

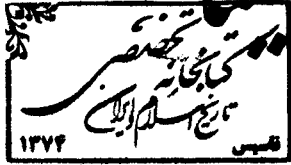
حکمت بوعلی سینا



تالیف

حضرت آیاتہ آقای شیخ محمد صالح علامہ حائری رزدرانی

حکمت بوعلی سینا

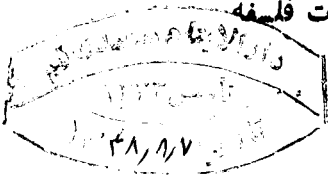


تألیف

حضرت آیه الله آقای شیخ محمد صالح علامه حائری یزدانی مقیم سمنان امت بجا آگاه

جلد دوم

شامل مستدرکات و مصطلحات و کلیات فلسفه



تصحیح و اتمام

اهدای وزارت اکوژنر و مدرسو

آقای حسن فضائلی «شیوا»

با مقدمه و مراقبت

عمادالدین حسین صفهانی شهیر عماراؤ

تصحیح شد

تهران مهر ماه ۱۳۳۵

چاپ شرکت سهامی چاپ

چاپ دوم

۱۳۴۲

کانون نشر تألیف و ترجمه
مجله خرد

صفحه اول

مقدمه ناشر بر جلد دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا لا تنزع قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب

سپاس و ستایش پروردگاری را که بنعمت علم و دانش بندگان را حیات جاودانی
بخشید و درود فراوان بر خاتم پیغمبران و تهنیت و تحیت ابدی بر خاندان گرامی
او باد که آموزگاران عالم بشریت میباشند.

شکر آفریننده ای که این بی بضاعت را توفیق داد تا تفسیر و تحقیق و تتبع
یکی از بزرگترین آیات او را که بنام خیر فراوان در قرآن مجید نامیده است « فمن یوت
الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا » و تراش خامه و ترشح افکار یکی از تربیت
یافته گان مکتب ولایت است بصورت کتاب حکمت «بوعلی سینا» طبع و نشر نماید.
برای کسانی که با قلم و با طبع کتاب آنهم مطالب علمی و عقلی و استدلالی سر
و کار ندارند بسیار مشکل است احساسات مطبوعاتی و نشر افکار و مشکلات آنرا
بمیان گذاشت و آنها که واقف هستند می دانند صرف نظر از هفتاد سال مرجعیت و
تعلیم و تربیت اسلامی و ارشاد و هدایت و عدم سنخیت با محیط کار تالیف و تصنیف و
تحلیل و تجزیه مطالب علمی آنهم معقول چه اندازه ای مشکل است و مشکلتر با این
محیط تهیه و سائل چاپ و غلط گیری و تصحیح و اهتمام در صحت و زیبایی و طبع و
نشر است تا بتوان این افکار را در منصفه ظهور و بروز در آورد !!

بحمد الله تعالی این توفیق رفیق مصنف و مولف بزرگوار بوده است تا حکمت
بوعلی را بدین صورت که سابقه نداشته تدوین و تنظیم و تالیف فرموده اند.

ناشر بی بضاعت هم در طبع و نشر آن اهتمام ورزیده و بشکرانه این توفیق که
جلد دوم را پیشگاه اهل علم و فضیلت تقدیم میکند ناگزیر هست نکاتی چند برای
جلب توجه خوانندگان تذکر دهد.

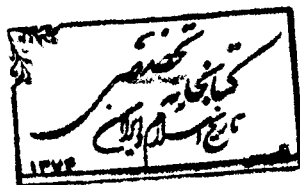


صفحه دوم

الف - از نکات حساسی که از مطالعه این کتاب بدست میاید این است که ابوعلی سینا کتب خود را بیشتر در فرائت از امور سیاست مینگاشته و چون تحولات سیاسی ملوک الطوائفی ایران غالب اوقات او را مصدر امور زمامداری قرار میداد و گاهی مورد عنایت پادشاهی و در عین حال محل خشونت و قهر و غضب سلطان دیگری قرار می گرفت و در این اثنا صیت علمیت و شهرتش او را مطاف و ملجاء و مرجع حکماء و علما و عرفاء و شعرا و فضایل معاصر قرار داده با او مکاتبه می نمودند یا باشد حال حضور او را از او استعلام و استفتاء علمی و عقلی و نقلی و ریاضی و ادبی و لغوی میکردند .

شیخ ناگزیر آنها را پاسخ میداد و باختصار میپرداخت و در فرصت بیشتری همان مطالب را بصورت رساله و کتاب مینوشت متأسفانه این کتب و رسائل منحصر یا کمیاب و عزیز الوجود بود ولی از ربع دوم قرن پنجم تا اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم که تطورات سیاسی آراش یافت نسخه هائی از آن حکیم بزرگوار بدست آمد آنها چون ارزش بسزا داشت در مکتبه ها محفوظ نگاهداشته و در دسترس همه کس نبود و لذا باید با جرأت تمام گفت تا کنون فلسفه ابوعلی سینا تشریح و تجزیه و تحلیل نشده بود زیرا کمتر کسی بهمراه آنها یا بیشتر آنها دست یافته تا احاطه بمطلب پیدا کند - باضافه که کتب ابوعلی در فلسفه بفارسی کم بود و اگر مترجمین اعصار پیشین هم ترجمه کرده اند مشکلاتر شده و مقید بتعقیدات سحر آمیزی گردید که فهم آن مشکل و برخی از عبارات عربی و اصطلاحات مستعمله این فیلسوف تشریح نشده و بحال اجمال مانده است - از این گذشته شیخ اغلب مسائل فلسفی را با مزایای قابل توجه تدوین فرموده و متأخرین آن را خلاصه کرده و بدون اسناد بشیخ نوشته اند - و از بیان مزایای سخنان شیخ ظفر زده اند و این رشته که مشحون بر نکات بسیار دقیق است در این کتاب نقل شده است .

ب - از مزایای این کتاب این است که مؤلف بزرگوار بهمۀ نکاتی که شیخ با آن حافظه و احاطه و سلطه داشته توجه شده و برای هر موضوع مستقل علمی تمام کتب و رسائل ابوعلی سینا و سایر حکمای قبل از او و بعد از او و شروح و حواشی که بر آن نوشته شده دیده اند و نص سخنان شیخ را عیناً نقل کرده و ترجمه فرموده و بسبک ساده و



صفحه سوم

نزدیک بفهم بیان کرده اند تا آنها هم که آشنا با اصطلاحات و روش مطالب فلسفی نباشند بازبجویی بتوانند از آن استفاده کنند چه رسد باهل فضل و دانش .

ج - موضوع دیگری که مؤلف بزرگوار در آن دقت نظر و استنباط نموده و مستدلاً مطلب را تشریح کرده اند موضوع حرکت جوهریه است که مشهور و منتسب بآخوند ملاصدرا (ره) میباشد آقای علامه معتقدند این نظریه از قدماست و استدلال بقرآن هم مورد ندارد و حاجی سبزواری (ره) بسیاری از مطالب شیخ را مورد توجه قرار نداده یا بکتاب و رسائل شیخ مستقیماً دست نیافته و یا اول و آخر بعضی عبارات شیخ را حذف کرده همه را با اشتباه انداخته .

همه این نکات حساس با منطقی مستدل بیان شده .

د - از نکات دقیقی که در این کتاب مورد عنایت خاص مؤلف بزرگوار قرار گرفته و پس از شیخ هیچ کس چنین توجهی را نداشته است این است که در خلال بیان مطالب علمی و تجزیه و تحلیل عقاید شیخ معتقدات اسلامی و تعلیمات اهل بیت را بدون هیچگونه ناویل اثبات فرموده و با فلسفه شیخ موافق دانسته نه مخالف و از آنجمله ابتکار مصنف در اثبات حدوث عالم حقیقی بدون لزوم تخلف علت از معلول و اثبات جواز اعاده معدوم بعینه و مهمات دیگر فلسفی که قابل توجه اساتید است و باید اعتراف کرد کلید فلسفه بدست ابوعلی سینا بوده و او توانست بتمام خزان علوم فلسفی دست یابد ولی پس از او بعامل تحولات اجتماعی این کلید مفقود شده یا سوء استفاده از آن نمودند یا خلط مبحث کردند در حالی که حقیقت این است که فلسفه ابوعلی هنوز تجزیه و تحلیل نشده بود و مؤلف بزرگوار دو بیان مستدرکات فلسفی «همین جلد» انتقادات بی جای این دسته را ریشه کن کرده و نیز عقیده باصالت وجود و وحدت وجود را مستدلاً و مشروحاً رد کرده اند و حق مطلب را از نظر حکمت و فلسفه و معتقدات ابوعلی سینا ادا فرموده اند .

با آنکه شکی نیست که علوم عقلی محتاج بنقل نیست بلکه باید از راه برهان و منطق عقلی اثبات یا نفی شود ولی استاد بزرگوار ما برای تشجید افکار خوانندگان روش مختلف قدما و نظریه های پیشینیان را هم برای اثبات یا نفی هر موضوع فلسفی

صفحه چهارم

مورد بحث و مذاقه قرارداد داده و دست روی حساس ترین نقاط ضعف قدما و خاطیان گذاشته اند مطلب را حلاجی کرده در دسترس علاقمندان نهاده اند تا دیگر جای شبهه و اشکالی باقی نماند.

ه - از مزایای دیگر این کتاب این است که اصطلاحات مشکل فلسفی کلمات پیچیده شیخ را بنثر ساده فارسی با استشهاد بتمام مآخذ حکمت و اجتهاد در موضوع و مهمتر از همه حل لغات و اصلاحات و پاره ای از عبارات و کلمات شیخ را که قدما نفهمیده اند و بحال اجمال مانده بود آقای علامه مانند يك عرب كاملا وارد بزبان و امثال سائره و اصطلاحات نکات و لطایف کلمه بکلمه عبارات شیخ را نقل و شرح و ترجمه بفارسی ساده کرده اند که مهارت و استادی معظم له را نشان میدهد.

و - جالبترین و با ارزش ترین قسمت این کتاب نقل و ترجمه بیش از بیست و رساله و نامه و کتاب از ابوعلی سینا و سایر فلاسفه است که با شروح و حواشی بزرگان علمای قرون وسطی اسلامی عینا نقل و با نثر بسیار ساده فارسی ترجمه کرده اند.

این توفیق که بهمه یا اکثر کتب و رسائل فلسفی شیخ الرئیس ابوعلی سینا دست یافته اند و تمام مهمات فلسفی و معتقدات علوم عقلی و نقلی را بدست آورده اند - برای دیگران دست نداده و مولف بزرگوار با سبک مبتکر و نوینی با اسلوب مطبوع و دلپسندی مطالب را مطرح و تحلیل و تشریح و ترجمه کرده اند و ۲۴ کتاب نایاب با کمیاب را در يك مجموعه گرد آورده و شاهد بر مدعی فلسفی خود گرفته و این احاطه و تسلط علمی و تتبع در تالیف بهترین قدرت و مهارت و استادی مولف بزرگوار را میرساند و اگر از همه مطالب صرف نظر کنیم همین جمع و تدوین و ترجمه این کتب مخطوط بی نظیر بزرگترین خدمتی است که آقای علامه بساحت علم و معارف این کشور کرده اند

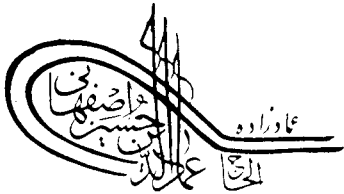
ز - نکته دیگری که برای اطلاع خوانندگان عزیز بساید مخفی نگذاشت و ناگفته نگذشت این است که حضرت آقای علامه قریب ۲۵ سال است درسمنان اقامت دارند و در تمام این مدت کار منحصر بفرد ایشان ادامه درس و تالیف و تتبع در کتب علمی است و با پیری و ناتوانی و ضعف چشم و محیط غیر مأنوسی از لطف خدا موفق

صفحه پنجم

بوده مرتب تحقیقات علمی خود را که نتیجه مطالعات سه ربع قرن است مرقوم فرموده اند و چون این کتاب باید طهران چاپ شود و چاپ شده آن بنظر معظم له برسد کسی که احاطه یا آشنائی کامل بر مطالب و مندرجات کتاب داشته باشد در تهران محدود بوده یا اگر هم بود قبول این زحمت را نمیکرد ناگزیر مقداری از این کتاب زیر نظر فاضل ارجمند آقای حسن فضائلی متخلص بشیوا ناشر فهرست این کتاب در هزاره ابن سینا تصحیح شده و بقیه نصیب این بنده بی مقدار گردید که بقدر استطاعت خود در تصحیح و غلط گیری و نشر آن کوشیده و بذل سعی نموده و برای مؤلف معظم بسمنان فرستاده و ایشان پس از غلط گیری آخری و تذکر نکات لازم عودت داده اند تا چاپ شده و اگر غلطی‌هایی رخ داده یا عباراتی و مطلبی سقط شده بیشتر بعلم مشکل بودن مطالب و عبارات پیچیده شیخ و اصطلاحات غیر مأنوس برای کارکنان چاپخانه بوده است یا پاکنویس کنندگان اخبار لغزش و اشتباه کرده اند امید است با توجه با اهمیت موضوع و اشکال کار چاپ و فقدان سرمایه علمی در خور کتاب مصحح و ناشر را معاف و معذور دارند و با همه این معایب مورد قبول ارباب علم و فلسفه قرار گیرد.

