اگر سؤال شود چرا عدم سابق حاصل است جواب اینست برای
 اینکه وجود سابق حاصل نیست برای اینکه فاعل وجود سابق را برای عدم اجتماع
 شرائط و عدم ارتفاع موانع نخواسته و نتیجه این شد: موجودات حادثه یا ممکنه محتاج بفاعل
 است و فاعل جز واجب الوجود متصور نیست و هر یک از صلاحیت فاعلیت در خود و در مثل
 خود ساقط است اعم از اینکه مناط احتیاج بواجب ذاتی امکان باشد یا حدوث که وجود
 بعدالعدم است یا نفس عدم سابق من حیث انه عدم.

اگر مبداء اول جسم باشد دارای ماده و صورت باشد و این دو مبداء
وجود از او خواهند بود و موجودی که سبب ندارد محال است
واجب بسبب باشد چه اگر جسم باشد باید ماهیت داشته باشد و
اگر موجودی باشد که ماهیت داشته باشد سه محال لازم آید اول
آنکه معدوم مستلزم وجود باشد یعنی سبب وجود ذاتش گردد
دوم آنکه موجودی که سبب ندارد از لوازم آن ماهیت خواهد
بود و معلولی است صادر از او سوم آنکه وجوب وجود متعلق بآن
ماهیت خواهد بود چه وجود در آن ماهیت است پس وجوب آن وجود بآن ماهیت
خواهد بود.

برهان اول آنکه موجودی که لازم مبداء اول است واجب است
پنج برهان باثبات احدی الذات باشد زیرا مبداء اول احدی الذات است از هر جهت و
عقول فعاله بتقریر اقتضا دارد واحد را از هر جهت و واجب است این موجود احدی
الذات مفارق باشد چنانکه در براهین مفارقت خواهیم گفت (فعلا
فارایی سخن در اثبات عقول فعاله است)

از جمله براهین آنکه اقسام مفارقات بسیارند پس جائز نیست صادر اول از مبداء
اول صورت جسم یا ماده باشد زیرا صورت جسمیه فعلش بواسطه ماده ایست که در اوست
زیرا وجود صورت جسمانی در ماده است و مستغنی از ماده نیست و مصدر فعل هر چیزی
پس از وجودش خواهد بود پس ماده جسم علت مابعد خود از صور و مواد و مفارقات است
لکن برای ماده شأنی نیست جز قبول.

نیز صورت جسمیه لا محاله پس از وجودش فعالیت و فاعلیت کند پس وجودش
وجودی است شخصی و تشخیص بوضع است پس فعلش هم وضعی است و اگر سبب
شود برای وجود جسم دیگری واجب است اولاً سبب وجود ماده و صورتش باشد لکن
میان صورت جسمیه و میان مبداء مفروضش وضعی نیست پس صحیح نیست که سبب وجود
ماده و صورت آن جسم دیگر گردد پس صحیح نیست که سبب مابعد خود یعنی جسم شود
و اما استحاله پس حکمش در اینکه سبب شود مفارق را اظهر است.

نیز جسم مؤلف است از ماده و صورت و مستغنی نیست صورت در وجودش از ماده
و مستغنی نیست ماده از صورت پس ثالثی باید که جسم نباشد و نتیجه این براهین اینست که
معلول اول اگر مفارق نباشد باید صورت جسمیه و ماده سبب وجود جسم و وجود مفارق
گردد و این محال است.

دوم اگر جسم فلکی سبب وجود موجودی باشد لازم آید قدیم ترین خلاء سبب
باشد و خلاء محال است برای وجودش و محال را سبب نیست پس معلوم است هر فلکی
مفارق است.

-۲۹۶-

سوم نفوس انسانی مفارق است پس علتش واجب است مفارق باشد زیرا جسم متأخر است در درجه وجود از مفارقات و اگر **براهین فارابی بر** **تجربہ نفوس** صورت جسمیه سبب وجود مفارق باشد لازم آید مفید وجودی باشد فوق وجود خود و اتم از وجود خود پس وجود نفس انسانی بی سبب میماند و صورت جسمیه مفید وجودی اکمل از وجود ذات خویش نیست و وجود مفارق اکمل از وجود ذات خویش است.

چهارم نفوس انسانیه مخرجش از قوه بفعل در معقولات عقل است بچند برهان (۱) صورت متخیله و محسوسه و متوهمه و بالجمله کلیه اجسام بالقوه معقولند پس باید امری باشد که آنها را تجرید کند تا معقول گردد پس آن امر اگر بالقوه معقول باشد تسلسل لازم آید پس لاجرم منتهی شود بامریکه بالذات معقول است (۲) صور جسمانیه فاعل بوضع است و وضعی بین آن و بین نفوس ما نیست پس صحیح نیست که عقل ما از قوت بفعل آید (۳) مکمل عقول لامحاله اتم و اکمل از عقول ما است و معقولات آنها تکمیل کند پس باید عقلی بالفعل باشد که آن معقولات را مفید باشد برهان پنجم از براهین اثبات مفارقات اینست که حرکت دائم ناچار محرکی مفارق دارد.

پنج برهان است اول حرکت طبیعی صادر می شود از او هنگام حالت غیر طبیعی حالتی طبیعی یعنی سکون و این نزد ارتقاع **براهین اثبات** **نفوس سماویه** حالت غیر طبیعی است و صحیح نیست در حرکت مستدیره سکون به **تقریر فارابی** **برهان دوم** حرکت طبیعی طلب می کند امری را که سکون یابد نزد او و این روی اقرب طرق است پس حرکتش مستقیم است.

برهان سوم طبیعت اقتضا نکند چیزی را که هم از او فرار کند و هم او را طلب نماید و حال آنکه از مطلوب فرار نکند و مستدیر برخلاف این معنی است پس او درباره ما غیر طبیعی است پس نفسانی است و اختیاری و چون اختیار می کند جزئی را صحیح نیست عقل صرف باشد و گرنه فاقد اجزاء حرکات نباشد و چنین نخواهد بود که متعین شود بتمین حرکتی و از آنچه واجبست وجودش از امر غیر متعین پس لازم آید حرکتی وجود حاصل نکند.

برهان اول مطلوب نفس صحیح نیست معین باشد و گرنه باید ساکن شود نزد رسیدن بمطلوب پس نفس کلی و عقلی است. **برهان اینک نفس** **انسانی مفارق است** برهان دوم صحیح نیست اینک مطلوب نفس محبوبی از باب شهوت و غضب باشد و گرنه بایستی هنگام رسیدن باین محبوب ساکن گردد.

اجسام صادر نشود از آن افعالی که صادر نشود از سائر اجسام پس او فعلی نتوان کرد از غیر جسمیت و نیز جسم مطلق وجود ندارد پس ناچار بایستی مقومی داشته باشد پس آن مقوم جوهر است و این اجسام مانند معاین نیست چه آنرا خصوصیت و وجودی

- ۲۹۷ -

است و نمو و اغتذاء و ادراك و حرکت از ذات خویش دارد (پس جوهر دیگر با بدن است که افعال او جسمانی نیست این برهان در اصل وجود نفس است در برابر گروهی که منکر نفس اند مؤلف)

۱ - نفس بتو معقولات را نشان می دهد و معقولات معنای هائی
براهمین بر مجرد مجردند از ماسوای خود مانند معنای بیاض نه مانند معنای ایض
نفس و مفارقت بودن و هر معقولی در ذات ادراك کننده حاصل می شود و هر چه حاصل
از ماده شود در جسمی تأثیر در او می نماید آنچه را که جسم در وجود خود
ناچار از آن چیز است مانند شکل و وضع و مقدار پس اگر معقول
در جسمی حاصل شود باید برای آن جسم شکل و مقدار و وضع حاصل شود و بر این تقدیر معقول
نخواهد بود این خلف است.

۲ - نفس بذات خود شعور دارد و اگر موجود در آلتی بودی ادراك نمی نمود
ذات خود را بدون آنکه ادراك کند با ذات خویش آلت او را پس بایستی بین او و
بین آلتش آلت دیگری باشد و این بتسلسل می کشد پس هر چه ادراك ذات خود کند
ذاتش برای خود اوست و آنچه موجود در آلت است ذاتش برای غیر ذات خویش است.
۳ - ادراك می کند اضداد را باهم بطوریکه مانع می شود که موجود شود بر این
وجه (وجه اجتماع اضداد) در ماده .

۴ - وجهی اقتناعی است و آن اینکه معقولات قویه ضعیف نمی کند او را (یعنی
عوارض قویه ضعیف می کند جسم را پس نفس مجرد از جسمانیات و مواد است)
۵ - نیز اقتناعی است عقلی پس از شیخوخت گاه قوی می شود و چون مفارقت است
فاسد نشود بمقادیر ماده یکچه موجب است بحدوثش کثرت را بعد از خود که کمک کند وجود
نفسی خاص را بدون نفس دیگر که مانند آن نفس است .

نفس را پس از مفارقت از بدن سعادت می رسد و از جنس سعادت
برهان بر سعادت مفارقات و آن نفس که او اتم است حائز شود آنچه را که
نفس پس از برای نفوس فاضله است و دانستی که مفارقات و نفس بسیط است
مفارقت از بدن و واجب است اگر موجود شود برای او آنچه در قوت اوست قبول
و آنرا از کمالات زائل نشود از او چنانکه از برهان سابق ظاهر
گشت و بیان شد که بسیط چون بفعلیت رسید جهت امکان در او باقی نمی ماند و در اینجا
می گوئیم اگر عقل هیولانی با عقل بالفعل باقی بماند لازم آید نفس بیک چیز هم عالم
باشد هم جاهل و این کمال عقل بالفعل است که استعداد تام دارد برای اتصال بمفارقت و
نفس باقی وثابت است و متصل می شود بمفارقت پس از مفارقت از بدن و عقل هیولانی
هر چند قدسی باشد مستعد است برای اینکه عقل بالفعل گردد و چون عقل هیولانی گاهی
متصل شود بمفارقت بدون تعلم یعنی بدون استعمال فکری و خیالی پس او برای آنکه
متصل شود باو عقل بالفعل پس از مفارقت از بدن واجبتر و سزاوارتر است و بالجملة

- ۲۹۸ -

ناچار لازم است برای نفس آنکه حاصل شود برای او عقل بالفعل از بدن زیرا عقل بالملکه مستفاد ببدن است و بسیاری از اوساط (نفوس متوسطه) در توانی (در مرتبه های دومین) آشکار می کنند از رصد (دام) به وسیله حس تم اثبات المفارقات والحمد للمتمم الآمال فی الغدو والآصال و صلی الله علی خیر الخلائق محمد و آله . الطاهرین و سلم تسلیماً کثیراً کثیراً تمام شد ترجمه رساله اثبات المفارقات فارابی .

شیخ «ابن سینا» در رساله معاد که عربی است و غیر از رساله معادی سخن ابن سینا در است که بنام مجدالدوله معرفی شده چه این رساله که نسخه رساله معاد در مخطوط آن نزد ما ست بنام الشیخ الامین و باستدعای او نگاشته تجرد نفس و بقاء و در دیباچه آن از دو مرد معهود که مجدالدوله و شمس الدوله او بعد از مفارقت است و از سائر سختی های روزگار ناله ها می نماید چنین می - نگارد که ترجمه می کنیم :

فصل پنجم در اثبات استغناء نفس در قوام از بدن در عده ثنی از کتب خصوصاً در شرح کتاب ارسطاطالیس در نفس بیان جوهریت نفس مذکور است و اما آنچه در این کتاب اکتفاء بدان کنیم مبرهن نمودن عدم انطباع نفس ناطقه است در ماده و اینکه قائم بجسم نیست به وجوهی اول آنکه ممکن نیست برای جسمی از اجسام قوتی باشد غیر متناهی که موجود در جسمی باشد زیرا هر جسمی قابل تجزی است پس قوت هم قابل تجزی است بالضروره پس قوای هریک از آن اجزاء نامتناهی است و از جمله آن قوت غیر متناهی است که کل بر آن قوت است پس مجموع بایستی متناهی باشد چه قوت اجزاء حسب الفرض مقابل قوت کل است پس کل دارای قوت متناهی است و این خلف است یا هر جزء جزء قوت دارد بر آنچه کل بران قوت دارد و این محال است زیرا قوت کل اشد از قوت جزء است و مقومات کل بزرگتر و بیشتر است پس ممکن نیست قوتی غیر متناهی در جسمی باشد خصوصاً پس از ثبوت آنکه هر جسمی متناهی است .

و اما نفس پس غیر متناهی القوه است زیرا آنچه بر آن قوت دارد از تصورات عقایه متناهی نیست بحسب دفعات چه بعض معقولات امور ریاضی است و آن غیر متناهی است و همچنین بسیاری از امور طبیعی و معانی الهی و قوت نفس بر هریک از این امور غیر متناهی یک قوت است و پس و نفس ممکن نیست که جسم یا در جسم باشد تا قوت او در جسم بود و همچنین ممکن نیست در چیزی از لواحق جسم که متجزی نیست باشد .

اما جزء لا تجزی پس از آن در کتب هندسین و طبعیین فراغت حاصل شده (یعنی جزء لا تجزی موجود نیست) و اما نقطه پس نمی توان گفت نوعی از مزاج را هنگام اجتماع عناصر قبول کند تا مهیا شود از برای قبول نفس زیرا مفروض اینست که وجود

نفس در بدن از این راه است (یعنی مزاجی مستعد تعلق نفس در میان آید) و مزاجی در امر غیر منقسم نیست بلکه نفس را چیزی از مزاج لاحق نشود جز اضافه ای مجرد و موهوم که از معانی وجودیه ذهنیه نیست باین نحو که ظرف جزء بسیطی از عناصر در جسمی که نفس در آنست باشد و همان طور که آن جزء ظرف جسم است حقیقتاً محمولش ظرف است بالعرض برای محمول جسم و متکمم است بکمیت جسم علاوه بر این نقطه لامحاله وضعی دارد و نفس نه بالذات دارای وضع است نه بالعرض چنانکه برای بیاض و حرارت است از جهت آن جسم که آن عرض در او است و البته برای آن عرض وضعی خواهد بود.

برهان این معنی اینکه معانی معقوله هیچ گونه وضعی از اوضاع ندارد زیرا اگر دارای وضع باشد خالی از این نیست یا برای او وضعی است که عبارت از قبول اشاره بآن درجهتی است یا عبارت از نسبت اجزاء است بعضی بعضی در جهات و نقطه دارای وضع است بمعنای اول نه بمعنای دوم پس اگر صور معقوله دارای وضع باشد مانند وضع نقطه پس آن معقولات نفوس جهات اشیاء است یا بالذات چنانکه برای ابعاد جسم است یا بالعرض چنانکه برای محمولات ابعاد است و هر صورت معقوله مضاف بالذات است سوی محمولی که در ماده است که طرف اوست و این خلف است و اگر صور معقوله دارای وضع بمعنای دوم باشد لازم آید حدی از حدود وضع را در شکل و بزرگی و کوچکی داشته باشد چه مبین است هر ذی وضعی دارای مقدار محدود است و انسان معقول بعینه آن معنایی است که مختلف نشود در او هیچ يك از افراد ناس و همین مجرد حد انسان است و این معنی چون انسان و معقول و واحد و معلوم است واجب است آن امر مقداری معقول مقابل حد مقداری موجود باشد پس لازم آید تمام مقادیر اشخاص ناس در بزرگی و کوچکی یکسان و يك اندازه باشد و این خلف است و نیز لازم آید که احوال خلق همگی که داخل در وضع است یکی و یکسان باشد و این محال است پس ثابت شد برای صورت عقلیه وضع نیست و این برهان قائم بر مجرد امتناع فرض صورت معقوله در نقطه نیست فقط بلکه صور معقوله بدین برهان بایستی مفارق ماده باشد و داخل در اشارات و تعین جهات و امکانه البته نباشد و اما صور محسوسه چون دارای وضع است کلیت ندارد و مقادیر منطبعات را اقتضا دارد که از آن جمله در آلات است برابر مقادیرش در ذوات محسوسات مثالش: اگر شئی محسوسی صورتش منطبع شود در رطوبت جلیدیه و در آن قیام نمود با وضع و مقدار صورت کوچک تری در آن منطبع شود برای مادونش اگر بدان بعد بعینه باشد و صورت بزرگتری برای مافوقش و برای هریک از خارج دو حد داخل و اگر صور نفسانیه دارای وضع باشد واجب است برای امور مفارقة نیز اوضاعی باشد مقابل با آن معقول چه برای آنها جز يك وجود نیست و آن وجود معقول است و لازم نیست عکس این قول باین معنی که برای امور محسوسه اوضاعی نباشد تا مقابل معقول از آنها باشد چه هر محسوسی را دو وجود است یکم وجودیکه او بآن محسوس است و آن هرگز

- ۳۰۰ -

معقول نیست و آن وجودی است دارای وضع دیگر وجودیکه بآن معقول است و آن وجود است که وضع ندارد پس حق آنستکه وجود صورت معقوله از محسوسات که بی وضع است مقابل است باوجود وضعی که محسوسات راست و از محققات مبینه آنستکه نفس که قائم بذات خویش است نه در ماده می خالی از این نیست یا فعل عقلیش بذات خویش است بثنهائی و حاجت در فعلش بچیزی غیر ذاتش ندارد و خودش آلت خویش است در افعال عقلیه و یا فعلش که عبارت از تعقل است بآلت و بجسمی است که در اوست پس اگر فعلش بذات خویش است پس قوام و وجود منفرد بالذاتی دارد زیرا اگر ذات مفردی نداشته باشد فعلی از ذات مفرد نتواند نمود چه فعل بعد از ذات است پس اگر ذات در حد ذاتش مفارق است جائز است که فعلش نیز بهمان حد ذاتی مفارق باشد نه به وجود و اگر فعلش به وجودش مفارق باشد لازم آید ذاتش بعد ذاتش مفارق بود نه به وجود لکن فعلش بعد و به وجود هر دو مفارق باشد.

از برای گوینده می نیست نقض آن بطبیعت باینکه بگوید او صورت ماده خویش است و مع ذلك ماده خود را تحریک کند و فعل ماده را موجود سازد و آن تحریک مفارق است چه تحریک برای صورت معقوله است بثنهائی و صادر شود از او بثنهائی و اما ماده را پس قبول حرکت است فقط نه شرکت در تحریک خود با صورت معقوله.

جواب این سخن اینست که فعل طبیعت تحریک است و مفارق نیست زیرا ذات حرکت موجود در ماده است و تحریک حرکت بالذات است هر چند بالاضافه مختلف شود یعنی نسبت به محرك تحریک است و نسبت به محرك حرکت است و تحریک در ذات وجودی اضافیش موجودی قائم بنفسه نیست و در محرك هم نیست بلکه در محرك است چنانکه در سماع طبیعی گفته آمد با آنکه نفس طبیعت همان فعل است یعنی قوتی است که لازم دارد فعل را و منطبق در ماده است و ماده منفعل از او می شود زیرا او در ماده موجود است زیرا وجود او فعل است و جوهرش همین است پس اضافه فعل با او امری است جوهری هر جا برای او جوهری موجود گردد و حد فعلی حاصل شود و سخن در آن و آنچه جاری مجرای آنست نیست بلکه در چیزی است که فعلش نفس ذات او نیست بلکه تابعی است غیر ضروری ذاتش را و آن در جائی است که ذاتی غیر از فعل باشد سپس فعل آید و امر مفارق محتاج نیست که اولاً ذات خود را بآلت و ماده می قوام دهد آنگاه فعل از او صادر شود چه او در فعلش مستغنی از آلت و ماده است لکن محل فعلش ماده است نه آنکه فعلش مادی است زیرا قوام ذاتش منفرداً قبل از فعل است و ذاتش در استقلالش محتاج بفعل خود نیست زیرا ذاتش موجود است بدون فعل سپس از ذات مفردش فعل مفردی صادر شود در ماده بدون آنکه فعلش محتاج بماده در معنای فعلش باشد و معلوم است ماده را جوهریتی نیست در امری از امور جوهریه که به وسیله آن امر فاعل می گردد تا آنکه جزء حد یا خارج از حد او شود و تا جائز باشد که بعض اجزاء حد بر بعض دیگر سبقت یابد یا جزء حد چیزی شود که جزء حد نیست و لکن ممکن نیست که سبقت یابد چیزی را که جزء حد چیزی نیست چیزی که جزء حد است از این بیان ظاهر شود چیزی که ذاتش

فعلش نیست مفارق الذات ومفارق الفعل است و چیزی که ذاتش همان فعل اوست البته مفارق از ماده و از فعل نیست و نفس انسانی در تعقل معقولاتش خالی از این نیست :

یا بتوسط آلتش و ماده اش تعقل کند یا بذات خود و البته بتوسط آلت و ماده نیست و آلتی در بین او نیست و میان او و ذاتش و عقلش آلت دیگری نیست پس نفس ناطقه گاهی تعقل کند بذاتش و فعلش باهم و گاهی بذاتش بتنهائی و فعلش جوهر برای او نیست پس نفس ناطقه مفارق الذات است از آلت و ماده و چون حواس مفارق از ماده می که خود از آن ماده است نیست ممکن نیست حس را که احساس کند چیزی را هر چند محسوس الجوهر است و نه احساسی را و نه ذات خود را .

نیز اگر نفس ناطقه قائم در ماده باشد هر آینه تکرار معقولات شاقه قویه بر او در ماده عظیم التأثيرش بایستی موجب عظم و بزرگی او در ماده شود و آن را ضعیف یا خسته کند مانند مبصرات قویه که بصیر را خسته می نماید بلکه بصیر را از بین می برد همچنان مسوغات قویه نسبت به سمع و در ناطقه چنین نیست بلکه هر آنچه تکرار بر او شود و معقولات قویه بسیار بر او وارد گردد قوتش افزون گردد .

نیز اگر نفس ناطقه قائم در ماده بودی معقول قوی وارد بر او ادراک نمی نمود معقول ضعیف را بجهت استیلاء تأثیر قوی بر ماده چنانکه بصیر پس از ادراک نور قوی چیزهای خفی را نمی بیند و گوش پس از سماع صوت قوی و شیون دیگر صوت های خفی را نمی شنود و اما نفس ناطقه هر چه معقولات قوی باشد قوتش بر تعقل ضعیف افزون شود .

نیز اگر نفس ناطقه قائم در ماده بودی بایستی بضعف ماده ضعیف شود و حال آنکه شیخوخت در جمیع احوال کمک کند قوت نطقیه را با آنکه سست و ضعیف کند قوتهای حسیه و حرکت قائم در ماده را لکن در اکثر مشائخ قوت عقلیه آشکار می شود هنگام ضعف بدن و پس از چهل سالگی که منتهای قوت بدن است خصوصاً هنگام شصت سالگی که بدن آغاز کند ضعف و سستی را پس نفس ناطقه قائم در بدن نیست .

نیز جمع معقولات از آن جهت که معقول است متحد است و ممکن نیست برای صورتهای متعده او وجودی در جسم باشد البته زیرا هر جسمی متعین است مسلماً بعضی معقولات متکثر الذات باشد لکن کثرتش مانند وحدت و نقطه معانی است مجرد از کثرت و قبول قسمت نکنند پس چگونه ممکن است که معقولات از او حلول کند در متقسمی که او را اجزاء و اجزاء اجزاء را اجزاء باشد باهم در معقولات و اجزاء صورت معقوله موازی است با اجزاء جوهر معقول یا بکم یا بمعنی و هر چیزی منقسم بکم و یا بمعنی نیست (یعنی مخصوص بر کب مادی است)

نیز هر یکی از اشیاء هر چند متکثر الجوهر است بحسب ذات متحد است بحسب

-۳۰۲-

وجودیکه مخصوص اوست پس درجهت وحدتش کثرتی نیست پس بایستی از جهتی که وحدت دارد اجزایش نیز متحد باشد و آن کثرت در او باطل گردد و بعضی باز گشت به بعضی کند و ممکن نیست که در ماده معنای چیزی باشد که اینست صفت و حال او تا آنکه اجزاء تجدد حاصل کند و محل هر کدام از ماده متجدد شود پس لازم آید جسم داخل در جسم گردد بلکه داخل در هر صورتی که دارای اجزاء است در ماده جسمانی شود پس او مفصل الاجزاء است و برای هر کدام جزئی جداگانه است و البته این اجزاء را اتحادی بوجهی نیست پس معین شد صور معقوله در ماده یا در چیزی که از ماده است نیست تا با او معیت در ماده داشته باشد پس حقیقت از ذات انسان مفارق و قائم به نفس خویش است .

انسانیت چون صورتی است مفارق و مادی نیست پس آن باقی و
فصل ششم مخلد است و قابل فساد نیست زیرا شئی موجود خالی از این نیست
در وجوب معاد هنگامی که موجود شد یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود
 اگر ممکن الوجود است پس ذاتش محتمل است که وجود حاصل کند و
 محتمل است نکند پس وجودش اولی از لا وجودش نیست پس گاهی یافت شود سببی
 که بدان سبب موجود شود و گاه یافت شود چیزی که بدان چیز موجود شود و
 هر دو صفتی است که ممکن بدان متصف است و ممکن نیست در جمیع احوال اتصافش
 باین صفت یعنی یکی از این دو صفت واحد باشد بلکه او راست امر و حالتی که نزد
 آن امر و حالت لامحاله موجود باشد و امری و حالی که نزد آن البته معدوم باشد و
 امری که محتمل هر دو امر است و لامحاله امری که محتمل امرین است ثابت در هر دو
 حال است . زیرا محال است شئی محتمل شئی باشد در حالی که معدوم است پس امری که ثابت
 برای هر دو امر است ماده است و امریکه باو و نزد او موجود شود بالفعل صورت است
 و ثابت عدم است پس هر چه ماده ندارد قابل عدم نیست اصلاً و نه قابل تکون است بلکه
 هر قابل برای عدم و تکون یا از ماده است یا در ماده پس نفس انسانی و عقل قابل فساد
 نخواهد بود پس نفس بعد از بدن ثابت است و از ضروریات است هر ثابتی که در اک
 جوهر است یا مستریح است (راحت است) یا متلذذ و یا متألم پس نفس در حیات
 دومین یا مستریح است یا متلذذ و یا متألم و هر مستریحی با مقتبط (خوشنود) بذات خویش
 است یا محزون از جهت ذات خویش است اگر ذات خود را ادراک کند همچنان نفس در
 حال استراحت یا مقتبط است یا محزون و محال است که محزون باشد زیرا حزن ضد
 راحت است پس مقتبط است و اغتباط خیری است و لذتی پس در حال استراحت متلذذ است
 پس قسمت ثلاثی نیست بلکه ثنائی است یعنی متألم و متلذذ و الم سرمدی شقاوت است و
 لذت سرمدی الجواهر که مشوب نباشد سعادت است پس نفس بعد از بدن یا شقی است یا
 سعید و این خود معاد است انتهى .

آنگاه فصل هفتم

احوال طبقات مردمان بعد از فوت و نشأ ثانیه را تحقیق می کند و اشاره بذهاب

اسکندر و مذهب ارسطو طالیس در حال نفس بعد از مرگ می کند و نیز در چند موضع بعنوان بعضی العلماء نقل قول کند و در آخر رساله از ثابت بن قره نقل می کند و گوید او را مذهبی عجیب است چه او گمان کرده نفس منفصل از بدن شود در جسی لطیف و این وجهی ندارد مگر رمزی باشد مانند سائر رموز.

مؤلف گوید

نزد امامیه قالب مثالی و برزخی معذب یا منتعم معروف است و شیخ مفید در کتاب **اوائل المقالات** صریحاً گوید بدنی نورانی هنگام مفارقت از بدن برای روح او انشاء و جعل می شود که در آن بدن منتعم یا معذب است و ما قبل آنرا نقل کردیم و در پیرامون آن نکاتی را تذکر دادیم بهر حال چون در موضع مستغنی مناسب است سخن از معاد گوئیم از ترجمه فصل هفتم صرف نظر می کنیم مگر آنچه از احوال نفس بعد الموت ضمناً مذکور شد و ابن سینا معاد جسمانی را بوجهی که شریعت اسلام آورده اعتراف می کند از آن جمله این عبارت است که در الهیات شفا میفرماید :

وقد بسطت الشریعة الحققة التي اتانا بها نبينا و سيدنا و مولانا محمد (ص) **حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن و در اشارات فرموده فانهما اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة ينبؤنهم بها الانبياء و لعلمهم لا يستغنوا فيها عن مقارنة جسم يكون موضوعا لم تخيلات لهم و لا يمتنع ان يكون ذالك جساما سماويا او مائشبه و لعل ذالك يفضى بهم آخر الامر الى الاستعداد لا اتصال المستعد لدى العاديين بل بالفعل الفعّال .**

و بالجمله شیخ انکار معاد جسمانی نکرده و کوششها کرده که ثواب و عقاب جسمانی را با روحانی جمع کند و تکفیر غزالی و امثال وی او را بنام انکار معاد جسمانی بی مورد است و شیخ خود را مطیع مقررات شرع در معاد و احوال آخرت دانسته و کیفیت دعوت اسلام را در مبدء و معاد اتم و جوه ممکنه دانسته و معتقد بصدقات و صلوات و تأثیر ادعیه و زیارت قبور بوده انهایه چیزهائی را هم مناسب طباع بشر در ایجاد عقیده و حفظ نظام و تشویق بطاعات دانسته چنانکه در رساله معاد که برای شیخ اهین نگاشته بیان کرده .

ناگفته نماند عدم استقلال عقل بمعاد جسمانی را بسیاری گفتند حتی شهید ثانی در رساله ایمان تسریح بآن کرده و فرموده **اعلم ان العقل لا يستقل باثبات المعاد . البدنی کلا استقلال باثبات الصانع و وحدته بل انما ثبت علی وجه يقطع العقل بوقوعه بمؤنة السمع .**

بلی محقق طوسی بر آن اقامه ادله عقلیه نموده و حتی بنظر ماهم و جوب عالم جزاء و عود شخص مکلف عقلی است بلکه بادیانی تأمل قریب بیداهت است و انصاف اینست که در امر معاد همین قدر بس است که مکلف همان شخص باشد و از قالب خود همان احساسات را بنحو اکمل داشته باشد و خود را همان شخص بداند بعینه و اما کیفیت نسبت با تعاد

-۳۰۴-

شخصی پس اگرچه مورد نظر شده لکن تکفیر اجلاء حکما و موحدین کار آسانی نیست ما بحمد الله اعاده معدوم بعینه را در رساله بناء المهدوم فی اعاده المعدوم مبرهن کردیم و انصاف اینست که تأویل آیات و اخبار عذاب قبر و برزخ و آخرت و نعیم مؤمن و جحیم کافر فضولی است آنچه از پیغمبر (ص) رسیده ممکن است و بفرمایش ابن سینا فذره فی بقعة الامکان و بهترین جایش همین جا است .

و بدانکه شهید ثانی در رساله ایمان راجع بعذاب قبر گوید :

و اما عذاب القبر وما يتبع المعاد مما دل عليه السمع ايضاً كالحساب والصراط و الميزان و تطائر الكتب و دوام عقاب الكافرين في النار و دوام نعیم المؤمن في الجنة فلا ريب انه بحسب التصديق بها اجمالاً لا اتفاق الامة عليها و تواتر السمع بها فنكرها يخرج عن الايمان و اما الجهل بتفاصيلها فقد يخل بالايمان انتهى بادنئی تلخیص و البته ادراك نعم و آلام بوسیله نفس است و مانعی ندارد نفس ادراك آن کند هم در قالب مثالی و برزخی و هم در بدن چون در قبر اگرچه متلاشی بلکه خاک شده باشد شیخ مفید منکر عذاب قبر با حفظ ادراك نفس نیست بلکه با عدم ادراك نفس گوید بدن جماد است و از جمله عبارات او این عبارت است .

القول فی تنعيم اصحاب القبور و تعذيبهم تا آنکه میفرماید ان الله تعالى يجعل لهم اجساماً كاجسامهم في دار الدنيا نعم مؤمنیهم فيها و يعذب كفارهم فيها و فساقهم دون اجسامهم التي في القبور يشاهدونها الناظرون تتفرق و تندرس و تبلى على مرور الاوقات و ينالهم ذلك في غير اماكنهم من القبور و هذا يستمر على مذهبنا في النفس و معنى الانسان المكلف عندى هو الشئى المحدث القائم بنفسه الخارج من صفات الجوهر و الاعراض و يعنى به روايات عن الصادقين (ع) من آل محمد (ص) و لا اعرف لمتكلم من الامامية قبلى فيه مذهباً فاحكيه و لا اعلم بينى و بين فقهاء الامامية و اصحاب الحديث فيه اختلافاً .

مؤلف گوید :

شیخ مفید نفس را جاوید و دارای بدن برزخی دانسته و فقهاء امامیه و اصحاب حدیث از اهل سنت را موافق خود معرفی فرموده و از متکلمین امامیه مطلع بر سخنی نفیاً و اثباتاً نشده بهر حال قول ثابت بن قره که ابن سینا از آن عجب فرموده و نفی موجه بودن آنرا نموده موافق با قول مفید و فقها و محدثین و روایات آل محمد است و بقیه سخن موکول بعباد است تا خدا چه خواهد ناگفته نماند مفید عین عبارت اوائل القالات را در کتاب المسائل نیز فرموده کما فی السماء و العالم المجلسی و از علامه حلی در کتاب معارج الفهم نقل فرموده که جمهور حکما و شیخ مفید و بنی نوبخت از امامیه گویند نفس جوهر مجرد است جسم و حال در جسم نیست و مدبر بدن است .

-۳۰۵-

بطوریکه نقل کردیم ابن سینا در رساله معاد که برای شیخ امین نگاشته نام شرح خود بر رساله ارسطالیس را در نفس برده که در آن براهین لازمه در امر نفس را شرح داده مافلاً شرح او را در دست نداریم ولی تلخیصی که از رساله ارسطو کرده که غیر از آن شرح است در دست داریم بسیار مناسب است آنرا ترجمه

تلخیص ابن سینا
رساله ارسطالیس
را در نفس

نمائیم :

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين وعليه نتوكل این مختصری است از قول حکیم ارسطاطالیس در نفس و در آن هفت قول است :

قول اول :

در ادراك هر معلوم كثير-هر شئی با معلوم است یا محسوس و نفس محسوس نیست پس معلوم است و آنچه محسوس نیست ادراك نمی شود بذاتش بلکه بغیرش پس نفس ادراك شود بغیر خود .

قول دوم :

دراثبات وجود نفس-هر جسم متحرکی حرکتش بغیر خود اوست و اگر حرکت ذاتی در او بود هر آینه ساکن بودی .

مؤلف گوید :

یعنی اگر محرکی خارجی نداشته باشد باید اگر حرکت کند بذاته باشد و در ذات جسم مقتضی حرکت نیست پس فرض حرکت بالذات در او محال بود لاجرم بالذات باید ساکن باشد چه سکون محتاج بسکون نیست بلکه عدم محرك خارجی و عدم حرکت ذاتی کافی در حصول سکون است و فرض اینست محرکی خارجی درین نیست و ذات جسم هم اقتضای حرکت ندارد و گرنه باید جسم ساکن یافت نشود زیرا ذاتیات تغلف نکنند و ذات جسم حجبی است دارای سه قطر و حرکت هر متحرکی یا از داخل است یا از خارج و هر چیزیکه حرکتش از خارج است حرکتش غریب است و ذاتی در متحرك نیست و حرکت اجساد حیوان ذاتی در اوست پس حرکتش از خارج نیست پس از داخل است و هر متحرکی که حرکتش از داخل است یا آن حرکت در او طبیعی است مانند حرکت آتش و چنین حرکت متخلف و مختلف نشود یا غیر طبیعی است و متخلف و مختلف شود در املاک و پناهگاهها مانند حرکت اجساد حیوان پس حرکت حیوان طبیعی نیست و غریب از او هم نیست پس ذاتی حیوانی است و آن از جوهری است که بالذات حیات دارد و آن جز نفس نیست پس نفس موجود است بحرکت حیوانیه و آن حرکتی است حسی و حس خاصه حیات است پس نفس حی و زنده است .

قول سوم :

در اینکه نفس جوهر است هر جوهری قابل امور متضاده است و آن من حیث العدم (در حال عدم) واحد است و مختلف نیست و نفس قابل بر وفجور و جبن و جرأت است و

-۳۰۶-

او واحد عددی است مانند نفس افلاطون پس ذاتش مختلف نیست و بر وفجور و جبن و جرأت متضاد است پس نفس جوهر است .

مؤلف گوید :

یعنی چیزیکه بر او اعراض محمول بضمیمه عارض شود باید جوهر باشد چه قیام عرض بعرض محال است، و نیز هرچیز که محرك جوهر است جوهر است و نفس محرك جسمی است که جوهر است و نیز نفس جزء حیوان است و هر حیوانی نفس است و جوهر .

قول چهارم :

دراینکه نفس روحانی است نه جسمانی نفس در جسد ممازج نیست چه اگر مترج شوند باهم البته هردو فاسد شوند زیرا هردو جسد مترجی باهم فاسد شوند و حال آنکه باهم فاسد نشوند و نیز نفس مجاور جسد نیست زیرا اگر مجاورش باشد مجاور جزئی دون جزئی از آن جسد خواهد بود و اگر چنین باشد تمام جسد بنفس خود حیات حاصل نکند (و یک جزئی که مجاور نفس است حیات خواهد داشت و بس) و ترکیب اجسام همیشه براین دوجت است که ممازجت و مجاورت باشد و مجامعت نفس بدن را جسمانی نیست پس روحانی است .

و نیز اگر نفس جسد بودی اعراضش محسوس بودی چون بر وفجور و جرأت و جبن و این اعراض محسوس نیست پس نفس غیر از جسد است .
و نیز اجسام فاعل است بحاسه و افعال نفس معرفت و فکر در امور غیر محسوسه است چون معرفتش ابعاد کواکب آسمان و اجرامش را و معرفتش تفکر در امور روحانی است چون اشیاء کایه و صور الهیه و افعالش پس نفس روحانی است نه جسمانی .

قول پنجم :

دراینکه نفس بسیط است نه مرکب چه هر مرکبی در اجزائش تناقض است مانند کره که در اجزائش فوقانی و تحتانی است و چون آب که اکثر آن سرد است و اقلش گرم است و نفس تناقض در آن نیست پس مرکب نیست بلکه بسیط است .
و نیز هر کس رجوع بنفسش کند رجوعش عملی است روحانی و نفس رجوع بنفس خود یعنی ذات خویش کند در تحصیل معرفت اشیاء بوسیله معرفت نفس خود پس نفس روحانی است و از اشیائی است که خود را می شناسد و هر روحانی البته غیر مرکب است پس نفس غیر مرکب بلکه بسیط است .

و نیز هرچیز که فاعل و مفعول در حال واحد و واحد است جسمانی نیست بلکه روحانی است و نفس فاعل و مفعول است در حال واحد در وقت واحد پس جسمانی نیست بلکه روحانی است و نفس فاعل و مفعول است در یک حال اگر نفس خود را بشناسد در این حال عارف و معروف خواهد بود پس نفس جسم نیست بلکه روحانی بسیط است زیرا هر جسم مرکب است .

قول ششم :

دراینکه نفس هرگز نمی میرد چون نفس بسیط است پس اجزاء ندارد چنانکه

-۳۰۷-

بیان شد و چیزیکه اجزاء ندارد تضاد در او نیست پس فساد در او نیست و چیزیکه فساد در او نیست مرگ در او نیست پس نفس هرگز نمی‌میرد چه نفس حیاتش از ذات خویش است نه از غیرش چه نفس بذات خود حیات است و چیزی ذات خود را فاسد نکند پس نفس میت نخواهد شد.

نیز هر فاسدی مساوی و مفاسدش او را فاسد کند و مصالحش او را نگاه دارد و ثابت نماید و مصالح نفس بر است و عفاف و عدل و این اشیاء مرگ ندارد و مساوی و مفاسدش فجور و جنون و مجنون و جور انحراف از حق و عدالت است و این اشیاء مفسد نفس نخواهد بود و اما بدن پس فاسد شود بمساوی و مفاسدش که آلام و امراض و موت است و صلاح یابد بمصالحش که قوت و صحت و استواء اعضاء است.

قول هفتم :

در اینکه فکر و معرفت عقلی در نفس است- هر آنچه شناخته شود یا بحواس است یا بتفکر و اگر فکر بحواس باشد هر آینه هر چه را که حواس می‌شناسد بایستی آن را شناخته باشد و حال آنکه ما می‌شناسیم طبائع اکوان و کونیات را پیش از وجود و قوعش بوسیله فکر و حواس ما اصلاً آنرا نشناسد و نیز آنرا می‌شناسیم در همان وقت که حواس آنرا شناسد پس فکر و معرفت برای حس نیست و ظاهر است که فکر و معرفت برای هیچ يك از اعضاء بدن نیست و حیات بدن و نفس هر دو است پس عقل و فکر برای نفس است.

و نیز ما صور را پیش از وجودش می‌شناسیم و در مییابیم و حس آنرا نمی‌یابد و نمی‌شناسد پس معرفت برای حس نیست بلکه برای نفس است پس از این مقدمات ثابت نمودیم نفس موجودیست روحانی و تمام جسد طبیعی ذاتی است و حیاتش بالقوه است و بدن انسانی از اکرم اجسام نیست بلکه فلك از اکرم اجسام است پس فلك را نفس است پس ادراك حسی است یعنی حس سمع و بصر و بلی حس ذوق ندارد چه تغذی نمی‌کند از هیچ چیز چگونه نفس اشیاء را میداند و چگونه فعل صور را می‌شناسد و چگونه حواس احساس کند محسوسات خویش را بحجتهای اطمینان بخش اقناعی همانا هر جسمی گاهی متحرك است گاهی ساکن نه بصورت خود پس حرکت در جسم ذاتی نخواهد بود بلکه معلول غیر خویش است تمام شد بحمدالله ترجمه مختصر رساله ارسطاطاليس.

این رساله مختصر را چون بامحتویات کتب و رسائل ابن سینا بسنجیم اقتباسات او را يكجا و ابتکارات با حسن بیان یا تسجیل و تثبیت و رفع نواقص گفتارهای معلم اول را جای دیگر و اضافات حکیم را جای دیگر بدست آوریم و ما باین نظر گفتارهای ابن سینا را از رساله های او یاد نمودیم تا مواضع عدول از محتویات کتب مطوله و مواضع بقاء معتقدات او بهتر بدست بیاید و بهمین نظر خطبه غراء ابن سینا را در مبدء و معاد انشاءالله تعالی در همین مباحث نفس خواهیم یاد نمود که باهمان معتقدات باخدای خود ملاقات نموده- ناگفته نماند از جمله چیزها که بارسطو نسبت داده شده چنانکه قبلاً نقل نمودیم بقاء نفس است باقوت عاقله ناطقه فقط و متخیله و واهمه و مانند آن از او سلب شود این

سینا بدون آنکه این نسبت را بوی دهد و ابطال آن کند نفس را باقوای خود باقی دانسته تا فرصتی شود صحت و سقم این نسبت را با رسم و معلوم نمایم طبق نسخه مخطوطی که در نزد مؤلف است ترجمه می نمایم.

برهان بروجود جوهر مجرد مسمی بعقل الكل آنست که شك نداریم
 در اینکه احکام یقینیه اذهان ما بدان حکم کنند مانند اینکه واحد
 اقل از اثنين است و قطر مربع مشارک با ضلعش نیست یا حکم
 یقینی بدان کند هر چند ذهن بدان سبقت ننموده مطابق است با
 نفس الامر و نیز شك نداریم در اینکه احکامی که جاهلان بدان
 معتقدند مانند جاهلی اعتقاد کند قطر مربع مشارک با ضلع است مخالف با نفس الامر
 است و میدانم یقین که مطابقت تصور شود مگر میان دو چیز که متغایر شخصی باشند و
 متحد در جهت مطابقت و شك نداریم در اینکه دو صنف مذکور از احکام مشترك در ثبوت
 ذهنی اند پس واجب است که صنف اول از آن غیر از دوم باشد که خارج از اذهان ماست و مطابقت
 میان او و نفس الامر اعتبار می شود پس می گوئیم آن امر ثابت در خارج یا قائم بنفس خویش
 است یا ممثل در غیر خویش است و آنکه قائم بنفس خود است یا دارای وضع است یا
 دارای وضع نیست اول (یعنی قائم بنفس دارای وضع) محال است .

دلیل وجه اول:

آنکه آن احکام متعلق بجهتی معین از جهات عالم نیست و بزمان معین از زمانه
 نخواهد بود و حال آنکه هر ذی وضعی متعلق است بجهت و زمان علی التعمین پس چیزی
 از آن احکام دارای وضع نخواهد بود اگر بگوئیم آن مطابق است با اموریکه دارای وضع
 است نه از حیث آنکه دارای وضع است بلکه از حیث آنکه معقول است لکن مقارن
 است با اوضاع از حیثیت دیگر چنانکه گفته می شود در صورت مرتسمه در اذهان جزئی که
 کلی است باعتباری و جزئی است باعتبار دیگر زیرا جواب گوئیم صور خارجی که مطابق
 با آن است اگر چنین باشد قائم بغیر خواهد بود و فرض اینست که قائم به نفس است و این
 خلف است .

دلیل وجه دوم : آنکه علم بمطابقت حاصل نشود مگر بعد از شعور بمطابقین
 و ما شك نداریم در مطابقت با علم بآن شیئی از حیث آنکه دارای وضع است .

دلیل وجه سوم :

آنکه آنچه در اذهان ماست از آن احکام آنرا معقول خود ادراک نمایم و اما
 ذات الاوضاع را پس ادراک ننماییم جز بحواس یا آنچه جاری مجرای حواس است و
 مطابقت بین معقولات و محسوسات از آن جهت که محسوسات است محال است .

وجه دوم

یعنی آنکه قائم بنفس و غیر ذی وضع است اینهم نیز محال است زیرا قول به مثل
 افلاطونی است .

واما اگر خارج مطابق مثل در غیر باشد منقسم می شود بسو قسم زیرا غیر یا ذی وضع است یا ذی وضع نیست اگر ذی وضع است مثل در او نیز مثل اوست و محال مذکور عود می کند پس باقی می ماند قسم اخیر یعنی مثل در شئی غیر ذی وضع باشد آنگاه گوئیم مثل در او ممکن نیست بالقوه باشد هر چند بعضی از آنچه در اذهان است بالقوه است زیرا ممکن نیست مطابقت بالفعل بین چیزیکه بالفعل است یا وقتی بالفعل می شود و بین آنچه بالقوه است و نیز ممکن نیست زائل شود یا متغیر گردد یا خارج بفعلیت شود پس از آنکه بالقوه بوده و این معنی نیز هر چند در وقتی از اوقات باشد محال است زیرا احکام مزبوره واجب الثبوت است از لا وابدأ بدون تغیر و استحاله و بدون تقید بوقتی یا مکانی و واجب است که محلش هم چنین باشد و گرنه ممکن شود ثبوت حال بدون محل پس ثابت شد وجود موجودی قائم بنفس در خارج بدون وضع با اشتغال فعلی بر جمیع معقولاتی که ممکن است خارج شود از قوت بفعل بحیثیتی که متمنع باشد بر او و بر معقولاتش تغیر و استحاله و تجدد و زوال و او و آن معقولات بدین صفاتند از لا و ابدأ و چون این مطلب ثابت شد پس میگوئیم جائز نیست آن موجود اول الاوائل یعنی واجب الوجود بالذات عزت اسمائه باشد زیرا واجب است اشتغال آن موجود بر کثرتی که نهایت بالفعل ندارد و اول الاوائل متمنع است در او کثرت باشد و نیز محال است مبده اولین کثرت گردد و یا محل قابل کثرت شود و کثرت در او مرتسم و متمثل گردد پس ثابت شد وجود موجودی غیر از واجب الوجود تعالی و تقدس باین صفت و آنرا عقل کل می نامیم و او همان است که در قرآن مجید یکجا بلوح محفوظ و یکجا بکتاب مبین مشتمل بر هر رطب و یابس از وی تعبیر فرموده اینست آنچه خواستیم و اله الموفق والعین والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی نبیه الامین تمام شد ترجمه مقاله محقق طوسی در برهان بر تجرد نفس.