تهران - شهر یور ۱۳۳۵

مطابق صفر ۱۳۷۶



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مؤلف یا مستدرکات مواضع مربوطه

مضمون چند فصل

فصل ۱ - تاریخچه مختصر ابن سینا قدس سره الشیخ رئیس شرف المملک

فخر الکفاة ابوعلی حسین بن عبد الله بن سینا متولد (۱) در (۳۷۰ هجری) (۲) در حومه بخارا ردولت سامانیه و عهد (۳) امیر نوح بن منصور سامانی و متوفی و مدفون در همدان بعد علاءالدوله بن کاکویه (۴) والی ازبکستان صفتان از جانب ملکه سیده خاتون والدۀ مجدالدوله بن فخرالدوله در جمعه اول رمضان ۴۲۸ در اثر قولنج و افراط در حقنه خود و جنایت بعضی پرستاران بر ریختن افیون (۵) و زیاد کردن طبیب عمداً یا سهواً کفرس را در آن و درهمین جمعه خطبه بنام طغرل بیک محمد بن میکائیل بن سلجوق در نیشابور خوانده شد که بنام مسعود بن سلطان محمود سبکتکین بود مشرک گردید و از خلفای عباسی (۶) عهد طایع و قادر و قائم

۱- ابن خلکان و قاضی مرعشی صاحب احقاق الحق در مجالس المؤمنین ولادت او را در ۳۷۰ و وفات را در ۴۲۸) ضبط نمودند و در نامه دانشوران ولادت را در ۳۷۳ به شهر نسبت داده آنکه گوید بروایت صحیح در ۳۶۳ بوده و در وفات سال ۴۲۷ را به شهر منتسب ساخته لکن ضبط ابن خلکان و قاضی مرعشی بنظر ما اصح است و شهرت خلاف آن از مورخ نقاد ضابط معلوم نیست و شعر معروف که از تاریخ گزیده نقل شده که کلمه (تکر) را در وفات و (شجم) را در ولادت و (شصا) را در کسب کل علوم ضبط نموده سند قاطعی ندارد در تاریخ الفلسفه اسعد فهمی مصری هم موافق ضبط ابن خلکان در ولادت و وفات اختیار شده.

۲- در قریه افشته از توابع قصبه خریشان از امهات قرای بخارا

۳- امیر رضی نوح بن منصور بن نوح ۳۶۶-۳۸۷ که ابوعلی در سال آخر امارت او هفده ساله بوده و پس از نوح مذکور ابو الحارث منصور بن نوح ۳۸۸-۳۸۶ که در سال آخر امارتش ابوعلی ۱۹ ساله شد و نیز در عهد سلطان محمود غزنوی ۳۸۷-۴۲۱ و عهد مسعود بن محمود ۴۲۱-۴۳۳ نیز تا ۴۲۸ یا ۴۲۷ علی القولین می زیسته و ابن خلکان و جمعی دیگر بجای نوح بن منصور نوح بن نصر ضبط کردند و با مراجعه باحوال امراء سامانی وجه مسامحه بدست می آید.

۴- کاکویه بلغت دیلمی کما فی المجالس یعنی دائی و چون علاءالدوله پسر خالوی سیده خاتون بوده او را ابن کاکویه یا آل کاکویه یا مضاف بکاکویه می نویسند.

۵- خطبه بنام طغرل در این تاریخ ضبط و فیات الاعیان است و بخاطر دارم اختیار طغرل بسلطنت در نیشابور در ۴۲۹ ضبط شده هر چند منافائی با تقدم خطبه ندارد.

۶- طایع بن المطیع در ۳۶۳ خلیفه شد و در ۳۸۱ بنو بویه او را گرفته با قادر بیعت کردند و در ۴۲۲ به یزیست و قائم بن قادر خلیفه شد و در (۴۶۰) وفات یافت.

-۲-

رادرک نموده و اما قول بعض متأخرین کان موته باصفهان پس برخلاف اجماع مورخین و دانشمندان ملل جهان است و محتمل است لفظ (موته) تصحیف از لفظ مرضه یا لفظ (مده) یا لفظ دیگر باشد این قول مانند قول بموتش در زندان است که مهجور و متروک است ابن سینا از برازنده ترین مفاخر کشور و ملت ایران و یکانه اعتبار علمی و فرهنگی ملل جهان و عمده اکابر فلاسفه اسلام و مقدم نزد ملوک و وارث ارشد و اشهر حکمت و فلسفه اسلاف و الداعظم و مربی مسلم علوم اخلاف است اکنون هزار سال و اندی از میلاد یا نزدیک به هزار سال از وفاتش می گذرد که رونق و رواج بساط و بازار حکمت و نفوذ قلم او در مغرب و مشرق بجای مانده و جاویدی خود را حتی در طب (۱) برای همیشه نشان میدهد گوئی هنوز زنده و بر کرسی تدریس جای گزین و پاینده و سخنان پرمغز نغزش در هفت اقلیم طنین انداز است . تا آنجا که تحقیقات متأخرین از او مقتبس یا مستنبط است انصافاً هنوز تأمل در کلماتش مطالب تازه و بی سابقه بدست می دهد و کمتر فکر تازه ارزش داری است که ریشه اش در نگارشات او پیدا نشود و البته این مدعا را کسی تواند تصدیق نمود که کتب شیخ و دیگران را درست سنجیده باشد چون محقق طوسی و فخر رازی و قطبین رازی و شیرازی و غیرهم شیخ بلاشک جامع بین حافظه فوق العاده و دقت نظر و دارای برهان قوی و وجدان سلیم و حدس صائب و استقامت سلیقه و وسعت اطلاع و احاطه بدقائق علوم متقدمین و نیروی ابتکار در اصل مطلب و در تحریر و تنقیح آن و سرعت انتقال و حسن سیاست و تدبیر (۲) و مناعت طبع و اعتماد بر نفس بوده است طرفه آنستکه در تصنیفات خود نه پابند به نسخه داشتن برای خویشتن و نه نیازمند بمراجعه بکتب می بود چنانکه جوزجانی تلمیذ خاص و ملازم حضرتش که از ۴۰۳ در جرجان بدو پیوست و تا ۴۲۸ ملازمت حضرتش را داشت گواهی بدان داده است و بلاغتش در میان عرب بی تکلف و تصنع و بدون استعانت بغیر در درجه کمال کم نظیر می نماید چنانکه از رساله حی بن یقظان و رساله الطیر و سلامان و ابسال و قصیده نفس پیدا است بس است در شاهد قطعی بر این مدعی در اینکه شیخ پیش از سن ده سالگی یعنی پس از پنج سالگی در مدت یکسال و نیم کتاب العین خلیل و کتاب الصفات نضر بن شمیل و دیوان ابن الرومی و شعر الحماسه ابی تمام بحتری و اصلاح المنطق ابن السکیت و ادب الکاتب ابن قتیبه و دیوان ابن الرومی و الکتاب سیبویه را فهمیده و از بر کرده چنانکه خواهد آمد و در داستان او بابی منصور جهان در محضر علاء الدوله چنان خود را در لغت و ادب بیش از پیش نیرومند

۱- همین بس که صاحب چهارمقاله مینویسد طبیبی که جلد اول قانون را داند اصول و کلیات بر او پوشیده نماند و چهار هزار سال بود که حکما جان باختند تا مثل ارسطوئی ظهور کرد پس از او در هزار و پانصد سال فیلسوفی چون ابن سینا نیامد مولف .

۲- چنانکه یکی از شواهد آن کتاب اوست بنام کتاب تدبیر الجند و الممالک و العساكر و ارزاقهم و خراج الجند و الممالک و گمانم این است که مقالات سر العالمین منتسب بغزالی در خصوص این باب مقتبس از این کتاب است.

نمود که بآسانی نتوان برای وی مانند پیدا کرد لکن این نیروی ادبی در او نهفته و اوقاتش را فلسفه و طب و فنون دیگر فرا گرفته بود چون گاهگاهی با خاطری غیر فارغ آهسته آهسته و آرام آرام و باخونسردی میدان ادب می پیمود مجلی بود نه تالی و مصلی و گوی سبق از حریفان میر بود و نیز کوچک نتوان شمرد انشاء وی سه رساله را که یکی بطریقه ابن العمید دیگر بسبک صابی دیگر بررش صاحب بن عباد و سه قصیده مشحون بغرائب لغت را در مدت کوتاهی که پس از تجدید کسب احاطه بلغت برای فهمانیدن تخصص خود با بی منصور جیان مذکور که از اساتید فن لغت در آن عصر بود انجام نمود .

همچنین حسن انتخابی که از کتب مربوط باین فن در این داستان نشان داده بانتخاب کتاب تهذیب اللغة ابی منصور ازهری و خواستن نسخه آن از خراسان قابل ملاحظه است جوزجانی نوشته :

وتوفر علی درس کتب اللغة ثلاث سنين واستدعي بكتاب تهذیب اللغة من خراسان من تصنيف ابی منصور الازهری فیبلغ الشیخ فی اللغة طبقة قل ما يتفق مثلها تا آنجا که گوید ثم صنف الشیخ کتاباً فی اللغة سماه لسان العرب لم یصنف فی اللغة مثله ولم ینقله الی البیاض ثم توفی وبقی الکتاب علی مسودته لایتهدی احد الی ترتیبه انتهی و در باره ابی منصور محمد بن احمد بن الازهر الازهری الهروی اللغوی ابن خلکان گوید الامام المشهور فی اللغة کان دتفقاً علی فضله وثقته ودر ایته وورعه وطاق فی ارض العرب فی طلب اللغة وکان جامعاً لکلمات اللغة مطالعاً علی اسرارها و دقائقها و صنف فی اللغة کتاب التهذیب وهو من الکتاب المختاره یكون اکثر من عشر مجلدات و کانت ولادته سنة اثنین وثمانین وماتین وتوفی فی سنة سبعین وثلثمائة فی اواخرها .

پس سال وفاتش مصادف باسال ولادت شیخ بوده از داستان مزبور پیداست شیخ قانع بسائر کتب لغت نشده محتویات مجلدات تهذیب اللغة را فرا گرفته واین انتخاب و فراگیری از شیخ حقوق پسبی مورد تقدیس و تحسین است پس مادر اینجا و در اصل کتاب آنچه در نیروی ادبی شیخ و انمود نمودیم راه مبالغه و اغراق نیمه وده ایم و همچنین دستی بلند در معرفت اسرار تصوف و عرفان و مقامات عرفاء و اولیاء داشته و مطمناسع از کتاب اشارات و تنبیهاتش بدان گواه است و شارح فاضل رازی بدان فخر کرده و سر تعظیم فرود آورده همین بس که مانند ابوسعید ابوالخیر او را برهبری حقیقت در راه راست پذیرفته و از وی کتباً راهنمایی خواسته چنین می نماید نفر او جامع بین **حضر** ترین و حافظ مقام وحدت در کثرت بوده و نیروی عقلیش مغلوب موهومات و محسوسات منصب و وزارت نبوده و در عین حال خاضع بوده و دعوی مقامی نداشته و حتی نامی بره درس علمی خود و پیروان خویش که سابقین متظاهربدان بودند نگذاشته چه رسد بآنکه کتابخانه سامانیان را که

نوشتند کتب اولین و آخرین در آن جمع بوده و خود هم به بی مانند بودنش اعتراف کرده بسوزاند تقو بر آن لثیم که مصداق کریمه عتل ز نیم است که چنین بهتان عظیمی بر چنان حکیم کریمی روا داشته با اینهمه بادیستی باز در انفاق و صدقات و عتق رقبات و رغبتی تام در عبادات و تلاوت آیات و خشیت و رهبتی تمام از ولی الحسنات و اعتقادی شامخ و ایمانی راسخ بمقام خلیفه الله و نبی و امام با کمال وجوهیکه امامیه بر آن متفقند و کتب وی بدان ناطق و مذهب تشیع حقیقی بر آن متکی و قائم است بوده حقیقتاً شگفت آور است که شیخ با چنین مقاماتی هیچ گونه دعوی و لایتنی یا امامتی یا مانند آن اصلاً ننموده حتی بهمینار را که از روی عقیدت نه مطایبت پیشنهاد (نبوت) را بدو نمود بتمسخر گرفت و تهی دستهای بی مغز چه دعویها میکنند و شرم از دانشندان جهان نمی نمایند بالجمله علو مقام شیخ از اینها گذشته که ما برای يك يك از آنچه گفتیم شاهد آوریم لکن بهمین قناعت می نمایم که ابوالفتح شهرستانی در ذکر فلاسفه اسلام در ملل و نعل گوید المتأخرون من فلاسفة الاسلام مثل (۱) یعقوب بن اسحق الکندی (۲) و

۱- ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی از اولاد محمد بن اشعث بن قیس کندی است در کتاب فاضل معاصر (الذریعه) در معرفی کتاب او بنام اخلاق کندی پس از ذکر نسبت مذکور گوید سید بن طاوس در جزء پنجم از کتاب فرج الهموم نوشته که از علمای شیعه و عارفین بنجوم است و از ابن الندیم هیجده کتاب در نجوم نقل کند غیر از سایر تصانیفش که ابن الندیم یاد نموده و اخلاق کندی از آن جمله است و گوید این کتاب بمبارسیده آنگاه مؤلف الذریعه گوید ابن الندیم بقیه نسبش را ببعرب بن قحطان پیوسته و گفته فیلسوف عرب است و از تصانیفش باندازه شش صفحه مذکور داشته و همچنین فقطی در اخبار الحکما گفته و کسی تاریخ وفاتش را ننوشته بلی در اعلام زرکلی بتقریب دویست و شصت گفته و این تقریب شاید بمناسبت وفات شاگردش ابو معشر جعفر بلخی در ۲۸ رمضان سال ۲۷۲ باشد انتهى مافی الذریعه.

نگارنده گوید ابن الندیم جمیع مصنفات او را در انواع علوم می شمارد و عناوین انواع باین صورت است کتب فلسفیه کتب منطقیه کتب حسابات کتب کربیات کتب موسیقیات کتب نجومات کتب هندسیات کتب فلکیات کتب طبیات کتب احکامیات کتب جدلیات کتب نفسیات کتب سیاسیات کتب احداثیات کتب ابعادیات کتب تقدمیات کتب انواعیات که در انواع جواهر و احجار ثمینه و فلزات و طیور و حیوانات و کیمیائیات و حوادث جو و غیرها آنگاه تلامذه و نویسندگان او را نام می برد چون حسنویه و نفطویه و سلمویه در یادداشت های نگارنده از چهار مقاله است یعقوب کندی در حضور مأمون چون بر یکی از ائمه اسلام تقدم جستی بر کاغذی نوشت (عصای موسی) و پنهان کرد یعقوب طالع گرفت و گفت نوشته چیزی را که نخست نبات بود سپس حیوان شد چون این شرح در اقطار فاش گشت ابو معشر بلخی بعنوان تعلیم نجوم با کاردی بقصد کشتن یعقوب ببعد آمد یعقوب گفت برای کشتن من آمدی نه نجوم ولی بشیمان شوی و دریایی و از علمای اسلام کردی چنین شد.

۲- حنین بن اسحق نصرانی متوفای (۲۶۰ هجری) عالم بزبان یونانی و سریانی و عربی شهر زوری گوید او کتب حکمت را تعریب نموده و نزد مأمون و معتصم منزلت داشته.

حنین بن اسحق یحیی النحوی (۱) و ابی الفرج (۲) المفسر (۳) و ابی سلیمان السجری (۴) و ابی سلیمان محمد بن الهسود المقدسی (۵) و ابی بکر ثابت بن قره الحرائی (۶) و ابی تمام یوسف بن محمد النیشابوری (۷) و ابی زید احمد بن سهل البلخی (۸) و ابی محارب الحسن بن سهل بن محارب القمی (۹) و احمد بن طیب السرخسی (۱۰) و ابی حامد احمد الاسفرائینی

(۱) یحیی نحوی دیلمی فیلسوف و صاحب تصانیف بسیار است حال خود را از نصاری مخفی داشته و در نهانی کتبی در رد افلاطون و ارسطو نگاشته چون خواستند او را بکشند آن کتاب را ارائه داد مستخلص شد و در ترجمه نزه نقل این حکایت را بشیخ نسبت دهد و شهر زوری گوید آنچه غزالی در تهافت نوشته متخذ از همین کتب دیلمی است و خالد بن یزید بن معاویه علم طب را نزد او آموخت .

(۲) ابوالفرج مفسر ابوالفرج بن الطیب طیب بغدادی معاصر شیخ بوده و کتب طیبیه او را شیخ ستوده شهر زوری گوید عالم بلغات یونان و روم و عربی بوده نگارنده گوید کلمه مفسر در عبارت ملل و نحل ظاهرا باعتبار ترجمه های اوست در منطق و طبیعیات و ریاضیات هر چند شیخ غیر از طب او را نپسندیده ابوالفرج بنقل شهر زوری میگفت من از اولاد بولس که خواهر زاده جالینوس است هستم .

(۳) ابی سلیمان السجری که که بسجستانی و سیستانی نیز منتسب میشود محمد بن طاهر بن بهرام است که مدتی مصاحب ابوجعفر ملک سجستانی بوده می نویسد مصنفات نیکو دارد و نزد عضدالدوله محترم بوده و در حدود سال دویست و هشتاد هجری وفات نموده شهر زوری شرح احوال را نسبتا مفصل نگاشته

(۴) ابی سلیمان محمد بن مسعود بستی معروف بمقدسی یکی از شرکای تالیف رساله اخوان الصفا است که پنجاه و یک رساله است شهر زوری گوید الفاظ این کتاب و طریقه انشاء آن از مقدسی است.

(۵) ثابت بن قره (۲۲۱) (۲۸۸) صائبی حرائی المولد بغدادی المسکن نزد معتضد عباسی بسیار تقرب داشته حتی وی از دست گذاردن روی دست ثابت عذر خواست که العلم یعلو ولا یعلی علیه کتب بسیار ترجمه و تالیف کرده.

(۶) ابو تمام یوسف بن محمد نیشابوری در ترجمه نزه بدون نام خود و نام پدر و تاریخ وفات و ولادت یاد شده باینکه از فحول حکما و صاحب تصانیف کثیره و رساله الحدود است. (۷) ابی زید احمد بن سهل بلخی صاحب کتاب الاباه عن علل الدیانه از کلمات او که دال بر قوت دیانت و استقامت اوست این است که گوید فلسفه شریعت و فیلسوف واقعی عامل بشریعت است .

(۸) ابی محارب بن سهل بن محارب قمی در نزه شهر زوری و ترجمه اش و غیره ما حسن بن اسحاق بن محارب قمی ضبط شده شهر زوری گوید در فضیلتش کافی است که استاد کافی کافی الکفات است .

(۹) احمد بن طیب سرخسی احمد بن محمد بن مروان بن طیب سرخسی از شاگردان یعقوب کندی فیلسوف عرب و حکیم و عالم بفنون ادب و شعر و لغت و حدیث و معلم عباسی بوده نوشتند مصنفاتش در موسیقی و منطق و جغرافیا و تاریخ متجاوز از بیست مجلد است و در ۳۸۶ بدست کسان قاسم بن عبدالله وزیر معتضد کشته شد کذا فی ترجمه النزه و حواشیها - ابن الندیم در فهرست خود احوال و کتب او را مفصلا نگاشته و قصد کشتنش را برای آنکه سر معتضد را فاش نموده مذکور نموده ابن الندیم گوید علمش بیش از عقلش بوده .

(۱۰) ابی حامد احمد اسفرائینی ابوحامد احمد بن اسحق اسفرائینی از نزه منقول است او حکیمی زاهد و فیلسوفی متقی بوده و تصنیفات نیکو در طبیعیات و الهیات دارد .

-۶-

(۱) و ابی علی احمد بن محمد بن مسکویه (۲) و ابی ذکریا یحیی بن عدی (۳) و ابی الحسن العامری (۴) و ابی نصر محمد بن طرخان الفارابی و غیرهم .
و انما علامة القوم ابو علی الحسین بن عبدالله بن سینا قد سلکوا کلهم
طریقه ارسطاطالیس فی جمیع مآذهب الیه و انفرده سوی کلمات یسیره ربما
را او فیها رای افلاطون و المتمد مین و لما کانت طریقه ابن سینا اذق عند
الجماعة و نظره فی الحقائق اغوص اخترت نقل طریقه من کتبه علی ایجاز و
اختصار لانها عیون کلامه و متقون مرآه و اعرضت عن نقل طرق الباقین و کل
الصید فی جوف الفرا انتهى .

شهر زوری از اهل خبره نقل کند حکیم فاضل و فیلسوف ما هر چهار نفر بودند
دو نفر قبل از اسلام ارسطو و اسکند افرو دیسی و دو نفر بعد از اسلام ابو نصر فارابی و
ابو علی سینا .

(۱۳) ابی علی احمد بن مسکویه صاحب طهارة الاعراق و ترتیب السعادات و تجارب الامم و
کتب حکمیه متوفای (۴۲۱) و احوال وی در اکثر کتب و تراجم مسطور است .
(۱۴) یحیی بن عدی - ابن الندیم در فهرست گوید ابو ذکریا یحیی بن عدی بن حمید بن ذکریای
منطقی ریاست اصحابش بزمان ما منتهی شد و قرائتش برای بشرمتی و بر فارابی و جماعت دیگر
بود یحیی او حد زمانش و مذهبش مذهب نصاری یعقوبی بود روزی میان وراقین بوی عتاب
در کثرت نسخه نویسی نمودم گفت از چه عجب داری در این وقت آیا از صبرم آری من دو
نسخه تفسیر طبری را نگاشتم و سوی ملوک اطراف بردم از کتب متکلمین بی شمار نوشتم من در
شبهانه روز صدورق می نگارم از کتب او تفسیر کتاب طویقای ارسطاطالیس و مقاله در بحوث
اربعه و رساله در نقض حجت هائی است که رئیس در نصرت قول قائلین باینکه افعال مرخدای را
است و اکتساب از عباد است نگاشته انتهى یحیی بن عدی گفته شهر زوری از حکمای کامل و
فیلسوفان ماهر است وی اکثر کتب ارسطورا ترجمه و تفسیر و تنقیح نموده و خود هم تصنیفات
دارد که تبحر خود را در فنون حکمت ظاهر نموده انتهى ولادت او در تکریت ۲۳۸ و
وفاتش در ۳۶۴ بوده

(۱۵) ابی الحسن عامری محمد بن یوسف عامری صاحب کتاب الامد علی الابد و شارح
کتب ارسطو است و بگفته شهر زوری با شیخ الرئیس مراسلات داشته و چهارده مسئله از آن استاد سؤال
نموده و جواب شنیده و در عداد مصنفات شیخ است و در ترجمه نزهه مینویسد :

شیخ بنام او رساله می نگاشته و در سال ۳۸۱ وفات نموده نگارنده گوید این تاریخ
بأسن شیخ بی مناسبت است زیرا ولادت شیخ در (۳۷۰) بوده پس شیخ در سال وفات عامری
۱۱ ساله بوده مگر سائل شیخ باشد بنا بر این یا عبارت شهر زوری از نزهه مبهم است یا در ترجمه
قصور شده و نزهه شهر زوری در دست مانیت ظاهر است شیخ در حدود ده سالگی و یازده سالگی باب
مکاتبه را با عامری مفتوح و مشکلات فلسفی را از او پرسش نموده و آن را رساله می منظم
با فکار خود قرار داده