پیداست که این طرز بیان از مختصات خواجه است هر چند ریشه های برهان از ابن سینا است بی مناسبت نیست آنچه در قواعد العقائد در تجرد نفس گفته که علامه حلی آنرا شرح کرده در اینجا یاد نمائیم تا حق ابن سینا بر متأخرین بیشتر معلوم شود چه او پیش از دیگران راه فکر را باز نموده:

مسئله دوم در اقوال حکما در حقیقت انسان گروهی گفتند همین	بیان محقق طوسی
هیکل محسوس است گروهی گویند اجزاء اصلیه ایستکه داخل در	در قواعد العقائد
ترکیب انسان است و زیاد نشود بسو و نقصان نپذیرد بذبول	در تجرد نفس که
(لاغری) نظام گفته جسم لطیفی است داخل در بدن و ساری در	از ابن سینا اقتباس
اعضا که اگر عضوی از بدن قطع شود کشته شود آنچه در آن	شده
عضو بوده سوی بقیه آن جسم لطیف و اگر قطع اعضا بروجبی	
باشد که تمام جسم منقطع گردد انسان خواهد مرد ابن الراوندی	
گویند جزئی لا بتجزی است در قلب دیگری گفته حقیقت انسان خون است گروهی گویند اخلاط	

-۳۱۰-

اربعه است بعضی گویند روح است و آن جوهری است مرکب از بخار اخلاط و لطیفه آن مسکنش قلب و دماغ و کبد است و از اینها نفوذ در عروق و اعصاب نهاده سوی سائر اعضا سرایت کند و تمامت اینها جوهر هائی هستند جسمانی بعضی گفتند مزاج معتدل انسانی است گروهی گویند نقوش و تخطیطات اعصاب و تشکل انسان است که تا آخر عمر تغییر پذیر نیست بعضی گویند عرض است که حیات نامیده می شود و آنچه در اوست و گفته شده اعراض است و حکما و جمعی از محققین از غیر حکما گویند جوهری است غیر جسمانی که ممکن نیست اشاره حسیه بدان شود این است مذاهب در حقیقت انسان و بعضی از اینها ظاهر الفساد است .

مؤلف گوید :

مرجع این اقوال بطور کلی دو چیز است یکی اینکه جوهر است دیگر اینکه عرض است پنج قول اول مبتنی بر جوهر جسمانی است و قول بمزاج و تشکلات و حیات مبنی بر عرض است و قول حکما در جوهریت موافق اقوال اولیه است و لکن در جسمانیت مخالف است و این مسئله مبنای معاد است لذا محقق طوسی بعد از آن میفرماید :

مسئله سوم در معاد است

دهریه انکار آن نمودند و گویند معدوم شود پیرگ و باز گشت بوجود نکند و گروهی (از مسلمین) که گفتند معدوم چیزی است (یعنی مثبت جواهرند در عدم) گویند معدوم بوث شود و بوجود باز گشت کند لذا ثواب و عقاب دارد اما انعدامش بدلیل **کل من علیها فان و کل شیء هالک الا وجهه** و اما عودش بوجود برای وجوب ثواب و عقاب در آخرت است و گروه دیگر از مسلمین که در عدم قائل بجوهری نیستند و حقیقت انسان را هم جسم دانند گویند فنا و هلاکش بتلاشی اجزاء و اضمحلال اعضایش در ترکیب و غیر آنست آنگاه جمیع اجزاء اعاده داده شود و اعراضی در آن احداث شود مانند اعراضیکه در حیات داشته و گویند نفس عرض نیست و گرنه لازم آید اعاده معدوم و آن محال است یعنی نفس باقی است و بدن مجموعه ایست از اعراض و چون معدوم شود مماثل آن اعراض احداث شود و ملحق ببدن گردد.

حکما گویند :

انسان محل علم است بآنچه منقسم نشود و بآنچه با اشاره حسیه در نیاید و محال است جوهری که محل غیر مقسوم و غیر مشارالیه بالحس است جسم باشد و گرنه بایستی انقسام و اشاره حسیه را بپذیرد و لو بتبع جسمی که نفس انسان در اوست پس نفس انسان جوهری است مجرد و مفارق از اجسام باز اختلاف کردند گروهی از قدما جوهر مجرد قدیم دانستند و تعلقش را ببدن حادث گفته و **ارسطاطالیس** و اشیا عیش آنرا حادث به حدوث بدن دانسته و وحدت مزاج انسانی که از عناصر و اخلاط حاصل است شرط آن افاضه حادثه از مفیض وجود است و شرط در بقااش نیست و باین نظر قائل بامتناع تناسخ شدند چه تناسخ نزد ایشان اقتضا دارد برای يك بدن دو نفس باشد یکی حادث بحدوث مزاج

دیگر قدیم متعلق ببدن بطور تناسخ و حکما متفقند بر امتناع فناء نفس مگر نادری از ایشان و از این معاد نفسانی را ثابت نمودند و گفتند امکان فناء مستعدی محلی است که باقی بماند با فناء و ما از نفس نخواهیم جزمین امر باقی را پس فانی بر این تقدیر عرضی است که از مجلس زائل شده و نفس عرض نیست .

مسئله چهارم در ثواب و عقاب است

و آن یا بدنی است چون لذات حسیه و یا نفسانی است چون تعظیم و تجلیل و خواری و تفصیل آن دانسته نشود مگر بشرع و لذت ادراک ملائم است از آن جهت که ملائم است و الم ادراک منافی و در حسیات باید مستمر نباشد چه حس تاب دوام ندارد و گرنه انفعال مستمر فاسدش کند و در عقلیات تاب مقاومت برای عقل است و از انفعال منجر بزوال دورتر است و وفور قوت در او حاصل است زیرا مستغنی از آلات است و کامل تر است چه تأثیر موانع در او کمتر است.

آنگاه می فرماید قائلین بثواب و عقاب نفسانی گویند نفس باقی است ابداً پس اگر ادراک ذات خود و ذوات باقیه را کند و معتقد باشد بآنچه باید بآن معتقد شود و دارای اخلاق فاضله و موفق باعمال صالحه و بی علاقه بامور فانیه باشد بر وجهیکه این صفات در او ملکاتی راسخ گشته باشد البته اهل ثواب دائم است و اگر برضد این صفات و اعمال باشد مستحق عقاب ابدی است چه آنچه را که شایسته است فاقد است و میان این دو طرف مراتبی است بی نهایت که بعضی بسعادت مایل تر و بعضی بشقاوت گراینده تر و اگر خیرات و شرور در او متمکن و راسخ نگشته البته در معرض زوال است و اما نفوس خالی از دو طرف چون صبیان و ابلهان پس باقی می مانند بدون تألم بلی لذتی ضعیف باندازه ادراکشان خواهند داشت و البته آنچه را ضروری است در بقائشان دارا خواهند بود عیون المسائل فارابی در مجردات از واجب گرفته تا عنوان و نفوس و ترتیب صواد و برهین آن لبالباب افکار مقدم بر ابن سینا است و احاطه بآن ابتکارات و اضافات ابن سینا را در اصول حکمیه بدست می دهد و ما چون آنرا از نظر گذرانیدیم لازم دانستیم این کتاب خالی از این رساله شریفه نباشد چه انصافاً نماینده عقول متقدمین و افکار متأخرین خصوصاً ابن سینا است ما انشاء الله تعالی بعد از اتمام ترجمه این رساله متن شفا را بنص عربی او درامر نفس با پاره می توضیحات پارسی انشاء الله تعالی یاد خواهیم نمود و اکتفاء بآنچه پیش گذشت «که متکی است بر ترجمه خلاصه ابوالفتح شهرستانی در ملل و نحل» نمی کنیم تا ضمناً ارزش تلخیص ابوالفتح را بدست آوریم و آنچه از قلم انداخته بدانیم و آشکارا شود که حق افکار ابن سینا در خلاصه ادا شده یا نه

آغاز ترجمه عیون المسائل

بسم الله الرحمن الرحيم رب انعمت فزد

۱ - علم منقسم است بتصور مطلق چنانکه آفتاب و ماه و عقل و نفس را تصور کنیم و تصور باتصدیق چنانکه محقق می دانیم آسمانها مانند اگر (کرات) است بعضی در

بعضی و میدانیم عالم محدث است.

۲ - از جمله تصورات تصور چیزی است که تمام نشود مگر بتصور چیزی که مقدم بر اوست مانند تصور جسم چه ممکن نیست جز آنکه اولاً تصور طول و عرض و عمق شود لکن چنین نیست اگر تصویری محتاج بتصور امر مقدم باشد تا آخر چنین باشد و تصور قبلی وقفه نکند باز متصل بمقدمش باشد و یا بطور کلی هر تصور محتاج بتصور امری مقدم باشد مانند وجوب و وجود و امکان چه اینها نیازمند بتصور چیزی پیش از آنها نیستند و محتاج بمطلع و مستهلی برای تصور خود نخواهند بود چه این معانی ظاهر و صحیح و مرکوز در اذهان است غایة الامر هر انکس خواست اظهار این معانی نماید بکلام مثلاً و سخن گفتن در پیرامون آن اظهار تنبیهی است ذهن را (نه آنکه تصور مقدمی برای تصور آن معانی باشد) از اینرو اظهار آن معانی بچیزهاییکه مشهورتر از آنها باشد دوام ندارد (یعنی اولاً مشهورتر ندارد ثانیاً یکی دوبار اگر اظهار برای تنبیه ذهن بکار افتاد دوام نخواهد داشت چه بعد از تنبیه ذهن حاجتی بآن اظهار در تصور آن معانی نیست) .

۳ - و از جمله تصدیقات هم چیزی است که ادراک آن ممکن نیست جز آنکه پیش از او چیز هائی ادراک شود چنانکه اگر بخواهیم بدانیم عالم محدث است محتاجیم اولاً بآنکه تصدیق بنائیم عالم مؤلف است و هر مؤلف محدث است تا بدانیم عالم محدث است لکن لا محاله این تصدیقات متقدمه منتهی می گردد بتصدیقی که تصدیق دیگری متقدم بر آن نیست و این احکامی است اولیه و ظاهر در عقل چنانکه دوطرف نقیض یکی صادق است دیگری کاذب و کل اعظم از جزء است.

۴ - علمیکه بوسیله آن این طرف را می شناسیم و ما را بتصور و تصدیق اشیاء میرساند علم منطوق است و عرض معرفت این دوطریق است تا تصور ناقص را از تصور تام جدا سازیم و تصدیق یقینی و قریب یقین و ظن غالب و شک را تمیز دهیم « تا خالص برای ما بماند از این اقسام تصور تام و تصدیق یقینی که شک در آن راه ندارد » پس میگوئیم موجودات بر دو قسم است یکی اگر ذاتش را اعتبار کنیم وجودش واجب نیست و آنرا ممکن الوجود نامند چه اگر او را غیر موجود فرض نماییم محالی از آن لازم نیاید و در وجودش بی نیاز از علت نخواهد بود و اگر موجود شود واجب الوجود بغیر خود گردد و این امکان یا چیزی است در ازل و یا چیزی است در وقتی نه در وقت دیگر .

۵ - اشیاء ممکنه جائز نیست که بی نهایت در علت و معلول بودن باشد و جائز نیست بطور دور باشد بلکه ناچار است در اثباتش بواجب الوجود که اوست موجود اول پس اگر واجب الوجود را غیر موجود فرض کنیم محال لازم آید چه علت برای وجودش نیست و جائز نیست وجودش بغیرش باشد و حال آنکه او سبب اول برای وجود جمیع اشیاء است و وجود او اتم وجود است و منزله از جمیع علل است چون ماده و صورت و فاعل و غایت و او را ماهیت نیست جز اینکه واجب الوجود است و همین است وجود او و از اجنس

وفصل وحد نیست و برهان براو نیست بلکه برهان بر جمیع اشیاء است و وجودش بالذات ازلی وابدی است عدم بااو ملازمت ندلرد و وجودش بالقوه نیست پس ممکن نیست جز آنکه بالفعل باشد و نیازمند به چیزی نیست که بقائش را نگاهداری کند و از حالی بعالی تغییر نپذیرد و او واحد است باین معنی که حقیقتی اوست که برای هیچ چیز غیر از او نخواهد بود و نیز واحداست بمعنای عدم قبول تجزی چون اشیائی که حجم و کمیت دارند پس براو گفته نشود کم و بیش و این جسم نیست و نیز واحد است چه ذاتش از اشیائی جز ذات خودش نیست و حال اینکه وجود آن اشیاء از اوست و ذاتش از معانی مانند صورت و ماده و جنس و فصل حاصل نشده و ضد ندارد او خیر محض و عقل محض و مقول محض و عاقل است و این سه در او یکی است و او حکیم و حی و عالم و قادر و مرید است و غایت کمال و جمال و بهاء است و او را عظیم ترین سرور است بذات خویش و اوست عاشق اول و معشوق اول و وجود جمیع اشیاء از اوست بروجهی که اثر وجودش بر جمیع اشیاء میرسد و موجود میشود و موجودات بتامها بترتیب از اثر وجودش حاصل شده و از برای هر موجودی از وجود او قسمتی و مرتبه ای است مفرد و منفرد و وجود جمیع اشیاء از اوست نه از روی قصدی که شبیه مقصود ما باشد و او را قصد اشیاء نیست و هم اشیاء از وی صادر نشده از روی طبع بی آنکه او را معرفت و رضایت بصدور اشیاء از او و حصولش باو باشد بلکه اشیاء ظاهر شده است از او بسبب اینکه او عالم بذات خویش است و بسبب آنکه او مبده نظام خیر در وجود است بروجیه که لازم است بدان وجه باشد پس علم او علت وجود شئی است که او را می داند و علم او باشیاء علم زمانی نیست و علم او علت وجود جمیع اشیاء است باین معنی که بآنها وجودی مجدد می بخشد پس از آنکه معدوم بوده و اوست علت صادر اول که او را ابداع فرموده و ابداع عبارت است از حفظ و ادامه وجود شئی را که بذات خود وجودی ندارد ادامه ای که متصل به چیزی از علل غیر از ذات ابداع کننده نیست و نسبت جمیع اشیاء بوی از آنجهت است که او مبده آنها است و آنها ابداع شده اویند که میان او و آنها واسطه نیست بلکه آنها بتوسط او علت اشیاء دیگر شوند بنسبت واحده و برای افعال او لیت نیست و بجا نیاورد آنچه بجا آورد از افعالش برای چیز دیگر.

ترتیب صوادر:

نخستین مبدهات از او يك چیز است بوحدت عددی و او عقل اول است و در این مبده و صادر اول کثرت حاصل شود بالعرض زیرا که ممکن الوجود بالذات است و واجب الوجود بمبده اول است و چون صادر اول دارای دو علم است یکی علمش بذات خود دیگر علمش بمبده اول لذا در او کثرت حاصل شود کثرتی که ساخته و پرداخته بمبده اول است زیرا امکان وجود برای ذات اوست و او را نسبت بمبده اول وجهی است از وجود آنگاه حاصل شود از عقل او چون بوجهی که بامبده خود دارد واجب الوجود شده (یعنی بالغیر) و نیز علم باو دارد عقل دیگر و در او کثرت نیست مگر بهمان نحو که گفتیم

-۳۱۴-

یعنی علم بذات خود و علم بعلمت خود پس حاصل شود از این عقل دوم بسبب اینکه ممکن الوجود بالذات است و بسبب اینکه علم بذات خویش دارد فلک اعلی بماده اش و بصورتش که عبارت از نفس است و مراد آنستکه باین دو حیثیت علت دو چیز می شود که فلک و نفس باشد و حاصل شود از عقل دوم عقل دیگر و فلک دیگر زیر فلک اعلی زیرا که در عقل دوم کثرت حاصل است بالعرض بهمان نحو که در عقل اول گفته شد بنا بر این حاصل شود از عقل سوم عقلی و فلکی و ما نمیدانیم کمیت عقول و افلاک را مگر بطور اجمال و بطور جمله بندی تا آنکه عقلهای فعال منتهی شود بعقل فعالی مجرد از ماده و اینجا عدد افلاک تمام شود و حصول باین عقول که بعضی از بعضی است مسلسل بدون نهایت نیست و عقل اخیر از عقول سبب وجود نفوس ارضی است بوجهی و سبب ارکان اربعه است بوجهی دیگر بواسطه افلاک و واجب است حاصل شود از ارکان اربعه امرجه مختلفه برطبق نسبتها که بین ایشان است که مستعد قبول نفس نباتی و حیوانی و ناطقه است از جهت جوهریکه سبب امر اکوان این عالم است .

۷- حرکات

افلاکی که حرکاتشان مستدیر است استوار بر شئی ثابتی است غیر متحرک و از تحریکش و مماسه بعضی ببعضی بترتیب حاصل شود ارکان اربعه و هر یک از عقول عالم است بنظام خیریکه واجب است از او ظاهر شود و اجرام سماویه را معلوماتی است کلی و معلوماتی است جزئی و جرم سماوی قابل نوعی است از انواع انتقال از حالی بحالی برسبیل تخیل و حاصل می شود بسبب آن تخیل برای او تخیلی جسمانی و آن سبب عبارت از حرکت است و حاصل شود از جزئیات تخیلات متصله اش حرکات جسمانی سپس آن تغییرات سبب تغییرات ارکان اربعه است و آنچه ظاهر می شود در عالم کون و فساد از تغییر گردد و اشتراك اجرام سماویه در معنای واحد که حرکت دوری است و صادر از جمله آنهاست سبب اشتراك مواد چهارگانه در ماده واحده می شود و اختلاف حرکاتش سبب اختلاف چهار صورت گردد و تغییرش از حالی بحالی سبب تغییر مواد اربع در ترکیب از ماده و صورت شود زیرا ماده افلاک و اجرام مخالف با ماده ارکان اربعه و کائنات است چنانکه صورت آنها مخالف با صورت اینهاست باینکه جمیعاً مشترك در جسمیتند زیرا ابعاد سه گانه در او مفروض است و جائز نیست وجود هیولی بالفعل بدون صورت و نه وجود صورت طبیعی بدون هیولی بلکه هیولی محتاج بصورت است تا با او موجود شود بالفعل و جائز نیست یکی سبب وجود دیگری باشد بلکه هر دو را با هم سببی دیگر موجود سازد .

۸- حرکات بسائط و مرکبات

حرکت کمی و حرکت کیفی و حرکات مستویه لازم است بسائط را و حرکت بردو قسم است یکی از وسط دیگری سوی وسط و حرکت اشیاء مرکبه بر حسب غلبه بسائط است از مواد چهارگانه برای مرکبات و مبداء حرکت و سکون چون از خارج یا از

-۳۱۵-

روی اراده نشد طبیعی نامیده شود و حرکتانی که متکون از غیر اراده است نفس نباتی نامیده شود و حرکتی که با اراده است چه بريك کون چه اکوان کثیر بهر نحو باشد نفس حیوانی یا نفس فلکی نامیده گردد و متصل است به حرکت چیزهائی که آنرا زمان گویند و اگر بمقطع زمان رسد آنرا آن گویند و جائز نیست برای حرکت ابتدای زمانی و نه اجزاء زمانی پس واجب متحرکی موجود باشد براین نهج و محرك هم چنین است و اگر محرك هم متحرك باشد محتاج بمحرك دیگر خواهد بود چه متحرك از محرك منفك نخواهد شد و چیزی بذاته حرکت نکند پس واجب است بی نهایت نباشد بلکه منتهی بمحرکی شود که متحرك نیست و محال است وجود دو متحرك و دو محرك بلا نهایت و محرکی که متحرك نیست واجب است یکی باشد و دارای عظم و حجم و جسم نباشد و متحيز (دارای حيز و مكان) و دارای کثرت در خود به وجهی از وجوه نباشد .

سطح حاوی و سطح جسم محوی را مكان گویند و از برای فراغ (خلاء) وجود نیست و جهت ظاهر شود از اجرام مساویه زیرا محیط است و مرکز دارد و جسمی که در او میل طبیعی نباشد در او میل قسری نبود چه هرگاه در طبعش میل دوری باشد جائز نیست میل مستقیم را قبول کند و هر کائن فاسدی در او میل مستقیم است و فلک را بالطبع میل مستدیر است و آن مقداری نیست که منتهی شود بتقسیم بجزئی و اجسام مرکب نشود از اجزائی که آن اجزاء را جزء نباشد (یعنی از جزء های لایتجزی مرکب نشود) و حرکت وزمان و اشیاء دارای مقدار و اعداد و ترتیب جائز نیست بالفعل و جودی بی نهایت حاصل کند و جائز نیست حرکتی متصل به حرکت مستدیره باشد و زمان متصل باین حرکت است و حرکات مستقیمه اتصال ندارد مگر در جائی که جسم را مكان خاصی باشد که سوی او منجذب شود و اگر جسم بسیط باشد واجب است مكانش و شكلش بر نوعی واحد باشد که در او خلاف و اختلاف نبود و جسم مستدیر هم چنین است و شكل هريك از این چهار (عناصر اربعه) بر مثال کره است و هر جسمی را قوتی است که ابتداء حرکتش بذاته شود و سبب اختلاف انواع اختلاف مبادی است که در اوست و بسائط عالم را مكانهائی است که جای آنهاست و هیچیک را دو مكان نیست و عالم مرکب است از بسائطی که کره واحده اند و در خارج عالم چیزی نیست پس در مكان نیست و فراغ و خلائی نخواهد بود چنانکه ملائمت نیست و هر جسم طبیعی که منتهی بمكان خاصش شود حرکت نکند مگر بقسر پس چون از مكانش مفارقت نمود حرکت کند بطبع و طبع فلک طبع تغین است نه گرم است نه سرد و نه ثقیل است نه خفیف و فلک را هیچ چیز نمی سوزاند و از او مبداء حرکت مستقیمه نیست و برای حرکتش ضدی نیست و وجود فلک وجودی نیست که از او چیز دیگری متکون شود بلکه این مخصوص است بر حال خاصی (بحال خاصی) و حرکتی نفسانی نه طبیعی و حرکت فلک حرکت شهوت و غضب نیست بلکه از این جهت است که شوق تشبه بعقلیات مفارق از ماده دارد و از برای هريك از اجزاء فلکیه عقلی است مفارق که

-۳۱۶-

خاص و است و اجرام شوق دارد. بتشبه با و نتواند بود که شوق جمیع اجرام فلکی یک چیز از یک جنس باشد بلکه هر یک را معشوقی است خاص مخالف با معشوق آن دیگری و جملگی مشترکند در اینکه معشوقشان یکی است و آن معشوق اول است و واجب است قوت محرکه برای هر یک بی نهایت باشد و قوای جسمانی برای هر کدام متناهی است و جائز نیست جسمی یا علت وجود نفسی یا عقیی گردد و اجسامی که از ارکان اربعه متکون شدند دارای قوتی هستند که آنها را استعداد قبول فعل بخشد و آن حرارت و پروت است و قوتی است که استعداد قبول فعل رطوبت و بیوست بخشد و در آن ها قوتی دیگری است فاعل و منفعل مانند قوتی که فاعل است در زبان و دهان و شمی که فاعل است در آلت استشام و صلابت و لین و خشونت و لزوجت و اینها همه ظاهر شود از آن چهار نخستین.

جسمی که شدید الحرارة بالطبع است آتش است و شدید البروده آب است و جاری هواء است و شدید الانقصاد زمین است و اینها همان مواد چهارگانه ایست که اصول کون و فساد است و قابل استعجاله بعضی از آنها بیعضی است و اشیاء کائنه و فاسده یک ظاهر می شود ظهورش از مزاجی است که ظاهر می شود در آن مواد بر طبق نسبت های مختلفیکه آنها را استعداد بخشد برای قبول خلقت های گوناگون و صورتهای مختلفی که قوام آنها بآنست و ظاهر شود از این صور کیفیتهای محسوس و این کیفیات باطل شود و جانشینش غیرش گردد و صورت باقی است بحال خود و آنچه حاصل شود از چهار مزاج باقی می ماند قوتها و صورت های آن و فاسد نشود و حقیقت مزاج تغییر کیفیات چهارگانه است از حالتش و انتقال از ضدی است بضدی و این کیفیات ناشی از قوت های اصلیه و تاثیر بعضی در بعضی است تا حاصل شود کیفیت متوسطه بر طبق حکمت باری تعالی در انعام خود چه او خلق فرموده اصول را و آشکارا کرده از آن مزاجهای گوناگون را و اختصاص داده هر مزاجی را بنوعی از انواع و هر مزاجی که دور از اعتدال است سبب هر نوعی قرار داده که دورتر است و از کمال نوعی که نزدیکتر باعتدال است مزاج بشری قرار داده تا آماده شود برای قبول نفس ناطقه و از برای هر نوعی از نبات نفسی است که صورت آن نوع است و از آن صورت ظاهر شود قوتی که آن نوع را بکمالش میرساند بوسیله آلاتی که بتوسط آن کار میکند و حال هر نوعی از انواع حیوان بر این منوال است.

۹ - انسان

انسان را از جمله حیوانات خواصی است همانا او را نفسی است که افعال خود را بآلات جسمانی بجای آورد و او را قوتی است افزون باینکه بدون آلت جسمانی هم فعالیت و فاعلیت کند و آن قوت نیروی عقل است و از آن قوت است غاذیه و مریه و مولده و هر یک از اینها را قوتی است که خدمت کند آنها را و از جمله قوت های قوت مدرکه او قوای ظاهره و احساسات باطنه است که متخیله و وهم و ذاکره و مفکره و قوت های

-۳۱۷-

محرکه شهوانیه و مضبیه و قوتهای محرك اعضاء است و هر يك از این قوتهايكه یاد نمودیم فاعل بآلت است و ممکن نیست جز اینکه چنین باشد و هیچ يك از این قوتها مفارق (از ماده) نیست.

از این قوتها است قوت عقل عملی که بدان استنباط شود آنچه واجب است فعلش از اعمال انسانی و از جمله قوتهای نفس قوت تعلیمی است و آن قوتی است که بدان تمام و کامل شود جوهر نفس و جوهری عقلی بالفعل گردد و برای این عقل مراتبی است که یکبار هیولانی و بار دیگر عقل بالملکه و یکبار عقل مستفاد شود و این قوت که ادراک می نماید معقولات را جوهری است بسیط و جسم نیست و خارج از قوت بفعل نشود و عقل تام نکرده مگر بسبب عقل مفارق و آن عقل فعال است که او را بفعلیت رسانده

۱۰ - تجرد نفس و بقاء بعد الموت

جایز نیست معقولات متحیز در شئی متحیز (محتاج بیکان) و یا ذی وضع باشد با آنکه او مفارق از ماده است و باقی می ماند بعد از موت بدن و در او قوت و صلاحیت قبول فساد نیست و او جوهری است احدی الذات و او ست انسان حقیقی و او را ست قوت هائی که منبسط می شود در اعضاء و ظهورش از بخشنده صور (تعالی و تقدس) است هنگامی ظاهر شود چیزیکه صلاحیت داشته برای قبول او و آن چیز بدن است که چون ظاهر شد استحقاق ظهور آن جوهر مجرد را (نفس ناطقه) دارد و آن چیز جسد و روحی است که در قلب است از اجزاء بدن و او ست موضوع نخستین برای نفس و جایز نیست وجود نفس قبل از بدن چنانکه افلاطون گفته و جایز نیست انتقال نفس از جسدی دیگر چنانکه تناسخی ها گویند و نفس را بعد از بدن سعادت و شقاوتها است و این احوال برای نفوس بسی متفاوت است و آن اموری است که نفس آنرا استحقاق دارد و از روی وجوب و عدل چنین باشد چنانکه انسانی صحت و تدبیر بدن را نیکو مراعات کند و از این جهت از مرض ابا و امتناع دارد و توفیق در امور بدست خداوند تعالی است و هر کسی بآنچه برایش آفریده شده آماده و مستعد و موفق شود و عنایت خدایتعالی بجمیع اشیاء احاطه دارد و متصل است به هر کدام از آنها و هر چه متکون شود بقضاء الهی است زیرا شرور بر سبیل تبعیت چیزهائی که شروری بناچار دارند می باشد و آن شرور بکائنات فاسده می رسد و آن شرور بالعرض ستوده و محمود است چه اگر آن شرور نباشد خیرات کثیره دائمه وجود حاصل نکند و اگر خیر کثیر در هر چیزی از او برای شر اندک که لابد به است فوت شود شرور چنین صورت بیشتر خواهد بود تمت عیون المسائل والحمد لله
المحمد والصلوة علی اشرف الخاق محمد وآله الطاهرین وسلم تسلیماً کثیراً
کثیراً .

این رساله در اثبات صانع و صفات واجب و فاعلیتش بعلم و ترتیب حواضر و وحدت

- ۳۱۸ -

صادر اول و کیفیت خلق اجسام و بسائط و مرکبات و مفارقات و تجرد نفس و براهین آن و بقای آن و ابطال تناسخ و سعادت و شقاوت و دخول شرور در قضاء الهی و سائر مسائل نمونه هائی نیکو از فلسفه ابن سینا را بدست میدهد و موارد اقتباس و ابتکار و اضافات و غیرها را از حکمت شیخ نشان میدهد ضمناً فاعلیت واجب را بعلم و رضا تصریح می کند و شیخ در رساله سابق و غیرها اسناد فعل عالم را بخداوند منم نموده و موجب استکمال دانسته و ما توجیهی برای آن کردیم و نیز فارابی از معاد در این رساله سکوت کرده هر چند ممکن است استفاده معاد جسمانی بعین بدن اصلی از کلامش شود این که میفرماید :

**و ظهوره من و اهب الصور عند ظهور الشئ الصالح لقبوله و هو البدن
فحينئذ يستحق الظهور و ذلك الشئ هو الجسد و الروح الكائن في ضمن القلب
من اجزاء البدن و هو الموضوع الاول للنفس انتهى -**

پیدا است که هر گاه بدن یعنی جسد و روح قلبی ظهور کرد مستحق ظهور نفس مختص بآن بدن خواهد بود و ظهور بدنی که صالح برای قبول نفس خویش است که عبارت از جسد و روح حیاتی کائن در قلب است بعد از مرگ بلکه بعد از تلاش بلکه استحاله به عناصر مانعی ندارد و نفس مخصوص باو که مفروض بقاء او است لامحاله بآن بدن کدائی که نخستین موضوع نفس است تعلق باو خواهد گرفت و مدبر او خواهد شد بروحیکه احساس شخصیت دیگری در خود نمی کند و اطلاق کلام فارابی مقتضی است که بدنی مخصوص بآن نفس است هر گاه ظاهر شد نفس باو خواهد بود اعم از آنکه عین آن بدن پس از استحاله بلکه پس از انعدام ظهور کند چنانکه ظهور اولش بعد از عدم بوده و نفس هم بحدوث او حادث شده یا مثل آن بدن بروحیکه شخص انسان در معاد همان شخص اول دنیوی باشد - فارابی در این رساله ظهور بدن بعد از انعدام را چه رسد به بعد از استحاله مسکوت گذارده و برای تعلق نفس یا حدوث نفس جز ظهور بدن شرطی نکرده دیگر آنکه آیا بدن خاص همواره قابل ظهور است ابتدائاً و استدامه یعنی در اولین بار یا بار دیگر بعد الا نعدام بایستی جانشینی مانند خودش جای او را بگیرد نفس هم اگرچه بخودی خود قابل فساد و تلاشی و تغیر نیست بلکه مجرداً بتصرف میدهد قاسری نمی توان فاسد کرد لکن سلب بسیط او یعنی ازاله موضوعش و اعاده به حالت ماقبل الحدوث آنگاه بار دیگر اعاده اش بعینها هنگام ظهور بدن اعاده معدوم است بعینه و اشعاری در کلام او بمنع و امتناع اعاده معدوم بدنی بلکه معدوم نفسی نیست و ما در رساله «بناء المهذوم في إعادة المعدوم» براهین امتناع اعاده معدوم را بعینه جواب کافی دادیم و چیزی را جز تعلق اراده و علم و رضا بنفس جزئی حقیقی معدوم مانند اولین بار لازم ندانستیم و نسبت ضروری بودن امتناع اعاده معدوم بعینه باین سینا باین نظر است که با حفظ قره اولی و ظهور اول از آن جهت که ظهور اول است ممتنع است اما

يك ذات كلی یا يك فرد جزئی که در ازل معلوم است آوردن و بردنش چندین بار هیچ مانعی ندارد همانطور که کلی طبیعی جنسی و فصلی و جوهری او بتکرار ظهورش طبیعی نشود همچنان جزئی از افراد او که البته ظهور خارجیش پس از تشخیص و پس از وجوب است دو شخص و دو فرد نشود بلکه شخص واحد دو ظهور یا بیشتر در دو وقت حاصل نموده و همچنین از کلام او اصالت وجود مستفاد نشود چه رسد بوحده وجود و چه رسد بوحده موجود و ما می توانیم بجزأت قول مشائیه را که جمهور حکما و اکثریت آنان را تشکیل میدهند بتبائن حقائق وجودات که در کتب متأخرین گویزد دنیا کردند و اذهان طلاب را بدان متوجه نمودند بروجهیکه مانند وحی آسمانی آنرا تلقی فرمودند تفسیر بتبائن ماهیات خارجیه مشخصه نماییم نه اینکه هر کدام را حقیقتی از حقائق وجود عینی خارجی باشد و اگر لفظ وجود و موجودی گفتند بهمان نسق است که قائلین باصالت ماهیت هم می گویند چه عاجی نیست پس از صدور معلول از علت بگوئیم صادر شد یا ظاهر یا موجود یا ثابت یا کائن شد یا آمدورفت یا هست یا نیست اینها هم ربطی بآن ندارد که قوام و مایه خارجی که صقع خود را اشغال کرده و اثر مبداء و مبداء اثر گشته مایه وجود است نه مایه حقیقت ذات شئی چون آب و آتش و فلک و زمین و انسان و زید و عمرو و هکذا و انشاء الله در موضوع مناسب تر این معانی بثبوت خواهد رسید .

ما هر چند تجرد نفس و بقاء آن بعد از بدن و مراتب نفوس مفارقه و اتصال نفس انسانی بآن و براین تجرد نفس را از سخن ابن سینا بطور خلاصه یک که صاحب ملل و نحل کرده یاد نمودیم و نیز گفتار او را در این باب از رساله فردوس و رساله عروس و رساله معاد و تلخیص مقاله ارسطو در نفس ترجمه نموده در دسترس طالبان حکمت ابن سینا گذاردیم ضمناً رساله اثبات المفارقات و رساله عیون المسائل فارابی و مقاله محقق طوسی را در اقامه برهان بر تجرد نفس و احوال او و نیز گفتار او را در قواعد العقائد و نیز گفتار فیلسوف بحرانی ابن ابی جمهور را در این باب کاملاً یاد نمودیم و از عقد و حل پاره می از گفته ها هم خودداری نکردیم باز چون فکر کردیم دیدیم از نص کلام شیخ در شفا نمی توان صرف نظر کرد چه این حکیم بزرگ در آن مسائلی هم که ابتکار ننموده بیانی مبتکر فرموده و پرده های ضخیمی را از چهره حقائق گفته های پیشینیان برداشته و پیش از شیخ کسی باین ترتیب و تنظیم مسائل حکمیه را تحقیق ننموده حتی فارابی که شیخ بر آن اعتماد داشته یا تا مسطیوس شاگرد ارسطو که شیخ سخن های او و منقولانش گوش قبول فرا داشته بلکه خود ارسطو که شیخ از پیروان بسیاری از اصول فلسفی او است مانند ابن سینا از گنجینه های حکمت و فلسفه در ها را نگشوده و آزادانه و بی پروا ریشه های شجره حکمت را بیرون نکشیده اند مگر در بعض موارد پس می گوئیم ارسطو اساس علوم را بترتیب محکم و منظمی پایه گذاری کرده و کاخ های جاویدان را بالا برده و هر علمی را درجایش و برهانی را در محلش قرار داده چنانکه ابن مسکویه آنرا مشروحاً ذکر فرموده است .

شیخ در طبیعیات شفا می فرماید :

المقالة الخامسة من الفن السادس و هي ثمانية فصول -
نص متن عربی الاول فی خواص الافعال والانفعالات التي للانسان و
وامر نفس بیان قوی النظر والعمل للنفس الانسانية الثاني فی اثبات
قوام النفس غیر منطبعة فی مادة جسمانية الثالث يشتمل علی مسئلتين احدهما
فی كيفية انتفاع النفس الانسانية بالحواس والثانية اثبات حدوثها الرابع
ان النفس الانسانية لا تفسد ولا تتناسخ الخامس فی العقل الفعال فی انفسنا
والعقل المنفعل عن انفسنا السادس فی مراتب افعال العقل وفي اعلى مراتبها
وهو العقل القدسي السابع فی عدد المذاهب الموروثة عن القدماء فی امر -
النفس وافعالها وانها واحدة او كثيرة و تصحيح الحق منها الثامن فی بیان
الات التي للنفس

مؤلف گوید :

ما بهمه این فصول هشتگانه فعلاً کار نداریم و بعض محتویات آنها هم در ضمن
گذشته ها یاد شده تنها نظر ما بتجرد نفس وعدم انطباعش در ماده است که فصل دوم
است و بحدوث نفس است که دومین مسئله از فصل سوم است و ببقاء وعدم فساد نفس
است که فصل چهارم است مابقی آنچه لازم باشد بالتبع است مع الوصف اشاره می
بامهات محتویات فصول می نمایم .

اما فصل اول :

پس در بیان اجتماعی بودن انسان در زندگانی است که عین بیان شیخ را متأخرین
اقتباس و تقریرات گوناگون نمودند لکن شیخ پس از بیان احتیاج انسان بتعاون وارد
در خواص انسان در افعال و انفعالات و مختصات حیوان در اعمال و احوال شده و داد تحقیقات
حکیمانه داده و بهدفع ما در علم النفس هم مربوط است و نکاتی در تمیز آثار قوای
انسانی و آنکه افعال و انفعالات او مستند بکدام است که بسیار سودمند است
اینک خلاصه می از آن را ترجمه و نص عربی را بپراهن تجرد نفس اختصاص
می دهیم .

چون فراغت یافتیم از سخن در قوای حیوانی سزاوار است سخن

از قوای انسانی گوئیم :

خلاصه فصل اول

چون انسان در وجودیکه مقصود است در او واجب است بی نیاز
در بقایش از مشارکت نباشد چه وی مانند سایر حیوانات نیست
که هر یک از آنها در نظام زندگانش اکتفاء بخود و بآنچه موجود
است در طبیعت برای او مینماید اما انسان واحد اگر در وجود
نباشد جز او و جز چیزهاییکه موجود است در طبیعت بر برای وی

از فن ششم از
مقاله پنجم در
افعال و انفعالات
نفس انسانی

هلاک می‌شده یا زندگانش در سخت‌ترین حالت بودی و این امتیاز بسبب فضیلت او و نقصان سایر حیوانات است چنانکه در مواضع دیگر خواهی دانست بلکه انسان نیازمند است باموری بیشتر از آنچه در طبیعت است چون ساختن غذا و بافتن لباس چه موجود در طبیعت از اغذیه و پوشاک تا بوسیله صناعات تدبیر و قابل استفاده نشود ملائمت با او نخواهد داشت و زندگانش نیکو نخواهد شد و حیوانات دیگر خوراک و پوشاکشان طبیعی است از این رو نخستین چیزیکه انسان بدان نیازمند است فلاح است و نیز محتاج بصنعت هائی است که جز بشارکت صورت نپذیرد تا این نانی بپزد برای آن و آن بیافد برای این و دیگری چیزی از بلاد غربت برایش حمل کند و دیگری چیزی از نزدیک در عوض دهد و بهین اسباب و اسباب دیگری نهانی و لازم‌تر باید در طبع انسان نیروئی باشد که شریکش را آگاه سازد از آنچه در دل دارد بعلامتی وضعی و شایسته‌ترین چیزها در این خصوص همانا صوت است که منشعب بحروفی شود که ترکیبات بسیاری می‌پذیرد بی‌مؤنه و مصرفی که بر بدن تحمیل شود یا چیزی باشد که محوشود و همواره این باشد از شعور شریک بمقصود سپس اشاره است لکن دلالت صوت بیشتر و بهتر است چه اشاره محتاج بدیدن و تشخیص جهت معین و تحریک چشم بسمت خاص و حرکات دیگر است که صوت از اینها غالباً بی‌نیاز است مع ذلک احتیاج در ادراک خود بواسطه ندارد چنانکه لون محتاج به واسطه نیست و اشاره محتاج است (مراد آنکه در صوت فرق بین همس و جهل «بجمع مراتبها» نیست و در اشاره حد وسطی لازم است چه اگر خفی باشد بسا فهمیده نشود و اگر بسیار و شدید باشد ممکن است حمل بر غیر افهام مراد گردد) و طبیعت چنین قرار داده که نفس تألیف کند از اصوات آنچه بدان توان اعلام بغیر نمود.

مؤلف گوید :

امروز برای حروف علامات دیگری بحرکت یا نشاندادن چیزهای مختلف النوع یا مختلف اللون معمول شده چون تلگراف و حرکات مخصوص در عالم و مانند اینها بدون اینکه حروفی در صوت ایجاد شود و در حیوانات دیگر نیز صوتهایی است که به یکدیگر حالاتی را در نفس می‌فهمانند لکن دلالت آن اصوات بالطبع است نه بوضع نیز دلالت بر مجملی از موافقت و منافرت دارد که نه تحصیلی است و نه تفصیلی و در انسان دلالتها وضعی است چه اغراض انسان نزدیک بعدم تنهایی است (و جز بوضع تأمین نمی‌شود) پس استفاده از طبیعت بتألیف اصواتی بی‌نهایت خاصه انسان است و ضرورت او را دعوت باعلام و استعلام و اخذ و اعطاء عادلانه و ایجاد مجامع و صنایع و غیر ذلک نماید.

هرچند حیوانات خصوص پرنده نیز صناعاتی دارند از آن جمله ساختن خانه ها است خصوصاً مکس عسل لکن صنایع حیوانی از روی استنباط و قیاس نیست بلکه از روی الهام و تسخیر است (چنانکه عنکبوت را خانه مثلث و نحل رامسدس است و در محلش میرهن شده که بجز این دو شکل نتوانند زندگانی نمود و این الهام و تسخیر را به

رب النوع نسبت دهند لکن حاجت بتوسیع لرب النوع یا عقل مفارق نیست چه این ادراک عمل در فطرت و خلقت حیوان نهاده شده مانند قوت واهمه و سائر الهاماتی که از بدو ولادت بدون تعلیم دارد و گاهی هم بعض اطوار را مادر و پدر تعلیم می دهد لکن اگر تعلیم اتفاق نیفتد خود هنگام رشد همان کند لذا صنایع و الهامات حیوانات مختلف و متنوع نیست و جمالگی برای ضرورت نوعی است نه شخصی بخلاف انسان که برای ضرورت اشخاص است بلکه بسا که برای ضرورت یک شخص معین است.

از خواص انسان تعجب است و آن انفعالی است حاصل از ادراک اشیاء نادره و از توابع آن خنده است و انفعال است که ناشی از ادراک موذی است و آن را ضجر گویند و از توابعش گریه است و از خواصش در مشارکت ادراک مصلحت او فعل یا ترک چیز هائی است که از کودکی می شنود که چنان باید کرد و چنین نباید کرد و آن را قبیح خواند تا کم کم اعتقادی غریزی در او شود و حیوانات طبعاً چنین نیستند مگر بتعلیم چون شیر معلم که صاحبش را نخورد همچنانکه بچه خود را نخواهد خورد لکن گریه بر بچه خود را می خورد و مرغ با آنکه نوعاً صاحبش را صدا می زند که تخم را بردارد آنرا می خورد و گاه آنرا از نظر صاحبش مفقود می سازد و آنرا جوجه کند و ممکن است صدایش پس از فراغت برای حالتی که در محل و مجرای تخم احساس کند باشد نه برای اعلام و بالجمله فعل امر جمیل و ترک امر قبیح اگر از حیوان سرزد نه از روی اعتقاد و رأی در نفس او است بلکه هیئت دیگری است نفسانی چه هر حیوانی بالطبع دوست دارد بقاء چیزیکه از او متلذذ شود و شخصیکه طعمه او را می دهد و تکفل کند او را نزد او لذیذ است چه هر نافعی بالطبع لذیذ است نزد منتفع پس مانع او از خوردن و دریدن اعتقاد نیست بلکه هیئتی است عارضی و نفسانی و بسا هست فطری باشد.

و از الهامات، محبت حیوان است بچه خود را نه از روی اعتقاد بلکه از روی خیال مانند نوع تخیلات انسان، نافع یا لذیذی را یا تنفر از چیزی.

از انفعالات نفسانی خجلت است از کرداری که در ذهنش مرتکز بود قبض و چون ملتفت شد که دیگری مطلع بر آن شد انفعالی در نفس حاصل شود که خجلت نامیده شود (و گاه این خجلت بدون اطلاع کسی حاصل شود چنانکه اهل تقوی را روی دهد) و گاهی از گمان توجه ضرر بوی در آینده انفعالی روی دهد و آن خوف است و در حیوانات این حالات آنی الحصول یا متصل بآنی الحصول است و از مستقبل منفعل نشود و احتیاطاتی که از حیوان دیده شود نه از روی شعور بزمان است بلکه قسمتی از الهام است حتی آنکه مور که با شتاب طعام خود را از بیم باران بسوراخ می برد از روی خیال باران در همان وقت است نه مستقبل و روی همین خیال نسبت بوقت حاضر کار را تکرار نماید چنانکه از ترس صید فرار کند بخیال ضرر حاضر نه آینده و اندیشه های انسانی نسبت

بآینده و احتیاطاتی که در فعل و ترک اختیار کند حیوانات را نیست و تهیه هائی که حیوان می بیند برای آینده طبیعی و فطری و یکنواخت است اعم از آنکه در آینده نتیجه می موافق عافیتش دهد یا ندهد.