(۱۶) ابی نصر محمد بن طرخان شرح حالش بعد از ضمیمه حال صاحب بن عباد و عمر
خیام خواهد آمد . وفاتش ۳۳۹

فصل ۲ خلاصه زندگانی شیخ

تاریخ زندگانی ابن سینا را گروهی از فضلاء عربیاً و فارسیاً و بلغات دیگر مفصلاً و مختصراً از دیرزمانی تا کنون نگاشتند این ضعیف هم بنوبه خود تاریخ مفصلی سال گذشته بلسان عربی و چندسال قبل هم مختصری بفارسی در مازندران در کتاب مشاهیر-

الرجال نگاشتم اکنون چنین می نگارم ابو عبیدالله ابوالواحد بن الفقیه محمد جوزجانی تلمیذ و ملازم شیخ که ده سال بعد از شیخ وفات نموده رساله ای بلسان عربی که معمول آن عصر غالباً بین علماء بوده در تاریخ احوال شیخ نگاشته که قسمتی از آن باملاء و تقریر شیخ است و قسمت دیگر از روی معلومات و مشهودات و مسوعات خود اوست بسیاری رساله جوزجانی را معتبرترین اسناد تاریخی در کشف احوال شیخ دانستند و از مرحوم استاد محمد قزوینی که از فضلاء بارعین این عصر بوده چنین نقل شده که عین نسخه این رساله را در موزه بریطانیا در لندن دیده و البته مراد از کلمه (عین) نسخه اصلی که بخط جوزجانی بوده نیست لکن ما از این نسخه که فقط ترجمه اش را بفارسی داریم بجهاتی ظنین هستیم که خواهیم وجوه آنرا گفت لکن بحمدالله از نسخه صحیح دیگر مقداری که املاء خود شیخ است بنص عربی در دست داریم و آن از کتاب تلخیص الآثار تألیف عبدالرشید بن صالح بن نوری باکوئی است و عین عبارت را مذکور خواهیم داشت شیخ در این املاء نامی از اساتید خود نمی برد فقط پس از ذکر طالع ولادت کتبی که در دوره صباوت خود مابین پنج سالگی تا ده سالگی خوانده که در نهایت اهمیت است یاد نموده .

آنگاه اشتغال بفقہ درس ده و فتوی دادن بذهاب ابوحنیفه در بخارا در دوازده سالگی مذکور ساخته گوید از دوازده سالگی مشغول طب گشته قانونرا در شانزده سالگی تصنیف نموده موفق بمعالجه نوح سامانی شده بر کتابخانه سلطنتی و ضمناً بر تصانیف فارابی دست یافته شب و روز بتحصیل حکمت مشغول گشته تا حکمت را بدست آورده .

آنگاه چون سن شریفش به بیست و چهار رسید باخود می گفت دیگر علمی نمانده که آنرا ندانسته و نشناخته باشد این حاصل املاء شیخ برای جوزجانی بروایت تلخیص- الآثار است و چون در تحقیق حال نسخه منتسب بجوزجانی بتفصیل سخن خواهیم گفت لازم میدانیم قبلاً متقن ترین صورت تاریخ زندگانی شیخ را از آغاز تا انجام باکمال اختصار بنویسیم و الد شیخ از اهل بلخ بود و به بخارا منتقل شد و از عمال با کفایت دولت وقت بود و در خرمینش بروزن شهر یور از امهات قرای بخارا از عمال دیوان گشت شیخ و برادرش محمود که پنج سال بعد از شیخ متولد شد به بخارا منتقل شدند شیخ هم پس از چندی انتقالات در بلاد نموده شروع بتحصیل علوم و فنون کرد و چون بده سالگی رسید علم قرآن و ادب را متقن کرده بود اصول دین و حساب و هندسه و جبر

و مقابله را حفظ نموده بود. (۱)

در این اوقات حکیم ابو عبدالله ناتلی روی به ایشان آورد پدر شیخ او را نزد خود پذیرفت شیخ منطق و مجسطی و اقلیدس را نزد او محکم نموده تا بر او باضعاف مضاعف تفوق یافت حتی آنکه رموز و راز هائی برای استاد خود گشود و اشکالاتی را بدو فهمانید در همین احوال قفه را هم نزد اسمعیل زاهد میخواند و بحث و مناظره می نمود ناتلی متوجه خوارزمشاه مأمون بن محمد گشت شیخ مستقلاً بتحصیل علوم از طبیعی و الهی و غیر آن اشتغال یافت و در فصوص و شروح نظر می نمود خداوند ابواب علوم را بر وی گشود سپس رغبت در طب نموده در کتب طبیه تأمل و تدبر میکرد و بمعالجات از روی تعین و تأدب نه استفاده و تکسب پرداخت و تدریس مینمود تا براواثل و اواخر در کمترین مدت تفوق یافت ولی بی مانند گردید و فضلا و کبراء این فن نزد او انواع این علم و معالجات مقتبس از تجربه را میآموختند و در این وقت شانزده ساله بود و در مدت اشتغالش یکشب نشد که کاملاً بخوابد و روزها هم بجز مطالعه اشتغالی نمی پذیرفت و در مشکلات وضو ساخته روی بمسجد جامع نهاده نماز و دعا می کرد و حل مشکل را از خداوند عز و جل می طلبید در این خلال نام او نزد امیرنوح بن نصر سامانی صاحب خراسان درمرضش برده شده او را احضار نمود و بدست او معالجه شد وی بامیر پیوست و مقرب گشت و بکتابخانه بی مانندش که علاوه بر کتب مشهوره مشتمل بر کتبی بود که در دست کسی نبوده و نامش شنیده نشده چه رسد به معرفت آن دست یابد راه یافت شیخ از این راه بر علوم اولین و غیرها ظفر یافت و بنحبه های فوائد آن واقف شد و اکثر آن علوم را دریافت و چون تصادفاً در این خزانه حریق روی داد شیخ منفرد باین علوم گشت و هنوز هیجده ساله کاملاً نشده بود که فارغ التحصیل از جمیع علومیکه درصدد آن بود گشت.

(۱) - این جمله مفاد عبارت ابن خلکان است و نس عبارتش این است ثم انتقلوا الی بخارا وانتقل الرئيس بعد ذلك فی البلاد واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ولما بلغ عشر سنين من عمره كان قد اتقن علم القرآن العزيز والادب وحفظ الاشياء من اصول الدين والحساب والجبر والمقابلة ثم توجه نحوهم الحكيم ابو عبدالله ناتلی از این عبارت مستفاد میشود شیخ پس از گذراندن دروس مکتب که خواهد آمد در یکسال و نیم قرآن و چندین کتاب ادبی را حفظ نمود در سن هشت و نه و ده در بلاد کشور سامانی انتقالات نمود و علوم و فنون تحصیل کرد و مؤید این آنستکه او هم با پدرش متصرف در احوال و متصدی اعمال سلطانی بوده و معلوم نیست شیخ هنگام ورود ناتلی چند ساله بود و مدت تلمیذیش نزد ناتلی تا توجه ناتلی بسوی خوارزمشاه چه اندازه بود شیخ هم بقول ابن خلکان در هیجده سالگی از تمام علوم فراغت حاصل نمود

و باجمعه شیخ بعد از مکتب در بلاد منتقل و علوم و فنون تحصیل نموده و اتقان علم تفسیر و حساب وی پیش از ده سالگی بوده بعد از این بناتلی رسید و این استفاده از کلام ابن خلکان قابل ملاحظه است او چیزی را کزاف و بی مدرک نمی نویسد مؤلف

بوعلی (۱) و پدرش هردو در اموال عمومی تصرف و اعمال سلطانی را تقلد مینمودند لکن در سن بیست و دو سالگی بود که پدرش وفات نمود و دولت سامانی هم مختل گشت شیخ روی بکرکانج قصبه خوارزم نهاد و بوعلی بن مأمون بن محمد پیوست و مشاهره ها بقدر کافی برای شیخ که زیش زی فقها بود و طیلسان می پوشید مقرر گشت از آنجا هم بنسا و ایبورد و طوس و بلاد دیگر انتقال نمود و در این اثناء بشمس المعالی قابوس بن وشمگیر پیوست و چون قابوس بحبس افتاد و در زندان هم وفات نمود شیخ بدهستان رفت و سخت بیمار شد و به جرجان بازگشت و کتاب اوسط جرجانی را تصنیف نمود و باو فقیه عبدالواحد ابو عبیدالله جوزجانی پیوست آنگاه به ری متوجه و بمجد - الدوله و سید خاتون متصل گشت سپس بقزوین و همدان وارد و بوزارت شمس الدوله نائل آمد .

در این اثناء لشکر بر شیخ شوریدند و خانه او را غارت کردند و از شمس الدوله کشتن او را خواستند شمس امتناع ورزید و شیخ پنهان شد شمس دچار بقولنج گشت شیخ را برای معالجه خواست و پوزش طلبید و او را دوباره بوزارت منصوب نمود و چون شمس الدوله وفات یافت پسرش تاج الملك بجای پدر نشست شیخ متوجه اصفهان شد و علاء الدوله ابو جعفر بن کاکویه مقدمش را گرامی داشت و بوی اختصاص تمام یافت و منزلتش بالا گرفت شیخ قوی المزاج و کثیر الجماع بود و چندان مراقب مزاج خود در اثر اطمینان بقوت خویش نبود ناگاه او را سخت قولنج عارض شد هشت بار در یکروز خود را حقه نمود در بعض امعاش قرحه و سحج عارض شد اتفاقاً با علاء الدوله سفر نمود وی را حالت صرعی که پس از قولنج حادث شود رخ داد فرمانداد دو دانق تخم کرفس در اجزاء حقه ضمیمه شود پنج درهم اضافه کرد سحج از حدت کرفس افزود بعضی از غلامانش که خیانت کرده بودند و از کشف آن هراس داشتند افیون بسیاری در آن داخل کردند بدین حال هفته می بهتر و هفته می رنجور می شد علاء الدوله قصد همدان نمود و شیخ با او بود در بین راه قولنج عود نمود و چون بهمدان رسید قوتش سقوط کرد و معالجه را ترك نمود و فرمود مدبر از تدبیر عاجز شده دیگر دوا سودی ندارد آنگاه غسل کرد و توبه و انابه نمود و هرچه داشت تصدق بر فقراء کرد و مظالم را بر هر کس که شناخت رد نمود و جمیع ممالیک خود را آزاد فرمود و هر سه روز يك قرآن ختم

(۱) - نص کلام ابن خلکان این است ولم يستكمل ثمانية عشر سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصیل العلوم باسرها التي عاناها وكونه ابوه و سن ابي علي اثنتان و عشرون سنة وكان يتصرف هو و والده في الاحوال و يتقلدان للسلطان الاعمال اذ اين جمله اخيره معلوم ميشود شیخ هم باید خود مشغول اعمال دیوانی با آن تحصیلات علمی بود و بعد نیست که مبدء شرکت او در اعمال سلطانی پس از فراغت از جمیع علوم بوده یعنی از سن شانزده سالگی تا بیست و دو سالگی و محتمل است پیش از آن هم کارهاییکه مزاحم تحصیلات و تألیفاتش نبود قبول میکرد و از جانب خود مأمورین برای انجام کارهایی گماشت مؤلف

- ۱۰ -

میکرد و در ۴۲۸ درهمدان وفات نمود این خلاصه حاصل تقریر ابن خلکان باندک اصلاحی است و چون ابن خلکان غالباً بی مدرک صحیح چیزی نمی نویسد بر آن اعتماد داریم و اتفاقاً هیچ فقره‌ئی را بجوزجانی نسبت نداده چه تاریخ شیخ را بسیاری البته می دانسته و نوشته اند و چنین نیست که مدرک احوال شیخ فقط منتهی بجوزجانی باشد .

حال میرویم بر سر معرفی کتاب تلخیص الآثار و ذکر نص عربی آن در روایت املاء شیخ از جوزجانی که اجمالاً بمضمون آن فهرست وار بفارسی اشاره شد .