اخص خراس انسانی تصور کلیات معانی عقایه مجرد از ماده
ادراك کلیات است که بدان وسیله معرفت مجهولات تصوراً و تصدیقاً از آن
 معلومات حقیقه حاصل کند و این افعال و احوال از خصائص انسان
 است هر چند بعضی بدنی است لکن بوسیله نفس برای بدن موجود شود و انسان تصرف در
 امور جزئی و امور کلیه کند و امور کلیه در او اعتقاد است فقط و اگر عمل هم ضمیمه
 شود مستند با اعتقاد است لکن اعتقاد جزئی و رأی خاص محدود مثلاً اگر بطور کلی
 معتقد شد خانه را چگونه سزاوار است بنا کند اعتقاد در صدور این عمل خاص کافی نیست که
 بلاواسطه صادر شود چه افعال در امور جزئی صورت پذیرد زیرا کلی اختصاص باین بناء
 خاص نه آن بناء خاص مثلاً نخواهد داشت چنانکه در صناعت حکمی در آخر فنون مبین
 خواهد شد پس انسان را قوتی است مختص بآراء کلیه و قوتی است دیگر مخصوص برویه
 (اندیشه) در امور جزئی در آنچه سزاوار است بکند یا نکند از نافع یا مضرو جمیل
 و قبیح و خیر و شر بنحوی از قیاس و تأمل صحیح یا سقیم و رأی دهد در امر جزئی
 آینده از امور ممکنه نه در واجبات و ممتنعات چه در آنها تروی و تأملی راه ندارد تا
 ایجاد یا اعدام گردد و گذشته هم تأملی در ایجادش در همان ظرف گذشته نیست و چون
 این قوت حکم کند قوت اجماعیه یعنی عزمیه پیروی از آن حکم نماید در تحریک بدن
 چنانکه پیروی کند احکام قوتهای دیگر را در حیوانات و این قوت استمداد نماید از قوتی
 که حکومت بر کلیات کند و از آن مقدمات کسری را می گیرد در آنچه تروی کرده تا
 نتیجه در جزئیات دریافت نماید پس قوت نخستین برای نفس انسانی منسوب بنظر است و
 آنرا عقل نظری گویند و قوت دومین منسوب بعمل است و آنرا عقل عملی خوانند و
 اول برای صدق و کذب است و دوم برای خیر و شر در جزئیات است و نیز اول برای
 واجب و ممکن و ممتنع است و دوم برای قبیح و جمیل و مباح است و مبادی قوت اولی
 از مقدمات اولیه (ضروریه) و مبادی قوت دوم از مشهودات و مقبولات و مظنونات و
 تجربیات سست که از مظنونات است «غیر از تجربیات محکمه» و هر یک از این دو قوت را رایی
 است و ظنی و رأی اعتقادی است جزئی و ظن اعتقادی است راجع با تجویز طرف مقابل
 پس نه هر کس ظن نماید اعتقاد کرده کما آنکه نه هر کس احساس کند تعقل کرده و
 عقل حکم کرده یا هر آنکس تخیل کند ظن یا اعتقاد یارای داشته پس در انسان حاکمی
 است حسی و حاکمی از راه تخیل و همی و حاکمی است نظری و حاکمی است عملی و
 مبدئیهایی که باعث است قوت اجماعیه و عزمیه انسان را بر تحریک اعضاء و همی است خیالی
 و عقلی است عملی و شهوت و غضب است و حیوانات دیگر سه قوت از این قوتهاست
 و عقل عملی محتاج است در تمامت افعالش ببدن و قوتهای بدنیه و اما عقل نظری پس

- ۳۲۴ -

حاجتش بیدن وقوای بدن دائمی و از هر جهت نیست چه گاهی بذات خود مستغنی از آنها باشد و هیچ يك از اینها عین نفس انسانی نیست بلکه نفس چیزی است که دارای این قوتها است. و او جوهری است منفرد و او را استعداد توجه بافعال بعضی قوتها که تمامیت آن افعال بآلات و باقبال نفس است سوی آن اقبالی کلی و کامل و بعضی از آنها مختصر حاجتی بآلات دارند و بعضی اصلا احتیاج بآن ندارند چنانکه شرح آن خواهد آمد پس جوهر نفس انسانی مستعد استکمال است بذاته و از مافوق خود پس بمادون خود محتاج نشود و این استعداد بعقل نظری است و نیز استعداد است برای آنکه احتراز نماید از آفتهائی که عارض شود او را از مشارکت چنانکه شرحش بیاید و برای آنکه تصرف نماید در مشارکت بروحی که شایسته است و این استعداد برای او بعقل عملی است و قوت عقل عملی رئیس قوتهائی است که برای او سوی جانب بدن است و اما مادون این قوت پس قوتهائی است که منشعب شود از او برای استعداد بدن مرقبول آن قوتها را و برای منفعت بدن و اخلاق نفسانی از جهت این قوت عملی است و هر يك از این دو قوت را استعداد و کمالی است و نیز استعداد صرف را از هر يك از این دو قوت عقل چون قوت و صلاحیت طفل برای کثابت و چون قوت و استعداد نفس برای قبول معقولات و تعقل آن و لفظ هیولی من باب تشبیه بهیولای اولی است که استعداد صرف و صلاحیت محض است مؤلف.

پیش از آنکه بسائط حروف را یاد بگیرد هیولانی نامند چه نظری اخذ شود چه عملی سپس عارض شود هر يك را مبادی که افعالش بدان کامل شود چون کودک که تازه قلبی بدست گرفته و بسائط حروف آموخته در این صورت استعداد و ملکه تکمیل کثابت دارد و هنوز بفعلیت نرسیده و چون نفس که تنها معقولات اولیه ضروری را دانسته و صلاحیت اکتساب معقولات دیگر را دارد که هنوز بفعلیت نرسیده پس این قوت عاقله عقل بالملکه است و عقل بالفعل آنست که کمال فعلی دارد و جز قصد فعل بالفعل احتیاج دیگری ندارد چون کاتب کامل که لهر وقت خواهد نویسد و چون نفس که علاوه بر معقولات اولیه معقولات ثانویه را دارد لکن مغزون در نفس است و محتاج بر رجوع و مطالعه با توجه و التفات است و آنرا عقل بالفعل گویند و چهارم را عقل مستفاد گویند چون کاتب کاملی که فعلا مشغول کثابت است و چون نفس که بالفعل مشغول مطالعه و استنباط و تفکر است و نام مستفاد باین نظر است که معقولات فعلیه او مستفاد از مبادی تعقل و اتصال بفعل کلی قدسی است و چون معقولات بالفعل حاضر است در نفس و استفاده فعلا حاصل شده آنرا مستفاد گویند نه مستفید زیرا مستفید دلالت بر استعداد دارد نه فعلیت و این دو قسم را شیخ در اینجا مسکوت گذارده و بعد از این گوید پس مبادی عقل هیولانی مقدمات اولیه است و آنچه با او است و مبادی عقل عملی مقدمات مشهوره و هیئت های دیگری است در این هنگام هر يك را عقل بالملکه گویند سپس هر يك را کمالی است مکتسب که شرح آن گذشت اکنون واجب است بیان کنیم این نفس که مستعد قبول معقولات است بعقل هیولانی جسم و صورت قائم بجسم نیست.

این فصل چون مشتمل بر براهین دقیقه است که شیخ بر مجرد نفس اقامه نموده بسیار مهم است و عملاً نظر ما در نقل نص عربی شیخ با توضیحات لازمه بفارسی همین فصل بوده و ما برای تکمیل براهین از یکدیگر عدد می گذاریم تا مطالب مخلوط ماده جسمانی نیست .

قال الشيخ ان مما لا شك فيه ان الانسان فيه شئ وجوهر برهان شیخ بر مای تلقی المعقولات بالقبول فنقول ان الجوهر الذی هو مجرد نفس از محل المعقولات لیس بجسم ولا هو قائم فی جسم علی روی تعقل انه قوة فيه او صورة له بوجه فانه ان كان محل المعقولات جسمًا او مقدارًا من المقادير فاما ان تكون الصورة - المعقولة تحل منه شيئاً وحدانياً غير منقسم او تكون انما تحل منه شيئاً منقسماً والشئ الذی لا ينقسم من الجسم هو طرف لفظی لامحاله ولیمتحن اولاً انه هل يمكن ان يكون محله طرفاً غير منقسم .

خلاصه ترجمه آنکه جوهریکه در انسان محل معقولات است جسم نیست و قائم در جسم باینکه قوتی در جسم یا صورتی برای جسم باشد بهیچوجه نخواهد بود (هرچند تعلقی بدن خود دارد) و اگر محل معقولات جسم یا مقداری از مقادیر بودی بیرون از این نبودی یا صورت معقوله حاول می نمودی در چیزی از آن جسم که وحدانی است و قبول قسمت نکند یا در چیزی از آن جسم که منقسم است حلول کند و چیزی که از جسم قسمت پذیر نیست جز نقطه نیست که انتهاء خط است و طرفی است نقطای نه خطی پس بایستی ابتدائاً آزمایش فکری نمائیم آیا ممکن است محل امر معقول طرفی غیر منقسم از جسم باشد یا نه .

فتقول ان هذا محال لان النقطة هي نهاية مالا تميز لها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذی هو منتهی اليها تميزاً تكون له النقطة شيئاً يستقر فيه شئ من غير ان يكون فی شئ من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هي طرف ذاتی لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شئ حال فی المقدار الذی هو طرفه فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض و كما انه متقدر به بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع النقطة فيكون له نهاية بالعرض مع نهاية بالذات كما تكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات و لو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الاشياء لكان يتميز لها ذات وكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها يلي الخط الذی تميزت عنه و جهة منها مخالفة مقابله فتكون ح منفصلة عن الخط بقوامها و للخط - المنفصل عنها نهاية و لامحالة غيرها بها يلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية -

-۳۲۶-

الخط لاهذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ويؤدي هذا الى ان تكون النقطة متشافة اما متناهية واما غير متناهية وهذا امر قد بان لنا في مواضع اخرى امتحاله فقد بان ان النقطة لا يتركب بتشافعها جسم وبان ايضا ان النقطة لا يتميز لها وضع خاص ولا بأس ان نشير الى طرف منها فنقول ان النقطتين اللتين تليان نقطة واحدة من جنبيها ح اما ان تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا يتماسان فيلزم ان تنقسم الواسطة على الاصول التي قد علمت وهذا محال واما ان تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس فحينئذ تكون الصور المعقولة حالة في جميع النقطة وجميع النقطة لنقطة واحدة وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط فلا يخط من جهة ما ينفصل فيها طرف غير مابه ينفصل عنها فتكون النقطة مبائنة لهذه في الوضع وقد وضعت النقطة كلها مشتركة في الوضع وهذا محال فقد بطل ان يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم فبقي ان يكون محلها من الجسم شيئا منقسما .

این برهان از مبتكرات شيخ است چنانكه از اسلوبش معلوم است واغلب آنرا متعرض نشدند چون غزالي وابن رشد وخواجه زاده رومي وغير هم واين برهاني است هندسي بر امتناع حلول معقولات در محلي از جسم كه منقسم نباشد واما حلولش در محل منقسم از جسم پس خواهد آمد وحاصل اين برهان هندسي دقيق آنستكه حلول معقول كه منقسم در نقطه كه جزئي است غير منقسم از جسم محال است چه نقطه نهايت خط است كما آنكه خط نهايت سطح است و نهايت مقدار منقسم ذاتي ندارد ممتاز از ذات آن مقدار مقوم چه نهايت ذات وجود و هويت آن مقدار انقطاع ذات وجود است وعدمي است مضاف يعني چيزي ديگر از آن امتداد نيست وعدم مضاف خاص مفروض چيزي نيست حلول كند چيز ديگر در آن يا خود در چيز ديگر حلول كند و اگر نقطه ذاتي بالانفراد والامتياز مي داشت داراي دو جهت مي شد كه از يك جهت متصل بخط و از جهت ديگر متصل بخط نبود بلكه مقابل جهت متصل بود پس بالذات منفصل از خط خواهد بود و خط هم كه منفصل از نقطه است نهايتي دارد غير از نقطه كه بآن نهايت بسا نقطه ملاقات كند و نهايت خط هم نقطه ايست كه ذاتي ممتاز از ذات خط ندارد و گرنه داراي دو جهت بودي جهتي متصل بذات خط وجهتي منفصل پس اين نقطه هم كس نهائيت خط است منفصل از خط است بحسب ذات و گرنه از هيچ جهت منفصل نمي شدي پس بايد نقطه هائي چند جفت يكديگر شوند يا متناهي يا غير متناهي پس با ذات خط حاصل شود قبول قسمت خواهد كرد و مفروض كلام در جزء غير منقسم است و نیز نقطه را وضع خاصي نخواهد بود چه هر دو نقطه تالي يك نقطه از دو طرف است پس اگر نقطه مباني يا حائل بين دو جانب است پس چنين با هم تماس نخواهند داشت پس واسطه منقسم شود و نقطه قسمت نشود و اگر حائل از تماس جانبن نباشد پس صورت معقوله در جميع نقاط بايد حلول كند و جميع نقاط مانند يك نقطه است كه مفروض انفصالش از خط است

-۳۲۷-

پس خط از جهتی منفصل از نقطه است و از جهت دیگر منفصل نیست پس نقطه دروضع مبائن با نقاط خط است و حال آنکه جميع نقاط مشترك در وضعند پس حلول معقولات در چیزی از جسم که منقسم نباشد معقول نیست و اما حلولش در منقسم جسمانی:

شق دوم برهان اول شیخ که حلول معقولات در منقسم

جسمانی است

فلنفرض صورة معقولة في شئ منقسم فاذا فرضنا في الشئ المنقسم اقساماً عرض للصورة ان ينقسم فح لا يخلو اما ان يكون الجزآن متشابهين او غير متشابهين فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منها مائیس بهما اذا لكل من حيث هوكل ليس هو الجزء الا ان يكون تلك الكل شيئاً يحصل منها من جهة الزيادة في المقدار او الزيادة في العدد لان جهة الصورة فح تكون الصورة المعقولة شكلاً ما او عدد اماً وليس كل صورة معقولة بشكل او عدد و يصير ح الصورة خيالية لا معقولة وانت تعلم انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل وكيف والثاني داخل في معنى الكل و خارج عن معنى الجزاء الآخر ومن البين الواضح ان الواحد منها وحدة ليس بدل على نفس معنى التمام وان كانا غير متشابهين فلينظر كيف يمكن ان يكون ذلك وكيف يمكن ان تكون للصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن ان تكون الاجزاء الغير المتشابهة الاجزاء الحد التي هي الاجناس والفصول ويلزم منه محالات منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة في القوة قبولاً غير متناه فوجب ان تكون الاجناس والفصول في القوة غير متناهية وهذا محال فقد صح ان الاجناس والفصول الذاتية للشئ الواحد متناهية من كل وجه وانه ليس يمكن ان يكون فيه توهم القسمة تقرر الجنس والفصل بل مما لا يشك فيه انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزاً في المحل ان يكون ذلك التميز لا يتوقف على توهم القسمة فوجب ان تكون الاجناس والفصول بالفعل ايضاً غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول واجزاء الحد للشئ الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت الاجناس والفصول بنحوها ان تكون غير متناهية بالفعل لما كان يجوز ان تجتمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة بهذه الصفة فان ذلك يوجب ان تكون الجسم الواحد انفصل باجزاء غير متناهية بالفعل .

-۳۲۸-

(۳)

برهان دوم :

و ايضاً لتكن القسمة مما قد وقع من جهة فافرز من جانب جنسا و من جانب فصلا فلو غيرنا القسمة لم تخل اما ان يقع منها في جانب نصف جنس و نصف فصل او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمتين فيميل الجنس والفصل كل الى قسم من القسمة فيكون فرضنا الوهمي او قسمتنا النرضية تدور بمكان الجنس والفصل وكان يحيز كل واحد منها الى جهة ما بحسب ارادة يزيد من خارج فيه علمي ان ذلك لا يغني فانه يمكننا توقع قسماً في قسم .

(۴)

برهان سوم :

و ايضاً ليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى معقولات ابسط منه فان هيهنا معقولا هي ابسط المعقولات وهي مبادي للتركيب في سائر المعقولات و ليس لها اجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى فاذا لم يكن يمكن ان يكون الاجزاء المفروضة متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل و انما يحصل الكل بالاجتماع فقط ولا ايضاً يمكن ان تكون غير متشابهة فليس يجب ان تنقسم الصورة المعقولة و اذالم يمكن ان تنقسم الصورة المعقولة ولا ان يحل طرفاً من المقادير غير منقسم ولا بد لها من قابل منا فلا بد ان يحكم ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضاً متلقيها منا قوة في جسم فانها يلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعها سائر المحالات بل متلقى الصورة المعقولة جوهر منا غير جسماني .

توضيح اين سه برهان :

برامتناع حلول صورت معقوله در چيزی از جسم که قبول قسمت کند آنکه اگر فرض کنیم برای جزئی از جسم اقسامی را لازم آید صورتی که در چنین جزء مقسوم حلول نموده قابل قسمت باشد و اقل اجزاء برای صورت مقسومه دو جزء است و این دو جزء در این صورت معقوله یا متشابهند یا غیر متشابه اگر متشابهند پس چگونه مجتمع گردد از این دو جزء چیزی که عین این دو جزء نیست و مفروض اینست که اجسام جسم مجتمع شده از این دو جزء متشابه که در صورت معقوله است و بتبعیت اجزاء جسم آنها دارای دو جزء و دو قسمت متشابه و متماثل گردیده و مراد از تشابه آنکه دو فرد از یک نوع و یک ماهیت اند مانند اجزاء و قطعات جسم و در اینجا شیخ نظر بجوهر مادی و جوهر صورت که جسم

از آنها ترکیب یافته ندارد بلکه نظرش بفعلیت جسم است که آنرا تنصیف یا تثلیث مثلاً کنند که هر ماده‌ی از آن جسم البته باز دارای دو جوهر صوری و مادی است یا بانضمام کما هو المشهور بین الحکما یا بطور ترکیب اتحادی کما هو مذهب السیدالداماد کما قال السبزواری:

ان بقول السیدالسناد ترکیب عینیته اتحادی لکن قول الحکما العظام . من قبله ترکیب الانضمامی .

پس محل صورت معقوله اگر جسم یا ماده‌ی جسمانی باشد و دارای دو جزء متشابه در نوع باشد و صورت معقوله در این قطعه‌ی از آن جسم که دارای دو جزء متشابه است حلول کرده و بالعرض او هم دارای دو جزء متشابه شده و از آن دو جزء متشابه ترکیب یافته و صورت اجتماعی‌ی از آن دو جزء متشابه حاصل نموده لازم آید مجتمع شود . صورت مرکبه‌ی که عین دو جزء نیست از همجو دو جزئی زیرا بدیهی است صورت معقوله عین سنخ آن دو جزء و ماهیت آن دو نیست و سنخ دیگر است و حال آنکه هر مرکبی عین اجزاء «بالاسر» است و دلیل بر آنکه صورت معقوله عین آن دو جزء متشابه نیست آنکه کل از آن حیثیت که کل است همان جزء نیست بحسب ماهیت و ذات نیست مگر آنکه کل چیزی باشد که از آن دو جزء حاصل شده از جهت زیادتی در مقدار یا زیادتی در عدد باین معنی که صورت معقوله‌ی که حاصل از دو قطعه جسم است بحسب مقدار بیشتر از حاصل از یک قطعه است یا بحسب عدد دو صورت معقوله از یک نوع عقلانی خواهد بود و گرنه از جهت صورت فعلیه معقوله برای آنکه از دو قطعه متشابه حاصل شده فرقی نکرده چنانکه محالش هم باین قسمت فرقی در صورت نکرده پس باید بصورت معقوله شکلی شود بمقدار مساوی با شکل و مقدار محل جسمانی مفروض و یا متعدد گردد بعدد اجزاء محل و حال آنکه بدیهی است هیچ صورت معقوله‌ی شکلی و عدد نیست مگر صورت معقوله نباشد بلکه صورت خیالی باشد و این خلف است چه سخن در صور خیالیه که دارای اشکال و مقادیر و اعداد است نیست و نمی‌توان گفت هر یک از این جزء بینه کل است چه جزء دوم داخل در معنای کل است و خارج از معنای جزء اول و یکی بثنهائی چگونه هر دو می‌شود .

اما اگر دو جزء مفروض غیر متشابه باشد تصور نشود جز در اجزاء حدیه مانند جنس و فصل و ترکیب صورت معقوله از جنس و فصل با آنکه اعم از مدعی است چه ترکیب از جنس و فصل دلیل جسمانیت صورت معقوله با جسمانیت نفس که محل صورت است نیست چه برهانی بر امتناع ترکیب جوهر نفس از جنس و فصل نیست و اگر هم باشد دلیل جسمانی بودنش و جسمانی بودن صورت معقوله که حلول در او کرده نخواهد بود

و از موضوع این بحث خارج خواهد بود بهر حال اجزاء غیرمتشابه جز اجناس و فصول نخواهد بود و اگر اجزای قسمت جسم را محل صورت معقوله جنس و فصل فرض کنیم چندین محال لازم آید اول آنکه هر جزئی از جسم در قوت قبول قسمت غیر متناهی می نماید بقبولهای غیر متناهی و لازم آید اجناس و فصول در قوت جسم غیر متناهی باشد چه اجناس و فصول شئی واحد از ذاتیات او است و در قوت نتواند غیرمتناهی باشد.

محال دیگر آنکه تقرر و انحفاظ جنس و فصل مقتضی توهم قسمت نخواهد بود زیرا اگر جنس و فصلی در اینجا هست مستحق تمیز در محل است شك نیست تمیز محلی توقف بر توهم قسمت ندارد پس واجب است اجناس و فصول بالفعل نیز غیرمتناهی باشد و حال آنکه اجناس و فصول و اجزاء حد شئی واحد از هر جهت متناهی است و اگر جائز باشد بالفعل غیرمتناهی باشد اجتماعش در جسم بر این صورت و بدین صفت جائز نخواهد بود و گرنه جسم واحد منفصل شود باجزائی غیرمتناهی بالفعل.

و نیز فرض می کنیم قسمت از آنچه وقوع یافته از یک جهت باشد پس فرض می کنیم جنس از یک جانب است و فصل از جانب دیگر آنگاه اگر قسمت را تغییر دهیم خالی از این نخواهد بود یا در یک جانب نصف جنس و نصف فصل واقع شود و یا جنس و فصل بهر دو قسمت مفروضه منتقل شود پس هر یک از جنس و فصل میل می کند یک قسم از قسمت و لازم آید این فرض موهوم ما یا این قسمت فرضیه ما دایر مدار مکان جنس و فصل باشد پس تحیز و تعیین حیز برای هر کدام باید باراده و اختیار مرید باشد علاوه بر آنکه این معنی فائده نبخشد زیرا ممکن است ما را اینکه واقع سازیم قسمتی را در قسمتی.

و نیز ممکن نیست هر معقولی از معقولات تقسیم شود بمعقولاتی بسیط تر از معقول مفروض و در اینجا معقولاتی داریم که خود ابسط معقولاتند (که محتاج بتقسیم نیستند) و آنها مبادی ترکیب در سائر معقولاتند نه اجناس دارند نه فصول و نه منقسم در کمینند و نه منقسم در معنی پس ممکن نیست اجزاء مفروضه متشابه باشند که هر یک از آنها به معنای کل باشد و کل فقط با اجتماع حاصل می شود و نیز ممکن نیست که غیرمتشابه باشند پس واجب نیست صورت معقوله منقسم شود (نه باجزاء متشابه و نه باجزاء غیرمتشابه) و چون صورت معقوله ممکن نیست تقسیم شود یا حلول کند در طرفی غیر منقسم از مقادیر پس ناچار باید در ما قابلی باشد و چاره نیست جز آنکه حکم کنیم که محل صور معقوله جوهر جسمانی نیست و آنچه تلقی می کند آن را در ما قوتی در جسم نیست و گرنه بقوت جسمانی ملحق خواهد شد آنچه ملحق بجسم می شود از انقسام که مترتب شود سائر محالات مذکوره بلکه صورت معقوله جوهری در ما تلقی کند غیر جسمانی خلاصه برهان آنکه معنای مقبول قابل تقسیم باجزاء اعم از قطعات متبائله یا اجزاء حدیه جنسیه و

فصلیه یا ماده و صورت نیست پس محلش که نفس است چنین است و گرنه محاذیریکه در چهار فقره یاد شده لازم آید .

برهان چهارم :

ولنا ان نبرهن علی هذا ببرهان آخر فنقول ان القوة العقلية هوذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود والاین والوضع و سائر ما قبل من قبل فيجب ان ننظر في هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عن الوضع اما بالقياس الى الشئ المأخوذ منه او بالقياس الى الشئ المأخوذ اعني ان وجود هذه الحقيقة المعقولة المجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور في الجوهر العاقل و محال ان نقول انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان نقول انها مفارقة للوضع والاین عند وجودها في العقل فاذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث يقع اليها اشارة او تحيز و انقسام او شئ مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم.

حاصل این برهان آنکه قوه عاقله تجرید کند معقولات را از کمیات محدوده و این وضع و مانند آن پس ما یا نظر نمایم در این صورت مجرده از وضع یا نسبت بموجودی که این صورت از او گرفته شده یا نسبت بگیرنده یعنی وجود این حقیقتی که معقول و مجرد از وضع است (ظاهراً مراد از وجود صورت معقوله وجود ذهنی است که باعتبار آنکه عین وجود قوت عاقله است گیرنده صور معقوله مجرده است و باعتبار آنکه عین صورت معقوله است گرفته شده است نه گیرنده و بالجمله مأخوذ همانا صورت حاضره است و مأخوذ منه امر خارجی است و آخذ بصیغه فاعل قوت عاقله یا جوهر نفس است و اخذ بصیغه مصدر فعل نفس یا قوت عاقله است و اضافه وجود بحقیقت معقوله برای تعیین گیرنده و گرنه ذات صورت مجرده تا معقول و حاضر نزد نفس شود مجرد نیست و حقیقت در عالم نفس حاصل نکند پس وجود نفسانی باعتبار تعلقش بموجود خارجی گیرنده صورت مجرده است) (۱) حال می سنجم وجود حقیقت معقوله مجرده از وضع را آیا در وجود خارجی است یا در وجود متصور در جوهر عاقل و محال است مجرد از وضع و مانند آن در وجود خارجی باشد پس باید مفارق از وضع و این و غیرهما باشد هنگام تحققش در عقل و در این هنگام اشاره و تحیز و انقسام و وضع و سائر لواحق جسم را نخواهد داشت پس در جسم در این ظرف نخواهد بود .

(۱) و محتمل است که در جمله او بالقياس الى الشئ الاخذ كله احد باشد یعنی بسیط و مجرد بنا بر این مأخوذ و مأخوذ منه در سخن اعتبار شده - مؤلف .

برهان پنجم :

و ايضاً اذا انطبعت الصورة الاحدية الغير المنقسمة التي هي لاشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا تخلوا مالا تكون و لا لشئ من اجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة الى الشئ المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المجرد عن المادة او تكون لكل واحد من اجزائها التي تعرض نسبة او تكون لبعض دون بعض فان لم تكن ولا لشئ منها فلا لكلها فان ما يجتمع عن مبائن مبائن و ان كان لبعضها دون بعض فالبعض الذي لانسبة له ليس هو من معناه في شئ وان كان لكل جزء يفرض فيه نسبة ما فاما ان يكون لكل جزء يفرض فيه نسبة الى الذات كما هو او الى جزء من الذات فان كان لكل جزء يفرض نسبة الى الذات كما هو فليست الاجزاء اذن اجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرداً وان كان كل جزء له نسبة غير نسبة الجزء الآخر الى الذات فمعلوم ان الذات منقسمة في المعقول وقد وضعنا ها غير منقسمة هف

فان كان نسبة كل واحد الى شئ من الذات غير ما ليه نسبة الآخر فانقسام الذات اظهر ومن هذا يتبين ان الصورة المنطبعة في المادة الجسمانية لا تكون الا اشباحا لامور جزئية منقسمة ولكل جزء منها نسبة بالفعل او بالقوة الى جزء منه .

ملخص اين برهان آنکه صورت بسيطة غير متقدمه که برای چیزهائی است که متقسم در معنی نیست اگر منطبع شود در ماده ای که متقسم و دارای جهات است خالی از این نیست یا این ماده را اصلاً با اجزاء که بحسب جهاتش در او فرض شود نسبتی بآن معقول بسیط غیر متقسم نیست یا هر جزئی را باو نسبتی است یا بعض اجزاء او را باو نسبت است و بعض دیگر را نسبتی نیست پس بر تقدیر اول و سوم پس کل هم نیست و اما تقدیر سوم او را با آن نفسی بسیط نسبتی نخواهد بود و بعضی که فاقد نسبت است از آن معنی نیست (زیرا چون بعض اجزاء را نسبتی نیست مجموع را هم نسبتی نخواهد بود) زیرا آنچه مجتمع شود از متبائنات متبائن است اگرچه بعض مبائن نباشد و اما اگر برای هر جزئی از اجزاء که در آن فرض شود نسبتی باشد یا هر یک از اجزاء مفروضه را نسبئی با ذات است بهمان نحوه نسبئی که جزء دیگر را نسبت با ذات یا نسبتی است بجزء ذات پس اگر بنفس ذات است کماهی بیک نحو از نسبت پس اجزاء مفروضه اجزاء معای معقول نیست بلکه هر جزئی بنفسه معقولی است مستقل لکن نسبتی بذات کماهی دارد و اگر نسبت هر جزئی بذات غیر از نسبت جزء دیگر است بذات پس

-۳۳۳-

بایستی ذات منقسم در آن معقول باشد و ما فرض کردیم ذات منقسم نباشد و این خلف است و اگر هر جزئی نسبت بجزء ذات است نه تمام ذات کماهی پس لزوم انقسام وذات که خلاف فرض است واضح تر است .

پس مبین شد صور منطبقه در ماده جسمانی اشباحی خواهند بود برای جزئیاتی که منقسم است و هر جزئی از آن اشباح را نسبتی است بالفعل یا بالقوه بجزئی از آن جزئی مادی .

برهان ششم :

و نیز چیزیکه متکثر در اجزاء حدیه است وحدتی دارد غیر قابل قسمت زیرا آن وجود وحدانی از آن حیثیت که واحد است چگونه مرتسم در منقسم شود و سخن در او و در آنچه منقسم در حد نمی شود یکی است .

برهان هفتم :

آنکه نزد ما بصحت پیوسته که معقولات مفروضه می که شان عقل است آنرا یکی یکی بالفعل تعقل کند غیر متناهی است بالقوه و بصحت پیوسته چیزی که قوت دارد بر امور غیر متناهی بالقوه جائز نیست که جسم یا قوتی در جسم باشد و این معنی در قنون گذشته مبرهن شد پس جائز نیست ذاتی که تصور می شود برای معقولات قائم در جسم بود یا فعلش جسم یا کائن در جسم باشد و اگر کسی این معنی را برای صور خیالیه قائل شود خطا کرده زیرا قوت حیوانیه نتواند تخیل کند اموری را که نهایت نداشته باشد هر چه باشد و در هر وقت باشد مادام که باو مقترن نشود تصرفات قوه ناطقه و نیز نتوان گفت قوه عقلیه قابل است نه فاعل و شما امتناع از عدم تناهی قوه فاعله نمودید نه قابل و مردمان جملگی در جوار قوت قابله غیر متناهی اند چنانکه هیولی راست پس در جوابش می گوئیم قبول نفس ناطقه در بسیاری از اشیائی که نهایت ندارد بعد از تصرف فعلی است چنانکه سخن در جوهر نفس ناطقه و در اخص افعالش و در احوال افعال دیگرش که مناسب مطلوب است با دلالت گذشت .

اینک می گوئیم قوت عقلیه اگر تعقلش بآلات جسمانی باشد بطوریکه فعل خاصش بدان آلات تمام شود لازم آید نه ذاتش را تعقل کند نه آلت را نه تعقلش را تعقل کند چه میان ذاتش و خودش آلتی نیست چنانکه میان ذاتش و آلتش آلتی نخواهد بود و میان ذاتش و تعقلش تعقل خود را آلتی نیست لکن او ذاتش را و آلتی را که برای او ادعا شود و عاقلیت خود را تعقل کند پس بایستی تعقلش بالذات باشد نه بآلت زیرا خالی از این نیست یا تعقلش آلتش را بواسطه وجود صورت آن آلت است یا بواسطه وجود صورت دیگری است مخالف صورت و آلت بالعدد و آن صورت در ذات و در آلت باشد یا بواسطه وجود صورت دیگری است غیر از صورت آلت بالنوع و آن صورت در او آلتش باشد .

-۳۳۴-

اما اگر بواسطه صورت آلتش در او و در آلت باشد بطور اشتراك دائمی هر آینه باید علی الدوام تعقل آلت کند چه تعقلش آلت را برای وصول صورت آلت است باو و اگر بواسطه وجود صورت آلت غیر از صورت اولیه بحسب عدد نه بالنوع باشد باطل خواهد بود اما اولاً پس مغایرت بین اشیائیکه داخل در حد واحد است یا بسبب اختلاف مواد واحوال واعراض است این نیست چه ماده یکی واعراض موجوده یکی است چه در اینجا اختلاف در تجرید و وجود در ماده نیست زیرا هر دو در ماده است .

و نیز در اینجا اختلافی بعموم و خصوص نیست زیرا اگر یکی از این دو استفاده نماید جزئیت را همانا بسبب ماده جزئیه و لواحقش استفاده جزئیت نموده و این معنی اختصاص بیکدیگر ندارد و این در ادراک نفس ذاتش را لازم نیاید زیرا نفس دائماً ادراک ذات خود نماید هر چند گاهی هم ذات خود را بمقارنت جسد خود ادراک کند و اگر بوجود صورت دیگری غیر از صورت آلتش باشد امتناعش شدیدتر است زیرا صورت معقوله اگر در جوهر عاقل حلول کند او را عاقل کند هر آنچه را که آن صورت صورت اوست یا آنچه را که صورت مضاف با اوست پس صورت مضافه داخل در این صورت است و این صورت معقوله صورت این آلت نیست و نه صورت چیزی است که مضاف بآلت است بالذات زیرا ذات آلت جوهر است و ما بالوجدان می یابیم و اعتبار می نمایم صورت ذات او را و جوهر را در ذاتش که مضاف نیست البته پس این برهان واضحی است بر آنکه جاتر نیست ادراک کند مدرك بآلت آلت خود را و از این جهت است که حسی احساس کند شئی و خارج را و احساس نکند ذات خود و نه آلت خود را و نه احساس خویش را و همچنین خیال تخیل نکند ذات خود و نه فعل خود را البته بلکه اگر تخیل کند آلت خود را آنرا قرار دهد نه بر آن نحویکه مختص باو است و برای غیر او نیست مگر حس وارد سازد بر خیال صورت آلتش را اگر ممکن باشد در این حال حکایت کند خیالی را که مأخوذ از حس است و مضاف نیست به چیزی نزد او حتی اگر او آلتش نباشد تخیل نکند او را .

و نیز گواهی دهد بمدعای ما آنکه قوتی که ادراک بآلات کند عارض شود خستگی او را از ادامه عمل چه ادامه حرکت خسته کند آلات را و فاسد کند مزاج جوهرش و طبیعتش را و امور قویه که ادراکش شاق است او را سست کند و بسا فاسدش نماید و در پشت سر ضعیف تر را هم ادراک نکند چه در انفعال بسبب آن شاق و تأثر فرو رفته مانند حس در محسوسات شاقه و مکروه که او را ضعیف کند و از کار بیفکند و بسا او را فاسد نماید چون روشنائی قوی برای بصر و رعد شدید برای سمع و حس پس از ادراک قوی توانائی بر ادراک امر ضعیف ندارد نه بصر بعد از ادراک نور قوی تواند ضعیف را درک کند و نه سمع پس از ادراک صورت شدید تواند صورت ضعیف را تشخیص دهد و ذائقه پس از چشیدن حلاوت شدید حلاوت ضعیف را تمیز ندهد و لکن این امر در قوت

عقلیه برعکس است چه از ادامه فعل و تصور اقوی کسب قوت و سهولت قبول اضعف را می نماید و هرگاه اتفاقاً ملاست یا خستگی بوی رخ دهد بواسطه استعانت بخیال است که استعمال آلات نموده و خیال خسته شده و از خدمت عقل ناتوان گشته و گرنه برای این استعانت بودی بایستی ضعف و خستگی همیشگی یا اکثری باشد .

و نیز اجزاء بدن همواره قوایش روی بضعف و مستی پس از منتهای نشو و نما ووقفه گذارد یعنی بیش از چهل تا چهل لکن قوت مدرکه غالباً پس از این سن قوت گیرد و اگر از قوای بدنیه بودی پیوسته سوی ضعف گرائیدی هر چند در هر حال چنین نیست بلکه در صورت توجه عوارض است و بالجمله هر قوتی که ادراکش بآلت است ذات خود و آلت خود و ادراک خویش را ادراک نکند و بافزایش اعمال ضعیف شود و ضعیف را پس از قوی ادراک نماید و عمل ضعیف شود بضعف آلاتش و قوت عقلیه برخلاف این حالات است و توهم آنکه نفس او فراموش کند معقولات خود را و از کار در اعمالش می افتد هنگام مرض بدن و شیخوخت بدین جهت است که فعل او بوسیله بدن است گمانی است باطل چه گاهی مرض و شیخوخت حاصل شوند و نفس بذات خود فعالیت می کند اگر مانع دیگری روی ندهد و گاهی بی آنکه بدن مریض باشد فعل خاص بخود را ترک کند پس تناقضی میان این حالت نیست و حاصل آنکه نفس گاهی مستغنی از استخدام بدن شود و گاه استعانت ببدن کند « و لکگوید: در رساله خیر المصیر الی السمع البصیر تفصیل دادیم که نفس نیرومند در حالت سلامت بدن می تواند بدون استخدام بدن همه کارهای خود را انجام دهد چه رسد بحال فلج شدن بدن و نیز می تواند بدن را استخدام کند در حال مرض بلکه بعد از موت حتی سر بریده را استخدام در تکلم کند بلکه اگر بدن ببحاک مستحیل گردد آن خاک را تواند استخدام کند و سخن او شنیده و آن خاک مجتمعاً اعم از آنکه بشکل ویکل او می باشد یا قطعه خاکی باشد راه رود بنشیند و رکوع و سجود کند بلکه اگر ذره ای از خاک بدن در جسم دیگری یا در هوا باشد می تواند آنرا بتوجه نفسانی خود بسخن آورد یا بکاریکه از او ساخته است بکمارد و بسیاری از این احوال در کرامات او بسیار دیده شده » .

آری ما می گوئیم جوهر نفس را دو عمل است یکی نسبت ببدن دیگری نسبت بذات خود و میادی ذات خود اول سیاست و تدبیر است دوم ادراک بعقل است و چون هردو متعاندند اگر یکی از این دو مشغول شود از دیگری باز ماند و جمع بین العملین بر او دشوار است و چیزهاییکه شاغل و مانع اوست از جانب بدن احساس و تحیل و شهوت و غضب و خوف و غم و فرح است و تو می دانی اگر مشغول بتفکر در امر معقولی این احوال تعطیل شود مگر غلبه بر نفس کند و او را بجانب تمایلات خود کشد و حس مانع نفس است از تفکر و تعقل چه نفس چون فرو رفت در محسوس از کار عقل باز

- ۳۳۶ -

می ماند بی آنکه عقل و قوای نفسانیه را آفتی رسیده باشد و سبب این حال همانا اشتغال نفس است بفعلی دون فعلی همچنان است حال و سبب اگر افعال عقل تعطیل شود بواسطه مرض و اگر ملکه عقلیه اکتسایه باطل و فاسد شود برای فساد آلت هرآینه باید ملکه عقل هنگام صحت یافتن آلت از نو اکتسایات خود را از سر گیرد و چنین نیست پس آنچه از صفات و ادراکات با او بود همچنان با اوست و تجدیدی در بین نیست منتهی الامر مانع از استخدام بدن داشته و اختلاف جهات افعال نفس موجب تمنع میان افعالش نیست بلکه کثرت افعالش در یک جهت هم او را باز می دارد از جهت دیگر مثلاً چون موجب غفلت از درد است و شهوت مانع غضب است و غضب مانع از خوف است و سبب در جمیع این احوال یکی است و آن توجه نفس است بیک چیز و انصرافش از چیزهای دیگر و لازم نیست اگر فعلی را در چیزی نکرد چون بفعل دیگر مشغول است آنکه همیشه وجود آن شئی شرط در آن فعل باشد و در این باب می توان سخن را بسط داد لکن دقت در آنچه گفته شد کافی در رسیدن بمطلوب است پس بنا بر اصول ما که -
تقریر یافت آشکار شد نفس منطبع در بدن و قائم ببدن و واجب است اختصاص ببدن به مقتضای هیشی باشد در او جزئی و حادث تا هنگام اشتغالش ب سیاست بدن جزئی بعنایت ذاتیه می که مخصوص باوست و نفس دلرای آن عنایت و آن هیئت است از همان گواه که موجود شود باوجود بدن خاص بهیئت و مزاج خاص که بدن خاص را مخصوص بآن بنفس و نفس خاص را مخصوص بآن بدن نماید .

تمام شفا ترجمه و توضیح عبارات شیخ و در چند فقره اخیر برای رعایت اختصار نص عربی را ترك گفتیم این براهین بدین تقریرات شیرین و دلپسند را بطور مجموع از مبتکران شیخ باید دانست هر چند بعضی از ریشه های آن در سخن قدما باشد و اما متأخرین پس همه مانند شاگرد و اعضاء مدرس شیخ اند و با آنکه در پیرامون آن سخن گفتند نه تنها کار تازه می از پیش نبردند بلکه کوتاهی در اداء حق مطالب شیخ نمودند بعضی را گفتند بعضی را مسکوت گذاردند البته محققین چون شیخ اشراق و محقق طوسی و دیگران بر اساس شیخ بیانات قیمتی کردند که گذشت روی هم رفته کسی که بخواهد سخن شیخ را کما هو حقه بداند باین کتاب با شتاب ناچیز ما محتاج است و گرنه خود هم بالاستقلال بکتب شیخ و منابع دیگری که ما زیر و بالا کردیم باید دست بزند و ما زحمت چنین متفکرین را کم کردیم و می توانند همه گونه انتخاب و تلخیص و ترتیب و وضع هر شئی در محفلش بفرمایند چه ما نقشه و برنامه می در نظر نگرفتیم و فکر را تابع حرکت قلم و مناسباتی که پیش بینی نشده پیش آمده قرار دادیم لذا بسیاری از مهمات مسائل در ضمن مسئله دیگر تحقیق شده که شاید بعضی از آنها ما را از عقد بند جدا گانه می برای آن در موضع معمول بی نیاز کند و هر جا بی نیاز نشدیم و اهمیت دارد جایگاه جدا گانه می برای او انشاء الله تعالی در این کتاب خواهد بود .

-۳۳۷-

اکنون ما دوجیز را باید بشماریم یکی ببینیم غزالی در تهافت الفلاسفه و ابن رشد در تهافت خود و خواجه زاده رومی در کتاب خود که بسبب غزالی حسب الامر سلطان محمد فاتح طرح ریزی کرده نسبت به براهین شیخ چه کردند و چه یادگاری قیمتی بجای نهادند .

و دیگر آنکه متأخرین در براهین مجرد نفس چه اختیار و انتخاب نموده و چه کم کرده و چه زیاد نمودند و این هرچند سخن را بدر از اکشاند لکن این منظور را ما بتقبل کلام محقق طوسی و جمعی دیگر که از پیش گفتیم تا اندازه می تأمین کردیم فقط چیزی که البته مورد توجه طلاب و مدرّس عصر است ده برهانی است که حکیم سبزواری در ارجوزه اش بنظم کشیده پس خوب است آنرا بزبان پارسی در آورده باندازه اقتضای حال ببینم چه بر ما افاضه می شود و **ما النصر والعقل والعلم والعمل الا من عند الله العزيز الحكيم** -

مسئله در عاجز نمودن فلاسفه از اقامه برهان عقلی بر اینکه نفس انسان جوهری است روحانی قائم بنفس که حیز و مکان ندارد و جسم و منطبق در جسم نیست و نسبت به بدن نه متصل است نه منفصل همان سان که خدای تعالی نه خارج از عالم است نه داخل و همچنان است ملئکه نزد ایشان و ورود در این مرحله منوط است بشرح مذهب ایشان در قوای حیوانیه و انسانیّه آنگاه وارد در شرح این قوی شده از قوای نباتیه خودداری می نماید و اشارتی بقوه علمیه انسانیّه و قوه عملیه نموده تا می گوید آنچه در شرح این قوی گفته اند انکارش در شرع واجب نیست چه اینها اموری است مشهود که عادت حقتعالی بر آن جاری شده و غرض ما الآن بیان عدم تمامیت براهین عقلی است بر مجرد نفس نه از نظر اینکه شرع باین مدعی مخالف است بلکه در حشر و نشر خواهیم گفت که موافق است لکن منظور ما آنست که عقل دلالت بر آن ندارد و از شرع در آن بی نیاز نیستیم .

ایشان را بگمانشان براهین بسیاری است اول آنکه علوم عقلیه را جمع به سخن حلول می کند در نفس انسانی و آن محصور است و در میان آنها غزالی نسبت به آحادی است که قبول قسمت نکنند پس باید محلش نیز منقسم براهین شیخ بر نباشد و این برهان را دو مقدمه است اول هرچه حلول در منقسم تجرد نفس کند منقسم شود دوم علم واحد در انسان حلول کند و منقسم نیست و گرنه اگر قبول قسمت بی نهایت نماید محال است و اگر

نهایت دارد البته مشتمل بر علمهایی است که قسمت پذیر نیست و بطور خلاصه ما چیز هایی و میدانیم و نتوانیم فرض کنیم جزئی از معلوم ما زائل شود و جزء دیگرش باقی بماند از آن جهت که معلوم ما جزئی ندارد و بسط معض است رجوع شود به تقریر غزالی در برهان ابن سینا با نقائصی (در صورت برهان) .

مؤلف گوید :

این تقریر ناظر بیکمی از براهین ابن سیناست که با رعایت مزایای الفاظ آن حکیم بزرگ بقالب پارسی درآوردیم تا ناظر فاضل از مزایای تعبیرات شیخ هرچند در نظربدوی تطویل می نماید برخوردار شود و آن باین خلاصه است: در معقولات مامعقولاتی است در نهایت بساطت که بسیط تر از آن نیست لذا آنرا مبدء ترکیبات در معقولات دیگر قرار دهند و چنین معقولاتی منقسم نیست زیرا نه اجزاء حدی از اجناس و فصول دارد نه اجزاء کمی نه اجزائی در اصل معنی دارد اعم از اجزاء متشابهه یا غیر متشابهه پس چنین معقول بسیطی نه خود منقسم است نه در طرفی که غیر منقسم باشد از مقادیر حلول نماید و ناچار باید در انسان چیزی باشد که او را قبول کند و آن جوهری است که نه جسم است نه قوتی در جسم باشد تا انقسام و سائر لواحق جسم را نپذیرد و چون یکی یا چند از معقولات ما که بسیط محض است مقسوم نیست و محلش هم مقسوم نیست آن معقولات هم که مرکب است از همان محل است از این جهت غزالی گفته در معقولات ما آحادی است که قابل قسمت نیست لکن اخذ کلمه محصور در این برهان لازم نیست و محذور انقسام با اجزاء غیر متناهیة بالقوه در برهان دیگر ملاحظه شده و خلط برهان به برهان بی مورد است - نقصان دیگر آنکه شیخ در این برهان فرض اجزاء متشابهه و غیر متشابهه را در صورت معقوله کرده و هر دو را باطل نموده و دیگر آنکه حلول در طرف غیر منقسم از مقادیر را در نظر گرفته و باطل فرموده و فی الحقیقه تقریر غزالی اختراعی است نه منسوب بفلاسفه چنانکه روشن خواهد شد نا گفته نماند محقق طوسی در فوائد - العقائدش چنانکه قبلاً یاد نمودیم برهان بر مجرد نفس را از راه معقولات بسیطه به نحو ساده و سهل و آسانی بیان کرده و تقریر را از محل بحال اعتبار کرده نه از حال بمحل و فرموده نفس انسانی محل علم باموری است که منقسم نشود و با اشاره حسیه در نیاید و محال است محل امر غیر مقسوم و غیر مشارالیه بحس جسم یا قوتی در جسم باشد و گرنه باید ولو بتبعیت جسمی که نفس آن در اوست قبول قسمت و اشلوه حسیه نماید و چیزی که مقسوم و محسوس است محال است محل غیر مقسوم و غیر محسوس گردد .