کتاب تلخیص الآثار

تألیف عبدالرحمن بن صالح بن نوری

با کومئ است که مورد اطمینان قطعی است کتاب تلخیص الآثار را صاحب روضات الجنات داشته و بسیار از آن نقل فرموده و مرحوم استاد محمد قزوینی در حاشیه کتاب شد الا زار فی حطالوزار عن زوارالمزار در احوال اصحاب مزارات شیراز از علماء و اولیاء صفحه ۵۱۲ می نویسد کتاب تلخیص الآثار قاموس جغرافیائی است نظیر معجم البلدان یا قوت ولی بسیار مختصرتر از آن و نسخ آن بسیار نادر است و در کتابخانه ملی پاریس دو نسخه از آن موجود است مؤلف عبدالرشید بن صالح بن نوری (با کومئ) معروف است پدرش صالح بن نوری در سنه هشتصد و شش وفات یافته و مؤلف تلخیص الآثار بشهادت دو مستشرق از رجال قرن نهم هجری پانزده میلادی بوده و آقای (۱) تربیت گفته وفات پدرش در هفتصد و شش بوده و هشتصد غلط مطبعی است انتهی .

ملخصاً صاحب روضات الجنات در آغاز ترجمه ابوعلی از تلخیص الآثار از ابو عبید جوزجانی چنین نقل میکند که عیناً بسا عنوان ترجمه مذکور میداریم الشیخ الرئيس و مصدر التأسيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا بکسر الهله و اشباع الیاء والنون المماله الى الالف المقصورة كما ضبطه ابن خلکان اصله من افشنة بخارا و ذکر تامیذ - الشیخ ابو عبید الجوزجانی كما فی تلخیص الآثار قال حدثنی استادی ابوعلی - الحسین بن عبدالله بن سینا ان اباه کان من بلخ انتقل الى بخارا فی رمن نوح بن نصر السامانی و تصرف فی الاعمال و تزوج بافشنة فولدت بها و طالعی - السرطان و المشتري و الزهرة فيه و القمر و عطارد فی السنبلة و المريخ فی - العقرب و الشمس فی الاسد و کان المشتري فی السرطان علی درجة الشرف و الشعری مع الرأس علی درجة الطالع و كانت الکواكب فی الحظوظ قال فلما بلغت من التميز سلمنی الى معلم القرآن ثم الى معلم الادب فکان کل شیء قراء الصبیان علی الادیب احفظها و الذی کلفنی استادی کتاب الصفات و کتاب غریب المصنف ثم ادب الکتاب ثم اصلاح المنطق ثم کتاب العین ثم شعر -

(۱) مرحوم قربیت آذربایجانی صاحب کتاب دانشمندان آذربایجان است . مؤلف

الحماسه ثم دیوان ابن الرومی ثم تصریف المازنی ثم نحو سیبویه فحفظت تلك الكتب في سنة ونصف ولولا تعويق الاستاد لحفظتها بدون ذلك وهذا مع حفظي وظائف الصبيان في المكتب فلم ابلغت عشر سنين كان في بخارا يتعجبون مني ثم شرعت في الفقه فلما بلغت اثني عشر سنة كنت اقبى في بخارا على مذهب ابي حنيفة ثم شرعت في علم الطب وصنفت القانون وانا ابن ست عشره سنة فمرض نوح بن نصر الساماني فجمعوا اطباء لمعالجته فجمعوني ايضاً معهم فراوا معالجتي خيراً من معالجات كاهم فصلاح على يدي فمات ان يوصي بخازن كتبه ان يعيرني كل كتاب طلبت ففعل فرايت في خزائنه كتب الحكمة من تصانيف ابي نصر بن طرخان الفارابي فاشتغلت بتحصيل الحكمة ليلاً ونهاراً حتى حصلت فلما انتهى عمري الى اربع وعشرين كنت افكر في نفسي ما كان شئ من العلوم اني لا اعرفه انتهى

تا اینجا صاحب تلخیص الآثار از ابو عبید جوزجانی نقل نموده و معلوم است صاحب تلخیص الآثار که از علمای رجال و جغرافیا بود دارای نسخه تاریخیچه جوزجانی بوده لااقل باندازه ای که باملاء شیخ است داشته حال چون بترجمه نسخه موزه لندن مینگریم تفاوت فاحش با نسخه صاحب تلخیص الآثار که دو نسخه از کتابش در کتابخانه ملی پاریس موجود است می یابیم (۱) علاوه آثار دسیسه سیاسی یا عدوانی یا تصرفات کتاب در آن مشهود است چنانکه در خطبه های خود جوزجانی دسیسه ها کردند و اورا متهم بمعارضه (۲) باقرآن نمودند و در نامه ای که با استادش نگاشته و نزد ما موجود است ناله ها از دسیسه کنندگان نموده و ما در کتاب حاضر آنرا مفصلاً شرح دادیم حال لازم است تفاوت فاحش و دسیسه ها را مجبلاً یاد نمائیم .

نسخه (۱) در ترجمه اصلاً ذکر از کتبی که از سن پنج سالگی در ظرف یکسال و نیم خوانده و حفظ نموده و در دوازده سالگی مرجع فتوی بمذهب ابي حنيفة در بخارا بوده موجود نیست در صورتیکه این کتب برای فضلی کبار عصر حاضر در عداد کتب نهائی بسیار عالی است مثلاً کتاب سیبویه (۳) که به نام الکتاب نامیده شده کتابی است ضخیم

(۱) در نسخه عربیه مضبوطه در دانشگاه اسلامبول که اخیراً طبع شده و پس از فراغت از این تاریخیچه بدست آقا شیخ را تا اتصال ابو عبید جوزجانی از جرجان بشیخ می نویسد و ما آنرا بعداً خواهیم نگاشت انشاء الله چنانکه سائر مواضع استفاده از این نسخه را هم در مقدمه این تاریخیچه گنجانیده ایم . مؤلف

(۲) در بعضی مرقومات دیده میشود شیخ را هم بدین تهمت متهم نمودند و شیخ دفاع فرموده . مؤلف

(۳) ابو بشر عمرو بن عثمان ملقب بسیبویه چون بسیار سب را بوی می کشیده و فاتش در ۱۸۰ بوده و اوبصری حارثی است و متقدمین کتابش را البحر الخضم می نامیدند برای جواهر و عمیق بودنش و از روی تعظیم کتابش بیکدیگر می گفتند هل رکت البحر برای سختی محتویاتش شاعر در حق او و کتابش گوید لقد صلی الاله صلوة صدق علی عمرو بن عثمان بن قنبر فان کتابه لم یغن عنه بنو قلم ولا ابناء منبر کذا فی حاشیة کشف الظنون مبرد گوید کتابی در هیچ علمی از علوم مانند کتاب سیبویه نوشته نشده . مؤلف

-۱۲-

مشحون بدقائق و کتاب غریب المصنف تألیف ابی عمرو اسحق بن قرا^۳ شیبانی متوفای (۲۰۶) است که آنرا محمد بن علی نجفی متوفای (۶۱۶) مختصر نموده و ابیات آنرا یوسف بن حسن بن السیرافی متوفای ۳۸۵ شرح نموده و تصریف مازنی تألیف ابی عثمان بکر بن محمد نحوی است متوفای (۲۴۸) و کتاب عین در لغت کتاب بزرگ جلیل القدری از خلیل نحوی است و شعر الحماسه از بهتری ولید است ۲۰۶-۲۸۴ و نیز از استادش ابی تمام حبیب ابن اوس ۱۹۰-۲۳۱ و ظاهراً مراد از شعر الحماسه عند الاطلاق حماسه استاد و شاگرد هردو باشد و کتاب الصفات در لغت در پنج جزء مرتب بر اجناس از تألیفات نصر بن شمیل لغوی نحوی از اصحاب خلیل است و کتاب المدخل الی العین از اوست و فاتش در ۴۰۲ در مرو بود و اصلاح المنطق که از سودمند ترین کتب ادبی است تألیف ابن السکیت شیعی امامی یعقوب بن اسحق متوفای (۲۴۴) است و بر آن شرحها کردند و اصلاح - المنطق دیگری هم تألیف ابیحنیفه احمد بن داود دینوری است متوفای (۲۹۰) و آنرا وزیر مغربی حسین بن علی متوفای ۴۱۸ تهذیب نموده و ادب الکاتب تألیف ابن قتیبه است متوفای (۲۷۰) و ادب الکاتب دیگری هم از ابن الانباری است متوفای (۳۲۸) و دیوان ابن الرومی از ابوالحسن علی بن عباس است متوفای ۲۷۶ خواندن و فهمیدن این کتب مهمه و حفظ آنها در مدت یکسال و نیم از حساس ترین و برجسته ترین وقایع دوره طفولیت ابن سینا مابین پنج سالگی و هشت سالگی است و از سخن او پیداست از این بیعت تا دهسالگی تکمیلات فوق العاده نموده که در دهسالگی در بخارا موجب تعجب عمومی گردیده و از کلام ابن خلکان دانستی مدتی پیش از دهسالگی ببلاد دیگر رفته و تحصیل علوم و فنون نموده و عجب آنستکه ذکر از ناتلی در تلخیص الآثار نیست مگر ناتلی دنبال آن بیخارا آمده باشد که روایت تلخیص الآثار با آنجا نرسیده و بالجمله حفظ این کتب رشد ذکاوت و استعداد نبوغ بی ماندی را نشان میدهد که مورخ محال است از ذکر چنین کمالی خودداری کند و بکلیات عادی اکتفا نماید انصافاً این نوع نبوغ در دوره صباوت برای طفل شش هفت ساله با حفظ قرآن بتعبیر جمعی و اتقان علم قرآن بتعبیر دیگر همدوش نبوغهای دوره کهنوت و یا شیخوخت است بنا بر این ترک ذکر این احوال و کتب در نسخه^۴ منتسبه بجوزجانی و ترجمه آن دلیل قطعی است بر آنکه مطابق نسخه اصلی که تألیف جوزجانی است نیست بلکه املاء و تقریر او هم بقصد تاریخ گوئی و تخلید ذکر استادش بر وجه صحیح جامع در صفحات روزگار نخواهد بود.

مفروض هم اینست ^{بمنقول} این نسخه ^{بمنقول} ترجمه از آن و مانند آن تألیف اصلی ابیعبید جوزجانی در تاریخ احوال استادش معرفی و تلقی شده تا باین ترجمه فارسی و شاید بترجمه های السنه دیگر رسیده چنین بنظر میآید دیرزمانی که از موت جوزجانی گذشت نسخه های اولیه تاریخ که از روی نسخه اصلی جوزجانی تدوین شده در آن سنواتی که هنوز کشمکش میان غزنوی ها و سلجوقی ها و دیالمه و غیرهم بوده است نادرالوجود شده

خصوصاً بنا بر آنچه قطب اشکوری در محبوب القلوب فرموده که ابو عبید پس از وفات شیخ بجوزجان رفته و همانجا وفات نمود .

مؤلف گوید :

جوزجان شهر بزرگی از شهر های بلخ است و نامش در قصیده دعبل آمده و قبر بارض الجوزجان محلها و یحیی بن زید در آنجا مقتول و مدفون گردیده دیگری هم گفته سقی **مزن السحاب اذا استقلت - مصارع فتية بالجوزجان**

بلی بعضی گفتند وفات و مدفن جوزجانی در همدان شده بهر حال برای ندرت نسخ اصلی در هر عصری هر کس خواسته نسخه ئی که متضمن بعضی مرویات جوزجانی و مسموعات مسلمة یا مختلف فیها در کتب متفرقه بوده تدوین نموده و هر چه دیده یا شنیده باطمینان آنکه عین روایت جوزجانی است یا مضمون آنست بدو نسبت داده رفته رفته شاید دسیسه هائی سیاسی یا عدوانی بنسبت های ناروا و دروغ در آن شده چنانکه دانستی اینگونه دسیسه ها از دشمنان جوزجانی و شیخ سابقه دارد و دسیسه کننده یکجا دلائل نبوغ و رشد شیخ را در طفولیت که از آن کتب ادبی نهائی آشکار میشود پنهان کرده و یکجا نسبت بی فهمی بشیخ در شباب راجع بکتاب ما بعد - الطبیعه ارسطو و جای دیگر نسبت شرب خمر و تشکیل مجلس لهو و طرب و مغنیان در کهولت باو داده گمان میرود اگر متعمد بوده خواسته مقام روحانیت اسلامی را ننکین کند و در اسلام و ایران چنین افتخاری فوق العاده نباشد (۲) طالع ولادت شیخ است که در آغاز املاء خود تقریر فرموده اعم از آنکه از والد خود مضبوط داشته یا خود استخراج نموده که این هم در این ترجمه نیست تا آنکه جمعی بشرح طالع اهتمام ورزیده و بعضی زائجه آنرا کشیده بلکه شهر زوری در نزهة الارواح طالع را با اضافه سهام از ابو عبید نقل نموده و انشاء الله ما دلائل نجومی این طالع را از کتاب نجوم کبیر الحکم محتمل الانتساب بشیخ که نزد ما موجود است و از کتب معتبره دیگر یاد خواهیم نمود (۳)

در ترجمه مزبوره فراغت شیخ را از جمیع علوم در هیجده سالگی نگاشته و این خلکان هم بدون استناد بجوزجانی چنین گفته و در ترجمه نزهة الارواح شهرزوری در شانزده سالگی یاد شده و در نقل صاحب تلخیص الآثار از جوزجانی بیست و چهار سالگی قید گردیده و این اختلافات ما را در سلامت نسخه (مترجمه) از تصرفات گوناگون بشك میاندازد و اطمینان ما را بدسیسه فقرات زننده در این نسخه و هر نسخه که شبیه بآن است قوی تر میسازد .

(۴) در ترجمه منتسبه باصل جوزجانی شیخ را عاجز از فهم علم اعلی و الهیات و کتاب ما بعد الطبیعه که حدس زدیم مراد ما بعد الطبیعه تألیف ارسطو قلمداد نموده و در

ترجمه نزهةالارواح که بعداً دیدیم (۱) حدس ما اصابت کرده کتاب مابعدالطبیعه را از ارسطو معرفی نموده و این فضا به ساختگی می نماید چه صرف نظر از آنکه کتب ارسطو چنانکه این مسکویه نوشته همه منقح و مهذب است عجز شیخ در فهم الهیات و مفارقات امری است محال عادی و نیز چهل بار خواندن با عدم فهم ما از بر شدن مضحک است شاید چهار بچهل تصحیف شده ظاهراً مراد عدم تصدیق است نه عدم فهم و اگر عجز از فهم قید شد ممکن بود کتاب فارابی قابل تکرار مطالعه تشخیص شده باشد تا از بر شود چنانکه ابن خلکان نقل نموده فارابی در ظاهر کتاب ارسطاطالیس نوشته انی قرأت هذا الكتاب مائة مرة و نیز از او نقل کرده که گفته قرأت السماع الطبيعي لارسطاطالیس اربعین مرة .

الساعة که نگارش ما بدینجا رسیده راه حل دیگری برای عجز شیخ از فهم ما- مابعدالطبیعه ملهم شدیم بخلاصه آنکه مراد از مابعدالطبیعه علم اعلی و الهیات خاصه و مفارقات معروفة یعنی عقول عشره مثلاً نیست چه طبیعت بتصریح شیخ بر عقل مفارق نیز اطلاق میشود بنابراین بایستی موجوداتی در غایت تجرید و لطافت در ماورای عقول مجردة علی مرابته باشد که فکر بشر از راه عقل بدان نرسد و نتواند مانند عقول عشره آنها را بفهمد و ترتیب دهد یا بر آنها بیفزاید چنانکه اشراقیین بر عقول افزودند و آن موجودات قدسیه را که شاید مثلاً نسبت عقول مفارقة با آنها مانند نسبت عالم اجسام بعقول مفارقة است جز بوسیله وحی آسمانی یا مکاشفات و مشاهدات صحیح از طبقه اصفیاء و بعض اولیاء پس از ریاضات بسیار و حیا زت اطوار سبعة قلبیه و رسیدن بمقام فناء و بقاء بالله تعالی نتوان انرا شناخت و بدان اتصال روحانی و قرب معنوی حاصل نمود .

گمان ما آنستکه علم مابعدالطبیعه علم ماوراءالعقول المجردة الطولية والعرضیه است و باین علم و این عالم در اخبار و آثار انبیاء خصوصاً آثار اهل بیت ختمی مرتبت و خود حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله وسلم بعنوان مختلفه اشاره شده گاهی از آن تعبیر **بالاسم الذی استأثر الله به فی علم الغیب عنده فلا یرج منه الا الیه** شده و گاهی بمافوق علین معرفی شده حتی از بعض احادیث کافی برمیآید کسانی که دارای طینت مافوق علین هستند جسد ایشان مربی ارواح تواند بود چه رسد بارواح ایشان و چه رسد بآن جوهر مفارق کذائی که مافوق عقول و مجردات مفارقة است که البته صاحب این طینت علیا که فوق مقام علین است بدان اتصال و قرب معنوی و تعلقی خاص بلکه

۱- در کشف الظنون گوید کتاب مابعدالطبیعه مقاله ایست از ارسطو و از بند قلیس که در زمان داودع بوده و بند قلیس منکر معاد روحانی و جسمانی هر دو بود و در کشف الظنون کتاب معاد روحانی فضلا عن الجسمانی را بوی نسبت داده. مواف

اتحادی مخصوص دارد گاهی از آن تعبیر بروح امری شده و گاهی تعبیر باسم اعظم با تکرار لفظ اعظم و اعلی شده و در دعای علقمه است و باسمك الذی جعلته عندهم و به خصصتهم دون العالمین و به ابنتهم و ابنت فضل العالمین حتی فاق فضلهم فضل العالمین جمیعاً الی قوله حیث لا یلحقه لاحق ولا یسبقه سابق ولا یطمع فی ادراکه طامع حتی لا یبقی ملک مقرب الی قوله الا عرفهم جلاله امرکم الخ

و گاهی تعبیر شده بالاسم المکنون الاکبر الا عز الاجل الا کرم الذی یحبه و یهواه و یرضی عن دعا به و یرتجیب له دعا و حق علیه ان لا یرد سائله به و در باره حضرت شاه ولایت وارد است ما الله آیه اکبر منه ولا لله بنا اعظم منه و در زیارت جامعه است فبلغ الله بکم اشرف محل المکرمین الی قوله حیث لا یلحقه لاحق ولا ینوقه فائق ولا یسبقه سابق ولا یطمع فی ادراکه طامع حتی لا یبقی ملک مقرب الی قوله ولا خلق بین ذلك شهید الا عرفهم جلاله امرکم الخ .

الی غیر ذلك از تعبیرها واضح است لفظ عالمین در دعای علقمه و الفاظ زیارت جامعه عقول و مجردات را شامل است و آن اسم که در علقمه و دعا های دیگر بآن اشاره شده فوق عقول و ماوراء آن طبائع قدسیه مجرده است البته چنین علمی فهمیدنی به قل حکیم و فیلسوف نیست و از تشابهات است و علمش مخصوص بر اسخین در علم است و دور نیست فارابی که زاهد و مرتاض و معرض از دنیا بود با آنکه دنیا و دولت باو اقبال نموده بود و ملوک و امرا بوی ارادت داشتند و سیف الدوله حمدانی هرچه از مال دنیا میداد قبول نمی کرد و هدایای گرانبهای صاحب بن عباد را نپذیرفت نه خانه داشت نه زندگی نه لباس درستی عالم باین اسرار بود شاید کتاب ماوراء الطبیعه ارسطو هم باین مقامات اشاره نموده و مترجمین ترجمه ناقص و معامی کرده بودند و فارابی که امام معصوم شناس بود در کتابش آنرا نیکو توضیح داده و شیخ از آن استفاده نموده بلکه محتمل است شیخ از این راه مقامات عارفین را در کتاب اشارات و تنبیهات تصدیق فرموده این وجه در تفسیر کتاب ماوراء الطبیعه شاید بهترین توجیه باشد و این مراتب از ممتنعات نیست و مشمول امر شیخ فذره فی بقعة الامکان است .

و شکرانه ها و تصدیقهای شیخ برای ادراک محتویات چنین کتاب مناسب با چنین مقامات و نیروهای الهی است که شهای از آن را شیخ در اوصاف خلیفه الله در شفا و اشارات اشاره فرموده و بدان تصدیق نموده و معجزات و خرق عادات که شیخ گویند اول حکیمی است که بآن ایمان داشته از آثار چنین نیروها، فوق الطبیعه در خلفاء است

و این وجه را باید با اهل باطن و اهل حال بمیان گذارده و ظاهر بینان شاید نه پسندند و از برای اهل ظاهر کافی است بگوئیم شاید علت آشنا نشدن بمطالب کتاب برای آن باشد که بطور رموز و الفاظ بوده چنانکه عادت متقدمین بر ارسطو بود شیخ هم رساله‌ی حی بن یقظان که ابوعبید جوزجانی هم بگفته شهرزوری بر آن شرح مبسوطی نگاشته و سلامان و ابسال و رساله‌ی طیر را در مراتب نفوس و عقول بصورت رمز و لغز تدوین فرموده .

بهر حال این داستان در تاریخ ابن خلکان و در مجالس المؤمنین و تلخیص الآثار نیست بلکه در تلخیص الآثار نوشته شیخ جمیع کتب فارابی را در کتابخانه سامانی دیده و این منافی با قصه‌ی خریداری کتاب فارابی و حل مشکلات مابعدالطبیعه بدان کتاب است .

بلی در نزهة الارواح این داستان را بدون اسناد بجوزجانی نگاشته و نوشته شیخ فرمود اینها مطالبی است که راهی برای فهم آنها در دست نیست تا آنکه مینویسد شیخ بشکرانه فهم علم الهی از کتاب ابتیاعی که از فارابی بود اموال بسیاری بقرا داد این تقریر مناسب با توجیه مزبور با رمز یا خلو کتاب از براهین آن مطالب است چیزی که موجب یقین بعدم صحت نسبت عدم فهم مابعدالطبیعه بشیخ است که در ترجمه نسخه‌ی منتسبه بجوزجانی در قسمت املاء شیخ چنین مینویسد سپس نانلی از بخارا بکراچی رفت و من مشغول مطالعه و گردآوردن کتب شدم فصوص (۱) و شروح دیگر را در طبیعی و الهی بدست آوردم و روز بروز در های دانش برویم باز می شد اتمی .

آنگاه اشتغال خود را بعلم طب میگوید که تا اندک زمانی اطبا نزد او بزانو در آمده تلمیذی مینمودند و گوید در این وقت شانزده ساله بودم باز گوید بار دیگر مطالعه منطق و سائر فنون فلسفه را از سر گرفتم تا آنکه بیخوابیهای خود و نیاز بردن بدرگاه ربوبی را در مسجد برای حل مشکلات شرح میدهد سپس بلافاصله میگوید آنگاه بفکر آموختن الهیات افتادم کتاب مابعدالطبیعه را خواندم چیزی نفهمیدم تا آخر قصه مزبوره و این ذیل با آن صدی که یاد نمودیم که تقریباً حاصل یک صفحه است تناقض صرف است والیه الحاق کتاب است که شهر زوری را هم باشتباه انداخته زیرا فصوص و شروح کتب حکمت را در طبیعی و الهی صریحاً گوید بدست آوردم و در های دانش برویم باز شد .