و نیز در تلخیص رساله ارسطو در اقوال سبعة حکما در نفس که قبلاً ترجمه کردیم در قول چهارم و پنجم براهین محکم و موجز بر روحانی بودن و بساطت نفس اقامه نموده که دیگران از ذکر آن غفلت کردند و ابن سینا هم که تلخیص رساله از اوست آن صورتهای ساده را در شفا تغییر داده بصورت ان قیل توجه نموده این دو مقدمه در برهان مورد شك نیست یکی آنکه علم واحد منقسم نیست دیگر آنکه چیزی که منقسم نیست قائم بجسم منقسم نخواهد بود پس شك در نتیجه نتوان کرد مع الوصف می گوید کتاب ما برای بیان تهافت و تناقض است و کافی است نقض احدا لا مرین یا برهانشان در نفس

ناطقه یا برهان‌شان در قوت وهمیه و شاید موضع التباس قول ایشان است که علم منطبع در جسم مانند لون نیست تا چون لون منقسم شود باقسام متلون و لفظ انطباع موجب التباس است و بهتر آنکه بگویند نسبت علم بمحل نسبت لون بمحل نیست «مؤلف گوید این مانند عذر بدتر از گناه است.»

در دو مقام است :

اعتراض غزالی مقام اول :

بر این برهان در جواهر فرد که بنا بر آن چه مانع ندارد صورت معقوله بسیطه در جوهر فرد جسمانی حلول کند تا تقسیم نشود آنگاه عذر خواسته باینکه سخن در جوهر فرد طولانی است و ادله بسیار در آن هست باز خواسته چیزی از ادله قویه بگمان خود بر امتناع جوهر فرد را اشاره کرده باشد و گفته جوهر فرد میان دو جوهر اگر ملاقات کند یکی از دو طرفش عین آنچه را ملاقات کند طرف دیگر لازم آید تلاقی طرفین چه ملاقی ملاقی البته ملاقی است و این محال است و اگر غیر او باشد تعدد و انقسام لازم آید آنگاه گوید این شبهه نیست که حلش طولانی است و ما از آن بی‌نیازیم و بمقام دوم در اعتراض می‌پردازیم مقام دوم نقض بقوه واهمه و عداوت کرک در واهمه گوسفند بسیط است و معنای عداوت کرک و صداقت بزغاله یا گوساله یا کره قابل تقسیم و تبعیض نیست با آنکه حال در قوتی جسمانی است .

مؤلف گوید :

گویا سخن ابن سینار که علامه فلاسفه است نگاه نکرده که صریحاً واهمه و متخیله را از این مبحث بیرون کند و بحث در خصوص معقولات نفس ناطقه است و انکهی شیخ در ابطال حلول معقول در جزء غیر مقسوم از جسم یا از مقادیر در عین مسئله چیزی فرو گذار نکرده و بالاخره چیزی که قابل ذکر باشد در برابر برهانی که تقریرش را ناقص کرده و مزایا را از او انداخته نیاورده و در پایان هم گوید شک نیست این برهان موجب ظن قوی ببدعی است ولی موجب تعیین نیست پس مشکوک است و ما هم در معانده و مناقضه فلاسفه بهمین مقدار قانع هستیم عجب آنست که خود این رشد که در تهافت الفلاسفه که مبنی است بر آنکه حقائق اقوال فلاسفه بدون کم و زیاد یاد شود تا دانسته شود بکدام فیلسوف می‌توان نسبت تهافت داد و بکدام نتوان داد و غزالی بسا نسبت تهافت داده بحکمائی که تهافت نگفته اند در نقد بر اعتراض غزالی مقدمه می‌تقدیم کند که خلاصه آنرا خواهیم یاد نمود و در پایان مقدمه و تعیین مواضع خطاء یا جدال غزالی می‌گوید غزالی برهان ابن سینار ابدان وجه که او گفته نیاورده چه وی برهان خود را چنین تأسیس کرده که معقولات اگر حلول در جسم کند یا در شئی غیر منقسم از جسم حلول کند یا منقسم آنگاه حلول در غیر منقسم را باطل نموده باقی می‌ماند حلول در منقسم آن را هم باطل نموده و نتیجه گرفته معقولات در جسم حلول نکنند اصلاً و غزالی یکی از دو قسم را باطل نموده و گفته بعید نیست نسبت عقل بجسم نسبت دیگری باشد و حال آنکه

- ۳۴۰ -

نسبت عقل بجسم یا بمحل منقسم است یا بمحل غیر منقسم آنچه این برهان بآن تمام شود آنستکه عقل را ارتباطی بهیچ قوتی از قوتهای نفس نیست چنانکه ارسطو در بیان مفارق بودن عقل بیان کرده انتهى .

و اما مقدمه‌ئی که ابن رشد گفته :

بدین خلاصه است اگر مقدماتی که فلاسفه در این باب استعمال نمودند حذف شود اعتراض اول غزالی وارد خواهد بود زیرا صورت برهان چنین می‌شود هر صفتی که در جسم حلول کند منقسم است بانقسام جسم و از این جمله دومعنی فهمیده شود.

اول آنکه :

صد جزء آن صفت در جزء آن جسم بعینه حد کل صفت باشد چون بیاض درجسم ایض چه هر جزئی از بیاضیکه حال درجسم ایض است حدش و حد تمام بیاض یک حد است و موجود بیک وجود است .

دوم آنکه :

صفت تعلق بجسم (طبیعی) داشته باشد نه بشکل (و هیئت) مخصوص و این صفت نیز (مانند معنای اول) منقسم بانقسام جسم است نه بآن معنی که مقدار حد جزء و مقدار حد کل از آن صفت یک حد است مانند قوت ابصار در باصره (که جزء صفت دیدن و کل صفت دیدن بیک حد است عیناً) بلکه بمعنای قبول اقل و اکثر است از قبیل قبول موضوعش اقل و اکثر را از این جهت است که قوت ابصار در اشخاص صحیح و در جوان ها اقوی از ابصار مریض و مبراست بلی این دو قوت « قوت بمعنای اول که عبارت از وحدت حد مقهاری در جزء صفت و کل صفت و قوت بمعنای دوم که قابلیت اقل و اکثر است هر دو در شخص اند یعنی اول صفتی است که منقسم بکمیت است و منقسم بماهیت نیست و آن یا باقی می‌ماند با وحدت حد و ماهیت یا متصل میشود .

دوم :

آن صفت است که منقسم بحدی از کمیت با وحدت در حدود ماهیت است و منقسم نشود بهیچ جزئی که اتفاق افتد و این گویا مخالف با اول است در اقل و اکثر و جزئی که از او زائل شده فعلش مانند فعل جزء باقی مانده نیست زیرا فعل جزء زائل از بصر ضعیف فعل بصر ضعیف نیست « این فرق بین دو قوت است »

و اما ماده اجتماعشان :

باین است که کون نیز منقسم می‌شود بانقسام موضوعش بهر جزئی که اتلاق افتد و حدیکه باقی است بعینه بلکه منتهی شود قسمت بعدیکه اگر منقسم شود لون بآن حد لون فاسد شود (یعنی رنگ را اگر ضعیف کنی بصفر میرسد و معدوم می‌گردد) و چیزی

که قسمت را دائماً حفظ می‌کند طبیعت متصل است بناهو متصل (یعنی تا اتصالش محفوظ است) یعنی صورت اتصال پس این مقدمه اگر بهمین بیان در شکل برهان گذارده شود آشکار و روشن خواهد بود و آن بدین صورت است هرچیزیکه قبول قسمت باین دو نوع از قسمت کند محشل جسمی از اجسام است و عکسش نیز بین و آشکار است و آن اینست هرچیزیکه در جسم است قبول انقسام کند یکی از این دو نوع در انقسام و این چون صحیح باشد عکس نقیضش نیز صحیح خواهد بود اگر بدانی عکس نقیض چیست و آن این است هرچیزیکه قبول انقسام یکی از این دو وجه نکند حلول در جسمی نخواهد نمود و اگر اضافه باین شکل نمایم امر مسلمی را از حال معقولات کلیه برهان مزبور واضح تر شود و آن این است معقولات کلیه (یعنی بسیطه عامه که جزء عقلی هم ندارد) قبول انقسام بهیچ یک از این دو وجه نکند زیرا صورتهای شخصی نیست پس محصال است محشل جسمی از اجسام یا قوتی در جسم باشد پس باید محشل قوتی روحانی باشد که ذات خود و غیر خویش را ادراک کند و اما غزالی چون یکنوع از دو نوع انقسام را اعتبار نموده و آنرا از معقولات کلیه توانسته نفی کند ناچار اعتراض خود را از روی نوع دوم که موجود در قوت بصر و قوت تخیل است قرار داده و این استعمال سفسطه است و علم نفس غامض تر و شریف تر از آنست که بصناعت جدلی ادراک شود علاوه برهان ابن سینا را بوجهیکه گفته نیاورده آنگاه برهان شیخ را بهمان نحو که در ابتدا نقل نمودیم بیان کند.

مؤلف گوید :

اضافه تیکه برای توضیح برهان مذکور داشته عیناً سخن ارسطو است که شیخ در تلخیص رساله او در نفس مذکور داشته و ما آنرا قبلاً و در اینجا نقل نمودیم و همچنین شیخ در رساله معاد که برای شیخ امین نگاشته براهین تجرد نفس و بقاء او بعد از بدن را با بهترین و محکم ترین بیان تقریر فرموده و اگر غزالی و اقران او می خواستند بهمه آنها دست بزنند با مثنی باز در جامعه حکما میزیستند و همچنین فارابی در رساله اثبات مفارقات که ترجمه تمامت آن گذشت رجوع شود باین رساله ها که ما همه را در دسترس با توضیحات و ترجمه گذاردیم و از آعاده بی نیازیم .

آنگاه بعنوان دلیل دوم برهان شیخ را تحت عنوان انطباع صورت بقیه سخن غزالی معقوله مجرده از اشیاء غیر منقسمه در ماده جسمانی تیکه دارای راجع ببرهان جهات است تقریر کرده و این همان است که شیخ فرموده فهم اذا انطبعت الصورة الاحدية الغير المنقسمة لاشیاء غیر منقسمة فی المعنی فی ماده منقسمة ذات جهات که قبلاً با ترجمه یاد شد شیخ پس از این عنوان که بلفظ انطباع فرموده و غزالی منت گذارده و تبدیل بنسبت نموده غافل از آنکه انطباع را از لسان خصم گفته آنگاه نسبت محل و اجزاء محل را به معقول مجرد تقسیم می فرماید باینکه یا نسبت بمعقول واحد ندارد یا هر یک از اجزاء محل

-۳۴۲-

بآن معقول وحدانی نسبت دارد یا بعضی از اجزاء محل نسبت دارد و بعضی ندارد و بر تقدیر دوم یا نسبت بتمام ذات کماهی دارد یا بجزء ذات و نسبت اجزاء هم یا متحد بالنوع است یا مختلف و این اقسام را شیخ باطل می فرماید و صور منطبقه در ماده جسمانی را اشباح افراد مادیه اعتبار می نماید و معقول واحد مجرد از قبیل صور منطبقه نیست رجوع شود بتقریر این برهان و ترجمه آن .

غزالی در تقریر این برهان بعض محاذیر دیگر را که در براین دیگر است اخذ نموده مانند آنکه لازم آید معقول واحد در یکبار چندین بار تعقل شود و یا آنکه اجزاء غیر متناهی مجتمع شود چنانکه بتفصیل گذشت .

غزالی گوید تبدیل لفظ انطباع بنسبت دفع شبهه و شك می نماید
اعتراض غزالی بر زیرا منطبق در واهمه گوسفند عداوت است و آن لامعاله ادراك
برهان انطباع و است و ادراك را نسبت است بگرك و آنچه در نسبت بمعقول گفته
نسبت شد در آن حاوی است و عداوت دارای کیت و مقدار نیست تا مثال

و شبح او در جسم مقدر منطبق شود و اجزاء عداوت با اجزاء مثال
نسبت شود و شكل گرك کافی نیست چه گوسفند چیزی را غیر از شكل گرك توهم کند و آن
مخالفت و مضادت و عداوت است و زیادتى بر شكل از عداوت و مقدار ندارد مع ذلك در جسم
مقدر است این است صورت تشكيك در این برهان مانند تشكيك در برهان اول .

مؤلف گوید :

از مسلمات است که واهمه شاة معنائی را جزئی نه کلی توهم کند که از آن وحشت
نماید و انسان از آن وحشت تعبیر بعداوت کند و از معنای جزئی دیگر که مثالی از بزغال
و گوساله است انس گیرد و انسان از آن تعبیر بصدقت کند و البته معنای جزئی دارای هیئت
و مقداری است موحش یا مونس نه آنکه حیوان ادراك مفهوم عداوت و مفهوم صداقت
نماید برای امری جزئی که در واهمه اش متشکل و متمثل گشته حیوان را چه رسد بادرک
مفهوم کلی و حطش بر فرد جزئی پس مقایسه معقول بوهوم و اثر نفسانی که بران مرتب
می شود از وحشت و انس که آنرا هم حیوان بعنوان مفهوم وحشت و انس ادراك نکند
چنانکه تا چوب بلند کردی فرار می کند یا صورت را بر میگرداند زیرا از چوب بلند کردن
مثالی در واهمه اش حاضر میشود که از آن می ترسد و خوف طبیعی یا انس طبیعی یا
اشباح که نزد ما بحمل شائع موحش یا مونس است چه ربطی بادرک کلیات دارد و
چگونه معنای جزئی که دارای میزاتی است دارای شکل و مقدار نیست و چون اغلب
اشباهات علما از خلط بین مفهوم و مصداق و اشتباه احکام یکی بدیگری است غزالی
گمان کرده معانی حاصله در واهمه دارای شکل و مقدار نیست و مجردات مع ذلك حلول
در جسم و قوت جسمانی نماید و اگر سخن شیخ را در قوت متخیله و قوت واهمه در حیوانات
درست می نگریست بدین اعتراض در امر معقولات دست نمیزد شیخ در شفا در فصلی که

برای قوت متذکره ووهیمه منعقد نموده داد تحقیق داده وجامی برای قیاس صورعقلیه بوهیمه وخیالیه نگذارده مافلا اگر بخواهیم دست بآن بز نیم طولانی می شود همین قدر چند کلمه از کلام شیخ نقل می نمایم :

ان الوهم هو الحاکم الا کبر فی الحیوان یحکم علی سبیل انبعاث تخیلی من غیر ان یکون ذلك محققا وهذا مثل ما یعرض للانسان من استقذار العسل لمشاہة المرارة فان الوهم یحکم بانه فی حکم ذلك ویتبع النفس ذلك الوهم وان کان العقل یکذبہ والحوانات واشباهها من الناس انما یتبعون فی احوالهم هذا الحکم من الوهم الذی لا تفصیل نطقیا له بل هو علی سبیل انبعاث ما فقط وان کادا الانسان قد یرض لحواسه وقواه بسبب مجاورة النطق ما یکاد ان تصیر قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم فلذلك نصیب من فوائد الاصوات المؤلفة والروائح والطعوم والالوان المؤلف ومن الرجا، والتمنی امور الا یصیبها الحیوانات الاخری لان نور النطق کانه فائض سائح علی هذه القوى وهذا التخیل الذی للانسان قد صار موضوعا للنطق بعدما انه موضوع للوهم فی الحیوانات حتی انه منتفع به فی المعلوم وصار ذکره ایضا نافعا فی المعلوم کالتجارب التی تحصل بالذکر والارصاد الجزئیة و غیر ذلك.

(۲)

ان الوهم الذی لم یصحبه العقل حال توهم کیف ینال الحقائق التی هی فی المحسوسات عند ما ینال الحس صورتها من غیر ان یکون شئی من المعانی یحس و من غیر ان یکون کثیر منها ینفع و یضر فی تلك الحال فنقول ان ذلك للوهم من وجوه من ذلك الالهامات الفائضة علی الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة یولد فی تعلقه بالثدی ومثل حال الطفل اذا اقل واقیم یکاد یسقط من مبادرته الی ان یتعلق بمستمک لغریزة فی النفس جعلها فی الالهام الالهی و اذا تعرض لحدقیه بالاذی (بالقذی) بادر فاطبق جفنه قبل فهم ما یرض له وما ینبغی ان یعمل بحسبه کانه غریزته لنفسه لا اختیار معه وکذلك للحوانات الالهامات غریزیه .

والسبب فی ذلك مناسبات موجوده بین هذه الانفس و مبادیها هی دائمة لا تقطع غیر المناسبات التی یتفق ان یکون مرة وان لا یکون کاستعمال العقل وکخاطر الصواب فان الامور کلها من هناك .

و حاصل این بیان متفق که بی نیاز از ترجمه است آنکه ادراکات واهمه غریزی وطبیعی است بکمک الیهاماتی که در فطرت حیوان و انسان است یا از جهت حیوانیتش قرار داده شده و سببش مناسبات موجوده دائمی است میان نفوس و مبادی آن و این غیر

از مناسباتی است که عقل را در آن دخالت است که گاهی می شود و گاهی قطع می شود چه محتاج بقضاوت و عزم و اختیارات و نتیجه البته ولو از روی دواعی تغییر می کنند مانند استعمالات عقلی و خاطرات صواب باقی می ماند وضع و کیفیت معنای موهوم در واهمه و در این باب می فرماید :

و هذا لالهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيها يضر وينفع فيكون الذئب يحذره كل شاة و ان لم يره قط ولا اصابته منه نكبة و يحذر الاسد حيوانات كثيرة و جوارح الطير يحذرها سائر الطير و يشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة فهذا قسم و قسم آخر ان يكون لشئ كالنحربة و ذلك ان الحيوان اذا اصابها الم او لذة او وصل اليها نافع حسي او ضار حسي مقارناً بصورة حسنة فار تسم في المصورة صورة الشئ و صورة ما يقارنه و ارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما و الحكم منها فان الذكر لذاته و لجبلته ينال ذلك فاذا لاح للمخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصور و تحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة او الضارة و بالجملة المعنى الذى فى الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذى فى طبيعة القوة المتخيلة فاحس الوهم يجمع ذلك معا فيرى المعنى مع تلك الصورة وهذا على سبيل تقارب التجربة و لهذا يخاف الكلاب المدر و الحش و غيرها .

از این بیان آشکار می شود که قوت واهمه از مصوره و ذا کره و متخیله کمک میگیرد و جزئیات مثله را در آن قوی حس می کند و در رأس همه الهامات الهیه است پس واهمه معنا هائیرا که مخلوط بمحسوسات و مواد و مقادیر و اوضاع و جهات است از مضر و نافع و موحش و مونس در خود حاضر سازد از این رو گو سفند از گرگ ندیده و ضررش بوی نرسیده می ترسد و طیور ضعیف از باز ها حذر می نمایند و حیوانات از شیر می ترسند بی آنکه تجربه می کرده باشند و راه قیاس برایشان باز شده باشد و بسا هست که تجربه در بین آید هنگام رسیدن بنافعی محسوس یا مضری محسوس که فی الحال صورتی نیکو یا موحش در مصوره مرتسم گردد و صورت مقارناتش نیز در مصوره نقش بندد آنگاه معنایی جزئی از نسبت میان این دو و حکم و نتیجه در ذا کره مرتسم شود زیرا ذا کره بالفطرة الالهیه این معانی را در می یابد پس در هنگامیکه برای مخیله آن صورت از خارج جلوگیری شود صورتیکه در مصوره است حرکت کند و همچنین آنچه مقارن با اوست از معانی نافع یا مضر بحرکت آید و در مخیله خود نمائی کند و واهمه این صور منتقله را مانند محسوسات خارجیه احساس می نماید و معنی را با آن صورت توأم می یابد

چنانکه سنگ از سنگ و چوب می ترسد و حیوان حریف است بر رهائی و خلاصی و در فصل دیگر می فرماید :

كما ان اكثر التوهم في اكثر الامر يسوق القوى المتوهم فالوهم له -
السلطان في جبر القوى المدركة في الحيوانات والشهوة والغضب لها السلطان
في جبر القوى المحركة ويتبعهما القوى الاجتماعية (عزميه) ثم القوى المحركة
التي في العقل وبالعقله در واهمه جز مثال ذی تعداد و شکل و مانند آن نیست و بدون
امتزاج بمحسوسات نخواهد بود بخلاف عقلیات پس حق موهومات و متخیلات و مانند آن
از قوی آنستکه در قوای جسمانی حلول کنند و عقلیات را بقیاس آن نتوان گرفت و
کلیات منطبقه بر موهومات و احکام مرتبه بآنها که از ناحیه عقل است بحکم و هم
مناسبات بین واهمه نتوان مقایسه نمود و همواره نقل واهمه و متخیله انتقال از محسوسی
بمحسوسی است چه محسوسی با جعل ذات برخورد یا محسوسی که قبلا دیده یا چیزی را
ولو بغلط شبیه آن یافته چنانکه در سخن شیخ در شفا در مثال غسل و مراره
گذشت .

این سخن بیان جدا گانه نمی نیست بلکه متمم بیان گذشته در دلیل
سخن ابن رشد اول است چه کلام اول این بود که علم منقسم نشود باقسام محلش
راجع بکلام غزالی بحسب وضع و در این بیان استعمال تقسیم نسبت نموده باقسام
در دلیل دوم سه گانه پس اعتراض و معانده نخستین وی باقی است زیرا او
استیفاء دو معنای انقسام هیولانی را ننموده چه فلاسفه چون نفی
نمودند انقسام عقل را باقسام محلش بنحویکه اعراض منقسم شوند باقسام محل اعتراض
غزالی متوجه بایشان گشته بنوع دیگر از انقسام جسمانی که در قوای جسمیه مدر که موجود
است و برهان فلاسفه تمام نشود مگر بنفی هر دو نوع از انقسام از عقل و غزالی خود
بیان نموده هر آنچه قوامش بجسم است ناچار یکی از این دو نوع از انقسام را دارد و
ما شک داریم در آن نوع که عبارت از عدم انقسام باقسام موضوع است آیا مفارقت
از موضوع است یا نه چه اکثر اجزاء موضوع را می بینیم باطل شود بی آنکه این نوع
از وجود که عبارت از ادراك شخصی است باطل شود پس گمان میکنیم همچنانکه صورت
بیطلان جزء یا اجزاء موضوع باطل نشود همچنان بیطلان کل هم باطل نشود زیرا بیطلان
عمل صورت از جانب موضوع که سبب اوست منوط بیطلان فعل صانع است از جانب
آلت لذا ارسطو گفته اگر پیر را چشمی مانند چشم جوان باشد مانند جوان نبیند
(و مرادش آنستکه قوت جوان در دیدن بواسطه قوت آلت است چه آلات جوان مانند
خود او جوان است پس پیر اگر چشم جوان را داشته باشد آلت ابصار او هم مانند او
نخواهد بود پس بچشم جوان نتواند مانند جوان ببیند مگر جوان از هر حیث شود)

- ۳۴۶ -

یعنی پیری که بشایخ عارض شود در قوت ابصار نه از راه عدم قوت در ابصار است بلکه از جهت پیر شدن آلت است و دلیل بر آن بطلان است یا بطلان اکثر اجزاء آلت است در نوم و بیپوشی و مستی چه امراض موجب بطلان آلات خویش است زیرا قوتها در این حالات کامل نخواهد بود لذا بسیاری از حیوانات و نباتات اگر دو نیم شوند زنده میمانند با آنکه قوت مدر که ندارند و امر نفس بسیار غامض و تحقیق آن دشوار است و خدای تعالی این علم را اختصاص بعلما و راسخین و در پاسخ پرسش از روح فرموده **قل الروح من امر ربي و ما او تيتهم من العلم الا قليلا** و تشبیه موت بنوم دلیل است بر بقاء نفوس بعد از بدن چه نفس از نوم فعلش باطل شود بی بطلان آلت و نفس بنفسها باطل نشود پس باید حالش در موت مانند حال او در نوم باشد چه حکم اجزاء یکی است و این خود دلیل مشترك لائق بعموم مردمان است در اعتقاد حق و تنبیه علما است بر راه تحصیل یعنی بقاء نفوس بآنکه فرموده **الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها**.

(سخن غزالی در دلیل سوم)

دلیل سوم بر تجرد نفس آنکه اگر علم در جزئی از جسم باشد لازم آید جزء انسان عالم باشد و حال آنکه صفت عالم صفت انسان بشامه است نه صفت جزئی از اجزاء آن (اعتراض) نقض بصفات انسان و حیوان در حواس ظاهره و نتوان گفت ادراک محسوسات بوسیله جسم نیست.

(جواب ابن رشد)

اگر مبرهن است عقل را عضوی خاص نیست ناچار محلش جسم نیست و اما حواس ظاهره چون متخیله و مفکره و ذاکره نیست بلکه قوت هائی است در اعضاء معینه.

(غزالی و دلیل چهارم)

اگر علم در قلب یا دماغ یا عضو جسمانی دیگر حلول کند حدش که جهل است بعضو دیگر باید تعلق گیرد پس لازم آید انسان در یک حالت در یک مورد هم عالم باشد هم جاهل باشد و اگر علم منقسم بودی جایز بودی بعض انسان محل علم شود بچیزی و بعض دیگر محل جهل بهمان چیز گردد چنانکه دولون متضاد در دوجزء يك موضوع مجتمع شود و چون علم و جهل يك موضوع در يك شخص ممکن الاجتماع نیست ثابت شود که محل علم منقسم نشود.

(اعتراض غزالی)

این دلیل منقوض است بشهوت و شوق و اراده در انسان و بهائم که منبسط بر تمامت بدن است و نمی شود او را نسبت بموضوع واحد متصف بشهوت و غرور نمود با آنکه این صفات منطبع در جسم است باعتراف خصم پس باید گفت چون محل علم همتا

علت علم است و محل جهل علت جهل است ناچار در هر شخصی که علت علم شئی خاص موجود شد نمی توان او را بجهل بآن شئی توصیف نمود هر چند محل مذکور منقسم باشد چه علت جهل در آن شخص حسب الفرض موجود نیست و توصیف تمامت بدن بعلم مثلا باعتبار اشتمالش بر علت علم است که محل حقیقی برای علم است نه باعتبار اجزاء بدن اگر چه مجازاً بتمام بدن و تمام اجزاء آن شخص نسبت داده شود پس لازم نیست در محل منقسم جواز اجتماع ضدین علم و جهل در موضوع واحد و فرق است بین امکان انقسام محل و جواز تبعیض در توصیف او بضدین بحسب اجزاء محل و بین لزوم امکان توصیف در هر جا چه در اینگونه موارد مناط توصیف است و علت وصف است نه محل مقسوم و علت هریک از ضدین در یک شخص در موضوع واحد متمنع الاجتماع است .

آنچه در اینجا از فلاسفه حکایت نموده جز این نیست که علوم
اعتراض این رشد حلول در جسم نکند مانند حلول لون در جسم و مانند آن از
بر غزالی اعراض نه آنکه حلول در جسم نکند اصلاً زیرا امتناع محل علم
از قبول جهل در موضوع واحد دلیل ضروری است بر اتحاد محل

چه اضداد در محل واحد متمنع الاجتماع است و این امتناع مشترک بین ادراکات و غیر ادراکات است و از خصائص محل علم همانا قبول ادراک متضاد است و این ممکن نیست جز با درآکی غیر منقسم در محلی غیر منقسم و حاکم هم یکی است و علم باضداد یک سنخ از علم است پس بهر دو در دو موضوع تعلق می گیرد و در موضوع واحد ممکن الاجتماع نیست و این از خصائص نفس است لکن مبین است نزد فلاسفه که حس مشترک که حاکم بر حواس خمس است همین حال را دارد با آنکه آنرا جسمانی دانند پس این برهان دلیل نیست بر اینکه عقل حلول در جسم نکند چه حلول بر دو نوع است حلول صفات غیر مدر که و حلول صفات مدر که و اعتراض غزالی در اینجا صحیح است و آن اینست که نفس شاقه اشتیاق بمتضادات حاصل نکند بطور اجتماع و نفس در عین حال جسمانی است و من کسی از فلاسفه را ندانم که احتجاج باین معنی بر اثبات بقاء نفس کند مگر کسی که اعتنائی بگفتارش نیست چه خاصه هر قوه غیر مدر که می آنستکه مجتمع نشود در ادراک نفس دو امر متناقض چنانکه خاصه هر متضادین آنستکه در خارج نفس در موضوع واحد مجتمع نشوند پس در این معنی قوای مدر که و قوای غیر مدر که مشترکند لکن قوای مدر که اختصاص دارد باینکه بر اضداد موجوده حکومت کند یعنی یکی را علم دارد به وسیله علم بدیگری و قوای غیر نفسانی اختصاص دارد باینکه منقسم شود با تقسام جسم پس اضداد در اجزاء مختلفه از جسم واحد مجتمع شود نه در جزء واحد و نفس چون محلش منقسم نیست باین نحو از انقسام اضداد و تناقضات در دوجزه از محل مجتمع نشود و اقوال در این باب گفتار کسی است که آراء قوم را در این اشیاء بدست نیارده چه اندازه دور است فهم کسیکه دلیل بر بقاء نفس را این قرار میدهد که بر نفس متناقض است بطور اجتماع حکم نکند چه این معنی هر چند دلیل است بر آنکه محلش منقسم نیست

-۳۴۸-

لکن چه دلیل است بر آنکه محل غیر منقسم با تقسام اعراض از هیچ راه منقسم نخواهد شد انتهی.

غزالی در دلیل پنجم

اگر عقل ادراک کند معقول را بآلتی جسمانی نتواند تعقل کند نفس خود را و حال آنکه نفس عاقل خویش است پس باید تعقل او معقول را بآلت جسمانی نباشد.

(اعتراض)

چه دلیل است بر اینکه اگر تعقلش بآلت جسمانی باشد عاقل نفس خود نشود و نقض با بصر که بآلت جسمانی است و ابصار را ابصار نکند مدفوع است اولاً باینکه عادت بدان جاری شده و گر نه ابصار ابصار ممکن است مانند علم بعلم و ثانیاً اگر این معنی در بعضی حواس ممتنع باشد در بعض دیگر ممکن است و افتراق حواس در این حکم مانعی ندارد چنانکه لمس مفید ادراک لمسی نیست مگر باتصال ملموس بآلت لامسه و همچنین است ذوق بخلاف بصر که شرط ابصار انفصال و بعد میان رائی و مرئی است لذا اگر چشم را برهم گذارد پلك خود را نبیند و چه مانعی دارد از اینکه در حواس چیزی باشد که عقل نامیده شود لکن خود را ادراک نکند و جملگی محتاج بآلت جسمانی باشند.

ابن رشد در دلیل پنجم گوید :

تثبت بخرق عادت در ابصار اجباراً برای اثبات امکان نقض خود سفسطه است و اما مطالبه دلیل بر اینکه مدرک بآلت جسمانی خود را ادراک نکند پس اقناعی است و برهان بر امتناع علم بخود اینکه ادراک موجود شود بین فاعل که ادراک کننده است و منفعل که ادراک شده است و حس جسمانی و فاعل و منفعل از جهت واحده نشود پس اگر فاعل شود بایستی از جهت صورت باشد و اگر منفعل شود از جهت ماده باشد و مرکب از ماده و صورت محال است ذات خود را ادراک کند زیرا ذاتش غیر از چیزی است که به سبب او تعقل نماید چه تعقل بجزء ذات خود کند و نیز عقل معقول است و اگر مرکب ذات خود را تعقل کند بسیط خواهد بود و کل منقلب بجزء خود.

(غزالی در دلیل ششم)

عقل اگر بآلت جسمانی مانند ابصار ادراک کند باید آلت خود را ادراک نکند مانند سایر حواس و حال آنکه دماغ و قلب را آنچه آلت است ادراک می نماید پس این اعضاء آلت و محل عقل نیست و گر نه ادراک نمی نمود آنرا.

(اعتراض غزالی بر دلیل ششم)

اعتراض بر این دلیل مانند اعتراض بر دلیل پنجم است باینکه ممکن است ابصار بطور خرق عادت ادراک نماید محل خود را یا می گوئیم حواس خمس اگر چه مشترك

است در انطباق درجسم لکن ممکن است در ادراك آلات وعدم آن فرق کنند و بعضی از آنها ادراك آلت کنند با آنکه منطبق درجسمند پس مانعی از ادراك عقل آلت را با انطباق درجسم نخواهد بود بلکه ممکن است حاسه ششین باشد که آلت جسمانی خود و محل مادی خویش را ادراك کند و مجرد استقرار احوال حواس خمس دلیل بر قاعده کلیه نخواهد بود چنانکه نمی توان بمجرد آنکه هر حیوانی فك اسفل خود را هنگام مضغ بر حسب استقرار حرکت دهد بگوئیم ممکن نیست حیوان فك اعلی را حرکت دهد چه در تمساح می بینیم فك اعلی را هنگام مضغ حرکت دهد این است خلاصه اعتراض غزالی بر دلیل ششم که ما خود را بی نیاز از ترجمه یا شرح تمام جزئیات آن دانستیم.

گفتار این رشد بر اعتراض غزالی نسبت بدلیل ششم :

اما اعتراض غزالی بر اینکه جسم وقوت جسمانی عاقل ذات خود نتواند بود باینکه حواس قوتهایی است دراکه درجسم و تعقل ذات خود نکنند پس این سخن از روی استقرائی است ظنی نه یقینی و تشبیه این استقرار با استقرار حیوانات در تحريك فك اسفل تشبیهی است از جهتی مشابه و از جهتی دیگر مخالف اما از آن جهت که مخالف است پس بدین نظر است که جمله حیوانات در تحريك فك اسفل در این قاعده استقرار نشده و اما از آن جهت که مشابه است پس بدین نظر است که استقرار حواس در عدم تعقل ذات استقرائی است مستوفی و احتمال حاسه ششم که عاقل ذات و جسمانی باشد بی وجه است و ما جز حواس پنجگانه حاسه نمی نداریم.

و اما حکم باینکه هر قوت دراکه می ممکن نیست در جسم باشد پس شبیه است بقاعده تحريك فك اسفل در حیوانات و ناقص است چه دانستی استقرار جمیع حیوانات نشده همچنین است حکم باینکه تمام قوای مدرکه غیر جسمانی استقرار نشده و اما آنچه از فلاسفه حکایت کرده که اگر عقل در جسم می بود محل خود را ادراك می نمود پس سخن سست و رکیکی است که از گفتارهای فلاسفه دور است زیرا این معنی در ادراکات غیر ثابت است که حد و کنه را کشف کند و ما کنه وحد نفس را ندانیم تا بدانیم درجسم است یا نه و اگر حد و کنه نفس را میدانستیم معلوم می شد جسم مأخوذ در نفس است یا نیست این است آنچه سزاوار است بدان در این باب اعتقاد نمود . اما آنچه غزالی در اعتراض خود گفته باین خلاصه که ما در می یابیم که نفس درجسم ما ست لکن ندانیم کدام عضو محل اوست الحق سخنی است حق و مورد اختلاف قداماء است لکن علم ما باینکه نفس در جسم است بدین نحو نیست که بدانیم نفس را قوامی است بجسم چه این مطلب نظری است و مورد خلاف است قدیماً و جدیداً چه اگر جسم آلت او ست قوامی بجسم ندارد و اگر محل او ست چون محل عرض پس وجودش قائم بجسم خواهد بود انتهی .

-۳۵۰-

مؤلف گوید:

وجدان سلیم شاهد است که ما نفس را در بدن خود بطور مظروفیت و ظرفیت نمی یابد فقط جوهری می یابیم که با ما است و مترج بجسد ما نیست و از ما هم جدا نیست و آنچه از قوی در ما است تحت احاطه و تدبیر و تصرف اوست و مانند معیت واجب الوجود با ما است و تمامت براهین بر تجرد نفس از روی این وجدان برخاسته پس مسلم گرفتن وجود عقل در بدن ممنوع است بوجدان ضروری قطعی چه ما هیچ عضوی را نمی یابیم که محل و مرکز عقل باشد همان طور که یقین داریم که قوت باصره در گوش یا دست و یا سایر اعضا نیست و قوت سامعه تنها در گوش است و هکذا بلکه ما بوجدان قطعی دریافت می کنیم که قوای ظاهره از جانب نفس و عقل دائماً افاضه میشود و ما این معنی را در رساله **خیر المصیر الی السميع البصیر** مفصلاً یاد نمودیم و پرده از چهره تأثیرات و افعال نفس برداشتیم .

(غزالی راجع بدلیل هفتم)

قوت های دراکه بآلات جسمانیه بمواظبت بر عمل و ادامه ادراک خسته می شوند زیرا ادامه حرکت فاسد می نماید مزاج اجسام را تا آنرا هلاک می کند و نیز اموری که ادراک آن قوی و جلی است آنها را سست و ضعیف کند که پس از ادراک آن امور قویه جلیه نتوانند امر ضعیف و حقی را هم ادراک نمایند و بسا هست آنها را فاسد کند بخلاف قوت عاقله که هر آنچه بیشتر و قوی تر ادراک کند نیرومندتر شود .

مؤلف گوید :

چون تقریر این برهان و براهین بعدیه بتفصیل گذشته لازم نمیدانیم تقریر غزالی را با تمام خصوصیات ترجمه نمائیم .

(اعتراض غزالی بر دلیل هفتم)

ممکن است حواس هم در این احوال مختلف شوند و مانند قوت عاقله خسته نگردند بلکه نیرومند شوند و لازم نیست حکمی که برای بعض حواس ثابت شد برای جملگی هم چنین باشد .

مؤلف گوید :

این برهان و براهین بعدیه بعنوان اقتناع یاد شده ولی اگر وجدان سلیم حکم باشد فرسوده شدن آلات جسمانی بادامه کار و عدم تحمل بصر مثلاً نور قوی و سم صوت قوی را واز کار نیفتادن عقل بادامه هر ادراکی پی در پی از بدیهیات احکام عقلیه است و بسیاری از مسائل بضعیف تر از این وجدان نزد عقلا فیصله می یابد لکن راه جدال البته باز است شیخ و سایر فلاسفه هم اینگونه شواهد را برای تنویر افکار و تنبیه یاد نمودند .

(سخن ابن رشد نسبت بدلیل هفتم)

این دلیلی است قدیم ووجه فرق میان عقل و قوای جسمانیه آنکه جسم از حلول صورتی در آن متأثر شود و عقل از صور معقوله متأثر نشود و نیز هرکونی تابع استحاله است و گرنه ممکن بودی صورت جسمانی بدون استحالت حلول در جسم کند .

(غزالی در دلیل هشتم)

اجزاء بدن برسیدن بمنتهای نمو مانند انسان در سن اربعین و مابعد آن ضعیف شود تا آخر آنچه پیش گذشت بخلاصه آنکه قوتها مختلف است و نقصان و زیادتش را اسبابی است بسیار که بعضی درابتداء ناقص و بعضی در وسط و بعضی در آخر ناقص شود و عقل هم ممکن است چنین باشد .

(ابن رشد گوید) :

از موضوع قوای مدر که حرارت غریزی است که پس از اربعین روی بنقصان گذارد ممکن است موضوع قوت عاقله حرارت غریزی باشد و روی بنقصان گذارد و اگر موضوعات نسبت بعقل و حواس مختلف است لازم نیست عمر مساوی باشد .

مؤلف گوید :

بهتر این بود غزالی بگوید هرچند عمر عقل بیشتر از اعمار قوای جسمانی است لکن لازم نیست قابل حلول در اجسام نباشد و ممکن است ارجاع تقریر غزالی باین تقریر .

(غزالی و دلیل نهم)

چگونه انسان عبارت از جسم است با انحلال و بدل مایتحلل شدن غذا تا آخر آنچه ترجمه آن لازم نیست جواب غزالی نقض بیبیمه و شجر است که نام آن پس از تحولات متعدده باقی است مانند نام انسان .

(سخن ابن رشد نسبت بدلیل نهم)

هیچیک از قدماء این دلیل را در بقاء نفس استعمال ننموده بلکه این دلیل را استعمال نمودند در اثبات آنکه اشخاص از ولادت تا بمرگ جوهری است باقی و اینکه اشیاء در سیلان دائم نیست چنانکه عقیده بسیاری از قدماء است حتی آنکه افلاطون ملجأ به ادخال صور گردید و مشغول شدن باین مسئله تضييع وقت است .

مؤلف گوید :

گذشت که مراد از سیلان دائم حرکت جوهریه است که میان طلاب منسوب به ملاصدر است لکن تحقیق آنستکه بقاء نام بیبیمه و شجر بنحو مجاز است و در انسان از حیث انسانیت بنحو حقیقت است بدون هیچ تفاوتی و عبارت دیگر در حیوانات و اشجار باعتبار حیثیات مادی است و در انسان باعتبار حیثیات عقلی محض است و چون در حیوان

-۳۵۲-

البته نظر بفرهنگی و لاغری و مانند آن از احوال است بقاء اسم جامع مشترکی است که این احوال بر آن عارض شود و در انسان این اعتبارات اصلاً نیست و مسئله در غیر انسان از فروع مسئله مشتق در علم اصول فقه است که غیر مشتق را هم بعضی در ملاک مسئله داخل کردند.

(غزالی و دلیل دهم)

دلیل دهم را غزالی ادراک معقولات مجرد از مواد و امکانه و مقادیر و غیرها قرارداده که یکی از براهین قویه بر تجرد نفس است و در تقریر آن و تقریر اعتراض بر آن تطویلات و تفصیلات زائد از حاجت دارد که ما از ترجمه آن بی نیازیم .

(حاصل اعتراض غزالی)

حلول معنای کلی در عقل بلکه آنچه حلول در عقل میکند همان است که در حس حلول کند غایه الامر آنچه در حس است مجتمع است و در عقل تفصیل و تحلیل و تجزیه می شود چه حس قادر بر تفصیل آن نیست درست است آنچه در عقل است مقترن ب مواد و اوضاع اشخاص خارجی محسوسه نیست لکن شخصیت و جزئیات را از دست نمیدهد و آنچه در شخصیتش دخالت دارد با اوست و کلی محض و مفهوم صرف نیست و عاقله چنین کلی خالص را ادراک نکند و ممکن نیست وجود و ثبوتی داشته باشد بلی پس از ادراک شخصی عقلی و جزئی نفسانی کلیت را عارض بر آن و تطبیق بر آن می نماید و این کلیت هم نه باین وجه است که مفهوم کلی در عقل است بلکه باین معنی است که امثال آن فرد عقلی را در یک حکم و یک نسبت می یابد مانند کسیکه چندین بار چیزی را در ذهن خود حاضر کند و همین عمل را حس هم می کند بدین چیزی چندبار یا دیدن امثال او و تمیز میدهد در اول که همان که بار اول دیده و در دوم که این آحاد همه مماثل هم می باشند .

مؤلف گوید :

این سخن ناشی از اشتباه مفهوم بمصدق است توضیح آنکه مفهوم کلی که بندهن آید البته بوجود علمی جزئی می شود لکن عقل در حال وجود با قطع نظر از وجود در یابد معنای کلی که بذاته صادق بر کثیرین است پس اخذ وجود علمی در ذات موجود اشتباه است و ثانیاً تسلیم عروض کلیت بر همان فرد علمی ذهنی اعتراف بحضور مفهوم خالص بسیط است در عقل و ثالثاً تکرار حضور مفهوم تکرار در وجود است نه تکرار در ذات موجود و حکم بمماثلت افراد و آحاد منوط بادراک مفهوم مماثلت و مفهوم اشتراک و انطباق و حمل و مانند آنست و هیچ یک از این مفاهیم را شخصیت ذاتی نیست و در ابعاد حسی فقط ادراک مصادیق متماثله یا مصداق واحدیکه احساس حس نسبت با و تکرار شده می کند ولی تشخیص عنوان مماثلت و اندراج در نوع واحد و یا آنکه احساس تکرار شده نه محسوس و یا آنکه این محسوس در خارج است نه در ذهن با حس نیست و با عقل است و هیچ یک جزئی و دارای عوارض اشخاص محسوسه نیست .

سخن ابن رشد :

ابن رشد پس از اشارت بقوت این برهان گوید مفهوم کلی در عقل شخصی نیست لکن محل مفهوم یعنی نفس ناطقه (که همان عقل است) نزد مشاهیر حکما محل نظر است که آیا طبیعت اشخاص خارجی در اوست یا نه و غزالی معانی ذهنیه را شخصی دانسته نظیر معنای مشترکی که حس ادراک میکند .

مؤلف گوید :

کلام ابن رشد در این مقام خالی از اجمال نیست چه شخصیت ناشی از وجود ذهنی را از ذات ماهیت من حیثی جدا نکرده و بر غزالی اعتراض ننموده که سخن در ماهیت است نه فرد ذهنی و نیز تسلیم نموده که حس ظاهری معنای مشترك را ادراک می نماید غافل از آنکه مصادیق مشترك را بیک نسبت می بیند نه آنکه ادراک قضایای عقلیه در اشتراك و مماثلت و غیرها می نماید و اما نسبت عدم خلو نفس از طبیعت اشخاص بمشاهیر فلاسفه نسبت مدعای مجملی است بآنان اگر مراد آنستکه ذاتاً و طبعاً مناسبت با اشخاص دارند نتیجه ای در محل بحث ندارد و اگر مقصود مشارکت عقول و نفوس عاقله است با اشخاص در موارد و اوضاع و مقادیر و لو بالقوه پس صحت چنین نسبتی بر آن الساعه که قلم در دست است معلوم نیست چه این عیناً محل بحث فعلی است اگر نفس مجرد است جای این سخن نیست و در عین حال اختصاص نفس هر بدنی بآن بدن بشرائط مقررده به جای خود محفوظ است و ربطی بجهمانیت و مادیت نفس و عقل که محل معقولات بسیطه است ندارد .

مقاله مختصری مخطوط از محقق طوسی نزد مؤلف است در نفس

فصل کلام نصیر - و تعریف آن بکمال اول باین ترجمه آنچه در شئی بالقوه است

الدین طوسی در و خارج شود در آن چیز بفعل اگر خروجش بفعل لائق تر

تعریف نفس به است بآن شئی از خارج نشدنش و اصلح است برای او پس آن

کمال اول برای ما بالقوه کمال است برای آن شئی از آن جهت که الیق و اصلح

جسم طبیعی است باو و این کمال بر دو قسم است کمال اول و کمال ثانی بدو

اعتبار اول آنکه آن شئی که خارج شود از قوه سوی فعل چنین

نباشد که خارج شود بتمام و همگی دفعه بفعل (یعنی شأنت ندارد بالتام بفعلیت رسد)

پس آنچه خارج شود از او بفعل پیش از خروج تمامش کمال اول نامیده شود و کمالیکه طلب

کند و قصد نماید آنرا پس از تقدیر خروجش بعقل کمال ثانی نامیده شود و باین اعتبار

است (یعنی خروج ابتدائی بفعل) که حرکت را تعریف کنند بآنکه کمالی است اولی برای

ما بالقوه از آن حیثیت که او بالقوه است و اعتبار دوم آنکه شئی که خارج سوی فعل

شود شأنت داشته باشد بالتام دفعه خارج بفعل شود در این صورت اگر حصولش برای

آن شئی او را نوعی قرار دهد غیر از آنچه پیش از حصول مزبور بود آنرا کمال اول

نامند و آنچه صادر از او شود بعد از تنوعش از آن جهت که آن نوع است کمال ثانی

-۳۵۴-

نامیده شود و باین اعتبار است که نفس را معرفی نمایند بآنکه طماع است اول برای جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است و صورتهائیکه برای مرکبات حاصل شود و آنها را انواع گوناگون قرار دهد و ممکن است آن صور از او زائل گردد بدون بدل مانند صور معادن و نباتات و حیوانات نه مانند صور عناصر و آنها را صورتهای کمالی گویند انتهى.