باز مطالعه فنون فلسفه را از سر گرفتم حتی در مشکلات مستقیماً از درگاه الهی تلقی فیض می نمود پس چگونه تازه بفکر آموختن الهیات و مابعدالطبیعه افتاد تا آنکه

۱- فصوص نام کتاب فارابی است و مراد از شروح شرحهای کتب ارسطو از فارابی و متقدمین است مؤلف

کتاب فارابی را خریده تا آخر داستان مزبور پس باید صورت قضیه چیز دیگر باشد اتفاقاً در نسخه عربیه منتسبه بجوزجانی مضبوطه در کتابخانه دانشگاه اسلامبول هم که اخیراً بدست ما آمد همین تناقض موجود است و نص عبارت اینست :

ثم فارقنی النّاتلی متوجّهاً الی کرکاج واشتغلت انا بتحصيل الکتب من الفصوص والشروح من الطبیعیات والالهیات وصارت ابواب العلم تنفتح علی ثم رغبت فی علم الطب تا آنکه گوید. ثم توفرت علی العلم والقراءة سنة ونصفاً فاعدت قراءة المنطق وجميع اجزاء الفلسفة تا آنکه گوید ولم ازل كذلك حتی استحکم معی جميع العلوم ووقفت علیها بحسب الامکان الانسانی وکلماعلمته فی ذلك الوقت فهو کما علمته الآن لم ازد فيه شیئا تا اینجا مکرر تصریح نموده بتحصيل الهیات وجميع اجزاء فلسفه واز سر گرفتن تحصیل آنها بنحویکه میفرماید :

آنچه در آنوقت دانستم همانست که الآن می دانم هیچ تا امروز بر آن نیفزودم از سخن شیخ تا اینجا معلوم است چیزی از علوم را از الهیات و ریاضیات و طبیعیات و منطق و غیرها فرو گذار نکرده و در بعد الطبیعه که بعلم اعلی و الهیات نیز نامیده میشود مکرر غوص و شنا کرده و بعد از این سخن دیگر جای این نیست که بلافاصله بگوید : حتی احکمت العلم المنطقی والطبیعی ثم الریاضی و انتهیت الی العلم الالهی و قرأت کتاب مابعد الطبیعه فلم افهم مافیة والتبس علی غرض واضعه حتی اعدت قرائته اربعین مرة وصار لی محفوظا وانا مع ذلك لا افهمه ولا المقصود به و ایست من نفسی وقلت هذا کتاب لاسبیل الی فهمه .

آنگاه داستان خریداری کتاب فارابی را می نویسد و این کلام با کلام سابق تناقض صریح است و شک نیست که از الحاقات کتاب است و بر فرض اینکه این سخن راجع به کتاب فارابی از شیخ باشد مراد عدم فهم غرض واضع کتاب مابعد الطبیعه است نه اصل مسائل کتاب .

از این سخن چنین فهمیده میشود مسائل کتاب مابعد الطبیعه طوری بود که غرض واضع کتاب معلوم نبود چه یکی از اقوال در تمایز علوم تمایز غرض است اتفاقاً فارابی کتاب مهمی در اغراض علوم و صناعات نوشته که گمان می رود همانست که بدست شیخ آمده و از آن توانسته کتاب مابعد الطبیعه ارسطورا حل نماید و غرض معلم اول را که واضع آن کتاب بوده بفهمد .

ابن خلکان در ترجمه فارابی از طبقات الحکماء عاصد قرطبی نقل می کند بدین خلاصه فارابی فیلسوف حقیق مسلمین بود منطق دان : یوحنا بن خیلان مستوفی بغداد

در ایام مقتدر و گرفته برجیم اهل اسلام در تحقیق غوامض آن در کتب صحیح العبارة و لطیف الاشارة خود فائق آمده و آنچه از آن کنوی و غیره در صناعت تحلیل و انحاء تعالیم غفلت نمودند و نیز در مواد پنجگانه منطق و جوه انتفاع و طرق استعمال و کیفیت تصرفات در صورت قیاس در هر ماده توضیحات را بمنتهی رسانیده آنگاه گوید: **وله بعد هذا کتاب شریف فی احصاء العلوم والتعریف باغراضها لم یسبق الیه ولا ذهب احد مذهبہ فیہ ولا تستغنی طلاب العلوم کلها عن الاهداء به انتهى .**

و ظاهراً امروز این کتاب در دست رس نیست چنانکه گفته میشود کتاب فارابی در منطق تلف شده و البته در هر علمی باید غرض از آن علم معلوم باشد هر چند مطالب کتاب فهمیده شود و اگر شیخ مطالب کتاب را نفهمیده بعد نباید بفرماید غرض کتاب بر من ملتبس و پوشیده بود و ظاهراً کتاب فارابی در اغراض علوم و صناعات نسبت با انواع صنعتی است که کلید کتب ما بعد الطبیعه را بدست شیخ داده است والله اعلم بحقیقه الحال (۵) بهتان عظیم بشرب خمر است:

در نسخه تلخیص الآثار ذکر از شرب می بلکه از شراب مطلق هم برای جلوگیری از خواب و اعاده نیرو بتن اصلاً نیست ابن خلکان و قاضی نور الله و اسعد فهمی مصری و صاحب نزہة الارواح و در ترجمه آن چیزی از این حدیث مقتری و معمول نگاشتند عجب آنستکه اهل خبره گویند شرب خمر موجب میل بخواب است نه رافع خواب و انگهی مخصوصاً حافظه را کم و فهم را کند میکند و چگونه مطالب دقیق عقلی با چیزی که مزیل عقل یا لا اقل مزاحم تعقل و تفکر صحیح است سازش دارد طبیعی حاذق مانند شیخ که صدها مبعون و مشروب مقوی و مفرح در دست دارد چگونه با آن روحانیت و وجاهت و دیانت و عبادات و توجه بخداوند در مساجد برای حل مشکلات و اقامه نماز باخشوع و دادن صدقات برای فهم عقلیات لب بمی میآلاید و با همان آلودگی بعالم قدس عقلی که صقع الهی است روی مینماید .

صاحبان نامه دانشوران بهمین نظر عبارت معموله را تغییر با شربه مرکبه مقوبه دادند لکن در ترجمه ابوعبید جوزجانی در جلد دوم مطلب را بیان آورده و بالاخره بتوبه شیخ در آخر عمر قناعت نموده و تهمت معموله را بصورتی زشت تر نسبت با ابوعبید جوزجانی داده که مخالفت شدید با نسخه ترجمه بریطانیا هم دارد و هر دو را از اعتبار می اندازد و با نسخه اسلامبول هم از چند جهت موافقت ندارد اما صورت زشت تر در نامه دانشوران بدون استناد بکتابی معتبر این است :

از جمله این حکایت است که از ابوعبید الله مروی است گوید در اصفهان در اول شب چون روز مشاغل دیوانی مانع از تدریس بود طلاب اجتماع مینمودند و بعد از فراغ از تدریس بساط شرب گسترده و مغنیان از هر قبیل حاضر می گشتند و همچنین میبود تاهنگام

خواب و روزگاری از آن عمل اجتناب نداشت و چون او را حسن عقیدت و فطرت سالم بود توفیق رفیق وی گشته يك چندی قبل از وفات موافق روایت ابو عبید الله آنرا ترك نمود و آنچه در کتاب فصل الخطاب مسطور است تمام مال خود را بقرا و ارباب استحقاق تصدق فرمود و رد مظالم بجای آورد و از آن امر شنیع تائب گشت و اگر چه جماعتی این مطلب را رد نموده اند و گویند دور نیست که در بدایت جوانی و شباب بارتکاب این امر پرداخته سپس تائب گشته انتهی .

با اصلاح پاره ای از کلمات افتاده حال میگوئیم در ترجمه نسخه لندن که اصل عربی آنرا ندیدیم پس از شرح رفتن بمسجد و باز گشتن در شب بمنزل و باز پرداختن بخواندن و نوشتن می نویسد: اگر خواب غلبه میکرد یا در خود احساس سستی میکردم حکیمانۀ قدحی می ناب می کشیدم تا هوش را بسرو نیور و راه تن باز آرد آنگاه بسر خواندن و نوشتن باز می گشتم اگر گاهی اندکی بخواب میرفتم عیناً همان مسائل علمیه را بخواب میدیدم بسا میشد در خواب پرده از روی مسائل دشوار برداشته میشد و بجل آنها نائل میشدم همچنان بودم تا پایۀ دانشم استوار شد انتهی .

صرف نظر از آنکه از تعبیر بقدحی از می ناب کشیدن گمان میرود مترجم کلمه شراب را که در نسخ دیگر است بخمر ترجمه نموده و آنرا می ناب قرار داده میگوئیم این واقعه مفصله که شراب در آن ترجمه بمی ناب شده مطابق مفاد همین ترجمه در اوایل حال شیخ و خلوت های شبانه وی برای مطالعه بوده و آنهم در بخارا پس از رفتن ناتلی به کرکناج نه در اصفهان و پس از مجلس درس و اجتماع طلاب آنهم بصورت شراب عمومی گستردن و مغنیان حاضر شدن و تا هنگام خواب دوام داشتن و براین شیوه روزگاری گذراندن تا قبل از وفات از روی حسن فطرت تارك و تائب شد و اینهمه اختلافات در نقل همانا اجتهاد کتاب در اعصار در گفته های جوزجانی است چرا این مجلس برای درس علم موسیقی که از اجزاء حکمت است و شیخ و دیگران مفصلاً در آن قلم راندند نباشد درس علم موسیقی چه ربطی برامشگری و رقاصی و مغنی گری دارد بساط نوشیدنی ها گستردن درملاء چه ربطی به بساط خمر و نوشابه های مسکر دارد نگارنده شك ندارد در این قرون متدایه دستها بنسخه های منتسب بجوزجانی و املاء شیخ بازی کرده البته فقط فقرات مسلمۀ را از آن باید گرفت و بقیه را دور انداخت اتفاقاً نسخه قریبه منتسب بجوزجانی که در ۵۸۸ هجری قمری نوشته شده و در کتابخانه استانبول بشماره ۴۷۵۵ محفوظ و اکنون منتشر شده و چنانکه گفتیم بدست ما رسیده علاوه بر آنکه با نسخه تلخیص الآثار و با ترجمه نسخه بریطانی اختلاف دارد و پاره ای از عباراتش سست است و بلاغت ندارد و بعضی فقراتش ساختن و تدوین مسموعات را بعنوان روایت جوزجانی تأیید مینماید و در آن هم لفظ خمر نیست بلکه همان کلمه شراب است .

دیگر تا این تاریخ نسخه جوزجانی که در کتاب ابن ابی حنیفه و تاریخ قفطی است بنظر ما

-۲۰-

نرسیده و ما نمی دانیم در این دو کتاب چه بلا بر سر شیخ و جوجزجانی آوردند و چون تصرفات در تاریخ جوجزجانی بر ما روشن شده ندیده مطمئنیم مدرک قاطعی در مواضع مشکوک و مختلف فیها بدست ما نمی دهد .

عنوان نسخه اسلامبول این است سيرة شيخ الرئيس رحمة الله و فهرست کتبه و ذکر احواله و تواریخ المعروفة بسر گذشت .

این عنوان شاهد قطعی است بر اینکه جمع آوری کتاب است نه اثر خامه جوجزجانی یا املاء او راجع بشرب پس از شرح احوال خود بعد از رفتن ناتلی به کور کانج تارفتن بمسجد و بازگشتن بمنزل و چراغ آوردن و مشغول قرائت و کتابت شدن این عبارات بوده است .

فمهما غلبني النوم او شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من شراب
لكيما (ربما) يعود الى قواي ثم ارجع الى القراءة ومهما اخذني نوم كنت
ارى تلك المسائل باعيانها في منامي واتضح لي كثير من المسائل في النوم ولم
ازل كذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الامكان
الانساني وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم ازدد فيه
شيئاً الى اليوم :

آیا هیچ قرینه در دست است بر اینکه باید کلمه شراب را که مقابل طعام است تفسیر بخمر و سائر مسکرات کنیم همه میدانیم لفظ شراب در لسان عوام الناس بمعنای خمر و سایر مسکرات است و این نکته را هم باید دانست که لفظ خمر بمعنای عنب و عصیر عنب هم استعمال شده چنانکه در آیه ارانی عصر خمر آدر سورة يوسف آمده در مجمع البیان از بعض لغویین و قومی از عرب استعمال خمر را در عنب نقل کند چه رسد بشراب انگور معمر بن سلیمان به نقل اصمعی با عربی گفت مامعك گفت خمر و با او انگور بود و این قول ضحاک نیز هست و نیز لفظ خمر اعم از مسکر استعمال شده چنانکه در سورة محمد (ص) آیه و انهار من خمر لذة للشاربين تفسیر شده بآنکه لذت و گوارا بودن بعدم سکر و عدم صداع است و خمر آخرت چنین است مؤلف .

ولی در لغت و در لسان شیخ و جوجزجانی و سایر اهل علم شراب مطلق نوشیدنی است بلکه اراده خصوص خمر از آن محتاج بقرینه شده است .