هر جسمی اورا صورتی است و قبول نکند صورت دیگر را از جنس صورت اولی مگر پس از مفارقت صورت اولی مفارقتی کامل و نفس قبول جمیع اشیاء نماید با اختلافی که دارند اعم از محسوسات و معقولات بنحو تمام و کمال بدون مفارقت صورت اولی بلکه رسم اول تماماً باقی می ماند در نفس و رسم دوم را هم قبول نماید بطور تمام و همواره صورتی را پس از صورتی قبول کند ابداً بدون آنکه ضعیف شود بلکه بصورت اولی قوتی یابد بر آنچه وارد شود بر او از صور دیگر پس نفس جسم نیست و این معنی را که نفس می نامیم نسبت دهند بچیزهائیکه در طبع بدن نیست و حرص نفس بر معرفت حقائق امور الهیه و انصرافش از لذتهای جسمانی ما را بدلالتی روشن راهنمایی کند باینکه نفس جوهری است اعلی و الزام شده بحدی از امور جسمانیه (یعنی تدبیر بدن) و قوت نفس سه قسم است ملکیه و آن نفس ناطقه است که بوسیله اوست فکر و تیز و نظر در حقائق امور و آلتی که استعمال کند از بدن دماغ است.

بهیمیه و آن نفس شهوانی است که باو شهوات و طلب غذا و شوق بلذات حسیه است و آلت استعمالش از بدن کبد است.

سبعیه و آن نفس غضبیه است که باو ست غضب در نجات (بزرگ منشی) و ترفع و آلتی که استعمال کند از بدن قلب است و این سه قوت متباین است زیرا یکی اگر قوت گرفت زیان بدیگری رساند بلکه عمل دیگری را باطل و عقیم کند و این قوی را نفوس نیز گویند و گاهی قوای نفس یکی قرارداد داده شود آنگاه وارد در اصول فضائل و رذائل و انواع هر یک می شود انتهى.

از اینجا تا بآخر در الهیات عامه انشاء الله نوشته شود.

افضل علوم طبیعیه معرفت نفس انسانی است و اثبات آن که نفوس انسانی بالتمام انوار و دارای روحانیت و شعله ملکوتی است و بیان آن که بموت بدن نمی میرد و آن که چگونه کامل شود تا مشابه جواهر ملئکه گردد و چگونه عالمی عقلی شود که منقوش است در او بنحو قبول آنچه منقوش در مبادی است بنحو فعلیت و اینکه چگونه بعقل فعال متصل گردد و چگونه معقولاتش فعلی شود پس ترجمه کلام صدره المتألهین در رساله مبده و معاد

-۳۵۵-

از آن که انفعالی بود و معنای آن که عقل هیولانی مجمع البحرین بین هوایات جسمانی و بدایات عقلیه و کیفیت حال سعادت و شقاوت حقیقی و غیر حقیقی و معرفت نفس و احوالش مادر حکمت و ریشه سعادت است و کسیکه ادراک نکند تجرد نفس و بقاء ابدی او را از حکماء نتوان شمرد مانند برادران و اعوان جالینوس هر چند جاهلان آنان را حکیم نامیدند و چگونه توان و توفیق بمعرفت مردی در چیزی حاصل نمود که نفس خود را نشناخته چنان که ارسطاطالیس گوید کسیکه عاجز از معرفت نفس خویش است سزاوارتر است بآن که عاجز از معرفت خالق خویش باشد چه معرفت نفس ذاتاً و وصفاً و فعلاً نبرد بان معرفت الله است ذاتاً و وصفاً و فعلاً چه نفس بر مثال خداوند است .

ای شده در نهاد خود عاجز چون شناسی خدای را هرگز
تو که در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی

تا آنکه فرماید :

شیخ الرئيس در بعض رساله های خود گوید پیشینیان مکلف بخواص در معرفت النفس بودند و در بعض هیاکل شنیده شده (یعنی هاتف) ای انسان اعرف نفسك تعرف ربك و کریمه فانسا هم انفسهم بمنزله عکس النقیض است برای قضیه مروه از مولی - الموالی (ع) من عرف نفسه فقد عرف ربه و نسیان نفس نسیان رب النفس است) و در حکمت عتیقه من عرف ذاته تاله یعنی هر کس ذات خود را شناخت الهی و متاله شود یعنی عالمی شود ربانی و فانی از ذات خویش و مستغرق در جمال شهود و جلالش و علم - النفس و فلسفه اولی شرط معاد است که تمامت امم فاضله جهان بدان شاهد است و کریمه قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها اشاره بمعرفت النفس است و اینکه تزکیه آن در دارالحوان مایه رستگاری باشد و گرنه بهر دسیسه می که در آن راه یابد زبان بیند و این علم را چنانکه حکماء و اولیاء وصیت نمودند نباید سپرد جز بنفوس زنده نه جلود میت و کفره فجره که مطالبه مدارک و همانی و مسالك شیطانی در مسائل ربانی از اولیای رحمانی کنند .

شیخ الرئيس فرماید :

جل جناب الحق ان یکون شریعة لکل وارد او یطلع علیه الا واحد
بعد واحد .

و معلم اول (ارسطو) فرماید :

من اراد ان یشرع فی علومنا فلیستطیع انفسه فطره اخری .

یعنی علوم الهیه مماثلت دارد با عقول قدسیه چه عقل و مقول متحدند و ادراک آن علوم نیازمند لطفی تام و لطافتی تمام و تجرید و تجردی شدید است و آن فطرتی است دومین و برهانی نبین و آدمی در فطرت اولی اطلاعی ندارد و ریاضتی ندیده بلکه آلوده و تیره و تار است و نتواند ادراک مقولات محضه را بهمان حقیقت که هست نماید لذا

اولیای حکمت ریاضتها میکشیدند و نفس را از امراض جهالات و نقائص معالجه مینمودند سپس در دریای معارف الهیه شنا می فرمودند و توصیه انسان بستر این علوم (و مرموزات نویسی و لغز گوئی) آنان نه از روی ضنت و دریغ بوده بلکه عقول قاصره و قلوب فاتره را لائق و مستعد فهم اسرار و درک انوار نیافته و اشراقات خود را بر نفوس صافیه و قلوب زاکیه تفته تا بتدریج تکاملی در ادراکات مردم حاصل و استماع حقائق را قابل گردند.

آنگاه پس از بیان بداهت و بساطت وجود گوید وجود نه جوهر پاره‌ئی از کلمات است و نه عرض بلکه در جوهریت و عرضیت تابع ذات شیئی است و صدر در مقدمات چون وجود نسبت بذاتی داده شود سه ماده معقول گردد و وجوب فلسفه ادبی و امکان و امتناع و وجوب ذاتی خاصه واجب الوجود است و وجوب غیری در ممکن است که علت موجد او را واجب و موجود سازد چه «الشیئی مالم یجب لم یوجد» و امتناع غیری در ممکن مستند بعدم علت است و تا متمنع نباشد بالغیر معدوم نشود و امتناع ذاتی خاصه متمنعات ذاتیه است و ممکن چون مستوی است بوجود و عدم خروجش از حد استواء وجوداً و عدماً بالغیر است چه تا واجب بالغیر نشود موجود نگردد و تا متمنع بالغیر نگردد معدوم نشود و وجود او را نتوان علت وجوبش دانست چنانکه بعضی گمان کردند و گر نه عدمش هم علت امتناعش شود پس بایستی ممکنى نداشته باشیم ابداً.

مؤلف گوید :

رجحان وجود ممکنى بر عدمش بخودی خود یا عدمش بر وجودش بنفسه بدیهی - الامتناع است و از آن تعبیر به ترجیح بلامرجح برون «تفعل» شود و آن غیر از ترجیح بلامرجح از باب تفعل است که محل خلاف شده لکن برهان قاطع بر آن هست و آن لزوم خلف است چه خروج از حد استواء ذاتی در فرض استواء خلاف فرض است علاوه قبل الوجود سالبه بانتفاء موضوع است ذاتی نیست تا بخودی خود موجود شود و تعقل ذات در حال وجود است با قطع نظر از وجود و بطلان حال یعنی واسطه میان وجود و عدم یا ثبوت قبل الوجود یا تقرر ماهوی در مواضع دیگر مبین گشته آنگاه می فرماید چون ذاتی ملاحظه شد بوجهیکه مجرد از هر حیثیتی غیر از ذات خود باشد بیرون از دو حال نیست یا صحیح است از عین ذات او وجود انتزاع شود و بتوان گفت موجود است بدون انضمام چیزی یا رابطه و نسبتی یا صحیح نیست این انتزاع مگر چیزی غیر از ذات او مصحح انتزاع وجود و حمل بوجود گردد اول مفهوم واجب بذاته و مفهوم حق اول است که از آن نزد مشائین تعبیر بوجود حقیقی و نزد رواقیین بنور غنی و بمنشأ انتزاع موجودیت نزد اهل ذوق متالین و بوحدت حقیقه نزد فیثاغورثیین و برتبه احدیت و غیب القیوب نزد صوفیه شده و مقصود از همه یکی است.

مؤلف گوید :

مرتبه احدیت اصطلاحی است مقابل مرتبه واحدیت چه احدیت را بهترین تعبیر از ذات دانستند با قطع نظر از ظهور او بفعل یا اسم یا هر معنی و وضعی که مالتی که منتزع از ذات و اطلاق بر ذات شود و مقابل آن مرتبه و احدیت است که مفاد مشتق است زیرا واحد بمعنای « ذات ثبت له الوحدة » است پس غیر از صرافت ذات واجب اسمی و رسمی ملحوظ شده و از غیب القیومی بمرحله دیگری ماحوظ و مشارالیه گشته و اول را فیض مقدس گویند و دوم را اقدس و اقدسش باعتبار صنع و تجلی و ظهور با اسماء و صفات است و افعال التفضیل مقتضی میان دو چیز باشد یکی ذات مجرد دیگر ظهور بجیزی و دوم البته اقدس است نه باینکه قدس ذاتی کمتر است بلکه باعتبار قدس لحاظی .

حکیم سبزواری در شرح اسماء فرماید ان للوجود مراتب - کلام سبزواری الوجود الحق والوجود المطلق والوجود المقید فالوجود در شرح اسماء الحق هو الوجود المجرد عن جميع الاقالب والاصناف و النعوت حتی عن هذا الوصف (ای التجرید عن جميع ذلك) و فیض مقدس و الوجود المقید اثره کوجود الملك والفلك والوجود فیض اقدس المطلق هو فعله وصنعه و فی کل بحسبه و بذاته لاعقل ولا نفس ولا مثال ولا طبع ولما کان بذاته عاریا عن احکام المهیات والاعیان یرسمی بالفیض المقدس کما ان ظهور الذات بالاسماء والصفات فی المرتبة الواحدية یرسمی بالفیض الاقدس و هذا الوجود المطلق هو عرش الرحمن والماء الذی به حیاة کلشی و کلمة کن تا آنکه می فرماید به خلاصه آنکه در اینجا صانع است و صنع و مصنوع و متکلم بکلمه کن وجود حق است و کلمه کن وجود مطلق است که باعتباری تعبیر از وجود حق و باعتباری تعبیر از وجود مطلق و باعتباری تعبیر از وجود مقید و ماهیت است و چون برزخ بین الطرفين است نه صانع است نه مصنوع بلکه صنع است و مانند معنای حرفی است که موضوع حکم نیست بلکه داخل در صقع ربوبی است بلی حروف بر مرتبه ای از اولین عقول اطلاق میشود انتهى و اطلاق حروف بر عقول و مفارقات بمعنای اسمی است نه بمعنای حرفی هر چند نسبت آنها بذات حق و بصنع که تجلی و اشراق او است در مرتبه واحدیت به معنای حرفی است .

و در شرح اسماء از ارسطو نقل کند :

کلام ارسطو در العالم الاعلی هو الحق التام الذی فیه جميع الاشياء جامعیت وجود (ای بوحدة حقيقة بسيطة جمعية) لانه ابداع من - حق و جامعیت المبدع الاول التام فیه کل نفس و کل عقل و لیس هناك صادر اول فقد ولا حاجة البته لان الاشياء التي هناك مملوءة غنی و حیوة و کانها حیاة تغلی و تقور و جرى حیاة تلك .

- ۳۵۸ -

الاشياء انما تنبع من عين واحدة و قال ارسطو ايضا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم فهي في ذلك العالم الا ان هناك بنوع افضل واعلى و ذلك انها ههنا متعلقة بالهيولي وهي هناك بلاهيولي و كل صورة طبيعية ههنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها انتهى .

طرفه آنستکه در کلام حضرت رضا علیه السلام اشارتی باین معنا است .
قد علم اولوالالباب ان کل ماههنا فهو مثال لماهناک و نیز وارد شده
فی العرش تمثال کشئی و تمائیل الخلاق و کریمه و ان من شئی الا عندنا خزائنه
و ما ننزل الا بقدر معلوم که صریح در این معنی است .

ناگفته نماند در بیان مراتب وجود و اعتبار ذات حق بنحو تجرید حتی از تجرید در مرتبه احدیت و با اسی از اسماء در مرتبه واحدیت و نام گذاری بر این مراتب که از صوفیه و از حکماء پیشین هم دیده می شود و تطبیق عرش و لوح و قلم بر مفارقات شریفه که در رساله بوعلی سینا هم قبلاً یاد شده هر گروهی مراعات مسلک خود را در بیان مطلب که مشترک بین همه است نمودند مثلاً صدر المتالین سپس حکیم سبزواری چون اصل وجودی و وحدت وجودی است طوری بیان مراتب کرده که با اصالت وجود و وحدت وجود بسازد کسانی که اصل ماهیتی یا کسانی که قائل بتباین حقائق وجوداتند و آن را منسوب بمشائیه کنند بطوریکه با تأصل ذوات یا تنوع وجودات بسازد .

ما چون بیم آن داریم در بیان اصطلاحات صوفیه که صدر المتالین در عبارتی که از مبده و معادش نقل کردیم دست بآن زده جای مناسب بدست نیاوریم یا از قلم بیفتد همین جا شمه ای از اصطلاحات را از اساتید فن نقل می کنیم ضمناً نسبت تباین حقائق وجودات را که مستلزم اصالت وجود است بمشائیه که جمهور حکمایند می سنجمیم که این شهرت آیا دهن بدهن و از روی تقلید است یا حقیقت دارد .

شاه نعمت الله ولی در رساله اصطلاحات مینویسد احد اسم ذات
شمه از اصطلاحات است باعتبار انتفاء اسماء و صفات و نسب و تعینات آنجا صفت
عرفا در پیرامون تعداد اسماء نیست آری نسب و تعینات اینجا نیست الاحدیه
کلام صدر شیرازی اعتبار آنست باسقاط جمیع احدیت یگانگی است نه دو - جز
یکی در دو کون دیگر کو احدیه الجمع اعتبار ذات است بی
اسقاط و اثبات بحیثیتی که مندرج بود نسب و احدیت نه اسقاط و نه اثبات است ای یار
نمی گنجد در اینجا یار و اغیار و دانسته می که ماهیت یا لا بشرط شئی است یا بشرط شئی
است یا بشرط لاشئی - احدیت بشرط لاشئی - و احدیت بشرط شئی - و احدیت جمع
لا بشرط شئی و لا بشرط لاشئی -

تقریر محققانه دریاب

این نکته عارفانه دریاب

مؤلف گوید :

در اعتبارات ذات لا بشرط قسمی و مقسمی مراعات شده چنانکه از عبارت حکیم

-۳۵۹-

سبزواری که مذکور شد پیدا است توضیح آنکه یکبار قطع ملاحظه از چیزی است با ذات بار دیگر ملاحظه عدم چیزی است و ملاحظه عدم چون قیدی است تجرید مطلق نخواهد بود لذا گفتند تجرید شود حتی از تجرید و این همان تجرید از لا بشرط و بشرط لا هر دو است .

و نیز مینویسد حروف حقائق بسیطه اند از اعیان .

حروف کتاب محقق بخوان که یابی حقایق ز اعیان عیان

الحروف العالیات شئون ذاتیه در غیب الغیوب چون شجره در نواة
لاجرم شیخ ما چنین فرمود کنا حروفا عالیات لم نقل متعلقات فی ذری عین -
القلل ما انت فیه ونحن انت و انت هو والکل هو هو و هو قلل عمن وصل
ما جمله حروف عالیاتیم مدام پنهان ز همه بغیب ذاتیم مدام
هر چند کتاب عالمی بنوشتیم پوشیده ز لوح کائناتیم مدام
انتهی .

جامی که از متخصصین در عرفان و تصوف است در مقدمه اشعه -
خلاصه ای از گفتار اللمعات که بزبان فارسی است بعضی از حقائق و معارف و
عبدالرحمن جامی مصطلحات قوم را تذکر میدهد و همانطور که گفتیم حال ممکنات
در اشعه اللمعات را در وجود نسبت بواجب که هدف مشترک بین حکما و عرفاست
اعم از قائل باصالت وجود و وحدت وجود یا اصالت ماهیت یا
انحصار وجود حقیقی بواجب و آنکه موجودیت ممکن بصرف انتساب بوجود واجب است
که از آن تعبیر بدوق المتاله میشود هر گروهی بروفق مذاق خود در این اختلافات بیانی
نموده .

جامی چنین می گوید :

با ادنی تلخیص از مؤلف هر چه در خارج است که بواسطه خارجی بودنش آثار
بر او مترتب است یا در ترتب آثار محتاج بضمیمه است یا بدون ضمیمه اثر بر او مترتب
است اول ممکن و دوم واجب است و آن ضمیمه وجود است و صوفیه قائلین بوحدت وجود
که ارباب کشف و شهودند گویند واجب تعالی عین آن ضمیمه است که وجود است و
محیط بهمه اشیاء و ساری در همه است و وجود همه اشیاء (و صدق موجودیت بر آنها)
بآن احاطه و سریان است .

مؤلف گوید :

وحدت وجودی که منسوب بصوفیه است حقیقتی است خارجی دارای مراتب قوه
و ضعفاً و هر ممکن مخصوص بمرتبه ایست و مرتبه وجود واجب اقوی و اتم از همه مراتب
است شدتاً و عدتاً و مدتاً و تام و فوق التمام است . بنابراین قول وجود اصل است یعنی
مبدء اثر و اثر مبدء و ذوات اشیاء که ماهیت آنهاست اعتباری است که از نحوه مرتبه
وجود انتزاع شود مثلاً مرتبه وجود نار دارای خصوصیتی که جز ماهیت نار از آن نتوان

-۳۶۰-

انتزاع نمود و مراتب وجودات درهـم ممکنات يك حقیقت است و تفاوت شدت و ضعف و کمال و نقص است و مرتبه واجب هم همین حقیقت است نه حقیقت دیگر لکن ماهیت ندارد و ماهیتش عین انیت او و عین وجود شخصی اوست و عارض و معروض مانند ممکن نیست چه عروض مستلزم معلولیت واجب گردد و گروهی که گویند از صوفیه اند گفتند ممکنات را وجودی خارجی جداگانه نیست و جز ماهیت ذواتشان دارای مرتبه‌ئی از وجود نیستند و موجودیتشان بهمان وجود شخصی واجب است که بآنها نه تنها احاطه‌ئی دارد بلکه احاطه ذاتی دارد و این احاطه و معیت قیومیه نوریه آنها را بماهیتها بدون ضمیمه‌ئی ظاهر ساخته و مستحق حمل موجود نموده و این قول همانست که بذوق التاله نسبت داده و در کلام درمیده و معاد اشارت بدان رفته و حکیم سبزواری فرموده **گان من ذوقه التاله اقتنص** - من قال ما کان له سوی الحصاص یعنی ممکن را جز حصه از مفهوم وجود که مصداق وجود حقیقی خارجی واجب تعالی است چیز دیگر نیست و این قول مبتنی بر اصالت ماهیت است چه مبداء اثر و اثر مبداء ذوات اشیاء است که بواسطه وجود واجب تعالی که بآن احاطه و معیت دارد مبداء آثار شده پس معنای وحدت وجودی که این گروه گویند نه بمعنای حقیقت واحده‌ئی است که دارای مراتب خارجی باشد بلکه به معنای آنستکه مفهوم وجود را جز یک مصداق خارجی نیست و آن وجود واجب تعالی است و موجودیت بمعنای آنستکه او نفس الوجود است نه «ذات ثبت له الوجود» و یا بمعنای آنکه او بالذات منشأ انتزاع وجود و مصحح حمل موجود است بدون ضمیمه و همین وجود چون مبداء و مصدر ذوات اشیاء است مصحح حمل موجود بر آنهاست بوجه حقیقی یا بطور تجوز مانند لاین و تامر و بعبارت دیگر که فاضل جامی در دنباله سخنش گوید وجود بمعنای کون و حصول ممکن را است بلحاظ اقترانش بضمیمه و واجب راست بدون ضمیمه پس وجود باین معنی برای جمیع ممکنات عرضی است عام و از قبیل مفهومات اعتباریه است که جز در عقل وجودی ندارد پس حمل وجود بر واجب باشتقاق تواند بود نه بواسطه باین طریقه که لفظ موجود را از مفهوم وجود که عرض عام است اشتقاق کنند و حمل بر واجب نمایند و اما حقیقت وجود چون عین واجب است احتیاجش در حمل بر واجب باشتقاق نیست بلکه بمواطات است و اگر هم باشتقاق کنند ناچار باید وجود را ذوالوجود اعتبار کنند .

مؤلف گوید :

با بساطت مفهوم مشتق که در اصول مبین شده محتاج باین تکلیف نیست و انگهی ما بالذات موجود وصفی احق بوصف است از ما بالعرض اگرچه فی الجمله عنایتی در معنای لغوی و عرفی لازم دارد بلکه ظاهراً حاجتی بعنایتی نیست لذا اسماء الله بدون تجوز بر واجب تعالی محمول است و در خاطر هیچکس خطور تجوز ننموده .
در اینجا وحدت وجود بمعنای دیگری است و آن وحدت موجود است باین معنا که موجودات عالم اعم از آنکه ذاتی باشند متاصله و متحصله و منشأ انتزاع وجود

و مستحق حمل موجود یا وجوداتی باشند متاصل و حقیقی و اعم از آنکه بر تقدیر دوم حقائقی متبائن مانند ماهیتشان باشند یا مراتب يك حقیقت مشککه باشند عین واجب تعالی هستند و شخص دیگری جز همین موجودات در بین نیست و قول دیگر آنکه شخص دیگر هست که موجودات را ظاهر ساخته لکن آن شخص عین آن موجودات است و موجودات ظهورات اوست و هر چیزی را در نظر بگیرد همان واجب تعالی است که بآن صورت تجلی کرده و محی الدین در اول فتوحاتش گفته **سبحان الذی اظهر الاشياء و هو عینها** و علاء الدوله سمنانی برای این موضوع تعلیقی نموده بدین مضمون: ای شیخ اگر کسی بگوید فضلۀ شیخ عین شیخ است آیا خوش آید او را و درست گفته بهر حال عینیت واجب تعالی با ممکنات که از اسخف عقائد و اباطیل و هم ردی شیطانی است بدون نحو تقریر شده یکی آنکه موجودات هر يك متاصل و متحصل و هویتی خارجی و انیاتی عینی اند اعم از تأصل وجود یا تأصل ماهیت و اعم از تبائن حقائق و جودات یا فقط تبائن ماهیات و دیگر آنکه اشیاء اصلاً تأصلی و تحصیلی و جوهریتی در جواهر و عرضیت محمول بضمیمه ای در اعراض حقیقیه ندارند و جز نسب و اعتبارات و اضافات چیز دیگر نیستند و شخص واجب بحقیقت و ذاتۀ نسب و اضافاتی دارد که آنها ما بازاء خارجی ندارند و عجب آنکه در کلام فقیه محدث اخباری رجالی مشرع تابع اهل بیت عصمت محتاط در علم الیقین چنین گفته هر چند در رسالۀ انصاف عذر خواسته که فقط کتابش مبنی بر جمع اقوال و بیان عقائد فلاسفه بوده نه مبنی بر اختیار و اعتقاد خود و البته چنین است که فرموده بلا شک و لاشبهۀ که لا یخفی علی من راجع بقیۀ تألیفات و بعضی از این نسب و اضافات تعبیر بشکل نمودند و آن شاعر که گفته

كلما في الكون وهم او خيال او عكوس في المر ايا او ظلال

شاید همین معنی را خواسته پیرو راند انصافاً اینگونه افکار با افکار حلولیها و اتحادیها از يك سرچشمه آب میخورد بلکه مجسمه و مشبه و حسویه و مانند آنها از این چشمه های گل آلود لای گرفتند و آنرا لا بلا کردند و آنها بالخصوص مورد حمله شدند سبحان الله چه فرق میکند کسی و اجباً جسم و جسمانی بداند یا بگوید مجرد محیط مجتمع کمالات بسیط است لکن عین جسم و جوهر و عرض و صورت و ماده و جنس و فصل و روح و بدن است یا ظاهر و متشکل بآنها شده یا حلول در آنها نموده یا متحد بآنها شده الی غیر ذلک از افکار مدونه که بعضی قابل توجیه و بعضی بی پرده است و توجیه اباطیل هم تضییع وقت است خصوصاً برای روشن فکر مستقیم السلیقه علاقه مند بواقعیات.

این مبحث گرچه باید در امور عامه یا الهیات خاصه رسیدگی شود
نقد فلفله وحدت لکن ما در این کتاب بمناسبت واردات الهیه را از دست نیدهیم
وجود و از آینده بی خبریم اگر بمحل اصطلاحیش هم رسیدیم انشاء الله
 در آنجا هم سخن را تجدید می کنیم و اسلوب ما قهراً بدون قصد
 شبیه کتاب مجلای ابن ابی جمهور است که در هر جا بمناسبت کلام سابق وارد مبحثی شده

-۳۶۲-

که جای معینش در مدونات جای دیگر است بهر حال بدیهی است خداشناس باید کوشش کند کمالی را برای واجب تعالی ثابت کند نه آنکه در چیزیکه کمال نیست بلکه خطرناک بحسب عقائد دینی است و سابقه در کتب آسمانی خاصه قرآن و السنه انبیاء و خطب و ادعیه ائمه ندارد سنگ بسینه زند و آنرا بنام حکمت که علم بحقائق اشیاء است بقدر - الطاقه برای خداوندش تشخیص دهد و عاشقانه هر جا گریز بدان زند و با آب و تاب گوئی معشوق خود را دیده و او را می نوازد واضح است وحدت حقیقت وجود بین واجب و ممکن اثبات سنخیت در اصل مایه و قوام اصلی بین واجب و ممکن است و مجرد آنکه او را اقوی واتم و فوق التمام لایتناهی از مایه اصلی ممکنات اعتبار کردن سنخیت را از بین نمی برد صرف نظر از آنکه چیزی که قابل ترقی و تنزل و شدت و ضعف است در صقع ربوبی متصور نیست و نمی توان مایه ای برای او گرفت که بشود ولو بفرض رویش گذارد یا مرتبه ای از آن ولو بفرض کم کرد و محاذیر آن بر اهل فضل مخفی نیست لازم آید در قوام و مایه برای واجب کفو و سنخ و شبه و مانند حقیقی اعتبار نمود چون نور ضعیف و قوی و قطره و دریا و امواج و امثال ذلك و لسان انبیاء و کتب از این معنی بری است و حکماء اولین و بوعلی سینا و فارابی و افلاطون و ارسطو و غیرهم چنین نمی گویند و بتبائن حقیقی معتقدند محقق لاهیجی در شوارق در شرح قول مصنف **ولیس الوجود معنی يحصل به المهيمة في العين بل الحصول** فرموده این رد جماعتی از اتباع مشائیین است که وجود صفتی است در خارج موجود و منضم بماهیت و ماهیت موجود است باو پس مجعول بالذات و صادر از جاعل بالحقیقه وجود است و ماهیت مجعول نیست لکن از حیث اتصاف بوجود مجعول بالفرض است و این مذهب بظاهرش سخیف است جدا شیخ اشراق در کتاب حکمت اشراق و غیره آنرا باطل نموده بروجهی که نتوان بر آن افزود انتهی .

از این عبارت معلوم است قول باصالت وجود از جمعی از اتباع مشائیه است نه از جمهور مشائیه خصوصاً قدما مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و تالمسطیوس و اسکندر فردوسی تا فارابی و بوعلی سینا پس نسبت حکیم سبزواری در منظومه تبائن حقائق وجودات را چه رسد باصالت وجود بمشائیه بلااستثناء قابل قبول نیست و شاید مراد از حقائق وجودات حقائق موجودات و حقائق منشأ انتزاع حصص وجودات که نسبت مقولی است باشد از رساله خیام هم در وجود که ما تمام آنرا ترجمه کردیم فهمیده می شود که اصالت ماهیت و اعتباریت وجود مورد اتفاق سابقین و محققین عصر خیام است چندتن مخالف از معاصرین خود را بنکوهیدگی فهم و عقل یاد نموده و آنرا متعسف قرار داده چنانکه الان آنرا ترجمه می نمایم محقق طوسی هم در تجرید تفسیر نموده وجود نفس تحقق ماهیت است نه ما به تحقق المهیة .

بر ما هنوز ثابت نشده مشائیه قائل باصالت وجودند و حقائق **رفع تهمت از** و حوادث را متبائن دانند و بسی بعید است که حقیقت هستی را در **فلاسفه مشائیه** خارج قائل باشند و آنرا متبائن دانند بلکه مشائیه قائل باصالت ماهیت اند و وجود را اعتباری محض دانند جز در واجب تعالی آنهم

تمامت کلماتشان این نیست که صریحاً نسخ ذات الله را وجود دانند یا حقیقتی مجهول الکنه که منشأ انتزاع وجود است بطوریکه گفتیم خیام رساله‌ای در اعتباریت وجود و اصالت ذوات دارد که نسخه مخطوط آن نزد ماست و بحمد الله بترجمه آن موفق شدیم و از کلام او معلوم میشود قول باینکه وجود امری است در اعیان نه اعتباری در عقل در عصر او حادث شده و فلاسفه اقدمین چنین توهم نمودند و باندازه‌ی حمله بر تصور آنکه وجود را در خارج حقیقتی است عینی منضم به اهیت می‌نمایند که در پایان سخنش گوید وانی اظن ان جمیع العقلاء من شأنهم ان لا یخفی علیهم هذا القدر من المعقولات فمن وجه نفسه من المقصرین فی هذا المعنی فلیعلم انها قد نرغت بسبب امر وهمی غلطها و علیه بالریاضة الثامة والاستعانة بحق التوفیق من الله انه ولی الاجابة و شهادت چنین فیلسوف عظیم القدری با اعتباریت وجود و آنکه در عین خارجی نیست نزد جمیع عقلا کافی است که از عهد ارسطو تا قرن چهارم اصلاً افکار متوجه اصالت وجودیکه متأخرین احداث کردند نبوده .

خیام میفرماید :

بر ماهیت و حمل موجود بعد از جعل جاعل اعتباری است عقلی مانند سائر عرضیات عامه چون مفهوم لون نسبت بسواد و بیاض جسم مثلاً بدون افاده ذاتی خارجی جز ماهیت سواد یا بیاض باشد و حمل بیاض و اسود بر جسم اعتبار و صفی است از عروض بیاض و سواد بر جسم نه آنکه عروض را حقیقتی است غیر از ذات عارض و ذات معروض لذا بیاض و سواد که در خارج حاصل است محمول بر جسم نشود چه جسم غیر از افراد انواع الوان است ولی اسود و بیاض بر او حمل شود باعتبار معروضیت و عارضیت که ما بازاء خارجی ندارد و این بیان حاصل یک قسمت سخن اوست بلسانی که معمول اعصار اخیره است و گمان می‌رود که این اشتباه از این ناشی شده که مفهوم وجود و موجود باندازه‌ی کثیر الاستعمال است در بیان خروج ممکن از عدم بوجود از قدیم الایام که اوهام متأخرین را بغلط انداخته که امری خارجی منضم به اهیت شئی شده تا مستحق حمل موجود گردیده غافل از آنکه این وجود با موجود همان ایجاد و موجد بقبح جسم است نه ضمیمه عینیه خارجی کم کم باین فکر افتادند که مبدء اثر و اثر مبدء همان حیثیت وجود است از اینرو ذات شئی و ماهیت او را اعتباری عقلی قرار دادند و اختلافات ذوات و انواع را از خصوصیات اتحاد وجود قرار دادند و تهمت اصالت وجود به مشائیه کم بود که یک تهمت دیگر بایشان زدند و تا عصر حاضر همگی بدون تأمل در کلمات قدماء و تحقیق اسناد افکار در تهمت دوم هم از یکدیگر تقلید نمودند و آن تباین حقائق وجود است و عجب است که معنای هستی که معنایی است وجدانی بالبداهة دارای حقائق خارجی متضاده و متقابل باشد غافل از اینکه مراد تقابل و تباین ذوات است و از شواهد آنکه این فکر از اوهام مستحدثه است آنکه در قرآن اصلاً مفهوم وجود استعمال نشده بلکه وجدان بمعنای یافتن استعمال شده

-۳۶۴-

فلم یجده شیئاً فوجد الله عنده ودر دعای عرفه سجادی نفی موجود از خدایتعالی شده یعنی در وجدان محاط نشود این تعبیر «لم تمثل فمکون موجود» واز معدوم در قرآن تعبیر بعدم مذکوریت وعدم شیئیت شده لم یکن شیئاً مذکوراً و لم نک شیئاً بلی کون وانشاء وجعل درقرآن وغیره بسیار استعمال شده پس ما بجرات مدعی هستیم که مشایبه و کلیه قدمات جز ذات شئی را اثر علت اولی ندانند و کیفیت تأثیر همانا مجهول الکنه است والبته علم ازلی بجزئی آن ماهیت وذات و آنچه اورا از کلیت بیرون آورد اورا شخص واحد حقیقی نموده وغایات عقلیه اورا واجب بالغیر ساخته اراده که عین علم و قدرت و غنایت ازلی است باو تعلق گرفته موجود یعنی ظاهر و صادر و خارجی و اثر مبده و مبده اثر در ظرف معینی که برای حدوث موجود پس از عدم صریح تعیین و واقع شده یا خواهد شد اراده ازلی است و مراد حادث است زیرا قطع نظر از امتناع ازلیت ممکن الوجود چنانکه در این کتاب مدلل است تقدمش بر ظرف خود مراد و متعلق اراده نیست و همچنین تأخرش پس اگر جلو نیفتد یا عقب بماند تخلف علت از معلول است و همین وجه برای رفع شبهه لزوم تخلف علت از معلول در حدوث عالم بس است و اما انقطاع فیض پس بعد از اندکی تأمل از خرافات است چه فیض ظهور شئی در جای خویش است که هر چیزی بجای خویش نیکو است و گرنه فیض نیست بلکه حیض است و اذی و ترمرد و عین تخلف است فعلاً در اینجا با براهین حدوث عالم کار نداریم تا جایش برسد مقصود رفع تهمت از قدمات در اصالت وجود و وحدت موجود است باز ذوق التاله چیزی است که مناسب است با اصالت ماهیت لکن وجود واجب را ضمیمه ماهیت ممکنه دانستن اشتباهی است ناشی از خلط انضمام وجود واجب باراده و تأثیر فعل و جمل او و احاطه و معیت واجب با هر حادثی ربطی بموجود نمودن حادث و ممکن ندارد کما لایخفی.

الساعة شخص مطاعی چنین فرمود که در همین جا کلام خیام خوب است بیان

تقریر براهین شود و تقدرا عشق است حواله بمعدوم و غائب ملزمی ندارد و تبرئه
خیام بر اعتباریت قدمات از اصالت وجود و عینیت خارجه اش چه رسد بوحدت
وجود و خرافاتی وجود و موجود انقلابی عظیم در حکمت مدونه متأخرین ایجاد
بودن اصالت وجود می کند فقلت له سمعاً و طاعاً اینست که کار اصالت وجود بجائی رسیده
و لواحقش که صدر التالیهین در اسفار گوید مدتی بر اصالت ماهیت بوده و
با استادش میر داماد و شیخ اشراق موافق بوده و بقول او
خدایتعالی موفّقش داشته که بواقع فائز گشته و وجود را اصل و حقیقت واحده بین الواجب
والممكن دانسته و ذوات اشیاء را اعتباری محض فهمیده .

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه رساله سبحان الذی جل جلاله و تقدست اسمائه اعطی کل شئی
خیام خلقه هدی و احصی کل شئی عدداً و الصلوة علی نبیه -
المصطفی محمد و آله الطاهرین .

اوصاف موصوفات بر دو قسم است ذاتی و عرضی و از جمله اوصاف عرضیه عرضی است که

-۳۶۵-

لازم موصوف است و از جمله عرضی است که لازم موصوف نیست بلکه ممکن است مفارق باشد در وهم فقط یا در وهم و وجود یعنی خارج و هریک از ذاتی و عرضی منقسم شود باعتباری و وجودی یعنی خارجی اما قسم وجودی چون توصیف جسم با سواد چه سواد حقیقی است و وجودی زائد بر ذات اسود و این دو قسم ظاهر است و محتاج برهان نیست زیرا در عقل و وهم و حس ظاهر است و اما قسم اعتباری عرضی مانند وصف اثنین که نصف اربعه است پس اگر نصف بودن دو از چهار امری زائد بر ذات اثنین باشد هر آینه ذات اثنین را معانی زائده بسیاری خواهد بود در خارج و برهان بر امتناعش قائم است .

و اما قسم اعتباری ذاتی چون وصف سواد باینکه لون است زیرا لون وصف ذاتی است برای سواد و برهان قائم است باینکه لونیت صفتی زائد بر سواد و اعیان خارجی نیست و اگر صفتی زائد بودی بایستی عرض باشد چه سواد عرضی است و چگونه ممکن است عرضی موضوع عرض دیگر باشد و اگر موضوع سوادیت موضوع لونیت باشد هر آینه لونیت صفتی در موضوع سواد نزد سواد بودی و هر آینه لونیت امری موجود در اعیان بودی که لازم است او را از خارج ذاتش سواد باشد و این محال است (چه لون بودن سواد عین سواد است نه آنکه لون موجودی است خارجی که لازم دارد از خارج ذاتش سواد را خارجی که منضم بلون باشد) و معنای وصف اعتباری آنستکه عقل چون معنایی را تعقل نمود تفصیل میدهد آن معنای معقول را بتفصیلی عقلی و احوال آن معنی را در نظر می گیرد و می سنجد پس اگر آن معنی مصادف با بسیطی شد که کثرتی در او از ناحیه جمیع اعراضی که موجود در اعراض است نیست لکن می یابد که او را اوصافی است ناچار حکم کند که آن اوصاف فقط بر حسب اعتبار و تعقل اوست نه بر حسب وجود خارجی زیرا عقل محققاً میدانند بسیطی که موجود در خارج شده دارای اجزاء خارجی نیست (و گرنه مرکب خارجی خواهد بود و این خلاف است) و محققاً میداند عرضی موضوع عرض دیگر نمیشود و محققاً میداند موضوع این عرض موضوع این صفتی که آن عرض بدان موصوف است نخواهد بود و این مقدماتی است که نزد قوم مسلم است هر چند بعضی از آنها نزد اهل حکمت مسلم نیست و شاید این معانی در علم اعلای الهی کلی (الهیات بالمعنی الاعمالی که امور عامه است) مفروغ عنه باشد و از باحثین این موضوع کسیکه متفطن باین اوصاف اعتباریه نباشد بسی گمراه است **فقد ضل ضلالاً بعيداً** مانند بعضی از قشریهای خشك که لونیت و عرضیت وجود را از احوال ثانیه قرارداد و از اوصافیکه نه موجود است و نه معدوم شمرده و شکاکي آنانرا در این خطای بزرگ در اعظم قضایای اولیه بدیهیه افکنده زیرا بدیهی است میان سلب و ایجاب واسطه نیست و اگر اوصاف اعتباریه را از اوصاف خارجی تمیز میدادند در این فتنه بزرگ نیافتادند و دریافت میکردند لونیت در اعیان خارجی چیز موجودی ممتاز از سوادیت نیست بلکه وصفی است عقلی در نفس هنگام تعقل ذات اسود و تفحص احوالش و مشارکتش بایض. مثلاً در بعض احوال .

همچنین است وجود و وحدت بلی شاید امر وجود سخت تر از اعتباریت وجود سائر اعراض باشد زیرا جماعتی از اهل حق دران شك کردند و گفتند انسان معقول را حقیقتی و ماهیتی است که وجود را مدخلیتی در هیچیک از حقیقت و ماهیتش نیست حتی اینکه عاقل ممکن است تعقل کند معنای انسان را بدون آنکه تعقل کند اینکه او موجود است یا معدوم است پس لامحاله لازم آید که وجود معنایی باشد که انسان را از خارج ذاتش لازم آید و گفتند وجود انسانیت معنایی است که اکتساب شود برای او غیر او زیرا حیوانیت و ناطقیت او راست از ذات خود (یعنی از ذاتیات ماهیت انسان است) نه بجعل جاعل و سبب مسببی چه باری تعالی جل جلاله انسانیت را مثلاً جسماً قرار نداده بلکه موجود نموده و چون موجود شده ممکن نیست جز آنکه جسم باشد گفتند حال که چنین است پس واجب آنستکه وجود معنایی باشد زائد بر انسان در اعیان و چگونه چنین نباشد و حال آنکه وجود معنایی است مستفاد از غیر لا غیر .

ما پیش از آنکه وارد شویم در حل این شبهه برهانی ضروری
تحقیق حکیم خیام آوریم بر آنکه وجود معنایی است اعتباری پس میگوئیم وجود در حل این شبهه در موجود اگر معنایی باشد زائد بر او در اعیان هر آینه موجود خواهد بود و چون هر موجودی موجود است بوجود پس وجود بر ماهیت باشد در هم بایستی موجود باشد و وجود و همچنین وجود و وجودالی مالانهای له و خارج که مساوق این محال است و اگر گفته شود وجود معنایی است موصوف به با اصالت وجود وجود نشود نه بسلب مطلق و نه بسلب احد الطرفین پس نتوان گفت وجود موجود است و نتوان هم گفت وجود غیر موجود است
مطالبه کنیم ایشانرا بطرفین نقیض و گوئیم آیا وجود موجود است در اعیان یا موجود نیست در اعیان (برای اعیان) اگر در پاسخ نه گوئی آشکار شود که وجود غیر موجود است در اعیان و این همان موضع بحث است پس مرحباً بالوفاق (و اگر گوئی موجود است در اعیان پس وجود را وجودی است و تسلسل مذکور لازم آید) ثانیاً مطالبه نمائیم و گوئیم آیا وجود وصفی است معقول برای ذات موجود یا نه اگر پاسخ دهی نعم لازم آید قبول و اعتراف بآنکه وجود امری است اعتباری و اگر پاسخ گوئی نه لازم آید وجود معدوم در اعیان و در نفس باشد و شاید عقلاء از اینگونه سخنان بیزار باشند و بعضی از این گروه گویند صفتی که وجود است محتاج بوجود دیگر نیست پس موجود است بدون وجود دیگر جواب گوئیم آیا خواهی دفع تسلسل از خود نمایی با آنکه تسلسل را دفع نکرده در چند امر محال واقع شدی چه گفتیم این وجود را گوئی موجود است در اعیان یا غیر موجود اگر گوئی موجود است بتسلسل دچاری و اگر گوئی غیر موجود است گوئیم آیا این وجود را ذاتی است یا نه اگر گوئی ذاتی ندارد هذیان گفتی و اگر گفتی ذات دارد گوئیم تسلیم نمودی ذاتی را که موجود است بی وجود خارجی پس چه میشود تو را که تسلیم نمائی همین را در هر ذات و ماهیتی که موجودند (یعنی بگوئی ذات شئی موجود است در خارج بدون انضمام وجود خارجی بآن تا از این تناقضات و محالات و هذیانها راحت شوی .

آنکه اگر صحیح است سخن اول تو باینکه بیاض موجود محتاج به وجود زائندی است بر او پس وجود بیاض هم نیازمند وجود زائد بر وجود اول خواهد بود و این محال است و بعضی از ایشان در این خرافات توغل نموده و غوطه‌ور شدند و خود را بمغالطات دروخت افکندند و ما خود را مشغول بآن مغالطات موحشه نمائیم و باینگونه اشخاص از راه دیگر سخن گوئیم باینکه صفت وجود موجودات بذاتها بوجود دیگر و مقترن شده بماهیت تا ماهیت بآن وجود شود پس بنا برین گمان لازم آید حکم جزء محمول بر مرکب باشد و این محال است و نیز اگر چنین باشد هرگز ماهیت موجود نخواهد شد بلکه مقترن با مر وجودی گردد تا صفت جز محمول بر مرکب نشود چنانکه بیاض بیاض است لذاته و اگر مقترن بجسم شود مرکب بیاض نگردد بلکه ایض گردد و اگر بیاض ایض لذاته باشد جسم ایض نشود بلکه مقترن شود بشئی ایض و آنکه بیاض را ایض گفتن باین نظر است که لون این جسم ایض است لکن مجاز است پس اگر وجود را هم بگوئیم لذاته موجود است مجاز است نه حقیقت و نزاع مادر مجاز نیست.

باید دانست این مسئله شامل جمیع علوم است (یعنی محمول مشتق از عارض بر معروض اگر حمل بر عارض شود بعنوان حقیقت باطل است و هر آنکس در علمی محقق به بطلان آن معترف است و یکی از این گروه را شنیدم گوید وجود موجود است و محتاج بانسانیت دیگر نیست تا انسانیتی موجود باشد و این گوینده فرق نگذاشته بین انسانیت و انسان چه اگر انسانیت موصوف باشد باینکه انسان است البته بانسانیت دیگر محتاج است لکن انسانیت موصوف است بانسانیت نه با انسان پس باو می گوئیم همین را چرا در وجود نگوئی باینکه وجود وجود است نه موجود تا محتاج بوجود دیگر باشد و این مغالطه از افحش مغالطاتی است که در این باب گفته می شود خدای تعالی ما را نگاهدارد از حب غلبه ..

حل شبهه :

و اما حل شبهه نزد اهل حق پس باینستکه وجود معنائی است مستفاد فقط و چون مستفاد است چگونه معنای زائندی بر ماهیت شود در خارج و این معنی فقط از همین ماهیت مستفاد و اعتبار شده زیرا ذات قبلاً معدوم بوده و چگونه ذاتی محتاج شود بچیزی قبل از وجود خود چه احتیاج شئی از اشیاء موجودات راست نه معدومات را لکن نفس چون تعقل نماید آن ذات را و حالاتش را در نظر گیرد و آنرا بتفصیل و تحلیل عقلی تحلیل برد اوصاف آن را متنوع خواهد یافت از آن جمله ذاتیات است و از آن جمله عرضیات است تا آنکه مصادف شود در میان عرضیات بوجود در جمیع اشیاء و شك نکند که وجود معنائی است زائد بر ماهیت معقوله و در این سخنی نیست سخن در وجود در اعیان است آنکه عقل چون تعقل نمود ماهیتی را که برای اوست انسانیت علم جزئی حاصل کند بآنکه حیوانیت و ناطقیت از ذاتیات اوست نه بجمل جاعلی و وجود برای او از غیر ذات اوست باین معنی که اگر این ذات معدوم باشد متصف بوجود نمی بود.

پس لازم آید اعتبار صفت وجود برای آن ذات از جهت تعقل او
 بیان مؤلف در ذات را بغیر او (یعنی تا تعقل صدور آن ذات غیرش که علت
 اصالت ماهیت اوست نشود نتواند اعتبار صفت وجود برای ذات کند پس صادر
 از علت نفس ذات است و همین صدور مصحح اعتبار صفت وجود
 و موجودیت برای آن ذات است والا معدوم خواهد بود بخلاف ذاتیات ماهیت که استناد
 بمصدوری و احتیاج بمصدر از غیر ندارد چه انسان مثلاً با همان جنس حیوانیت و فصل ناطقیت
 انسان با همین جنس و فصل است چه موجود شود چه معدوم باشد چنانکه شیخ ابن سینا
 فرموده **ما جعل الله الممشمه ممشة بل انما اوجدها** پس آنچه در خارج از اشیاء
 عالم از جاعل و علت و مصدر صادر و ظاهر شود همانا ذوات اشیاء است لاجرم آن به
 لحاظ صدور و تحققش موجود و صادر و ظاهر و کائن و حاصل و معمول و اثر و غیر اینها
 گویند و مفهوم وجود و مفهوم موجود درست است که زائد بر ماهیت است در عقل بلکه در خارج
 باین معنی که خارج ظرف نسبت بین صفت و موصوف است نه ظرف وجود آن چنانکه در جمله
 نسب و اضافات چنین است لکن عین خارجی ندارد و صادر از جاعل نیست و در این باب
 کتب متکلمین چون شرح مواقف و شرح مقاصد و شرح قوشجی بر تجرید و شوارق طول
 کلام عجیبی دارند و صاحب شوارق که اصل ماهیتی است داد تحقیق در اطراف مسئله
 داده و شرح حکمت اشراق هم چیزی فروگذار نکرده و لکن خیام در این رساله که به
 نامی از آن نبرده خلاصه مقام را گفته صاحب شوارق تحت عنوان نقل مقال و تقریر
 اشکال تبائن حقائق وجودات را به پیروی دیگران چون شارح مقاصد نسبت بفلاسفه می دهد و
 می فرماید **ان هذا من اعظم المشكلات كيف وقد صرح قاطبتهم بان الوجود**
نفس تحقق المهيه لا مابه يتحقق المهيه پس اگر افرادی برای وجود باشد فقط
 حصص اضافه است نه آنکه مصداق خارجی دارد لکن مؤلف گوید نسبت حقیقت عینی
 برای وجود با تبائن حقائق بحسب ماهیت بحکماء خصوصاً قدماء بنظر ما اشتباه
 است و اگر بعض عباراتشان اجمالی داشته باشد قابل تطبیق بر اصالت ماهیت و زیادت
 وجود بر آن در ذهن است و قول به اصالت وجود چه رسد بوحدت حقیقت وجود را
 را متأخرین ساختند و کم کم صورت علمی بخود گرفت و چون غالباً اشتباهات دقیق ناشی از
 خلط مفهوم بمصداق است و این مسئله اظهر موارد این اشتباه در ذهن هر شنونده ایست
 کار وجود مفهومی عرضی به اینجا رسید زیرا مفهوم وجود و موجود بر هر ممکن حادثی
 بطور حقیقی صادق و منتزع است و زیادت آنهم بر ذات ماهیت واضح است و حقیقی
 بودن انتزاع و صدق لغوی بحقیقی بودن خارجی خلط و اشتباه شده و از طرف دیگر در
 همه موجودات جز يك معنى از وجود فهمیده نشود از این راه هم اشتباه وحدت مفهوم
 بوحدت حقیقت وجود شده و تبائن ذوات اشیاء و اختلاف آثار و عدم ترتب آثار مگر بر
 امر خارجی گروهی را مضطر بالتزام بتبائن حقائق وجودات کرده و گروهی را متوجه

-۳۶۹-

بتشكيك وجود والتزام بمراتب نموده غافل از آنكه جميع اين معاني دراضافات ونسب جاری است پس افعال عموم چون كون وثبوت وحصول وظهور وصدور وآمدن وساختن وآفریدن ومازند آنها بايد حقيقت خارجي داشته باشد نه حقيقت لغوي بلكه حقيقت اصلي مجعول مؤثر خارجي وخارجي بودن هم نه بمعنای آنكه خارج ظرف نفس نسبت باشد بلكه ظرف وجود عيني متأصل ومتحصل كه اثر مبدء و مبدء اثر است باشد.

باللجب اگر گفته شود جاعل مثلاً آتش را آورد آیا معنایش در نظر عقل این است كه آوردن را ولو بمعنای اسم مصدري آورد یا عین آتش و نفس ذات این عنصر را آورد همچنين است معنای وجود داد یا موجود كرد يعنى این ذات را انشاء وابداع و ایجادواحداث و اظهار نمود درست است كه شئیت مساوق وجود است لکن وجود و شئیت چون صدق كند علامت نفس تحقق ذات است نه ضمیمه می كه بآن ذات متحقق شده چنانكه اجماع نمودند بر آنكه وجود نفس تحقق ماهیت است نه مابه يتحقق الیهیه و محقق لاهیجی باین اجماع شهادت داده و محقق طوسی هم فرموده وجود نفس تحقق است و از كلمات بوعلی سینا فهمیده نمی شود كه وجود را حقیقتی است در عین خارج جز بمعنای نفس تحقق ماهیت اعم از آنكه نحوه تحققش یکی باشد یا مختلف چه کیفیت تأثیر مجهول الكنه است و فعل و كردن غیر از مفعول و كرده شده است وجدان صریح شاهد است كه علت اولی ذات معلول را كه معدوم بود آورده است و چون آمده است مستحق حمل موجود است و غیر از ذات بتمام ذاتیاتش چیز دیگری با او نیست و جز آن ذات صادر از مبدء نشده و تمام ذوات مشترکند در وحدت مبدء و جملگی از آن مبدء صادر شده اند یا مستقیماً مانند يك زنجیری كه يك زنجیر ساز دفعة بسازد و با آنكه حلقه ها یکی پس از دیگری است جمله را او يك فعل و يك ترتیب مرتب ساخته و یا هريك را بفعلی مستقیم و مستقل از خودش بلا واسطه آورده و یا هر لاحق را اثر و فعل سابق قرار داده مانند فعل احراق برای نار بهر حال ذات الشئ را آورده و چون پیش از آوردنش معدوم بود پس از آمدنش البته موجود شده و منشأ انتزاع این مفهوم در عقل و در خارج گشته و مایه وقوامی در منشأ انتزاع این مفهوم یا حمل مشتقش جز همان ذات صادره هیچ چیز نیست .

من گمان می كنم جميع عقلاء شایسته است این اندازه از معقولات بقیه گفتار خیام
برایشان پوشیده نماند و هر آنكس خود را در این معنی مقصر
پس از بیان یافت بداند بسبب امری وهمی چشمش خیره شده و در غلط افتاده
اعتباریت وجود (مؤلف اینك اسباب این وهم را یاد نموده) پس بر اوست بر ریاضت
و تأصل ذوات كامل و استعانت بحسن توفیق از خداي تعالی كه كفیل اجابت است
بلی اعتبار اوصاف و تحقیق احوال توصیفات از اهم مباحث است.

-۳۷۰-

واجب الوجود جل جلاله ذاتی است که ممکن نیست تصور شود
 سخن خسیام در مگر موجودی که وجود نزد عقل برای ذات او بالذات است نه
 واجب از نظر بجمل جاعلی و اگر صفت وجود معنایی زائد بر ذاتش بودی هر
 اصالت و اعتباریت آینه لازم آمدی در ذاتش از آنجهت که ذات اوست کثرت باشد و
 گذشت برهان بر آنکه واجب الوجود بالذات واحد من جمیع -
 الجهات است و کثرتی بوجه من الوجوه در او نیست مگر کثرت اعتباری و شاید عدد
 این کثرت هم بالانهایت باشد و کثرت اعتباری موجب تکثر ذات نشود بوجه من الوجوه
 و بالجمله جمیع اوصاف واجب الوجود اعتباری است و در آن امری وجودی نیست اصلا
 مؤلف گوید: معلوم است مراد او آنستکه مفاهیم اسماء وصفاتی که بر واجب تعالی صادق
 است هریک مصداق خارجی و ما بازاء عینی نیست و گر نه ترکیب و تکثر در ذاتش لازم
 آید بلکه نفس ذاتش بالذات بدون حیثیت تقید و تعلیلی بلکه بدون افراد مفهوم اضافی
 که از آن تعبیر بخصوص می شود مستحق حمل آن عناوین کمالیه است بر او و حقائق
 کمالیه عین ذات اوست نه آنکه ذاتش نائب مناب حقائق کمالیه باشد بلی شاید علمش
 وجودی باشد بحصول صور معقولات در ذاتش لکن تمام آنها ممکنه الوجود است و از
 لوازم ذات اوست و سخن در آن بسیار است رجوع بمحلش شود .

مؤلف گوید :

این عقیده قائلین بارتسام صور در ذات الله است از مشایبه آنها بعنوان امکان
 وجود و ملازمه باذات و این عقیده در محلش ابطال شده .

و چون دانستی وجود امری است اعتباری مانند وحدت و سائر اعتبارات خواهی دانست
 عدم و احوالش را من حیث الاعتبار و چگونه عدم وجودی خواهد بود جز آنکه عدم معنای
 معقولی است و هر معنای معقولی موجود در نفس است و ماهیت عدم معنایش وجود در
 نفس است آنگاه سخن در اینست آیا عدم معقول بالذات است یا بالعرض و این مسئله
 از ما نحن فیه گرچه بیرون است لکن حق آنستکه معقول بالعرض است .

و چون این معانی که یاد شد در ذهن تو جمع شد بدانکه هر موجودی که ممکن -
 الوجود است دارای ماهیتی است در عقل که آنرا تعقل کند بدون آنکه صفت وجود بدان
 مقترن گردد و با تعقل آن ماهیت تعقل می کند که صفت وجود آن ماهیت از غیر اوست
 و چون صفت وجود برای او از غیر است پس ناچار صفت عدم او را از ذات خویش است
 و صفتی که چیزی را از ذات آن چیز باشد البته پیش از صفتی است که از غیر اوست و این
 قبلیت و تقدم بالطبع است پس صفت عدم ماهیات ممکنه الوجود را بالطبع قبل از صفت
 وجود خواهد بود و ممکن نیست ماهیت ممکنه الوجود علت وجود خود شود البته مگر
 علت معدومیت خود باشد یا واسطه می موجود شود یا چیز های دیگری مانند آنکه او
 ممکن الوجود است (یعنی امکان وجود علت وجود شود) پس اگر ممکن شد فرض کنیم
 الف سببی فاعلی برای وجوب شود و معلوم مفروض آنکه ب ممکن الوجود است و هر

-۳۷۱-

ممکن الوجودی ایجاد نشود مگر آنکه وجودش واجب گردد از وجه دیگری که واجب الوجود باشد لکن امکان وجودش از ذات اوست و مستفاد (از غیر) وجوب وجود است پس الف سبب وجوب وجود ب شود و این محال است پس جائز نیست مساهیتی ممکن الوجود باشد و بر این برهان مباحث و شکوکی است از آن جمله آنکه الف سبب وجوب وجود ب از آن حیثیت گردد که واجب است چنانکه آتش سبب سوزانیدن هیزم گردد از آن حیث که گرم است دیگر سایر اوصاف آتش را مدخلیتی در احراق نیست و مناقشه در مثال نخواهد بود.

جواب :

حرارت سبب احراق است نه ذات نار لکن حرارت ممکن نیست ایجاد شود مگر در موضوعی مانند نار پس احراق مضاف بنار است از آن حیثیت که نار حامل سبب فاعلی است نه از آن حیثیت که نار خود فاعل است و اگر ذات نار فاعل بودی هر آینه جمیع اوصاف نار را دخالت در احراق بودی خصوصاً اوصاف ذاتیه و لازمه که ذات نار از آن منفک نخواهد بود.

اینکه گفتیم ذات الف از آن حیثیت که واجب است موجب خواهد بود برای آنستکه بدانی وجود شرط است در علت بودن الف نه نفس علت پس فرق است میان شرطی که بدان علت علت شود و میان نفس علت و علت وجوب ب ذات الف است بهر شرطی باشد و این شرط که اعتبار وجوب الف است که او را است از غیر خود اینکه از او مسبب نشود اعتبار امکانی که او را است از ذات خود و چگونه ممکن است سلب اوصاف لازمه پس ذات الف که ممکن الوجود است بشرط وجوبش علت است برای وجوب ب پس امکان را مدخلیت است در تتمیم وجوب و افساد وجوب چگونه چنین نباشد و حال آنکه وجوب از لوازم علت فاعلیه است و او را مدخلیت در تتمیم ذات الف باشد است چه رسد به مدخلیتش در آنچه الف آنرا ایجاد نماید و اگر اعتبار امکان مسلوب از ذات الف باشد هنگامی که الف واجب الوجود بود هر آینه در این برهان قدحی بود لکن این اعتبار او را از ذاتش باشد و سلبش بهیچ وجه ممکن نبود.

اگر قائلی گوید یا مشککی تشکیک کند باینکه وجوب الف علت وجوب ب میباشد لکن وجوب الف ممکن نیست ایجاد شود جز آنکه موضوعش الف باشد چنانکه حرارت علت احراق است زیرا حرارت موجود نشود مگر در موضوع پس اگر وجوب الف علت وجوب ب باشد آنگاه ذات الف را لازم باشد امکان هر آینه امکانی را که لازم موضوع وجوب الف است مدخلیت خواهد بود در تتمیم وجوب.

جواب :

وجوب الف شئی نیست که موجود در اعیان باشد بطور حقیقت بلکه امری است

بر حسب اعتبار عقل و امر اعتباری موجود در نفس و معدوم در اعیان چگونه سبب ذات موجود در اعیان گردد و انگیزی احراق حاصل از حرارت امری وجودی نیست بلکه امری است عدمی چنانکه خواهی دانست تفصیل این کلام را بعد از این فصل .

و نیز اگر وجودی که گمان رود اینکه او سبب است و جوب ب را موجود در اعیان است هر آینه ذاتی که موضوع اوست مدخلیت در تسمیم و جوب دارد زیرا فاعلی که محتاج است در وجود خود بماده فعلی از او صادر نشود مگر با مشارکت ماده و ماده و جوب الف ذات الف است پس برای ذات الف شرکت در تسمیم و جوب خواهد بود و برای لازم ذاتش که امکان و عدم است نیز شرکت در تسمیم و جوب خواهد بود و این محال است پس آشکار شد که جمیع ذوات و ماهیات فائض و صادر از ذات مبدء اول حق جل جلاله هست بترتیب و در سلسله نظام و جملگی خیراتند و شر یا لازم شر که ناچار در این عالم روی دهد از ضروریات تضاد است چنانکه تفصیلش را دانستی **تعالی الله عما یقول -**
الظالمون الماحدون علواً کبیراً و لاحول و لا قوۃ الا به و هو حسی و
نعم المعین و الحمد لله الذی هو المبدء الاول و صلی الله علی سیدنا محمد و
آله الطیبین الطاهرین .

بحمد الله ترجمه رساله حکیم خیام پایان یافت و آنچه حواله بعد یا قبل داده معلوم نیست ناظر بکدام نگارش اوست .

برهان حکیم خیام بر آنکه صفت وجود در خارج نیست
تحریر و تنقیح و اگر فائض از مبدء اول نفس ماهیت است که منشأ انتزاع وجود
برهان خیام بر و متصف بموجود بنفس فیضان و صدورش از مبدء شود بدون
اصالت ماهیت و ضمیمه وجود عینی دقیق و مشحون بنکات قابل توجه است ناچار
اعتباریت وجود باید آنرا فهمید و سنجد پس می گوئیم ماهیت ممکن الوجود را
بطور فرض اگر علت موجود دیگر قرار دهیم هر چند از روی
ترتیب صوادر و سلسله اسباب و مسببات نه آنکه ممکن محتاج بواجب نیست می سنجم
چه صفتی در ممکن الوجودی که او را علت فرض کردیم برای موجود دیگر صلاحیت دارد
تأثیر در معلول کند و در معلول چه معنائی است که خود نداشته و از علت خود گرفته
بعبارة اخری جهاتی که در ممکن موجود فعلی است کدام جهت است که از علت خود تلقی
کرده که او از عدم بوجود آمده و او را موجود می گوئیم تا آنکه از این سنجدش بالمقایسه
بر ما آشکار شود که کلیه ممکنات موجوده که صادر از مبدء حق اولند ذوات آنها صدور
یافته و معمول شده با وجود خاص آنها که هر وجود خاصی ماهیتی را بالعرض تابع خود
قرار داده و اسم و نام و عنوان آن وجود حاصل شده .

پس می گوئیم در ممکن الوجودی که فعلاً موجود شده قطع نظر از وجود فعلیش

که ظهور ذات و ذاتیات است چند چیز است یکی آنکه تا این وجود نیامده و تا او متعلق جعل جاعلی نشده البته معدوم است یعنی هنوز حسب الفرض موجود نشده و جعلی باو متعلق نگرفته و علتش او را نیاورده یا علتش موجود نشده تا در او تأثیر کند و فرق نیست در معدوم بودن او پیش از این وجود فعلی که برای معدومیتش هم علتی باشد که علت العدم است یا نباشد که عدم العلة است زیرا فرض ما اینست که علت وجودش نیست و جاعلی او را جعل هنوز نکرده البته در این فرض نظر بعدم جعل او معدوم است و در معدوم بودنش کافی است عدم جعل یا عدم علت وجود اعم از آنکه علتی هم درین باشد یا نباشد که عدم او را واجب و لازم سازد قطع نظر از عدم علت وجود پس بدست آوردیم معدومیت ممکن را پیش از وجود و دانستیم در او عدمی قبلا بود.

ناگفته نماند که چون او را تعقل کنیم و در نفس آوریم تعقلش از وجودش در عقل حاصل نشود بلکه تعقل نفس ذات اوست که قبل از تعقل بالذات معدوم است کما هو المفروض و وجود تعقلش بتعقل است و اگر تعقل فرع وجود عقلیش باشد دور و تحصیل حاصل خواهد بود و انگهی جز نفس ذات ماهیت در نفس چیز ثالثی نیست همانطور که هنوز نزد نفس نیامده جز ذاتی و ماهیتی من حیثی نیست حال هم که نزد نفس آمده چیزی غیر از خود همراه نیاورده تنها خود را حاضر ساخته نفس هم که او را آورده ذات او را آورده و ذات و ذاتیات او را نگاه می کند و چیزی بر او نیفزوده جز آنکه نزد خود آورده و این معنی را اگر وجودی اعتبار کنیم حکایتی از آمدن او نزد نفس و آوردن نفس او را کردیم و همین معنی است که او را با آنکه ذاتاً معدوم است و وجودی در خارج ندارد و معمول نشده او را فقط موجود در نفس باید گفتن که هیچ اثری و خاصیتی بر او مترتب نیست و همین حال نسبت بجاعل و خالق است که او را در عین خارجی بذاته می آورد بدون آنکه چیزی بر او بیفزاید جز معنایی که حکایت کند از آنکه او مانند ماقبل از جعل معدوم نیست و البته آورده مانند نیاورده نیست و معمول چون غیر معمول نیست و چون حال معمولیت او را بخواهیم معرفی کنیم حق داریم بگوئیم موجود است و متحقق است و اثر مبداء است و مبداء اثر است و حقیقت دارد و شخص است و هوش دارد و واجب الوجود بالغیر است و نیستی سابقش باقی نماند.

تا اینجا ما جز عدمی را و معدومیت ماهیت ممکن را بدست نیاوردیم حال می - خواهیم از این ماهیت کار بکیریم و ممکن را بوجود آوریم و او را فاعل و جاعل ممکن - الوجودی قرار دهیم می بینیم عدم و صفت معدومیت او کاری نمی سازد و محال است وجود چیزی را بسنجد.

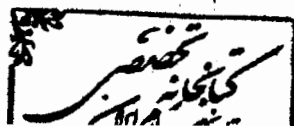
باز سنجیدیم دیدیم صفت دیگری در اوست که لازم ذات اوست و از او منفک نیست و آن امکان است که وجود و عدم و وجوب و لا وجوب نسبت باو یکسان است این معنی را

-۳۷۴-

دیدیم صلاحیت علیت و تأثیر در ایجاد و ایجاب ذات ممکن ندارد و نتواند چیزی را واجب یا موجود کند چه خودش بذاتش نتواند خود را واجب و موجود کند چه رسد بوجود هنوز نه دارای وجوب است نه دارای وجود و پس از وجود و وجوب هم ذات او باز نه وجوب دارد نه وجود .

آنگاه از تأثیر این دو صفت که عدم و امکان باشد مایوس شده دست بدامن کبرای موجود بالذات واجب بالذاتی زدیم دیدیم او البته واجد شرائط تأثیر در ممکن الوجود است. آنگاه سنجیدیم که آیا وجوبش علت است یا وجودش یا وجوب وجودش چون تأمل نمودیم حیثیت وجوب ذاتی است و حیثیت وجود ذاتی و خواص واجب الوجود بالذات که مربوط بوجوب ذاتی و وجود ذاتی قطع نظر از حیثیات دیگر اعم است از تأثیر در وجود ممکنات زیرا عقل تجویز می کند واجب الوجود بالذات ازلاً و ابداً باشد و چیزی بسبب او ایجاد نشود چنانکه مقتضای حدوث عالم که مورد اتفاق و اجماع ملین جهان است همین بود که کان الله و لم یکن معه شئی و آنها که قدیم زمانی در ممکنات قائل شدند و در این مغلطه افتادند باز موجود ممکن را اثر صانع از حیثیت وجود و وجوب ذاتی نمی دانند و حیثیت دیگری را مناط ابداع دانند ولو بطور ازلی و عدم تغلف و آن حیث را که سنجیدیم دیدیم اراده و اختیار از عالم قادر است پس وجود و وجوب ممکن مستند بفضل اختیاری او از روی علم و حکمت و قدرت است .

از این بیان باین نتیجه می رسیم که ذات هر ممکن را چون اراده کند آن ذات حاصل و صادر می شود و همین حصول و صدور است که ذات را متصف بـ موجودیت کند دیگر مؤنه می درجمل ماهیت ممکن درین نیست یعنی برای موجود ساختن نفس ذات و عین ماهیت ممکن جز آوردن همان ذات و خواستن همان ماهیت حاجتی و توقفی بر فعل دیگری یا ایجاد مایه خارجی دیگری ندارد که از آن بوجود آن ماهیت تعبیر شود چه اراده آن ماهیت تأثیر در حصول و صدور آن ذات با جمیع ذاتیاتش می کند حتی اگر اصلاً مفهوم وجودی در خاطری خطور نکند و چنین مفهومی که آنرا اعراف اشیاء دانستند درین نباشد کار ظهور در اثر و مبداء اثر تمام است بحمد الله فکر بشر باین هم رفته وجود ممکن عین ذات اوست و معنای واحد مشترک نیست چنانکه ابوالحسن اشعری و جمعی دیگر گفتند و حاجتی هم نیست که با آنها مجادله کنیم که مفهوم واحدی را در همه اشیاء متباینه ادراک می نمایم چه اثبات مفهوم واحد و ابطال غیبت این مفهوم بامفاهیم ماهیات متباینه ضرری بجمل بالا صاله نیز نه بلی کسانی که می خواهند وحدت وجود خارجی نه تنها بین ممکنات بلکه بین ممکن و واجب درست کنند خود را محتاج بوحدت مفهوم مشترك کردند تا بگویند از ذوات متباینه بماه متباینه مفهوم واحد بر نمی خیزد تا هم اصل ماهیت را باطل کنند و هم تباین حقایق وجودات را .



این معنی هر چند بدان بسیار ارزش گذاردند لکن در نظر ما هیچ وجهی ندارد زیرا اولاً اشتراك همه در صدور آنها از يك علت کافی در انتزاع مفهوم واحد است .

ثانیاً می بینیم مفهوم مناقضه و مضاده و مقابله از ذوات متباینه بهای متباینه منتزع می شود و توهم آنکه جهت مناقضه جهت وحدت است غلط است چه جهت وحدت هم مفهوم واحد است که از حاق صریح ذوات متباینه منتزع می شود و همچنین است مفاهیم مراتب اعداد که از جهت کثرت خاصه شروع می شود و این تقریر در اصالت ماهیت و جعل ماهیت و اعتباریت وجود از جهاتی از خصائص این رساله است و ما هنوز نتوانستیم یقین کنیم مفهوم وجود مفهوم اسمی است بلکه همان است و استین و ربط حرفی است و چیز دیگر نیست و تمام محاورات و جواب و سؤال ها بالطبع روی ماهیت می رود و اگر با وجود دریاید یا غلط است یا بسیاری مزه مثلاً چه در دست توست جواب آب چه اینجا است جواب آتش روی چه نشستی جواب روی خاک چه می خوری جواب گندم این کاغذ بچه رنگ است جواب سیاه چه می کنی این چند چیز را جواب جمع می کنم یا تفریق می نمایم .

این متحرك را چه کردی جواب ساکن کردم - این ساکن را چه کردی جواب حرکت دادم الی غیر ذلک از افعال اختیاریه و اضطراریه و افعال واجب چون خلق آسمان و زمین و رزق و حیات و ممات و ارسال رسل و انزال کتب و هکذا اگر در این عبارات لفظ وجود آورده شود لا اقل لغو است و بسیار بی مزه بلکه گاهی باعث اشتباه میشود مثل آنکه اصل وجودی در سخن خود بگوید خدا آسمان را خلق نکرده بلکه وجود آسمان را خلق کرده یا من آب نخوردم وجود آبرا خوردم یا من سیراب نشدم وجود سیرابی را دریافتم من سیر نشدم وجود سیری را حس کردم من لباس پنبه نپوشیدم بلکه وجود لباسی که وجود پنبه است وجود پوشیدن بوجود بدنم در وجود این ساعت در وجود این باغ از وجود این کوچه که وجود جزئی از وجود زمین هائی که از وجود قطعه شمالی است و وجود آفتاب را در وجود هر فصلی بر وجود سطح وجود این زمین وجود تابندگی است که وجود چشم را وجود بینش است که وجود انکار نیست لذا در قرآن وجود موجود باین معنی ذکر نشده بلکه وجدان بمعنای یافتن استعمال شده و گفتیم در دعای عرفه یعنی موجودیت بمعنای محاطیت بوجدان و ذهن از واجب الوجود ذکر شده و کلمه واجب الوجود در قرآن و خطب بلکه در ادعیه هم غالباً نیست و کلمه رب و الله و اله و غیرها از آن بهتر است و کلمه اسلام هم لا اله الا الله است نه لا واجب الوجود الا واجب الوجود بلی در دعای مروی مشهوری که از ادعیه مهم است یا موجود یا معبود آمده و نیز در بعضی ادعیه دیگر ملاحظه میشود که آنها معلوم نیست بمعنای وجود باشد بلکه بمعنای یافت شده بیصائر قلوب است آنها نه بوجه احاطه و در بسیاری جاها تا ماهیت در بین نیاید نمی تواند

-۳۷۶-

جمله درست درآید مثلاً کسیکه بخواهد بگوید آب دارم نتواند با تکلف هم که باشد لفظ ماهیت را بگوید مثلاً اگر بگوید وجود آب را دارم داشتن را نتواند با وجود کند این تقریر مقدمه برای توضیح براهین خیام بر اصالت ماهیت بود حال براهین او را با پیروی از نص کلامش که بر عری است توضیح میدهیم.

نقول لا يمكن ان يكون مهية ممكنة الوجود المهية
توضیح براهین اللهم الا ان يكون معدوماً او واسطة او اشياء آخر
خیام بر اصالت مثل التي هي ممكنة الوجود فان امكن فليكن الف سببا
ماهیت با نص فاعلیا لوجود ب و معلوم ان ب يكون ممكنة الوجود و
عربی كل ممكن الوجود لا يوجد الا يصير وجوده واجبا من
وجه آخر واجب الوجود الا ان امكان الوجود لها من
ذاتها والمستفاد هو وجود ب بالوجود فيكون الف سببا لوجود وجود
ب و هذا محال فلا يجوز ان يكون مهية ممكنة الوجود .

حاصل این برهان آنستکه ماهیت ممکنه الوجود تا سبب فاعلی برای او نباشد
یعنی بواجب الوجود منتهی نشود یا میان واجب الوجود و ممکن الوجود دیگر واسطه نشود
ممکن نیست علت وجود ماهیتی دیگر یا ماهیت خودش گردد مگر آنکه سبب معدومیت
خود یا معدومیت ممکن الوجود دیگر شود چه ذاتش بالذات معدوم است و ذاتش من
حیث هو اقتضای عدم دارد مگر چیزی از خارج او را موجود کند بلی اگر واسطه باشد
یعنی سبب فاعلی او را موجود کرده باشد و سببی باو برای وجود ممکن الوجود دیگر
داده باشد تواند علت وجود ممکن شود .

حاصل این برهان اینستکه ماهیت ممکن الوجود تا واجب نشود موجود نشود
لان الشئ ما لم يجد لم يوجد و امکان از ذاتیات ماهیت است محتاج بجعل نیست
و چیزی که باید مستفاد از جاعل باشد وجوب وجود است تا ماهیت موجود شود و اگر
وجود مجعول بالذات باشد قبل از حصول وجود ممکن نیست واجب شود زیرا وجود اعم
از وجوب و لا وجوب نیست چه امکان از ذاتیات و لوازم ماهیت است نه وجود و هر
حقیقت وجودی واجب است یا بالذات یا بالغیر پس جعل اصیل باید بچیزی تعلق گیرد
که از لا وجوب بوجوب آید سپس موجود گردد و وجود مساوق با وجوب است پس اگر
مجعول بالاصاله وجود باشد باید هرگز ماهیت ممکنه الوجودی حاصل نشود زیرا
وجوب برای ماهیت ممکن الحصول نیست چه آن امر اعتباری است حسب الفرض و وجود
ماهیت هم که بفرض خصم مجعول است قبل از حصولش واجب نشود و تا واجب نشود
حاصل نشود پس ماهیت هم موجود بواسطه وجود نشود پس اگر فرض کنیم الف را
سبب فاعلی برای وجود ب و مفروض آنستکه ب ممکن الوجود است و ممکن الوجود

موجود نشود مگر بعد از وجوب وجودش پس باید الف سبب وجوب وجودش شود تا وجودش موجود شود و این محال است زیرا وجود را ماهیتی ذاتی نیست مانند ماهیت که اعم از وجوب و وجود باشد اما اعم از وجود نیست زیرا وجود اعم از نفس خود نشود و اما اعم از وجوب نیست زیرا پیش از وجود حقیقی نه وجودی هست نه ماهیتی و مفهوم وجود محل کلام نیست و انگهی به مفهوم وجود نتوان وجوب خارجی داد پس باید اصلاً ماهیت ممکن الوجودی حاصل نشود بخلاف آنکه اگر ماهیت را اصل بدانیم ماهیت من حیثی اعم از وجود و از وجوب است جاعل او را واجب سپس موجود می نماید و موجود بر او صادق شود و مفهوم وجود از او عقلاً منتزع گردد.

در این برهان فرق نیست بین آنکه سبب فاعلی را واجب الوجود قرار دهیم یا ممکن الوجود باین معنی که ممکن را علت وجود ماهیت ممکن دیگر اعتبار کنیم فقط فرق اینست که در واجب الوجود وجود فاعل حاصل است و در ممکن الوجود باید او را موجود فرض کنیم و گرنه یا معدوم است و یا از وسائط مجرده است که وجودش عین ماهیتش می باشد مانند عقول مفارقة نسبت با فلاك یا ممکن الوجود های دیگر و در هر حال نتوانند اضافه وجوب بوجود قبل از وجود کنند.

نا گفته نماند که برهان حکیم خیام محتاج باین اندازه پیچ و خمی که داده است نیست و جان کلام اینست چیزی که موجب موجودیت ماهیت در خارج می شود اگر فقط صدور از جاعل واجب نباشد بلکه صدور وجود حقیقی خارجی باشد لازم آید هیچ ماهیت ممکن الوجودی موجود نشود بیان الملازمه آنکه ما چند چیز داریم که هیچیک صلاحیت برای جعل وجود خارجی ندارد یکی امکان ماهیت است که از لوازم ذات ماهیت است و اعم از وجود و عدم است دیگر عدم است که مقتضای ذات ماهیت غیر موجوده است و عدم نقیض وجود است نه محصل وجود دیگر و قبل از وجود وجوبی برای وجود نیست چه وجود نفس تحقق ماهیت است نه ذات ثبت له التحقق و وجود را ذاتی و ماهیتی نیست و هیچ چیز تا واجب نشود موجود یا حاصل نشود دیگر چیزی باقی نمی ماند جز آنکه وجود ماهیت ممکنه بخودی خود در خارج حاصل شود بدون علت فاعلی و جاعل و این بدیهی الامتناع است پس جعل وجود محال است بخلاف ماهیت که بذاتها اعم از وجوب و لا وجوب و وجود و لا وجود است پس جاعل آن را واجب نموده موجود می نماید و این معنی جز بجعل ماهیت بالاصاله صورت پذیرد و فکر خیام با فکر شیخ اشراق فرق دارد چنانکه الآن خواهی دانست - لذا فرموده اللهم الا ان یکون معدوماً او واسطه او اشیاء آخر ممکنه الوجود یعنی جاعل وجود یا باید ماهیتی معدوم باشد یا ممکن واسطه برای ممکن دیگر یا ممکنات دیگر و از هیچکدام شرط وجوب برای مجعول حاصل نشود مگر نسبت بماهیت نه وجود کما قررنا

-۳۷۸-

ما چون خواهی نخواهی وارد درمبحث اصالت ماهیت یا وجود
 براهین شیخ اشراق شدیم لازم میدانیم گفتار شیخ اشراق را که مشارالیه در اصالت
 در حکمت الاشراق ماهیت است از نظر بگذرانیم و محقق لاهیجی اصالت ماهیت
 بر اصالت ماهیت را بتحقیقات او حواله داده با آنکه خود با کمال تدقیق وارد
 مرحله شده و اقوال متأخرین را رسیدگی کامل نموده اینستکه
 ترجمه متن حکمت الاشراق تحت عنوان حکومت و آنچه بین الهالین است از مؤلف
 است .

(حکومت) :

این حکومتی است از شیخ اشراق بین قائلین باصالت ماهیت یعنی کسانی که وجود
 را زائد بر ماهیت فقط در ذهن میدانند نه در عین و بین قائلین باصالت وجود یعنی کسانی
 که وجود را زائد بر ماهیت در عین و در ذهن هر دو میدانند و این قول دوم را با اتباع
 مشائیین نسبت دادند و معلوم است که مشائیین اولین قائل بآن نبودند و در میان اتباعشان
 این قول حادث شده و ما تا این ساعت که بنگارش این مبحث دست زدیم نقل اتباع
 مشائیین را بدست نداریم تا بدانیم حقیقت دارد یا اشتباه شده و این اتباع کیانند و تاریخ
 حدوث این قول از کی و از کدام حکیم آغاز شده بهر حال صحت نسبت تبائن حقائق
 وجودات بتمام مشائیه در منظومه حکیم سبزواری بر ما معلوم نیست تا فرصت تحقیق
 آن دست دهد انشاء الله تعالی و قبلا اشاره شد که تبائن حقائق با ماهیت سازگار است
 شاید مراد تبائن موجودات باشد نه تبائن وجودات که موقوف بر اصالت وجود است
 بلی قول فلهوین که قائل بوحده حقیقت وجود و اختلاف در مراتبند ظاهر یا صریح
 در اصالت وجود است لکن جمعی از محققین تشکیک وجود از روی اولیت و اولویت
 و تقدم و تأخر اعتبار نمودند و این معنی منافی باصالت ماهیت نیست چنانکه در میان
 همین محققین کسانی هستند که قائل باصالت ماهیت هستند مع ذلك تشکیک وجودی
 را باین معنی تصریح می کنند و تشکیک در ماهیت را منکرند و مراتب اشتداد را چون
 شدت و ضعف حرارت یا برودت از قبیل حرکت و اشتغال و حدوث فردی از ماهیت بعد
 از فردی میدانند وجود واقع شود بمعنای واحد و مفهوم یگانه بر سواد (از اعراض
 محمول بضمیمه) و جوهر از اجناس و انسان و فرس از انواع پس معنایی است معقول
 اعم از هر کدام .

همچنین است مفهوم ماهیت علی الاطلاق (یعنی بمعنای عام که مشترك بین جمیع
 ماهیت خاصه است) و شئیت و حقیقت و ذات علی الاطلاق است حال ما مدعی هستیم
 این معمولات تماماً عقلی صرفند یعنی وجودی جز در ذهن ندارند باین معنی که
 زیادتی این معمولات که یکی از آنها وجود است بر ماهیت در عقل است و گرنه یا

-۳۷۹-

بایستی زائد بر ماهیت باشد هم در ذهن و هم در خارج یا باید زائد نباشد اصلا بلکه عین ماهیت باشد و وجود سواد عین سواد و وجود انسان مثلا عین ماهیت انسان باشد و دوم باطل است چنانکه می‌فرماید پس اگر وجود عبارت از مجرد سواد باشد (مثلا) بمعنای واحد که صدق بر بیاض هم کند (و بر جوهر و سائر انواع ماهیات صادق باشد) نخواهد بود و اما در بطلان اول.

می‌فرماید پس اگر بمعنای اعم از جوهریت (و سائر انواع ماهیت و اعراض) اعتبار شود پس یا حاصل در جوهر است و قائم باوست یا مستقل بنفسه است (زیرا موجود در اعیان یا جوهر است یا عرض) پس اگر مستقل بنفسه باشد توصیف بآن توان جوهر را نمود و نسبت نتوان داد آنرا بجوهر و غیر جوهر (از اعراض) و حال آنکه نسبت وجود بجوهر و عرض یکسان است و اما اگر در جوهر باشد شك نیست که حاصل است برای جوهر و حصول همان وجود است پس اگر وجود حاصل باشد موجود خواهد بود (پس لازم آید که وجود را وجودی دیگر باشد و این تسلسل است) .

پس اگر موجود بودن وجود را عبارت از نفس وجود دانیم لازم آید صدق موجود بر وجود و بر غیر وجود بیک معنی نباشد زیرا مفهومش در اشیاء عبارت از شئی له - الوجود و در وجود عبارت از نفس الوجود است و حال آنکه ما اطلاق نکنیم موجود را بر جمیع اشیاء مگر بمعنای واحد پس می‌گوییم اگر سواد معدوم است پس وجود حاصل نیست پس وجودش موجود نیست یا وجودش هم (مانند خودش) معدوم است پس اگر ما تعقل وجود نماییم و حکم کنیم بآنکه موجود نیست پس مفهوم وجود غیر از مفهوم موجود خواهد بود .

آنگاه اگر بگوییم موجود شده است سواد که گفتیم معدوم بود و وجودش حاصل نبود سپس حاصل شده پس حصول وجود غیر از وجود است (و البته غیر وجود بودنش باین نیست که حصول وجود را عدم دانیم پس حصول وجود باید وجود وجود باشد) پس برای وجود وجود است و کلام (یعنی تسلسل) عود کند و بغیر نهایت میکشد و اجتماع صفات مترتبه غیر متناهی محال است .

وجه دیگر :

در الزام قائلین باصالت وجود و زیادتیی وجود بر ماهیت در اعیان که منسوب باتباع مشائین است بهمان حجتی که بر اصالت وجود اقامه نمودند و حاصلش آنستکه ما بسا تعقل ماهیتی نماییم و شك در وجود آن در خارج داریم پس وجود زائد بر ماهیت است و گرنه شك در وجودش نمی‌کردیم و صورت الزام آنکه ما بسا تعقل وجود کنیم و شك نماییم آیا حاصل است در اعیان یا نه مانند وجود عتقاء یا وجود عقل مفارق یا

وجود ممکن قدیم ازلی و همین بحث ما در این مسئله شك در آنست که وجود در اعیان است یا نه پس اگر وجود عتقاء و وجود وجودش که حصول وجودش باشد یکی بود باید شك در وجود وجود یا تعقل وجود اول نکنیم و این دلیل است که وجود زائد بر ماهیت در اعیان نیست و شك در حصول ماهیت در خارج است نه در حصول وجود در خارج و گرنه همان تسلسل که گفتیم در وجود وجود و هكذا عود خواهد کرد .

و مخالفین این گروه (یعنی مخالفین اتباع مشائین) چون وجود را فهم کردند شك نمودند آیا حاصل در اعیان است یا نه چنانکه اتباع مشائین در ماهیت چنین شکی نمودند و بدین وسیله احتجاج بر زیادتی وجود بر ماهیت کردند پس آشکار شد در وجود خارجی چیزی نیست که ماهیتش عین حقیقت وجود باشد (مانند واجب الوجود بالذات که ماهیتش عین وجود است چنانکه مشائین گفتند و حق هم همین است زیرا عروض وجود بر ماهیت موجب معلولیتش خواهد بود) **کما قال الحکیم السبزواری: الحق مهیته انیته - فمقتضى العروض معلولية**)

حال اگر ما تصور مفهوم چیزی که ماهیتش غیر از وجود است نمائیم گاه شك می شود آیا او را وجود است در خارج یا نه پس برای وجود خارجی مفروض وجودی است زائد بر وجود نخستین و تسلسل خواهد شد .

وجه دیگر:

اگر وجود وجه ماهیت باشد یعنی صفتش بود البته آن وجه وصفی را نسبتی است بماهیت و برای آن نسبت وجودی است در خارج و وجود نسبت را باز نسبتی است بماهیت و نسبت دوم را وجودی است و باز این وجود را نسبتی است و نسبت وجودی است و تسلسل خواهد بود .

این وجه با وجه اول فرق دارد چه اول در ابطال حجت مشائین بود بر ابطال اصالت ماهیت که بعین همان حجت مزبوره ابطال اصالت وجود شد و در این وجه اساس ابطال اصالت وجود که مذهب ایشان است شده چه وجود را ایشان وجه عنوانی و وصف ماهیت میدانند و نسبتی خارجی برای این اتصاف قائلند پس باید وجه را وجهی و نسبت را نسبتی بشرح مزبور در خارج باشد و وجود و نسبت غیر متناهی حاصل خواهد بود .

وجه دیگر:

اگر وجود حاصل در اعیان باشد و حال آنکه جوهر نیست (چه وجود صفت ماهیت است و جوهر صفت چیزی نشود باتفاق متخاصمین و بحکم عقل قطعی) پس حاصل نشود مستقلاً سپس محلش هم حاصل شود پس لازم آید پیش از محلش حاصل شود (و گرنه لازم آید جوهر باشد و مفروض آنستکه عرض است و عرض محتاج بمحل است)

-۳۸۱-

و این خلف است) و حاصل نشود محلش با او و گرنه محلش موجود شود با وجود نه بسبب وجود (زیرا محل موجود شود به وجود نه با وجود و گرنه لازم آید ماهیت را وجود دیگری غیر از وجود مبحث عنه باشد و آن مستلزم تسلسل است) و نیز حاصل نشود بعد از محلش و این ظاهر است زیرا لازم آید ماهیت موجود باشد پیش از وجودش یا وجود دیگری او را باشد اول تقدم شئی بر نفس است و دوم تسلسل خواهد بود.

و نیز اگر رجوع در اعیان زائد بر جوهر باشد قائم بجوهر خواهد بود (زیرا وجود معنائی از معانی که جوهر متصف بآن شود و توصیف شئی بجیزی که قائم بساو نیست محال است) پس لاجرم کیفیتى خواهد بود زیرا مذهب مشائین هیئتى است قاره که محتاج در تصورش باعتبار اضافه بامری خارج (از او و از محلش نیست به خلاف اعراضش گانه دیگر) و هر چه چنین باشد کیفیت است چنانکه خود در حد کیفیت یاد نمودند و حکم کردند مطلقا محل مقدم بر عرض است از جمله در کیفیات و غیرها لازم آید موجود مقدم بر وجود شود و امتناعش ظاهر است دیگر آنکه لازم آید وجود اعم اشیاء نباشد بلکه کیفیت و عرضیت اعم من وجه از وجود باشد (زیرا کیفیت و عرضیت به وجود و غیر وجود منقسم است).

و نیز اگر وجود عرض باشد باید قائم بمحل باشد و معنای قیامش بمحل آنستکه موجود بمحل و محتاج بمحل در تحققش بود پس در قیام مزبور دور لازم آید (چه هر يك از وجود و محلش متقوم بیکدیگرند).

اما کسی که استدلال کند بر زیادتی وجود بر ماهیت در اعیان باینکه اگر منضم نشود بماهیت از جانب علت چیزی ماهیت بر عدم خود باقی خواهد بود بخطا رفته و خطا اینستکه اولاً ماهیتی فرض کند ثانیاً وجود را به ماهیت ضمیمه نماید و خصم گوید نفس ماهیت غنیه از فاعل است (نه وجودش) با آنکه سخن عود کند بوجود زائد خارجی بر ماهیت باین تقریر آیا فاعل برای وجود معروضی چیز دیگری (که وجود دیگر است) افاضه نموده یا همان وجود بهمان حال که قبلاً بود هست (اگر وجود دیگر به وجود داده تا وجودی که نبوده حاصل شود تسلسل شود و اگر وجودی به وجود داده پس وجود بحال پیشین خود پیش از فعل باقی است یعنی معدوم است.

بدانکه اتباع مشائین گویند ما انسان را بدون وجود تعقل نمائیم و تعقل نتوانیم نمود انسان را بدون نسبت حیوانیت عجب آنستکه نسبت انسانیت بحیوانیت معنائی ندارد جز موجود بودن حیوانیت در انسانیت یا در ذهن یا در عین پس بایستی در نسبت حیوانیت بانسانیت دو وجود قرار دهند یکی برای حیوانیتی که در اوست و دوم چیزی که لازم آید از وجود انسانیت تا موجود شود در او چیزی.

شارح می نویسد بیان تناقض آنستکه ضمناً تسلیم نمودند امتناع تعقل انسان را

بدون نسبت حیوانیت بانسان لکن نسبت حیوان بانسان بدون وجود هردو ممکن نیست زیرا معنای نسبت حیوان بانسان وجود حیوان در انسان است و اینهم واضح است بودن چیزی در چیزی مستلزم وجود هردو است زیرا معدوم در معدوم نتواند بود پس تعقل انسان بدون وجود انسان ممکن نیست و حال آنکه گفتند ممکن است و این خلف و تناقض است.

شارح فرماید در این نظر است زیرا از اینکه بودن حیوان در انسان مقتضی است وجود هر دو را مستلزم این نیست که تعقل انسان بدون وجودش ممکن نباشد لایخی.

مؤلف گوید:

این نظر مخدوش است اولاً زیرا اگر تعقل انسان با قطع نظر از وجود خارجی باشد البته محتاج بوجودش در نفس است آنکه در حال وجودش در نفس می تواند عقل قطع نظر از وجود ذهنی نموده ماهیت را من حیث هی تعقل نماید و اگر تعقل انسان را بلحاظ وجود خارجیش نماید البته باعتبار وجود خارجی انسان خارجی را در ذهن ملاحظه کند و باید موجود در خارج باشد تا بعنوان ذهنی محاکات از خارج نماید ثانیاً سخن آنستکه ماهیت نوعیه را بدون جنس نتوان تعقل نمود و ناچار باید جنس را بآن نوع نسبت داد و نسبت دادن جنس بنوع معنائی ندارد جز کون و حصول و وصول جنس در نوع بطور فرض و تقدیر پس پای وجود از طرف جنس در نوع در میان می آید و مفروض آنستکه نوع ظرف جنس است و وجود جنس در نوع بدون فرض وجود نوع معقول نیست پس این تصدیق و این نسبت موقوف بر وجود نوع و جنس هردو است کسی که اینرا در نوع و جنس قبول دارد چگونه می تواند بگوید انسان را که نوع است بدون تعقل وجود می توان تعقل نمود زیرا تعقل نوع بدون تعقل حصول جنس در او نشود پس این مدعی تناقض صریح است و سراسر اشتباه شارح آنستکه خلط بین وجود ذهنی و وجود خارجی نموده و سخن در لزوم تعقل وجود در تعقل ماهیت هر چند از راه نسبت جنس بنوع باشد نه سخن در وجود خارجی و بعضی از اتباع مشائین بنا گذارده تمامت امر خود را در الهیات بر وجود و حال آنکه وجوه گاه اطلاق شود بر نسبتها باشیاء مانند آنکه گفته شود فلان چیز در خانه موجود است یا در بازار یا در ذهن یا در خارج یا در مکان و لفظ وجود با لفظ (در) در جمیع اینها بیک معنی است و گاه اطلاق شود بمعنای ربط تام (مفاد کان تامه) چون «زید یوجد کائنا» و گاه اطلاق شود بر حقیقت و ذات چنانکه گفته شود ذات و حقیقت شئی و وجود شئی و عین شئی و نفس شئی از این رو حاصل می شود اعتباراتی عقلی اضافه شود بهایات خارجی اینست آنچه مردمان از وجود می فهمند.

تحقیق آنستکه وجود امری است کلی عقلی و هویتی در اعیان
کلام شارح حکمت ندارد و صفات یا وجود دارد در ذهن و در عین هردو چون بیاض
الاشراق در باره و با وجود ندارد مگر در ذهن و وجودش در عین بمعنای آنست
اصالت ماهیت که صفت این امر خارجی در ذهن است مانند نوعیت محموله
 بر انسان و جزئیت محمول بر زید چه جزئیت زید را صورتی در
 اعیان نیست قائم بر زید و چنانکه لازم نیاید از جزئی بودن زید در اعیان اینکه جزئیت را
 ماهیتی باشد زائد بر ماهیت زید در اعیان همچنان لازم نیاید از موجود بودن شئی در
 اعیان اینکه وجود را ماهیتی باشد زائد بر ماهیت آن شئی در اعیان پس وجود صفتی
 است عقلی که عقل گاهی آنرا تعقل کند نسبت بآنچه در خارج است و گاهی نسبت بآنچه
 در ذهن است و گاهی حکمی مطلق کند متساوی النسبة بطرفین ظرف خارج و ظرف
 ذهن و وجوب و امکان و امتناع و وحدت و مانند آنها کلاً از این قبیل است و چون
 مرجع وجود باین ضابطه است پس آنچه اتباع مشائین در الهیات مبنای مباحث خود
 قرار دادند باطل خواهد بود این در حالی است که از وجود آنچه عموم مردمان می-
 فهمند مراد باشد (**ولقد ايجاد فیما افاد**) و اگر معنای دیگری اراده دارند ملزمند
 ببینش در دعاوی خود نه آنکه بنا گذارند بر آنکه وجود اظهر اشیاء است و
 نتوان تعریف آن نمود بچیز دیگر (چه اظهر اشیاء همین معنای عقلی است که محال
 است در خارج موجود شود چه رسد بآنکه حقیقت چیزی باشد)

بدانکه وحدت هم معنای زائدی بر شئی در اعیان نیست و گرنه وحدت هم شئی
 واحد از اشیاء خواهد بود (و واحد دارای دو واحد می شود) و نیز وحدت را بازو وحدتی
 خواهد بود الی غیر النهایة و نیز گفته شود واحد و آحاد کثیره چون شئی و اشیاء کثیره
 و چون حال وحدت اینست پس عدد اعتباری است عقلی زیرا عدد چون از آحاد است
 (یعنی از واحد است) و وحدت صفتی است عقلی پس عدد هم چنین است (یعنی معنایی
 است نفسانی که شناخته شود بآن معنی قلیل و کثیر و زائد و ناقص و از وحدت در زائد
 نبودن بر واحد خارجی واضح تر ظهور و انکشاف و حضور شئی است و ظهور ظاهر
 چیزی در خارج زائد بر ذات ظاهر نیست چنانکه وحدت وجودیها هم بدان تصریح
 کردند و همچنین است انکشاف منکشف و حضور حاضر و وجود موجود هم بدین قیاس
 است چنانکه ثبوت ثابت و حصول حاصل و صدور صادر بلکه اتصال متصل و انفصال
 منفصل و مانند اینها و منشأ اشتباه در وجود بنظر مؤلف فرق بین ماهیت و هویت
 است و چون هویت در قوام ماهیت مأخوذ نیست چنانکه شیخ ابن سینا بدان تصریح
 کرده و خواهد آمد و بعد از جعل می بینیم ماهیت هویت شده و مشارالیه بهذا و انت و
 انا و هو و ایاک می شود توهم کردند چیزی خارجی بدان ضمیمه گشته و غیر از وجود

-۳۸۴-

چیزی نیست غافل از آنکه هویت شدن ماهیت بنفس جعل ذات ماهیت است نه بضم چیزی باو و البته آفریده دارای هویت است و بعبارة اخرى جعل ماهیت تذویت ذات و تمویه ماهیت و تحقیق و اظهار اوست و البته غیر ظاهر چون ظاهر شد هویت خواهد شد هویت در قوام ماهیت مأخوذ نیست زیرا ظهور در قوام ظاهر مأخوذ نیست پس شیخ در رساله فردوس باین عبارت یعنی هویت در قوام ماهیت مأخوذ نیست بها اصالت ماهیت را می فهماند (

وجه دیگر :

(بر اعتباری بودن عدد) اربعه اگر عرضی باشد قائم بانسان مثلا یا درهریک از اشخاص اربعه بطور تمام حاصل است لکن چنین نیست (وگرنه هریک چهار بودی و یا در هریک چیزی از چهار است و آن جز وحدت چیز دیگری نیست پس محل مجموع اربعه همانا عقل است و هریک جز یک ربع اربعه نیست و ربعیت چیزی زائد بر اربعه یا بر آحاد اربعه نخواهد بود) و ظاهر آنکه ذهن یک واحدی در شرق گرفته منضم بواحدی در غرب کند لاجرم ملاحظه نماید انیثیت را و انسان چون جماعت بسیاری بود اعتبار کند از آن سه یا چهار و پنج و هکذا بر حسب نظر و ملاحظه و در اعداد ملاحظه نماید صد صد یا ده ده را .

ناگفته نماند که خیام از راه وجوب اقامه برهان بر اعتباریت وجود اقامه شیخ اشراق و اصالت ماهیت نموده که مفصلا گذشت و شیخ اشراق از راه برهانی را بر اصالت امکان وارد شده حال وعده می که دادیم که باید فکر این فیلسوف ماهیت از راه را سنجید و قتش فرا رسید و هردو از راه موجودیت وجود به امکان تسلسل نیز مفصلا سخن گفته که هردو می باشد .

شیخ اشراق گوید :

بدانکه امکان هر شئی متقدم بر وجود اوست چه ممکنات ذاتاً ممکن است سپس موجود و ایجاد شود و صحیح است گفته شود موجود شد سپس ممکن گردید و امکان مفهومی است واحد صادق بر اشیاء مختلفه پس عین ماهیت چیزی نیست و گرنه مفهوم واحد نبودی و چون هر ماهیتی بدان متصف شود پس خود شئی قائم بنفس خود نخواهد بود و نیز واجب الوجود نیست زیرا اگر وجودی بذاته واجب بودی قائم بنفس خود بودی و حاجتی باضافه او بموضوعی نبود و اگر امکان موجود بودی ممکن الوجود بودی پس ناچار امکانش را هم امکانی لازم بود و تسلسل خواهد شد و همچنین است وجوب چه وجوب صفتی است برای وجود و اگر زائد بر ماهیت شئی بودی ممکن الوجود می بود چه قائم بنفس نیست پس وجوب را وجوب و امکان الی غیرالنهایه خواهد بود و وجوب هر چیز پیش از ذات آن چیز است پس نفس آن چیز نتواند بود چه هر شئی واجب

- ۳۸۵ -

شود سپس ایجاد گردد و موجود شود نه آنکه پس از ایجاد و وجودش واجب شود و از برای وجود هم وجوبی سابق است چنانکه برای وجوب نیز وجود است بگمان خصم و تسلسل خواهد شد (پس وجوب چه برای ماهیت چه برای وجود ذاتی یعنی واجب تعالی عقلی خواهد بود و ما بعد از خارجی ندارد چنانکه در وجود ماهیت ممکن - الوجود گذشت) .

همچنین لونیت سواد مثلاً غیر از سواد در اعیان نیست و اگر لونیت را وجود و برای خصوص سواد هم وجود بودی لازم آید هرخصوصیتی که اتفاق افتد بلونیت ملحق شود زیرا هیچ خصوصیتی مانند قابضیت بصر مثلاً شرط لونیت نیست و اگر نه لونیت ممکن نبود باضد سواد که مفرقیت بصر است در بیاض بسازد و همچنین با مخالف جمع نشود لکن لونیت با تعاقباتر ان خصوصیات متضاده و متخالفه محفوظ است (پس لونیت اعتباری است عقلی شامل حقائق الوان متباینه و وجود هم همین حال را دارد و هیچ کدام زائد بر ماهیت نیستند و امکان و وجود هم بدین منوال است .

و نیز لونیت را اگر وجودی مستقل بودی هیتی بود از اعراض یا در سواد پس باید پیش از سواد موجود باشد یا در محل سواد پس سواد دو عرض می شود یکی لون دیگری فصل که سوادیت باشد و اضافات نیز اعتباراتی عقلی اند و اگر اشخاص خارجی باشند معاذیر مذکوره عود می کند و عدمیات هم چنین است چون سکون که عبارت از انتفاء حرکت است از آنچه ملکه حرکت دارد (آنگاه در توضیح این اعتبارات سخن گوید که حاجت بترجمه نیست از این تقریرات معلوم شد در امکان و وجوب هم از راه لزوم تسلسل داخل شده و شخصیت خارجی را در آنها باطل نموده و خیام از راه دیگر در وجوب داخل شده باینکه اگر ماهیت اصل باشد وجوبش که شرط موجودیت اوست مستفاد از فاعل است بدون زیادت در خارج و اگر وجود اصل باشد وجوبی برای او متصور نیست و عدم هم مؤثر نیست و امکان هم از ذاتیات ماهیت است پس بایستی ممکن الوجود محقق نشود رجوع شود بآنچه در این باب در شرح و ترجمه کلام خیام توضیح دادیم .

چون ما کراراً طلاب را دیدیم بتقلید حکیم سبزواری معتقد به **براهین منظوم** اصل وجود که سهل است بوحدت وجود هم شدند و ادله اصالت حکیم سبزواری وجود که در منظومه است در ایشان تأثیر کرده و از کتب دیگر بر اصالت وجود و تحقیقات قائلین باصالت ماهیت بی خبرند لازم دانست که آنها را مختصراً یاد نموده پاسخ دهیم باشد که خدمتی بمقائداً اسلامی و معتقدات آل محمد (ص) در توحید که اساس آن بر سلب سنخ است و وحدت وجودات است سنخ در اصل مایه و قوام عینی شخصی است کرده باشیم ۱- برهان اول «لانه منبع کل شرف» :

این دلیل بسیار سست و مصادره بر مطلوب است چه شرافت باثر میده و میده اثر

- ۳۸۶ -

است و سخن در اینست که آثار آثار وجود است با آثار موجود یعنی حقیقت شی و حقیقت موجود متحقق نشود مگر از مبدء اعلى صادر شود و وجود علامت و حکایتی است از حقیقت موجود نه آنکه همدین مفهوم را حقیقتی است عینی (۲) والفرق بین نحوی یعنی الـکون یعنی جواب قطع نظر از آنکه معنای وجود ذهنی مختلف فيه است و ثبوتش مسلم نیست علت عدم ترتب آثار بر موجود ذهنی آنستکه از مبدء صادر نشده و هویت ماهیت خارجیه البته موطنش در ذهن نیست و صورت حاصله در ذهن تجرید می شود از ماده و صورت و جوهریت و لواحقش و جز عنوانی محاکاتی که صادق است بر ماهیت خارجیه چیز دیگر نیست سلمنا کلی طبیعی موجود در خارج باشد و منحفظ بین الذهن و الخارج بوده و متحد با ماهیت شخصیه خارجیه گردد و لکن اثر مبدء طبیعت جزئی و واجبه است لان الشئ مالم يتشخص و مالم يجب لم يوجد و جزئی حقیقی واجب الصدور نشود بصرف طبیعت معقوله در ذهن پس مبدء آثار امر معقول مجرد نیست بلکه امر مشخص است که آن مجرد طبیعی براو صادق یا با او متحد است یا به معنی وجود اشخاص است و بالجمله نه فرق بین الوجودین کاری برای اصل وجودیها پیش می برد نه انحفاظ ماهیت کلیه مجرده بین الوعائین و بهین ملاک جواب دلیل ثالث است کذا لزوم السبق بالعلیه - مع عدم التشکیک فی المهیة زیرا متقدم و متأخر شخص است نه ماهیت مجرده .

- ۵ -

دلیل پنجم هم در نهایت ضعف است و آن اینست کون المراتب فی الاشتداد انواعاً استنار للمراتب چه تغالف نوعی برای عدم تشکیک در ماهیت است و تقسیم متصل باعتبار معتبر قطع می شود و لازم نیاید بالفعل انواع غیر متناهی حاصل باشد علاوه بر آنکه حکیم سبزواری در این دلیل استعانت بوحدة وجود نموده تا امر واحدی باشد که متخالفات را جامع گردد با آنکه موجودات بالعرض هم واقعیتی دارد و عدم تناهی آن بالفعل ممتنع است .

- ۶ -

کیف و بالکون عن استواء - قد خرجت قاطبة الاشياء

اینهم مصادره بر مطلوب است چه اصل ماهیتی می گوید بجعل و صدور از حد استواء بدون ضمیمه خارجی خارج شود و اما دلیل هفتم الحق مضحک است چه مبنای توحید را وحدت وجود قرار داده و براهینی که توحید را ثابت می کند و شبهه این کمونه را ریشه کن می نماید بسیار است و مبتنی نه بر اصل وجود است نه بر اصل ماهیت نه بر تباین حقائق وجودات نه بر وحدت وجود و ذکر آن ادله مخصوص موضع معین است عجب اینستکه اولاً قائلین باصالت ماهیت را ذکر نکرده و آنرا فقط بهروردی اسناد داده در صورتی که قدماء همه اصل ماهیتی هستند و متأخرین چون شارح حکمت

اشراق و میرداماد و محقق لاهیجی و گروه بسیاری بآن گرویدند حتی ملاصدرا ابتدائاً اصل ماهیتی بود سپس عدول کرده «صرح بذلك فی الاشعار» و ما اشعاری چهل سال قبل در براهین توحید بدون اناطه باین مبانی خلاصه گفتیم در اینجا یاد می کنیم که تصور طفره از بیان عدم احتیاج بوحدت وجود یا اصالت وجود در جواب این گونه نرود و بسی عجیب است که ما در جواب شبهه این گونه خود را عاجز معرفی کنیم مگر آنکه وحدت وجودی باشیم و گرنه شبهه بلا جواب است چنانکه فرموده **ما و احد الحق ولا کلمته الا بما الوحدة دارت معه** از جمله براهین برهان تمناع از جمله برهان فرجه است و از جمله امتناع دو محیط مطلق در عرض یکدیگر که هیچ چیز از احاطه آن دو بیرون نباشد که معقول نیست و واجب الوجود محیط است بهرچه در تصور آید و برهان احاطه از افکار مؤلف است و فرجه و تمناع از آثار اهل بیت نبوت و در این اشعار برهان احاطه و فرجه اشعار شده و اشعار اینست :

اشکالش از روی جهل است
باید باشند هر دو محیط
نتواند عقل نماید فرض
برهان فرجه بیان فرمود
نه و طی عدد نکنی تو برنج
نرنی از بخردی ار لافی
واز این يك شبهه تو میلفزی
بکمانی رخنه بدینت کرد
در اصل حقیقت و در عنوان
ز کمانش خود را برهانی
و آنگاه ط'سمش بشکستم
اصل توجه ماهیت چه وجود

شبهه بن کمونه سهل است
دو هویت واجب حق بسیط
دو محیط مطلق در یک عرض
حضرت صادق هم بر مقصود
دو خدا سه شود چو سه پنج و چو پنج
ای مرد خرد تو اگر صافی
حیف است کاینهمه بی مغزی
زاده کمونه کمینت کرد
واجب و ممکن کردی یکمان
بگمان اینکه تو نتوانی
دیدی که چسان دستش بستم
چه تبائن یا وحدت مقصود

ترجمه کلام شیخ گذشت اینک فقراتی بنص عربی شیخ که دلالت استفاده اصالت دارد بر آنکه وجود را هویت در اعیان نیست و از عوارض و ماهیت شخصیه لواحق ماهیت است بعد از صدور و او علت و هویت برای ماهیت واجبه بالغیر از است نه وجود .
کلام بوعلی سینا (۱) الامور الموجودة قبلنا لکل منها مهية وهوية و در رساله الفردوس لیس مهية هویتة ولا داخله فی هویتة ولو کانت مهية .
الانسان هویتة لکان تصورک مهية الانسان تصور الهوية
فکنت اذا تصورت الانسان تصور هو الانسان فعلمت وجوده و لکان کل تصور يستدعی تصدیقا .

و حاصل این سخن اینکه هر چیزی که صدق موجود بر آن می کند ماهیتی دارد کلی که در ذهن تصور شود چون ماهیت انسان و حملش حمل اولی است زیرا تصور الانسان است نه تصدیق بانه هو الانسان چه ماهیت انسان اعم از هویت انسان است و هویت او که ملاک حمل شائع و قضیه هو الانسان است و چون ممکن الوجود است ممکن است دارای هویت شخصی که مدلول کلمه هو است نباشد بلکه معدوم باشد و هر موجودی ماهیتی دارد و هویتی و ماهیتش هویت و انیتش نیست چه آن موجودی که ماهیتش غیر هویت و انیت اوست واجب الوجود بالذات است و ماهیتش داخل در هویتش نیست لذا تصورش تصور هویتش نخواهد بود و از واضحات است که ماهیت کلیه تا جزئی نشود و بحد وجوب نرسد صادر از علت نشود و هویت حاصل نکند چه تصور جزئی هم مانند تصور کلی اعم از حصول هویت است نتوان گفت هذا انسان بحمل شایع بلکه بحمل اولی باید گفت فرد الانسان فرد الانسان کما ان کلی الانسان کلی الانسان پس آنچه از مبده حاصل شود هویت ماهیت است و بعبارت دیگر ماهیت محمول بحمل شائع است و اگر وجود را حقیقتی در اعیان بودی هویت انسان مثلاً وجود بودی آنهم نه آنکه او ماهیت را بالاصاله هویت باشد چه وجود عینی هویت نفس خویش است بالاصاله و بالعرض هویت انسان گردد آنهم بنا بر وجود کلی طبیعی در خارج آنگاه می فرماید:

۴ - ولا الهوية داخله في مهية هذه الاشياء والالكان مقوما لا يستكمل تصور المهية دونه و يستحيل رفعه عن الماهية توهمها و كان قياس الهويه من الانسان قياس الجسمية والحيوانية (من الانسان) و كان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشك في انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في انه هوية و موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل فالوجود والهوية لما يبيان الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض والالزامات .

در این سخن هم ثابت می کند هویت مقوم و داخل در قوام و حد ذاتی انسان مانند جسمیت و حیوانیت نیست بلکه از عوارض و لوازم است و لفظ وجود و هویت را عطفاً از عوارض و لوازم قرار میدهند چه هویت دائر مدار حصول تشخیص و وجوب سابق است که از عوارض است و وجود هم از عوارض لازمه هویت ماهیت موجوده یا صادره است و اگر وجود را عین خارجی بود از عوارض نبود بلکه نفس هویت ماهیت و عین وجود عینی بود و ماهیت اعتباری محض می بود .

۴ - و بالجملة من جملة اللواحق التي تكون بعد المهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته و يلزمه و اما ان يلحقه عن غيره و محال ان يكون

الذی لا وجود له یلزم شئی یتبعه فی الوجود فمحال ان یکون المہیة یلزمها شئی حاصل الابد حصولها ولا یجوز ان یکون الحصول یلزم بعد الحصول والوجود یلزم بعد الوجود فیکون قد کان قبل نفسه فلا یجوز ان یکون الوجود من اللواحق للمہیة عن نفسها اذا للاحق لایلحق نفس الشئی عن نفسه الا الحاصل الذی اذا حصل عرضت له اشیاء سببها هو فان الملزوم المقتضی لللازم علة لما یتبعه ویلزمه والعلة لا یوجب معلولها الا اذا وجبت و قبل الوجود لا یکون وجوب فلا یکون الوجود مما تقتضیه الماہیة فیما وجوده غیر مہیتہ بوجه من الوجود فیکون اذن البدء الذی عنه الوجود عین الماہیة وذلك لان کل لازم ومقتضی وعارض فاما من نفس الشئی واما من غیره و اذا لم یکن الهویة للماہیة التي لیست هی الهویة عن نفسها فہی لها عن غیرها فکلها ہویة غیر ماہیة و غیر المقومات لمہیة فہویة من غیره و ینتہی الی مبدء لا مہیة له مبائیة للهویة فمہیتها المعلولة لا یمتنع فی ذاتها وجودها و الالم توجد و لا یجب وجودها لذاتها و الا لم تکن معلولة فہی فی حد ذاتها ممکنة الوجود و یجب بشرط مبدئها و یمتنع بشرط لامبدئها فہی فی حد ذاتها ہالکة و من الجهة المنسوبة واجبة ضرورة ان کل شئی ہالک الا وجهہ ان ہی

شیخ قدس اللہ سرہ در اینجا با طول کلام بچند چیز اہتمام ورزیدہ یکی آنکہ ماہیت بالذات مستلزم ہویت نیست و ہویتش از ذاتیات ماہیت چون جنس و فصل در نوع و چون ابعاد در جسم نیست بلکہ از عوارض و لواحق استفاد از علت موجدہ اینستکہ ماہیت و ہویتش یکی است و این اہتمام در برابر توہم ترجیح بلامرجح و ہویت وصل کردن ماہیات ممکنہ بنفسها است و این توہم از منکر صانع و طبعیین و مادیین کہ طبیعت و ماہیت را کافی در تحقق خارجی و حصول ہویت پنداشتہ اند و در این باب علاوہ بر بیان امتناع ترجیح بلامرجح نحوه ذات واجب را کہ مرکب از ماہیت و ہویت نیست و نحوه ممکنات موجودہ را کہ مرکب از ماہیت و ہویت است بیان فرمودہ و نیز ہویت را از عوارض و لواحق قرار دادہ تا محتاج بعلت عروض باشد و دیگر عروض را ہویت مشروط بسبق وجوب قرار دادہ و گفتہ وجوبش بشرط مبدء و امتناعش بشرط لامبدء است و وجوب امری است عقلی اینکہ گفتیم وجوب امری است عقلی برای رفع توہم آنستکہ از قاعدہ مشہورہ الشئی مالم یجب لم یوجد گمان نرود وجوب امری است خارجی بلکہ عقل حکم می کند ہر چیزی کہ از علتش موجود در خارج شود وجودش بوجود علتش عقلاً واجب شدہ نہ آنکہ در خارج برای او اولاً وجوبی است سپس وجودی است بلی توصیف موجود بواجب و خارج بعد از توصیف بوجود موجود است چنانکہ اقا جمال در حواشی خود بر حواشی خضر یہ می فرماید :

-۳۹۰-

طبیعة الوجوب لما كانت طبیعة فاعلیة لطبیعة الوجود عارضة لها فیهی متأخرة عنها بالذات كما یظهر من تتبع عبارات الشافو غیرها فیکون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات علی الموجود بما هو واجب و هذا لا ینافی ما هو المشهور من ان الشئی مالم یجب لم یوجد لان المراد منه ان المهیة مالم یتصف فی مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم یسکن ان یوجد لان اتصاف الشئی فی الخارج بصفة الوجوب متقدم علی تحقیقه فیه اوفی الذهن علی ثبوته فیه انتهى ما نقله عن بعض فضلاء عصره .

لکن ما می گوئیم آنچه صادر از علت تام است در واقع بحکم عقل واجب شده پس موجود شده و شرط وجود البته مقدم بر وجود است بحسب رتبه در نظر عقل اگر چه چیزی بر آن ماهیت صادره افزوده نشود بلی قبل از وجود بطور دلیل انی استکشاف غیر از تأخر مکشوف است مگر در شکل قضیه بان یقال هذا موجود فهو واجب من قبل پس تسلیم تأخر وجوب از وجود خلط بین تأخر وجوب حکم است البته حکم بتقدم وجوب بعد از وجود است و ما بعد از در خارج ندارد و این قضیه را مستلزم حصول هویت برای ماهیت کلیه قرار داده و معلوم است هویت ماهیت عین تحقق ماهیت واجبه و صدور از مبده است که از آن تعبیر عقلی بوجود شود و این تقریر صریح در فضل ماهیت واجبه است که تا واجب نشود نفس ماهیت ایجاد نشود و ایجادش همان هویت اوست نه هویت چیز دیگر منضم باو که وجود خارجی باشد و گرنه وجوب سابق را کافی در هویت ماهیت نمیدانست و می گفت مبده پس از وجوب ماهیت تا افاضه حقیقت وجود بر ماهیت نکنند هویتی برای ماهیت حاصل نشود .

ناگفته نماند که از اسلوب کلام شیخ پیدا است که اصطلاحات متأخرین که باتباع مشائین نسبت کردند در عصر شیخ یا نبوده یا از شواذ بوده یا مورد اعتنای او نبوده است زیرا نه بطرز اصل وجودیها سخن گوید نه بطرز اصل ماهیتیها زیرا حاصل از مبده را هویت ماهیت که ناشی از وجوب سابق است میدانند که منشأ انتزاع اعراض نسبی مانند وجود و انتساب بعلت و سائر عناوین است و این معنی همان ماهیت شخصیه و ذات جزئی و اجبة الصدور از مبده است که ماهیت آثار مطلوبه خارجی بر آن مترتب می شود و همانطور که معنای ترتب آثار هر چیزی معنائی است عرضی و اصلاً عینی در خارج ندارد همچنین ترتب ماهیات شخصیه واجبه بر علت تامه ضمیمه عینیه بآنها نیست و موجودیت اشیاء جز ترتب ذات شئی بر علتش چیز دیگر نیست باللعجب ما از موجود بودن ماهیتی چه بخواهیم جز آنکه معدوم نباشد که حالت سابقه اش در عقل بوده در آن حال لیسیت محض داشته در این حال ایست شده در آن حال هو و هذا گردیده ناگفته نماند شیخ در دانش نامه علائی موجود را تقسیم بواجب و ممکن و جوهر و عرض و

متقدم و متأخر و سائر اقسام نموده و تلویحاً باصالت ماهیت تصدیق نموده باین عبارت باز نمودن حال هستی و افتادن وی بر چیزهای بسیار و اذعان کردن بنمایش جوهر نفسی را خرد خود شناسد بی حد و بی رسم که او را حد نیست که او را جنس و فصل نیست که چیزی از وی عالم تر نیست زیرا که چیزی از وی معروف تر نیست الی ان قال که وی آنستکه همه چیزها اندر زیر وی آید پس هستی باولین قسمت هرگونه است یکی را جوهر خوانند یکی را عرض و عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی ایستاده بود که آن چیز بی وی هستیش خود تمام بود و بفعل بود یا بخود یا بچیزی دیگر جز وی چون سپیدی اندر جامه جامه خود هست بود بنفس خویش الی ان قال پس هرچه عرض بود و هستی اندر موضوع نبود بلکه وی حقیقتی بود و ماهیتی که هستی آن حقیقت و ماهیت اندر چیزی که در زیر آن بود بدان صفت که گفته اند نبود وی جوهر بود انتهی معلوم است که نظراً بموجود است و حقیقت و ماهیت را مرادف گرفته و آنجا که از هستی وجود خواسته نفس تحقق ماهیت اراده کرده نه وجود عینی - محقق طوسی هم در قواعد العقائد بهمه مباحث مذکوره ظهر دست زده و اصلاً این مبحث را مطرح نکرده همانا اقسام موجود و خلافت های آنرا ذکر فرموده فراجع .

اگر جعل جاعل حق سبحانه را مقایسه بافعال و صنائع خود کنیم
بیانی وجدانی روشن می شود که جز نفس ذات مصنوع چیز دیگری در خارج نیست
از مؤلف بجز اسماء و عناوین عقلیه صادقه بر اشیاء خارجیّه «ان هی الا اسماء
 سیمتوها» صنعتگر چون صنعتی را موجود می سازد چیزی بر اجزاء
 ترکیبیه خود که آنرا بشکلی مخصوص برای فوایدی که بر آن مترتب می شود نیفزوده
 جز آنکه ترکیبیه خاص میان موجوداتی احداث نموده آیا احداث او این مرکب خاص
 را بجز همین اجزاء جزیه ترکیبیه خاص چیز دیگری خارجی آورده که در ردیف آن
 اجزاء موجوده باشد که در اثر آن چیز که حدوث باحداث یا کردن یا ساختن بشیت
 ضمیمه است و حقیقتی ظاهر شده که ضمیمه آن مرکب خاص شده و تا آن هست آن صفت
 موجود است و اگر آن ضمیمه گرفته شد ازین میروید بدیهی است که صنع صانع و فعل
 او که ازا کردن اربعه است یعنی جمع و تفریق و حرکت و سکون معنائی است حدوثی و
 از اعراض آنی الحصول است که آنرا مقوله فعل گویند و در اثر آن انفالاتی و اعراض
 دیگری از مقولات دیگر موجود می شود و بالاخره چون آن مصنوع را تحلیل بردیم
 جز همان اجزاء و اعراضش نه جوهری و نه عرض دیگر بر آنچه بود و بر آنچه در نتیجه
 فعل صانع از احوال خاصه پیدا شد چیز دیگری نیست که نامش و حقیقتش بازاء آن
 فعل باشد و افزوده بر اجزاء و هیئتهای سابقه و لاحقش شود چه رسد بآنکه هستی
 و شیت آن مصنوع آنچیز باشد همچنان صانع قدیم مصنوع را باراده خود می آورد

-۳۹۲-

بی آنکه محتاج بچیزی باشد و چون کرده او بعینه ظاهر و موجود شود نه آنکه کرده او چیزی را از کردن او در خود می یابد که تنهامؤثر کرده اوست نه ذات مصنوع و آثار آثار آنچیز است و بالجمله مصنوع هر صانعی ذات آن مصنوع است نه صنع او اینگروه حال می خواهند بر ماهیت اشیاء از طرف جاعل چیزی حقیقی بیفزایند و آنرا منشأ اثرها در آن ماهیت دانند می گویند اراده واجب الوجود چون تعلق بذات مراد گرفت فردی از حقیقت اراده را می آفریند و آنرا مذوت ذات مراد می خواند و اصل اصیل آن فرد اراده است که نمودار اراده ذاتی حق است که عین ذات اوست و صورت جوهریه است مجرد که معیت با هر جوهری و هر عرضی دارد اگر اینرا می گفتند قابل قبول بود و اخبار اهل بیت عصمت بر آن منطبق می شد که خلق الله الاشیاء بالمشیه بنفسها لکن این معنی منافاتی با اصالت ماهیت ندارد و منظور اصل وجودی را تأمین نمی کند زیرا مانعی نیست که اراده و قدرت و علم و سایر صفات ذاتیه حقتعالی مظهری جوهری مجرد داشته یکی حقیقت اراده باشد دیگری حقیقت قدرت دیگری حقیقت علم از اینراه بسیاری از حکما برای علم مراتبی گفته و معلوماتی که آفریده شده مجسم و حقیقت متشکله آن علم میدانند چنانکه صورت حاصله از عقل را با آنکه از معلومات نفس است علم میدانند انصاف اینست قطع نظر از اخبار مشیت که موجودیت اشیاء مانند معلولیت و مقدوریت اشیاء است چنانکه ذات شئی معلوم و مقدور است و علم و قدرت صفت عالم و قادر است و جز در ذات عالم قادر حقیقتی در اعیان ندارد همچنان موجودیت اشیاء موجود شدن ذات اشیاء است و حقیقتی در ذات در خارج ندارد و ایجاد فعل موجد است که در ممکن- الوجود محتاج بباشرت و حرکت و سکون است و در واجب عین اراده اوست و اراده عین ذات و تعلق ایجاد بذات چیزی مانند تعلق علم بذات چیزی است و نیز چیزی به حقیقت معلوم نمی افزاید و اما اخبار مشیت پس مانعی ندارد که برای اراده ذاتیه صورت و مثالی آفریده شود که مصحح تعاق اراده ذاتیه برادر و رابط بین اراده و مراد باشد و تجلیات اراده و علم و قدرت از آن حقیقت مجرده عبور کند و مثل آن مثل نار و احراق باشد و در زیارت مخصوصه سیدالشهداء وارد است و ارادات تهبط الیکم و بالجمله این رشته سر دراز دارد و اخبار مشیت مورد تحقیقات بسیار مفصل در مجلس شده که ما فعلاً نمی خواهیم بان دست بزنیم بالاخره در اینکه هر نوعی از مجردات معیت با ماهیت اشیاء دارد و واجب تعالی در آفرینش عالم تجلی کرده شبهه نیست و در اینکه وجود ذاتش تعالی و تقدس با اشیاء معیت دارد کما قال و هو معکم اینما کنتم شك نیست لکن ربطی باصالت وجود بوجه من الوجوه ندارد.

ناگفته نماند اینکه گویند ممکن زوجی است ترکیبی از ماهیت و وجود دلیل بر این نیست که وجود را در عین خارجی حقیقتی است منضم به ماهیت بلکه مراد حیثیت

-۳۹۳-

شخصیه است که کلی را جزئی کرده و حیثیت وجود اعتباری است واقعی و جزء فرد است نه آنکه عین خارجی دارد و بهترین تعبیر همان تعبیر بوعلی سینا است که هویت باشد و هویت داخل در قوام ماهیت نیست زیرا نه جنس است نه فصل و ماهیت هم در قوام هویت مأخوذ نیست زیرا هویت از وجوب و تشخیص که هر دو از اعراضند باستناد صدور از مبده اعلیٰ برخاسته شده و ماهیت جزء ماهیت وجوب و هر چیزی که مناط جزئی شدن امر کلی است نخواهد بود فقط منطبق بر هویت یا متحد با اوست چنانکه گفتیم. پایان بحث اصل ماهیت و وجود.

دانستی که جامی در اشعة اللمعات وجود را عرضی عام دانسته که کلام جامی در ترتب آثار بر ماهیات بواسطه همان عرض عام است که آن ماهیات اشعة اللمعات در امووجود بمعنای «ذات ثبت لها الوجود» می نماید و اما وجود عینی وحدت وجود که حقیقت وجود است پس مختص بواجب الوجود است که آن وجود حقیقی موجب ظهور ماهیات است و این عرض عام هم خارجی است یعنی خارج ظرف نفس اوست نه ظرف وجود او.

آنگاه گوید:

حقیقت وجود در امن حیث هو بی ملاحظه نسب و اعتبارات اگر چه نسبت آن بهمه مجردات باشد وجود مطلق و ذات بحث و هستی صرف و غیب هویت واحدیت مطلقه و احدیت ذاتیه گویند و از این حیثیت مرتبه وی بلندتر است که متعلق علم و کشف و شهود تواند شد نه بدست علم و دانش دامن ادراک او توان گرفت و نه بدیده کشف و شهود پرتو جمال او توان دید اما ویرا مراتب تنزلات است علماً و عیناً که باعتبار او متعلق ادراک و کشف و شهود می گردد و اول مراتب تنزلات وی علماً تنزل وی است بشانی علماً کلی و جامع مرثون الهیه و کونیه ازلیه ابدیه بآنطریقه که خود را باین شأن کلی جامع بدانند و صورت علمیه ذات متلبس بآن مروراً حاصل شود اما بروجه کلی جملی بی امتیاز شتون از یکدیگر و ویرا باعتبار تقید و تلبس باین شأن کلی و یا صورت معلولیت ویرا باین اعتبار حقیقت محمدی گویند و اگر با آن ملاحظه انتفاء اعتبارات کند احدیت گویند و اگر ملاحظه اثبات اعتبارات کند و احدیت گویند و باعتبار صلاحیت وی مر اعتبارین را که همان حقیقت محمدی است وحدت و برزحیت اولی گویند زیرا که وی برزخیست جامع بین الاحدیه والواحدیه و امتیاز میان این اعتبارات در مرتبه علم است و گرنه ظاهر وجود که ذات است در مرتبه خود همچنان بر صرافت اطلاق خود است و هیچ تعینی و تعددی بوی راه نیافته است و بعد از آن تنزل وی است بتفصیل این شأن کلی و اینرا تعین ثانی گویند بآنطریقه می که خود را بهمه شئون الهیه و کونیه ازلیه ابدیه که در آن شأن کلی اندراج داشتند بتفصیل بدانند یکی بعد از دیگری بانمعنی که

- ۳۹۴ -

خود عقل ملاحظه آنها کند و حکم کند بتقدم ذاتی بعضی بر بعضی و انتشاء بعضی بر بعضی نه آنکه بحسب زمان علم ببعضی متقدم باشد بر علم ببعضی دیگر زیرا که علم حق سبحانه بهمه اشیاء متعلق است ازلا و ابداً بی شائبه حدوث و تجدد مثلاً چون ذات متحد شده بآن شأن کلی جامع که فوق آن مرتبه لاتین است و اینصورت علمیه حقیقت قلم اعلی است که از آن بعقل منتشی شده است تعقل ذات بشانی دیگر که آن حقیقت لوح محفوظ است و سراسر از این حیث که علم است معلول و همچنین ذات مع الصادر الاول والثانی علت تامه امری نالت است پس علم بآنها مستلزم علم بوی باشد و هکذا الی ما لا نهایه له انتهی حرفاً بحرف.

طرفه آنستکه مراتب علم که از آن جمله نفس صادر اول و صوادر است با تطبیق آن بر حقیقت قلم و لوح در کلام شیخ ابن سینا تصریح شده و این اصطلاحات از آنجا سرچشمه گرفته چنانکه عین کلام شیخ در ترجمه رساله اش گذشت ما مضایقه نداریم بعد از حفظ علم ذاتی حضووی کامل تفصیلی بهمه اشیاء در ذات واجب تعالی موجودات صادره از او را تعالی و تقدس علم جوهری مفارق بلکه ملابس ماده مرتبه بعد مرتبه بدانیم و البته این معنی از خواص واجب تعالی خواهد بود و گرنه معلومات نفوس ممکنه عین علم ولو در مراحل لاحقه نیست پس صوادر هم علم اوست و هم معلوم اوست بدون آنکه چیزی از علم تفصیلی ذاتیش کاسته شود و اما تنزلات در شئون مجمله و مفصله پس مجرد اصطلاح است چه آنچه غیر ذات اوست محاط باوست و محیط بامور مرتبه که محیط و احاطه اش زمانی نیست منتزول نیست بلکه نوعی از ظهورات معلومات یا علوم اوست . (اما در مراتب علم) علم واجب تعالی بمسکنات صور ارسامیه

گفتار صدر المتالیهین در ذات شئی نیست چنانکه از معلم فلاسفه و مشائین شهرت یافته در حکمت عرشیه و ابونصر فارابی و ابوعلی و غیر ایشان بدان گرائیدند و نه در مراتب علم الهی آنستکه روایون گویند و شیخ مقتول و علامه طوسی و متأخرین و در وجود و در از آنان پیروی نمودند که علمش بمسکنات عین ذوات ممکنات قدح طریقه ذوق خارجی است زیرا علم قدیم است و ممکنات حادثند و نه بر طبق المतालیهین مذهب معتزله است که برای معدومات هم شئی ساخته و معدوم را

شیئت نیست و نه برفیق مذهب اشاعره است که علم را قدیم و تعلقش را بمسکن در وقت حدوثش دانستند و نه آنستکه بافلاطون منسوب است که علم حقتعالی عبارت از ذواتی قائم بنفوس خود و صورت هائی است مفارقه (از امور و عوارض) عندالله تعالی و نه آنچه منسوب بفروریوس است از اتحاد حقتعالی بمقولات چنانکه جمهور از اتحاد فهمیدند و نه آنستکه بعض متأخرین تکلف نموده اند از علم اجمالی که نتوانستند حقیقت این اجمال علمی را تحصیل کنند بلکه بآن نحو است که ما در کتب مفصله خود آنرا شرح دادیم .

مؤلف گوید :

طریقه صدر المتالهین مراد او همان است که در همین کتاب هم گفته بخلاصه آنکه علم در علم واجب واجب بجمیع اشیاء حقیقت واحده است و با وحدتش علم بهر چیز است لایفادر صغيرة ولا كبيرة الا احصیها چه اگر چیزی باقی بماند که حقیقت علم واجب علم باو نباشد هرآینه حقیقت علم نخواهد بود بلکه علمی خواهد بود بوجهی و جهلی بوجه دیگر و حقیقت شئی از آنجهت که حقیقت شئی است ممتزج بنفیش نخواهد بود و گرنه تمامت آن حقیقت از قوه بفعل نرسیده و دانستی که علم حقتعالی راجع بوجود اوست همانطور که وجود او مشوب بعدم هیچ شئی از اشیاء نیست زیرا ذاتش مشیء الاشیاء و محقق الحقائق است پس ذاتش احق باشیاء است از اشیاء بذوات خود زیرا هر شئی با نفس خویش بالامکان و با مشیت حق است بالوجوب و وجوب شئی اکیدتر و شدید تر است از امکانش و هر آنکس براو دشوار باشد که فهم کند که علم واجب تعالی با وحدتش علم بهر چیز است برای گمان اوست که وحدت حق را وحدت عددی پنداشته و اینکه حقتعالی واحد عددی است لکن آشکار است که او واحد حقیقی است و همچنین است سائر صفاتش و هیچ شئی از اشیاء نیست غیر از حقیقت حق تعالی که واحد حقیقی باشد بلکه برای اشیاء وحدتهای دیگری است غیر از این وحدت حقه الهیه مانند وحدت شخصیه و نوعیه و جنسیه و اتصالیه و مانند اینها و این وحدت حقه از غوامض الیهات است و آنچه نزد حق تعالی است حقائق متحصلة متأصلة است که حقائق اشیاء نسبت بآن حقائق مانند اشباح است پس آنچه نزد حقتعالی است از اشیاء احق باشیاء است از آنچه اشیاء نزد نفوس خویش دارا هستند انتهی .

مؤلف گوید :

این طریقه بر اساس قلعه بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه است که خود هم در این بیان بدان اشارت فرموده و در همین کتاب تحت عنوان قاعده مشرقیه فرموده :

هرچه بسیط الحقیقه است بوحدت خود کل اشیاء است چیزی از او گفتار صدر المتالهین کم نیست و چیزی را فروگذار نکنند مگر آنچه از نقائص و در قاعده بسیط - اعدام وامکان است پس اگر تو گوئی ج لیس ب حیثیت جسم - الحقیقه کل الاشیاء بودنش اگر بعینها حیثیت ب نبودنش باشد بنحوی که ج بعینه مصداق همین سلب بنفس ذاتش باشد لازم آید ذات ج امری عدمی باشد و لازم آید هر آنکس تعقل ج کند تعقل نماید لیس ب را و تالی و مقدم هردو باطلند پس موضوع جسمیت مرکب الذات است ولو بحسب ذهن از تعین وجودی که بآن ج است و از تعین دیگر که بآن لیس ب خواهد بود و همچنین هرچه مسلوب از ج است

-۳۹۶-

و واضح است هر موجودی که سلب شود از او امری وجودی بسیط الحقیقه بر وجه اطلاق نخواهد بود پس بسیط الحقیقه علی الاطلاق کل موجود است .

و نیز در همین کتاب گوید :

ذات حق تعالی بالفعل است من جمیع الوجوه پس جز خود معرف و کشف ندارد و برهان بر ذاتش و بر وحدتش جز ذاتش نیست چه براهین شاهد بر ذاتش هستند (و ذاتش آنرا افاضت کند و در آن جلوه گر گردد) **شهد الله انه لا اله الا هو** زیرا وحدتش وحدت شخصی که برای فردی از طبیعت است نیست و نوعی و جنسی که برای معنائی است کلی از معانی و ماهیتی از ماهیات نیست و نیز وحدت اجتماعی که برای عده‌ای از اشیاء حاصل شود که با اتحاد در وجوب و اجتماع شئی واحد شدند نیست و نیز وحدت و اتصالی که مقادیر راست نیست و نیز وحدت تمانلی و تجانسی و تشابهی و تطابقی و تضافی هر چند فلاسفه آنرا تجویز نمودند نخواهد بود و نیز وحدت توافقی و غیر ذلک از وحدات غیر حقیقیه نیست بلکه وحدتی است مجهولة الکنه بالذات که اصل تمام وحدتهاست چنانکه وجودش اصل تمام وجودهاست لذا ثانی ندارد و علم وحدانش نفس حقیقت علم است که مشوب بهیچ گونه جهلی نیست پس او تعالی شأنه علم بهر چیز است من جمیع الوجوه و همچنین است سایر صفات کمالیه اش انتهى .

مؤلف گوید :

با قرب مشربی که در این بیانات شریفه است از مشرب جامی و سائر صوفیه چه در علم چه در آنکه وجود و وحدتش کل الاشیاء است باید گفت علم حضوری حق بتمام اشیاء یعنی بدون توسط ارتسام صورت در ذات خود یا در ذاتی از ذوات یا در نفس- الامر بنحو قیام بنفس هیچ مؤنه‌ای بحمد الله ندارد جز انکشاف ذوات اشیاء بکنهها بر او هر چند معدوم باشد چه مفردات ذوات اشیاء بحمل اولی نفس خود هستند و بالذات منکشفند بر او و چون موجود شوند همان معلوم که بحمل اولی انسان، فرس، فلک، ملک و غیره است موجود شده و نه چیزی بر علم افزوده شد و نه تغیر در ذات عالم واجب سبحانه روی داده حتی تعلق و نسبت در انکشاف ذات نیست مگر بعد از وجود ذهن و عقل که معنای مای حرفی یا علی یا عنه یعنی «علم به و انکشاف علیه یا عنده» را تصور کند و خارج ظرف آن نسبت شود نه ظرف وجودش مقارن وجود آن ذوات لذا ماده علم بسیار استعمال می شود گویند «علمه عرفه» و لازم نیست بگویند «علم به» مگر حرف باء اشعاری بقصان علم سابقا یا لاحقا بوجهی از وجوه دارد و در قرآن هم متعدی بنفس بسیار استعمال شده پس هیچ حاجت بشیئت معدوم یا ثبوت یا قول بحال یا ارتسام صورت در ذات یا در مجرد دیگر یا در وجود صورت قائم بنفس خود یا موجودات را بعینها علم دانستن چه رسد بآنکه وجودش را مرتبه‌ای از وجود دانستن نخواهد بود .

-۳۹۷-

و اما بسیط الحقیقه پس اگر کمال ممکن از آن جهت که کمال
نظریه مؤلف در است کمالی است که امکان و فقر از ذاتیات اوست آنرا تعارف به
بسیط الحقیقه واجب الوجود کردن موجه نیست بلی بحقیقت محمدیه
 یا عقل اول و مجردات دیگر مانعی ندارد چه وحدت و بساطت
 حق تعالی و جامعیتش کمالات را کمالاتی است فوق الکمال که کمالات حقائق بسیطه
 نمودار تام آن کمال نیست چه متناهی و محدود و ممکن و فقیر است و وجوبش و جوب
 بالغیر است و کمال او محیط و غیر محدود و غیر متناهی و واجب بالذات است و بالجمله
 منفرد در آن کمال است و این معنی بنا بر اصالت ماهیت یا بنابر تباین حقائق وجودات
 بسیار آشکار است و بنابر مراتب وجود هم چون حد مرتبه از لوازم آن مرتبه است
 مانند امکان نسبت به ماهیت نمی توان آنرا از مراتب آن وجود غیر متناهی بالذات قرار
 داد زیرا محال است که ذاتیات از او تغلف کند ولو بتنزل و عجب است همه میگویند ذاتیات
 ممکنات تغلف پذیر نیست و گروهی ذاتیات واجب را وجوداً و علماً و وحدتاً و کمالاً که
 بالذات بری از ضعف و نقصان و حدود امکان است متخلف یا نظیر متخلف قرار دهند و
 او را در تعینات غلطانده برای ذات او از ممکنات ولو در مقام ظهور و تجلی شأنی قائل
 شوند همین حرفهای فریبنده ریشه تجسم مجسمه و تشبه مشبه و اتحاد و حلول را می-
 پروراند و فکر را بآن هسته های فاسد نزدیک می کند هر چند حکما و صوفیه کوشش
 کردند که در این سخنان پر آب و تاب توهم هیچ محدودی نشود و گریه که بدست باز
 شود چرا بدنندان زحمت دهیم الحق خداشناسی آسان ترین مسائل است از هر جهت هر
 چند مشکل ترین مسائل نیز هست والحمد لله .

سست ترین طرق و ضعیف ترین حجتها بر توحید طریقه بعضی از متأخرین
قدح صدر المتألهین است که آنرا بذوق متألهین منسوب ساخته اند و کلا ساحت متألهین
 در حکمت عرشیه از این نسبت منزّه است و چگونه مفهوم موجود مشتق امری
 در طریقه ذوق - عام و شامل بوده و وجود حقیقی يك شخص را باشد مجهول الکنه
التاله و بگویند وجودی که مبدء اشتقاق موجود است امری باشد قائم
 بالذات و آن حقیقت وجود است و وجود غیرش عبارت از انتساب آن غیر با و تعالی است پس
 موجود اعم است از حقیقت و از غیر حقیقت که منتسب بحقیقت است پس معنایش عبارت از
 احد الامرین است یا وجود قائم بالذات یا غیر وجود که منتسب بآن وجود است و معیار
 آن همانا اینست که مبدء آثار باشد و بسی مبالغه نمودند در امری که سهل المونه است
 یعنی وجود اگر قائم بذاته باشد اطلاق موجود بر او صحیح است و مسامحه کردند در آنچه
 ملاک امر است یعنی آیا ذات واجب تعالی عین معنای وجود مطلق است که بعضی انحاش
 یا افرادش ثابت برای تمام اشیاء است یا نه با آنکه این در برایشان بسته است چه گمان

- ۳۹۸ -

کردند برای وجود مطلق شامل موجودات معنایی نیست جز امر انتزاعی مصدری معدوم و از معقولات ذهنیه می که چیزی با آن در خارج مطابقت ندارد شکفتا آیا مرد لغوی یا عرفی چگونه لفظ مشتقی را وضع کند که هنوز مبداء اشتقاق آنرا نفهمیده و چگونه مفهوم مشتق اعرف مفهومات است و مبدئش اخفی از همه مجهولات بلکه ممتنع التصور است و چگونه مشتق معنای واحد است و مبدئش مردد بین دو امر است یکی آن ذات مجهولة الکنه دیگری نسبت باو و نسبت بمجهول البته مجهول است بلکه حق آنستکه این مفهوم عام عنوان امری است محقق حاصل در اشیاء متعدد بر حسب تعداد آنها و مقول بتشکیک بر آنها باشدیت واضعیت و اقدمیت و آخریت و اکمل وجودات و اشد آنها وجود حقی است که محض حقیقت وجودی که مشوب بچیزیکه غیر از وجود است نیست و اظهر اشیاء است و از فرط ظهورش خفی است انتهی .

مؤلف گوید :

نقد مؤلف بر این تقریر بخطابه نزدیکتر است تا به برهان و اگر کوتاهی در **گفتار صدر** باره می تقریرات شده اصل مدعی بسیار ساده و دلچسب است نه از آن نظر که فرموده سهل المونه است و در آن مبالغه نمودند و تعیین مسداق مبداء اشتقاق بروجهی که مفهوم مشتق مردد میان دو امر متقابل نشود مسامحه کردند بلکه باین نظر که وجود مقابل عدم و موجود مقابل معدوم است و هر چیزی که معدوم نیست و مبداء آثار محسوسه و معقوله است البته نقیض معدوم یعنی موجود است آنگاه ملاحظه می کنیم ذوات ممکنات که معدوم نیست محتاج بعلت است و علتش بی نیاز از علت است و چون علتش این ذوات را آورده و مبداء آثار قرار داده البته معدوم نیست پس موجود است و خود علت هم چون بی نیاز از غیر خویش است و واجب بالذات است البته معدوم نبوده و نیست و نخواهد بود پس موجود است از لا و ابد و چون این فرق را بین علت و معلولات در نظر گرفتیم این معنی در ذهن می آید که ملاک معدوم نبودن این ممکنات و مناط موجود بودن این ذوات متبائنة المہیات و متبائنة الآثار هما نا انتساب آنها است بعلت و هیچ کلمه می در ربط معلول بعلت و آمدن معلول از جانب علت بهتر از انتساب او بعلت نیست چه اگر از انتساب او بعلت صرف نظر کنیم نسبتش بذات خویش باقی می ماند که مساوی با عدم و وجود است و بخودی خود البته معدوم است و در این انتساب هیچ حاجتی باین نیست که فکر کنیم آیا مبداء اشتقاق موجود در ممکنات مسداق وجود است در خارج که علت آنرا آورده و آن مایه هستی را بذات ممکن پیوسته که او را ذاتی دارای وجود کرده و مستحق حمل موجود مشتق بواسطه آن ضمیمه که وجود عینی خارجی است و آثار آثار اوست نموده یا نه بلکه ذات او را آورده و منشأ اثر نموده و علت هم البته خواهی نخواهی ذاتی است منشاء اثر و آورنده ذوات ممکنه و مستحق حمل موجود

زیرا معدوم نیست و سببی آورنده ندارد پس مبدء اشتقاق و مفهوم مشتق در علت و معلول بیک معنی است و احتیاج ذات معلول بذات علت و عدم احتیاج ذات علت بچیزی امری است از اصل معنی پس انتساب ذات ممکن بذات واجب بیان وجه انتساب است که چه شده او را هم موجود باید گفت نه معدوم و او هم معنای وجود را که مبدء اشتقاق موجود است داد که نقیض عدم است و عدم از احوال معدوم است اعم از آنکه مستند بعدم علت یا علت عدم باشد یا مستند بعدم ذاتی و فکر در وجه انتساب وجود بممکنات و انتساب وجود بعلت آنها ربطی باصل معنای وجود و موجود و بدیهی بودن مبدء و مشتق ندارد و ملاحظه ذات در هر دو طرف کافی است آنگاه فکر دیگری روی کار میآید که آیا مفهوم وجود آیا اصلاً مصداقی خارجی که قوامش وجود عینی باشد و حقیقتش وجود باشد ندارد یا وجود هم مانند عام است که حقیقتش علم خارجی است غیر از حقیقت قدرت و غیر از حقیقت حیات و هکذا و حقیقت هر یک از این مفاهیم حقیقت اوست و بر تقدیری که وجود مصداق حقیقی دارد و تحقق آن مصداق مصحح حمل مشتق است آیا در واجب و ممکن هر دو است با تفاوت باینکه وجود حقیقی در ممکن معلول و مستفاد است و در علت معلول نیست و ذاتی است یا آنکه مصداق حقیقی در واجب که علت است دارد و در ممکنات همان ذوات اشیاء متباینه است یا آنکه در هیچ کدام این مفهوم را مصداقی نیست مانند سائر مفاهیم عامه متوغله در عدم چون امر و شئی و وجوب و تشخص و تفرد و تجرد و ثبوت و حصول و کون و ظهور و بروز و انکشاف و علت و سببیت و مصدریت و منشأیت و اولیت و آخریت و ابدیت و ازلیت و دوام و بقاء و سائر عرضیات عامه یا غیر عامه چه او را ذاتی است مجهول الکنه و ماهیتی است بسیط بی جنس و فصل و ضدوند و اجزاء و عوارض و انیتی ظاهر در عین خفاء و هویتی حاضر در عین غیبت و قریب در عین بعد و حی و مرید و عالم و قادر و فعال و مختار و کامل و عین چنین ذاتی و ماهیتی و حقیقی البته موجود و حاصل و ثابت و ظاهر و بارز و قائم و قیوم است و حاجتی نیست که سنخ ذات و قوام ماهیتش مایه وجود باشد و گرنه باید همه این مفاهیم را حقیقتی خارجی باشد باز فکر می کنیم که در واجب بالذات که مستجمع حقائق کمالات است بطور غیبت چه مانع دارد مفهوم وجود را حقیقتی در او باشد مخصوص بذات او مجهول الکنه که موجودیت ذوات ممکنات علاوه بر انتساب بذات او و فعالیت منتسب بمبدء اشتقاق موجود در او باشد این مطلب هم مانعی ندارد و مجهول الکنه بودنش ضرر ندارد چه اگر وجود را در ممکنات هم اصلی خارجی بود مجهول الکنه بود و تحقیق در ممکنات او را از مجهول الکنهی بیرون نمی آورد پس از این جهت هم حمل موجه نخواهد بود و چون حمل موجود بر ممکن و واجب هیچ احتیاجی بمصداق وجود خارجی ندارد هر گروهی از قدمای حکما از حق اول تعالی شأنه تعبیری کردند مشائیه او را وجود حقیقی نامیدند لکن از کجا

- ۴۰۰ -

معلوم شد این تعبیر برای آنستکه مبدء اشتقاق موجود را حقیقت خارجی دهند چه مفروض آنستکه در ممکنات هم حقائق و وجوداتی قائلند متباین و البته هر کمالی در ذات واجب بنحو حقیقت مطلقه است و فی الحقیقه در غیر او حقیقتی خالص صرف من جمیع الجهات نیست و اگر واجب ذات حقیقی و ماهیت و انیت و هویت حقیقی دائم ازلی و ابدی باشد البته وجود حقیقی است اگرچه وجود را جز مفهوم عام اصلاً ما بازاء نباشد زیرا کدام ذات و ماهیت قائم بالذات احق بانتزاع این مفهوم است از او و اولی بحمل مشتق وجود است از او برای و رواقین از او تعبیر بنور غنی نمودند و ذوق التالهی ها بمنشأ انتزاع وجود کردند با آنکه سزاوار این بود که ایشان وجود حقیقی بگویند و فیثا - غورثیها بوحده حقیقیه و صوفیه بمرتبه احدیت و غیب الغیوب و سایر اصطلاحات دیگر چون فیض مقدس و غیر آن و ارسطو در اثولوجیا تعبیر از واجب بالذات بسکون و از واجب بالغیر بحرکت نموده و ظاهراً مراد از سکون و مراد از حرکت تغیر است و در اسناد صانع از اسلام و قرآن بکلمه جلاله .

ناگفته نماند قدماء و فلاسفه از واجب بالذات تعبیرات دیگری دارند که مانند تعبیر معلم اول بسکون بکلی منسوخ شده هر چند سکون بی مناسبت با استقرار بروجوب ذاتی و آنچه بر آنست از کمالات بدون تحول ازلیست بایست چون ممکن و یا از ایست وجود بنا بر اصلتش بلیست چه ماهیات متأخر از وجودند بنا بر این قول چنانکه صدر در هر شیه فرموده .

از آنجمله نفس است در قرآن هم یحذر کم الله نفسه آمده و از بعض یونانی ها نقل شده نفس جوهری است شریف که شباهت بدائره می دارد بی بعد و مرکز عقل است و عقل دائره ایست مستدیر بر مرکز و اوست خیر مطلق اول پس تمامت مجردات مستدیر بر او هستند و اوست مرکز مراکز آنها که نسبت جملگی باو متساوی است و شاید مراد صادر اول و سایر صوادر مجرد باشد چنانکه از تعبیر بنفس و جوهر و مستدیر و پست ترین تعبیر از مبدء اول برای جمیع اشیاء ظلمتهاست و بعضی آنرا بغلاء غیر - متناهی تعبیر نمودند و از خطبه حضرت امیر (ع) استفاده می شود که نخستین چیزی که در عالم اجسام سفلی و علوی ایجاد شده فضاء مجرد است که می توان از آن تعبیر به سعه و بعد مجرد نمود و شیخ ابن سینا در حقیقت فضا و سعه رساله ای نگاشته که نزد ما موجود است تا بینیم کجا مناسب می شود چیزی از آن یاد نمائیم و در ملل و نحل با بیقور نسبت داده مبادی دوجیز است خلاء و صور خلاء مکانی است فارغ و صور فوق مکان و خلاء است و موجودات از آن ابداع شده و از جمله تعبیرات شایسته از مبدء اعلی تعبیر هر قیل است که گوید اول الاوائل نوری است حق که معقول یا ادراک نشود چه عقول ما را همان نور اول ابداع نموده و اوست الله حقاً و اسم الله نامی است نزد ایشان و بسیار شریف است

بایات حله اول

فهرست مطالب جلد اول از حکمت ابن سینا

بسم الله الرحمن الرحيم

دییچه و مصادر تالیف متجاوز از ۴۰ مجلد سوای کتب متداوله و طرز تالیف و سیر فکر شرائط تحصیل حکمت بنفس فارابی از افلاطون و ابی مسکویه از ارسطو سخن فارابی در نسخه مخطوط بقیه گفتار افلاطون در کتاب سیاست بنقل فارابی در نسخه مخطوط بقیه گفتار ابن مسکویه در کتاب تربیت السعادات عهد ابن سینا با خداوند متعال در نسخه مخطوط بنصر عربی خود - ترجمه خلاصه عهد نامه همان نکات علمی در عهد نامه از مؤلف - حاشیه در مراتب عقل - اعتقاد شیخ بتأثیر عبادات شرعیه و زیارت قبور در کمال نفس و گفتار های شیخ - نصیحت مولف و نظری پیاسخ شیخ از نامه ابوسعید و بعد نامه - حاشیه مواضع اختلاف عهد نامه با قسمت اخیر پاسخ شیخ از نامه ابوسعید - سخنهای فلسفی شیخ که آمیخته بمقائد دینی حقه است - ابن سینا اول کسی است از فلاسفه که معتقد بمعجزات و خرق عادات است بشهادت ابن رشد و شبلی نعمانی - بیانیه مولف در تأیید این مدعا از کلام شیخ - بیانات دلچسب ابن سینا در سرانتهای از زیارت قبور صلحا - گفتار شیخ اشراق مقتبس از ابن سینا - کلامی قسیم از امام صادق علیه السلام - داستان ابوالعلا معری در اجابت دعا و تأثیر توجه نفس قصیده مرتجله ابوالعلا در این واقعه که او را از اتهامات تبرئه می نماید با ترجمه - و جاهت علمی ابن سینا از مشرق و مغرب و دیگران که خوشه چین از خرمن او بند - قوت ادبی ابن سینا و سنجش قریحه نهفته اش با طبع شکفته اساتید ادب خطبه غراء ابن سینا در توحید و تربیت موجودات - بعض اعظم حکما از تلامذه شیخ، شیخ حتی خیام بشهادت دوانی در رساله خلق الاعمال مراتب توحید بتقریر دوانی - نامه ابو عبید جوزجانی بشیخ در اتهام او بمعارضه ناقرآن با ترجمه و تفسیر لغات - تبرئه شیخ از اتهامات دشمنان و دسائس آنان در تاریخچه جوزجانی و بیانات مؤلف - سؤال ابی عبدالله معصومی از شیخ راجع بحقیقت وسعت و فضاء با ترجمه و جواب شیخ با ترجمه -

از ص ۱
تا ص ۴۴

۴۰۲- فهرست مطالب جلد اول از حکمت ابن سینا

پاره ای از گفتار شیخ در خلاء از طبیعیات شفا - خطبه نهج البلاغه در خلق
فضا ابتدا و سخن ابن میثم و ابن ابی الحدید - برهان مشهور بر امتناع
خلاء و وجدانیات مؤلف - ملل و نحل در تلخیص کلام شیخ در نفی خلاء -
تألیف یکی از تلامذه شیخ در حال صدور مخالف حق بعد الموت - اصول
اعتقاداتی که موجب سعادت است بتقریر شیخ در آخر الهیات شفا با ترجمه -
دستور جامع اخلاقی از شیخ در شفا - رساله صور مخالف حق با مر شیخ با
ترجمه و بیان مؤلف - زبردستی شیخ در عرفان بی آرایش و داعیه ولایت -
فصول رساله شیخ در عشق - گفتار زننده اسفار در عشق و اشتباه سبزواری
در حاشیه در مسئله اجتماع امر و نهی - قصه اخلاقی ماثور از حضرت رضا (ع) -
نمونه ای از عرفانیات در رسالة الصلوة بلسان العقل - راجع بقصیده
مولی و پاسخ مؤلف - اعتراف ابوسعید به مقام شیخ - نامه ابوسعید بشیخ
با ترجمه و نکات پاسخ شیخ - تفسیر جمله امتخرسبالی در نامه شیخ با ابوسعید
کیا که تا کنون مقرر و مفهوم نبود - فوق العاده بودن شیخ در طفولیت که کتب
نهایی ادبی را دریافته - سخن صدر ثانی در تیرئه قدما و اتهام متاخرین و
تکذیب مؤلف .

اشکال دور بر شکل اول از ابوسعید و پاسخ شیخ و تحقیق مؤلف
در رفع دور - دفع دور از شیخ باختلاف عنوان نه اجمال و تفصیل و گفتار
مؤلف - حاشیه سخن سبزواری و رسیدگی بآن - دقیقه ای در احتیاج به منطق
حتی در بدیهیات - سخن شارح مطالب - ریشه مفالطه ابوسعید - اشکال
شیخ شکل اول و جواب شیخ - موضوع فلسفه اولی به تقریر الهیات شفا
و نص شیخ با ترجمه - نص شفا در موضوع فلسفه اولی با ترجمه و تحقیق
نص شفا در اقسام علوم جزئیة مندرجه در فلسفه اولی با ترجمه - منفعت
و مرتبه و مکتب فلسفه او و نسبت فلسفه علوم بتقریر شفا - اشکال دور
در مبدئیت فلسفه ؛ رای طبیعی و ریاضی و غیرهما و جواب آن - گفتار شیخ
در طبیعیات نجات - شفا در وظائف طبیعی و مشارکاتش با سایر علوم - شفا
و موازنه علوم در مسائل و مبادی - شیخ در تمایز طبیعی و ریاضی و مابه
الاشترک - اهم علل در مباحث طبیعی و عدم اختصاص آن بصورت یا باده
و رد انطیقون - تمایز علوم و بیانات مؤلف و گفتار سبزواری - نکات مهمه
و نظریات مؤلف - لاهیجی در مبادی و نظریات مؤلف و خلاصه تحقیق لاهیجی
باب دوم - درباره می از منطقیات شیخ و سخن ارسطو و شیخ راجع

بمنطق سایر فکر ارسطو در ترتیب کتب اختلاف فارابی و شیخ در اینکه منطق علم است و سخن شارح ملخص و انتقاد مؤلف و گفتار سبزواری و جواب او - بیانیه مؤلف در اینکه منطق از مسائل علم النفس است و اینکه حکمت است - ملاک منطق و حکمت از مؤلف - منطق حکمت است بر حسب تعریف و مطلوب و نتیجه نهایی - اشتباهات - کلام شارح منطق اشارات و قطب رازی - اهمیت منطق شفا و سخن فارابی در عیون المسائل و اشتباهات علما، در فهم کلام شیخ در تقسیم بتصور و تصدیق - تحقیق مؤلف در حقیقت تصدیق و اشتباهات قوم و ایجاد انقلابی عظیم در فهم کلمات شیخ و غیره - مناط تصدیق مقابل تصور غیر از مناط صدق و کذب قضیه و تکذیب منطقی غیر از تکذیب لغوی است - تحقیق اینکه اوصاف قبل از علم اخبار است اخبار بعد از علم اوصاف است - ابطال تقسیم علم بتصور و تصدیق فکر باراده معلوم یا صناعت و همین مقصود شیخ است - نتیجه مقام علم غیر از اذعان و اعتقاد است - تحقیق مناط علم حضوری و حصولی و اشتباهات قوم - اقسام تصور و تصدیق و تفکیک آن از ماهیت علم - وجوه دقیقه در استعمال در معلومات بروجهی بی سابقه - رسیدگی بعبارات چند تن از فضلا و اجمالها که در تقسیم علم باذعان تا تصدیق باشد و بی اذعان یا تصور باشد - نظری بسخن شیخ اشراق و صراحت آن در آنکه موضوع منطق معلوم است و استنباط دقتی از آن - تشبیه تصور و تصدیق بکلمه و کلام و رفع اشتباهات - شیخ اشراق در رساله مقامات عارفین و بیان رؤس ثمانیه که همگی معلومات تصویری و تصدیقی است نه از اقسام علم - دخالت منطق در جمیع علوم - گفتار شیخ در نجات در منفعت منطق با ترجمه - تقریر شیخ و تقریر مؤلف - شیخ در نجات در تعریف علم و اعتقاد و تصور و غیره - تصور برای تحصیل حد و تصدیق برای قیاس بتقریر شیخ در نجات و ترجمه و تحقیق آن - تعیین افعال حس و خیال و ذکر و عقل کمک های حس و خیال و عقل را در تصور و تصدیق بتقریر شیخ و استفادات مهمه آن علوم منطقی و مرتبه اش - تقسیم علوم در دانشنامه علائی - خواهانصیر در تقسیم علوم حکمه مقتبس از شیخ - اصول علم ریاضی چهار و الهی پنج - فروع ریاضی زیجات و تقویم از هندسه و آلات غریبه چون درارغنون از موسیقی - فروع علم الهی وحی و معاد - تبرئه حکما از انکار معاد جسمانی - اسامی یونانی در هشت قسم منطق بتقریر خواهانصیر - پاره می از کلمات متاخرین در اشتباه آنان در مقسم

از ص ۱۲۰

تا ص ۱۷۲

تصور و تصدیق و نکاتی تازه در ابطال اخذ علم در مقسم تصور و تصدیق ابطال
 اخذ علم در مقسم سخن شیخ بهائی در زبده و سخن شارح مطالع - خلاصه
 گفتار حاجبی و عضدی - ملقطائی از تهذیب الاصول علامه حلی و شرح
 عمیدی - اشکال دور در استدلال بادل و دفع آن - فرق بین علم و معرفت و مثال
 برای دلیل لمی وانی و انتقاد مولف - بقیه سخنان حاجبی و عضدی
 و رسیدگی بآن - زبده و شرح زبده در دفع دور و ضروری بودن علم و اقوال
 و ادله در این باب - انتقادات مؤلف در تعریف علم بصورت حاصله - حقیقت
 علم انکشاف واقع است بر نفس عن ارتفاع الحجاب - نظری بکلمات شیخ
 در شفا و موجز کبیر و نجات و وجوه استفاده از منطق نجات - مراتب عقل
 و تفاوت طبقات بتقریر شیخ در نجات - مراتب حدس در استنباط حد وسط
 بالهام یا تعلیم - ریاست عقل و قدسی و عقل مستفاد بر جمیع قوی و رئیس
 مخدوم و مرتوس خادم از هر یک - شیخ در ارادات در تصور و تصدیق -
 نص شفا - تحقیق مؤلف در فهم کلام شیخ - علم در قوام تصور و تصدیق
 نیست و علم مقوم معلوم نیست لذا معانی مشکوکه هم منفک از تصور
 نیست - اشتباه در التاج در حمل تصدیق و تکذیب بر معنای لغوی - تصدیق
 و تکذیب دایم مدار صدق و کذب واقعی حتی در عقد قلبی و تحقیق کلام
 شیخ - دانش نامه علامی و تبدیل آن بفارسی امروزه - مراد شیخ در تقسیم
 علم - تنبیه مهم در اینکه قضیه واسم لفظ در کلام شیخ اعم از تلفظی و تعقلی است
 علم و اعتقاد و اذعان زائد بر حقیقت تصدیق است - درة التاج و انتقاد
 مؤلف - شیخ در موجز کبیر و وجوه استفاده از آن و رسیدگی باستشهاد
 درة التاج بآن - انتقال ذهن بمعانی واقعی حتی از شنیدن محملات - دقائق
 کلام شیخ - حال شأن و اقرار و انکار پس از تصور اجزاء قضیه - مراد
 شیخ از اعتبار اقرار قولی در تصدیق و عدم توجه درة التاج بدقائق آن -
 اهمیت تحقیق مراد شیخ از قیودیکه در سخن اخذ نموده بطور سؤال
 و جواب از مؤلف - شک در تصور مورد ندارد - تحقیق کلام شیخ در انکار
 و تقسیم آن بتصوری و قولی و سخن مؤلف - مورد دقیق تقابل انکار و اقرار
 و اینکه انکار تا مقترن با اذعان بعدم نشود تصدیق منطقی نیست - کلمه
 متأخرین اذعان بنسبت را در تصدیق از شیخ اقتباس بدون توجه بمواردن -
 دقت در اقرار بیکه شیخ در تصدیق اعتبار نموده - مطابقت با واقع فی نفسه است
 نه مستند بحکم صاحب اذعان - مورد اعتبار اقرار در تصدیق در غیر

از ص ۱۷۴
 تا ص ۲۰۵

از ص ۲۰۶
تا ص ۲۱۲

قضایای ذهنیه است - شیخ مطابقت با واقع را مناط در تصدیق منطقی
نمی داند - شماره حالات نفس هنگام تصدیق با استفاده از موجز کبیر -
ملل و نحل در تلخیص منطقیات شیخ و جرح و تعدیل مؤلف - خلاصه کلام
شیخ در حواس باطنه و اینکه صور حاصله در نفس غیر از ادراک و علم است -
عقل نظری و پایان کلام شیخ و سخن مؤلف

باب سوم طبیعیات بیان شیخ در نجات ترکیب جسم از ماده که محل است
و از صورت که و ابعاد کله جزء حد نفس نیست بلکه نخستین صورتی
که ماده آن را قبول کند و استفادات مؤلف - حاشیه کلام صاحب معاکمات
از غرائب است .

برای بقیه فهرست به صفحه بعد مراجعه شود

- ص ۲۱۳ شفا در اموری که ماده قبول کند از کون و استحاله و ترکیب
- ص ۲۱۴ قوت های سه گانه در اجسام و وظائف آنها
- ص ۲۱۵ مبدئیت مضاف و آثار او از مراتب هیولی و اقوال در اجسام طبیعی از تجزیه و افراد و غیرها
- ص ۲۱۶ اصول موضوعه علم طبیعی
- ص ۲۱۷ توقف اثبات ماده و صورت بر نفی جزء لا یتجزی
- ص ۲۱۷ تعدید اقوال در ترکیب جسم ترکیب جسم طبیعی مفرد تقریر امام فخر رازی شارح
- ص ۲۱۸ اشارات و سبزواری و صاحب معاکمات
- ص ۲۱۰ سخن قطب رازی در اقوال و احتمالات
- ص ۲۲۰ شفا در تعریف جسم طبیعی و اجزاء جوهریه ان
- ص ۲۲۱ شفا در مبادی فاعلی و غائی
- ص ۲۲۲ و ۲۲۳ بیان مفهوم متغیر و مستکمل و حادث و کائن و شرطیت عدم سابق و تعریف طبیعت و افعال او بالطبع یا بسبب خارج
- ص ۲۲۴ طبیعت در اجسام بسیطه و آثار محسوسه آن و طبیعت سراجسام مرکبه
- ص ۲۲۵ اصرار انطیقون بنقل ارسطو باینکه طبیعت صورت است نه ماده سه معنی از معانی مهمه طبیعت - پاسخ بنادر انطیقون - الهیات شفا در اثبات ترکیب جسم از جوهر مادی و جوهر ضروری
- ص ۲۲۶ قول گروهی باینکه یک چیز جوهر و عرض می شود نسبت بدو چیز چون حرارت که در نار جوهر و غیر نار عرض است و جواب آن بفرق بین محل و موضوع
- ص ۲۲۷ و ص ۲۲۸ آنچه از جوهر جسمانی ترکیب یابد الهیات شفا در ابعاد ثلثه در جسم طبیعی
- ص ۲۲۹ چگونگی اتصال در طبیعی و تعلیمی
- ص ۲۳۰ برهان بر امتناع تشاکل در اشکال طبائع اجسام - برهان بر اثبات هیولی که موضوع اتصال و انفصال و مقادیر است که عارض بر اتصال است
- ص ۲۳۱ صدر المتألهین در تفسیر قول شیخ - شیخ در ابطال ترکیب نفس ماده از هیولی و صورت و ماده انضمامی است و صورت فصل ماده نیست - فرق بین محصل صورت جسمیه و محصل مقدار
- ص ۲۳۳ الهیات شفا در عدم تعری ماده از صورت
- ص ۲۳۴ الهیات شفا در براهین متقنه بر عدم جواز انفکاک
- ص ۲۲۵ مؤلف در تلخیص براهین شیخ
- ص ۲۳۶ و ص ۲۳۷ اشارات در اثبات هیولی
- ص ۲۳۸ و ص ۲۳۹ و ۲۴۰ و ص ۲۴۱

- باب ۴ در علم النفس بتلخیص ملل و نحل و حواس خمس ظاهر و تلخیص مؤلف
 ص ۲۴۲ سنجش تلخیص ملل و نحل بنص شیخ
 ص ۲۴۳ انطباع و خروج الشعاع و اختیار شیخ انطباع را
 ص ۲۴۴ برهان بر بطلان خروج الشعاع
 ص ۲۴۵ و ص ۲۴۶ و ص ۱۴۷ براهین شیخ براهین شیخ بر تجرد نفس
 ص ۱۴۸ سخن مؤلف - فرنیس هکزو دکارت
 ص ۲۴۹ مبانی فلسفه هکزو چهار قاعده دکارت مقتبس از بیانات شیخ است
 ص ۲۵۰ و ص ۲۵۱ و ص ۲۵۲ بقیه گفتارهای در نفس و سخن مؤلف
 ص ۲۵۳ فیض در کلمات مکنونه کلمه مجمع به این تقدم نفوس کلیه و تعلق نفوس مفارقه
 بنفوس علی الاجساد و بین حدوثها بعدوث الاجساد
 ص ۲۵۴ استشهاد مؤلف بکلام شیخ در تقدم نفوس کلیه و تعلق نفوس مفارقه بنفوس حزمیه
 ص ۲۵۵ و ص ۲۵۶ خصائص و خواص معجزات نفس بتقریر شریف شیخ و بیان مؤلف
 ص ۲۵۶ سخن صدر در مشاعر در توفیق بین تقدم ارواح بر اجساد و جدوث آن بعدوث
 ابدان بانضمین آن بآثار معصومین ع
 ص ۲۵۷ کلام معجز نظام علوی در نفس و قوای آن
 ص ۲۵۸ و ص ۲۵۹ و ص ۲۶۰ ادله مشهود بر تجرد نفس و بقاء آن بعد از مفارقت -
 ادله عشره بر تجرد نفس طبق منظومه سبزواری
 ص ۲۶۱ صدر و ارباب انواع و بیان مؤلف در مثل افلاطونی
 ص ۲۶۲ اتصال نفوس ح-زمیه بقول مجرده از معتقدات شیخ است ربطی بشل
 افلاطونی ندارد
 ص ۲۶۳ تا ۲۶۴ بیانات شیخ در رساله فردوس در اسباب و مسببات و مجرد بودن ظهور
 اشیاء از زمان و مکان و احساسات نفس و ابتهاج واجب بدانند و مقام نبوت
 و احساسات باطنیه و فرق بین تعقل و معرفت و ملاکات انسانیت و مجمع تادیه
 حواس و عوارض زائده که حقیقت انسانیت را پنهان می نماید و علم حضوری
 واجب و تحقیق قبلیت و بعدیت و معیت سیاله واجب بامتقدم و متاخر و بیانات مؤلف
 ص ۲۷۵ تا ص ۲۷۷ ترجمه رساله عروس تألیف شیخ که گنجینه مجموع حکمت بطور
 موجز است با شرح مواضع لازمه
 ص ۲۷۷ بیانات مؤلف در احوال نفس از گفتار شیخ
 ص ۲۷۸ علم واجب نزد شیخ و دیگران بتقریر صاحب مجلی در اطراف ارتسام در ذات
 واجبه تعالی
 ص ۲۷۹ بقیه گفتار بحرانی و مسئلکها در علم واجب
 ص ۲۸۱ طریقه لطیفی از اهل اشراق بتقریر بحرانی و بیان مؤلف

- ص ۲۸۲ تحقیق مؤلف در علم واجب بکنه معدومات بدون توسیط صورت - حمله بهرانی
بر شیخ در علم واجب
- ص ۲۸۳ تا ص ۲۸۴ جواب مؤلف و تصویر مطلب بملاحظه صورت در آینه و بقیه دفاع مؤلف
- ص ۲۸۵ مسلک محقق طوسی در علم واجب بنقل بهرانی و کلام مؤلف
- ص ۲۸۶ نظریه مؤلف در علم واجب بنفیر اعم از کلی و جزئی و تحقیق در حضو عالم نزد
معلوم و بالعکس که ملاک علم حضوری است
- ص ۲۸۷ نظریه شیخ در منع اسناد صنع عالمیان بواجب و توجه آن
- ص ۲۸۸ نکات و گفتار یعقوب بن اسحق کندی در علم واجب
- ص ۲۸۹ نکات دیگر و سخن فارابی در رساله اثبات مفارقات با ترجمه تمام رساله
- ص ۲۹۰ مراتب مفارقات برمز و سخن مؤلف
- ص ۲۹۱ تقریر مقصود فارابی در اثبات واجب که از مبتکرات او است
- ص ۲۹۲ تقریر لطیفی از فارابی در ابطال تسلسل
- ص ۲۹۳ تحقیق کلام فارابی در معنای حدوث
- ص ۲۹۴ بیان مؤلف در اینکه عدم سابق عدم مضاف است و رفع توهم
- ص ۲۹۵ برهان فارابی بر مجرد بودن واجب از ماده - پنج برهان بر اثبات عقول مفارقه
- ص ۲۹۶ براهین فارابی بتجرد نفوس - براهین فارابی بر اثبات نفوس سماویه - برهان
بر اینکه نفس انسانی مفارق است برهان بر اثبات وجود نفوس انسانی
- ص ۲۹۷ براهین بر مجرد نفس از ماده - برهان بر سعادیت نفس پس از مفارقت از بدن
- ص ۲۹۸ سخن شیخ در رساله معاد در مجرد نفس و بقاء آن بعد از مفارقت از بدن
- فصل پنجم در استغناء نفس در قوام از بدن - چند برهان بر عدم انطباع نفس
در ماده و سایر مطالب مهمه
- ص ۳۰۲ فصل ششم در وجوب معاد
- ص ۳۰۳ احوال طبقات - سخن مؤلف در قالب مثالی و برزخی و کلام شیخ در اوایل
المقالات اعتراف صریح شیخ بمعاد جسمانی و سعادت و شقاوت بحسب بدن
و ثواب و عقاب جسمانی و روحانی و تکذیب غزالی و مثال او در نسبت انکار بشیخ -
عدم استقلال عقل بدن و استعانت بسمع بمعاد بدنی نزد جمعی حتی شهید ثانی -
اقامه محقق طوسی ادله عقلیه را بر معاد و وجوب عالم جزا عقلا نزد مؤلف
- ص ۳۰۴ شهید ثانی در رساله ایمان راجع بمذاب قبر و حساب و صراط و میزان و تطایر
کتب و خلود کافر در نار و عذاب و خلود مؤمن در نعيم و جنت اجماعی و متواتر النقل
است کلام شیخ مفید در تنعيم و تعذيب اصحاب قبور و بیان مؤلف
- ص ۳۰۵ تا ۳۰۷ تلخیص شیخ رساله اوسطالیس را در نفس که مخطوط است و ترجمه
آن و بیان هفت قول در نفس و استفادات مؤلف از شیخ - نسبت بطلان متغیله

- رواحه در نفس بعد از موت و انحصار بقاء قوت ناطقه بارسطو ثابت نیست و شیخ
نفس را با تمام قوا باقی میداند
- ص ۳۰۸ ترجمه رساله مخطوط محقق طوسی در نفس برهان بروجود عقل الكل و ادله
مقام بطرزی دلچسب
- ص ۳۰۹ محقق طوسی در قواعد المقائد در تجرد نفس و اقوال حکما در حقیقت انسان
- ص ۳۱۰ سخن مولف و کلام خواجه در معاد بیان شیخ
- ص ۳۱۱ خواجه در ثواب و عقاب - وعده ذکر نص شفا و ترجمه و تنقیح آن و سنجیدن
تلمیض ملل و نعل - آغاز توجه عیون المسائل فارابی
- ص ۳۱۲ مقدمات منطقی عیون المسائل - امتناع لانهائی بودن سلسله ممکنات
- ص ۳۱۳ ترتیب صوادر
- ص ۳۱۴ حرکات مستدیره در افلاک و حرکات بسائط و مرکبات
- ص ۳۱۵ سطح حاوی و معوی مکان است و نفی خلا
- ص ۳۱۶ طبیعیات عناصر و انسان
- ص ۳۱۷ تجرد نفس و بقاء بعد الموت پایان ترجمه عیون المسائل و کلام مولف در تقدیر
عیون المسائل و استفادات مهمه - توحید منع شیخ از اعاده معدوم بعطف مره
اولی و معلوم جزئی قبل از ایجاد و در حال وجود و بعد الاعدام یکسان است و اعاده آن بعینه
معلوم جرمی مانع ندارد
- ص ۳۲۰ تا ۳۲۱ شفا در تجرد نفس فصل اول اجتماعی بودن انسان - افعال و انفعالات
نفس انسانی کلام مؤلف
- ص ۳۲۲ خواص انسان از تعجب و خجلت و غیرها
- ص ۳۲۳ ادراک کلیات
- ص ۳۲۴ بقیه مطلب و عقل نظری و عملی و مراتب عقل
- ص ۳۲۵ نص شفا در تجرد نفس با ترجمه و تحقیق فصل قوام نفس ناطقه منطبع در ماده نیست
- ص ۳۲۶ برهان مبتکر از شیخ و تجرد بوجه هندسی دقیق دائر بر امتناع حلول معقولات
در منقسم جسمانی
- ص ۳۲۷ برهان اول
- ص ۳۲۸ برهان دوم رسوم و توضیح سر برهان از مولف
- ص ۳۲۹ ترکیب انضمامی و اتحادی بین ماده و صورت بتقریر مولف و نکات مربوطه
- ص ۳۳۰ بقیه و تحقیق مولف
- ص ۳۳۱ برهان چهارم و حاصل آن بتقریر مؤلف
- ص ۳۳۲ برهان پنجم و حاصل آن بتقریر مؤلف

- ص ۳۳۳ تا ص ۳۳۶ برهان ششم و هفتم بشرح مؤلف
- ص ۳۳۶ براهین شیخ را باید مبتکر دانست و متاخرین نه تنها تازه می نیاوردند بلکه حق این براهین را ادا نفرمودند
- ص ۳۳۷ قصور متاخرین را در تنقیح براهین شیخ مولف بگفتارهایی که از مخطوطات محقق و سخن های جمعی دیگر تأمین کردیم و گرنه آنان نه تازه می آوردند نه کم نه نص کلمات شیخ را درست ترس گذارده چه رسد بتجلیل و تجزیه و تنقیح آن .
- فصل در اعتراضات متعرضین بعنوان ابطال یا تعجیتر غزالی در تهافت الفلاسفه در نقد براهین شیخ و تعجیز فلاسفه کوشیده و حق و حقیقت را بسخنان سست خود پوشیده و ضمناً نظری بسخنهاى ابن رشد در تهافت التهافت - سخن غزالی نسبت ببرهان عدم القسام معقولات بسیط و امتناع حلول آن در منقسم بانقسامی که در تقریر اوست
- ص ۳۳۸ بیانیه مؤلف و تقریر این برهان با رعایت مزایای عبارت شیخ - سادگی و متانت تقریر محقق طوسی از راه معقولات بسیط - غفلت مصنفین از براهین ساده که در تلخیص رساله ارسطو مذکور شد - دومقدمه در این برهان بدیهی است و نتیجه هم بدیهی غزالی اشتباه و بی انصافی نموده
- ص ۳۳۹ اعتراف غزالی برای برهان - عذر بد تراز گناه و نقض بقوه واهمه و پاسخ مؤلف - سخن ابن رشد در اعتراض بر غزالی بآن که برهان ابن سینا بدان وجه که بوده نیاورده
- ص ۳۴۰ بیان مقدمه‌ئی که ابن رشد تقدیم کرده - شرح دومعنی برای آن که هر صفتی که در جسم حلول کند منقسم است بانقسام جسم
- ص ۳۴۱ بقیه سخن غزالی
- ص ۳۴۲ اعتراض غزالی بر برهان انطباع و پاسخ کامل از مولف
- ص ۳۴۳ سخن شیخ در شفا در قوت منذکره و وهمیه - حاصل بیان شیخ
- ص ۳۴۴ بیان شیخ در کیفیت معنای موهومه و توضیح مولف
- ص ۳۴۵ سخن ابن رشد راجع بکلام غزالی در دلیل دوم
- ص ۳۴۶ سخن غزالی در دلیل سوم - جواب ابن رشد - غزالی و دلیل چهارم اعتراض غزالی
- ص ۳۴۷ اعتراض ابن رشد بر غزالی
- ص ۳۴۸ غزانی و دلیل پنجم - غزالی - سخن ابن رشد در دلیل پنجم غزالی و دلیل ششم
- ص ۳۴۹ گفتار ابن رشد بر اعتراض غزالی نسبت بدلیل ششم
- ص ۳۵۰ بیان مولف - غزالی و دلیل هفتم - بیان مولف - اعتراض غزالی بر دلیل هفتم - بیان مولف

- ص ۳۵۱ سخن ابن رشد نسبت بدلیل غزالی ودلیل هشتم - کلام ابن رشد - بیان مولف .
غزالی ودلیل نهم - سخنی ابن رشد - بیان مولف
- ص ۳۵۲ غزالی ودلیل دهم - حاصل اعتراض غزالی - بیان مولف
- ص ۳۵۳ سخن ابن رشد - کلام مولف دراجمال سخن ابن رشد
- فصل کلام خواجه درتعریف بکمال اول برای جسم طبیعی درمقاله مختصر مخطوط
- ص ۳۵۵ سخن ابن مسکویه درتهذیب اخلاق مختصر طهاره الاعراق درتجرد نفس ترجمه
کلام صدرالمتألهین در رساله مبدئه ومعاد
- ص ۳۵۵ نقل کلام شیخ وارسطو
- ص ۳۵۶ خاتمه کتاب طبیعیات و علم النفس و مقدمه کتاب الهیات و افتتاح پیاره از کلمات
صدر درمقدمات فلسفه اولی - بیان مولف - بقیه سخن صدر
- ص ۳۵۷ کلام مولف - کلام سبزواری درشرح اسماء در مراتب وجود و فیض مقدس
و فیض اقدس - کلام ارسطو درجامعیت وجود حق و جامعیت صادر اول
- ص ۳۵۸ بیان مولف و اشاراتی در کلام حضرت رضا (ع) بسخن ارسطو - شمه‌ای از
اصطلاحات عرفا از شاه نعمت‌الله - بیان مولف
- ص ۳۵۹ خلاصه‌ای از گفتارجامی دراشعة اللمعات بیان مولف
- ص ۳۶۰ دنباله سخن جامی و بیان مواف
- ص ۳۶۱ سخن معی الدین دراول فتوحات وحاشیه علاالدوله سمنانی - بیان مولف و نقل
فلسفه جواب وجود
- ص ۳۶۲ لاهیجی درشوارق دراینکه وجود نفس حصول مهیت است نه مابه يحصل المیه
رفع تهمت از مشائیه که نسبت دادند بایشان اصالت وجود و تبائن حقائق
وجودات را
- ص ۳۶۳ خیام دررساله اعتباریت وجود قائل باصالت وجود را مقصر و واهمه پرست
و خارج از سلسله عقلای معقولات فهم می‌داند
- ص ۳۶۳ درقران وجود و موجود بمعنای هستی استعمال نشده فقط مشتقات معنای وجدان
ویافتن است
- ص ۳۶۴ دردعای عرفه لم تمثل فتكون موجوداً آمده - تعرییربراهین خیام براعتباریت
وجود و خرافی بودن اصالت وجود ترجمه رساله خیام و بیانات مولف
درخلال آن
- ص ۳۶۶ برهان خیام برابطال زیادتی وجود برماهیت دراعیان
- ص ۳۶۷ وجود مستفاد است و مستفاد چگونه زائد دراعیاد برمهیت خواهد بود
- ص ۳۶۸ بیان مواف در اصالت مهیت
- ص ۳۶۹ بقیه کلام خیام پس ازتسجیل اصالت ذوات

فهرست مطالب جلد اول از حکمت ابن سینا - ۴۱۲-

- ص ۳۷۰ و ۳۷۲ وجود در واجب از نظر اصالت و اعتباریت بتقریر خیام و دفع شبهات
پایان رساله خیام - تنقیح برهان خیام بر اصالت مهیت
- ص ۳۷۳ استفاده از حصول مهیت در ذهن
- ص ۳۷۴ ملاحظه ذاتی و امکان - فکر ابو الحسن اشعری که وجود هر چیزی عین ذات
او است باشتراك معنوی ضربت سختی زده
- ص ۳۷۵ انتزاع معنای واحد از متبائنات جود مفهوم مناقضه
- ص ۲۷۶ نص عربی خیام در اصالت مهیت
- ص ۳۷۷ بیانات مولف در تایید خیام
- ص ۳۷۸ تا ص ۳۸۲ براهین حکمت الاشراق بر اصالت مهیت تحت عنوان حکومت
ص ۳۸۲ انتقاد مولف بر شارح حکمت اشراق
- ص ۳۸۳ سخن شارح حکمت اشراق در اصالت مهیت
- ص ۳۸۴ برهان شیخ اشراق بر اصالت مهیت از راه امکان
- ص ۳۸۵ براهین منظوم سبزواری بر اصالت وجو اول شرافت وجود که مصادره است
بلکه شرافت در موجود است
- ص ۳۸۶ فرق بین نحوین وجود باعتبار صدور از علت و عدم صدور از علت است - متقدم
و متاخر شخص است نه ماهیت مجرده - جواب تنوع مراتب در اشتداد -
خروج از حد استواء بجمال و صدور است نه بانضمام وجود خارجی
- ص ۳۸۷ دلیل هفتم مبنی بر وحدت وجود است جواب شبهه ابن کمونه و اشعار - استفاده
اصالت مهیت از شیخ در رساله الفردوس
- ص ۳۸۸ بقیه گفتار شیخ
- ص ۳۸۹ اهتمام شیخ در بیانات رساله الفردوس
- ص ۳۹۰ سخن آقا جمال بر حواشی خضریه جواب مواف ازاد
- ص ۳۹۱ تا ص ۳۹۲ بیانی وجدانی از مولف
- ص ۳۹۳ کلام جامی در وحدت وجود در اشعة اللمعات
- ص ۳۹۴ صدر در حکمت عرشیه در مراتب علم و وجود و قدح طریقه ذوق المتالین
- ص ۳۹۵ طریقه صدور در علم واجب قاعده بسیط الحقیقه
- ص ۳۹۶ فعلیت واجب تعالی من جمیع الوجود - بیان مولف
- ص ۴۹۷ نظریه مولف در بسیط الحقیقه - قدح صدر در حاشیه در ذوق التاله
- ص ۳۹۸ نقد مولف بر گفتار صدر
- ص ۳۹۹ و ص ۴۰۰ تعبیرات گوناگون در لسان قدماء از واجب .
- تعالی جل اسم شریف پایان جلد طبیعیات و نفس و خاتمه و مقدمه الهیات و بتلوه
انشاء الله تعالی کتاب الالهیات .

پایان فهرست