خصوصاً پس از عبادات کدائی در مسجد و دیدن اعیان مسائل و حل آن در خواب که شخص خمر نوشیده بسیار دور است از چنین احوالی که از اولیاء الله مکاشفین پاک دل و پاکیزه دهان اتفاق می افتد آیا هیچ ذی شعوری جمله «ولم ازل كذلك» را میتواند تفسیر کند باینکه روزگاری تا نزدیک وفات بشرب خمر می گذرانید این جمله در مقام بیان ادامه اشتغال بمطالعه و کتابت در هر شب است و آیا شیخ که در سن بیست و

يك سالگی كتابی در حكمت عملی و اخلاقی بنام (البر والاثم) برای ابوبكر برقی خوارزمی فقیه نگاشته مسكر می نوشد و ذكر آن را در تاریخ خود مغلطه می نماید .
 یاللعجب چرا هیچ يك از متصلین بدربار پادشاه خوارزم و قابوس و شمس الدوله و علاء الدوله و یا سایر مصاحبین او چون ابوسعید و ابوالحسن خرقانی و جمعی دیگر که از بلاد مختلفه باشیخ مصاحبه نمودند این سخن را نگفته اند و این عمل را از وی ندیده اند و نیز در نسخه اسلامبول پس از شرح پرسش فضلاء شیراز مسائل منطق را گوید نزدیک غروب آفتاب شیخ مشغول قرائت سئوالات و اشکالات شد سپس امر فرمود بجوزجانی کاغذ حاضر نماید جوزجانی پنج جزؤ که هر یک ده ورق برقع فرعونی بود حاضر نمود .

آنگاه گوید :

وصلینا العشاء وقدم الشمع وامر باحضار الشراب واجلسنی واخاه و امرنا بتناول الشراب واقبل هو وابتدأ بجواب تلك المسائل وکان یكتبو یشرَب الی نصف اللیل حتی غلبنی واخاه النوم فامرنا بالانصراف .

یعنی نماز عشاء را بجای آوردیم و شمع هاضو شد و امر فرمود باحضار شراب و من را و برادرش را نشانید و امر فرمود بتناول شراب آنگاه مشغول بجواب آن مسائل شد و همی می نوشت و می نوشید تا نصف شب تا آنکه من و برادرش را خواب غلبه نمود و ما را مرخص فرمود .

آنگاه گوید :

بامداد رسول حاضر شد من هم حضور یافتیم و او را برمصلا (سجاده) دیدم در حالیکه اجزاء پنجگانه پیش روی او بود و فرمود بگیر آنرا و بشیخ ابوالقاسم کرمانی ده و بگو در جواب شتاب کردم تا قاصد معطل نشود .

مؤلف گوید :

آیا هیچ صاحب فرهنگ و ادبی از این عبارات خمر و مسكرات می فهمد حاشا و كلا و نیز در این نسخه از تقریر جوزجانی مینویسد و كان الشیخ قوی القوی كلها وقوة المجامعة من قواه الشهوانية اقوی و اغلب و یشتغل فیہ کثیراً . فقیل له فیہ وفي كثرة المأكول والسهرة (۱) فقال ان الله تعالى قد وفر فی قواي الظاهرة والباطنة فانا او فی كل قوة حقها .

یعنی شیخ در تمامت قوتها نیرومند و قوت او در مجامعت قوی تر و بیشتر بود از

(۱) لفظ سهر در نسخه ظاهراً تصحیف از شهوت است اگر چه ممکن است کم خوابی اختیاری از قوت مزاج باشد مؤلف

وی در اینخصوص و در بسیاری مآکول (شہوت) و ییخواہی پرسش شد فرمود خدایتعالی قوای ظاہرہ و باطنہ مرا بسیار و کامل قرار دادہ منہم حق ہر قوتی را بطور کامل ادا می نمایم چہ عجب کہ در این جملہ نامی از شرب خمر یا مطلق شراب چہ رسد بافراط در آن نمی برد با آنکہ کثرت خوراک و جماع را گوشزد میکند و نیز جوزجانی کہ بیست و پنج سال درسفر و حضر باشیخ بودہ در سائر احوال شیخ چرا نامی از نوشیدن خمر یا مشروب دیگر کہ موہم شرب مسکر باشد نمی برد و نیز جوزجانی گوید ہنگامیکہ شمس الدولہ وزارت را بار دوم بشیخ تفویض نمود از شیخ شرح کتب ارسطو را درخواست کردم فرمود فراغت ندارم لکن اگر راضی شوی بہ تصنیف کتابی کہ آنچہ صحیح است نزد من از این علوم در آن گرد آورم ہی آنکہ با مخالفین مناظرہ نمایم و یا مشغول برد ایشان گردم چنین کنم این بود کہ کتاب شفا را بدست گرفت و ابتداء بطبیعیات نمودہ و پیش از آن کتاب اول قانون را تصنیف فرمودہ بود و در ہر شب درخانہ او طلاب علوم اجتماع مینمودند و من یک نوبت از کتاب شفا می خواندم دیگران در نوبت دیگر قانون من خواندند .

آنگاہ گوید :

فاذا فرغنا حضر المغنون علی اختلاف طبقاتہم و عبی مجلس الشراب
بآلاتہ و کنا نشتغل بہ و کان التدريس باللیل لعدم الفراغ بالنهار لخدمة الامیر
فقضينا علی ذلک زمناً .

یعنی چون ہمگی فراغت حاصل مینمودیم از درس شفاء و قانون مغنی ہا حاضر میشدند با اختلاف طبقات ایشان و مجلس شراب با آلاتش تعبہ می شد و ہمگی مشغول بآن میشدیم و تدریس در شب باین جہت بود کہ شیخ در روز برای مساجبت امیر فراغت نداشت و براین رویہ زمانی گذرانیدیم .

این عبارت باز بلفظ شراب است و قرائن ہم در اسلوب عبارت دلالت دارد براینکہ مراد مایعات نوشیدنی در مجالس پذیرائی واردین است نہ شرب مسکرات و نیز اسلوب عبارت بما می فہماند کہ مغنی ہا برای درس موسیقی و رفع اشتباہات علمی در این وقت حاضر میشدند زیرا اگر مجلس غنا و رامشگری و آوازہ خوانی مطرب ہا بر یکی دو نفر تا پنج تن برای این مقصود کافی بود دیگر لازم نیست جمیع مغنی ہا بصیغہ جمع محلی بالف و لام از جمیع طبقات مختلفہ حضور یابند .

این تعبیر دلیل قطعی بر تشکیل مجلس درس موسیقی است و البتہ چنین جمعیتی با جمعیت طلاب پس از دو درس مفصل مناسب است بشرت ہای گوناگون معمولی پذیرائی شوند نکتہ دیگر آنکہ جملہ فقضینا علی ذلک زمانرا جمع بادامہ مجلس شراب و غنا نیست چنانکہ

دیگران گفته اند راجع بادامه درس شفاء و قانون در شب است برای عدم فراغت شیخ در روز دیگر در این نسخه اضافه ای که در نامه دانشوران نقل شده که شیخ روزگاریها بشرب خمر می گذرانید تا آنکه کمی قبل از وفاتش از روی حسن فطرت تائب و تارك گشت اصلا موجود نیست .

سبحان الله مگر جوجزجانی چند قسم نسخه مختلف در تاریخ شیخ بدست مردم داده عبارت نامه دانشوران را با نسخه اسلامبول مقابله فرمائید تا آشکار گردد هر کسی بجوجزجانی هرچه شنیده یادیده نسبت داده و نسخه ساختگی خود را اثر قلم جوجزجانی قلمداد کرده .

اما راجع بتوبه شیخ پس در نامه دانشوران چنین گوید : که توبه نامه ای معتبدالدوله فرمانفرمای فارس بدست آورده وبصحه خود موشح نموده ونسخه را برای اعتضاد السلطنه فرستاده وچند کلمه از عنوان آنرا قطب الدین لاهیجی در کتاب محبوب القلوب نگاشته وعنوان این است :

فی طلب العفو من الله من شرب الخمر الخبيث المخبث المضل المهلك
في الدنيا والآخرة مناجاة (۱) و معذرة قال اللهم ليس لك شريك فارجوهُ ولا
وزير فارشوهُ اطعك لمشيئتكَ فلك المنة لدى و عصيتك بجهلي فلك الحجة
علي وانا متبع سيد الرسل محمد النبي الامي ومقر بتحريم هذا الخمر وشاهد
بنكائها في الآجلة علي تفاوت درجات الشاربين وان كنت (۲) جعلتها مقلا علي
ما وعدت به المتقين غير ان قضائك حاكم وقدرك نافذ في واحلاق طباع البشر
به جاذبة بزمام نفسي الامارة بالسوء الي الاستلذاذ بشربها و ذلك لامرين
احدهما للتداوي في البلدان الوخمة مضار الاهوية الوبائية وتغيير الفصول
الزمانية لبعدانير الماعظم وقر به من الفلك المستقيم وما يتفاعل من الكيفيات
العنصرية في عالم الكون والفساد والثاني لابداء الشهادة التي نطق بها كتابك
العزیز و منافع للناس ولفظ الجمع دالة علي احتمالات اصلها ما استمد به
بدن الانسان صحته ليحصل به قوة الهيكل البشري علي الطاعة لقوله عليه .
الصلوة والسلام من صحت طبيعته فقد صحت شريعته فان استغرقت في الاستعمال
واشغلتني السكر من الشكر فانت اولى بالعفو عن جريمتي لانك انت القادر وذلك
منك اجمل والعفو والرحمة وصفان و صفت نفسك بهما فاعف عني باقتدارك
علي ولايجاب الاقرار بالذنب واني غير متهتك لمحارمك ولا متهم لنواهيك

۱- این مناجات بسیار است و بی فصاحت و بقیام ادبی شیخ بی مناسبت است و تعریف نامه

دانشوران از فصاحت و بلاغت آن جدا بی وجه است مولف

۲، این جمله و کلمه مقلع علی غلط و بی معنی است

-۲۴-

من غیر اغماض بصیرة بصری افض اللهم علی بصیرة بصری المعنوی ما
 یصرفنی عما یر به و زینتها لنفسی کقولک زین للناس حب الشهوات لانک
 الفاعل الاول ولا تخصیص للوسایط بالافعال المطلقة و لانها مفعول علی
 الحقیقه واحشرنی فی زمرة المقربین مقرباً من القدس الاعظم مبعداً من
 حسیض جهنم انک انت الاعز الاکرم انتهى

مؤلف گوید اولاً توبه و استغفار از همه انبیاء و ائمه علیهم السلام بادعاهای مفصل
 و مناجات های طولانی معمول در دست است و در هیچ یک دیده نشده و از هیچ مؤمنی هم
 شنیده نشده که در مقام توبه و استغفار اگر گناهی از او سرزده عین این گناه را در دعای
 خود تصریح کند و نسخه آنرا جاوید گذارد بلکه معمولاً بظلم بر نفس و اسائه ادب و هتک
 حرمت و مانند آن یاد شود .

مثلاً سید سجاده علیه السلام در دعای توبه بدرگاه الهی چنین عرضه میدارد :

فهل ینفعنی یا الهی اقراری عندک بسوء ما اکتسبت و هل ینجبنی منک
 اعترافی لک بقیح ما ارتکبت ام اوجبت لی فی مقامی هذا سخطک ام لزمنی
 فی وقت دعائی مقتک .

و نیز در این دعا گوید :

ثم دعائک بصوت خامل خفی قد تطأطأ لک فانحنی و نکس راسه فانئنی
 قد ارعشت خشیتہ رجلیه و غرقت دموعه خدیہ .

و در دعای استغفار از ذنوب چنین است :

فکم من عائبه سترتها علی فلم تفضحنی و کم من ذنب عظیمه علی فلم
 شهرنی . تا اینکه گوید : ما اعجب ما اشهد به علی نفسی و اعدده من مکثوم
 امری تا اینجمله : انا یا الهی اکثر ذنوباً و اقبح آثاراً و اشنع افعالا و اشد فی
 الباطل تهوراً تا اینجمله یا الهی لو بکیته الیک حتی تسقط اشفار عینی و انتحبت
 حتی ینقطع صوتی و قمت لک حتی تنتشر قدماي و رکعت لک حتی ینخلع
 صلبی و سجدت لک حتی تتفقأ حدقناي و اکت تراب الارض طول عمری
 و شربت ماء الرماد آخر دهری و ذکرک فی خلال ذلک حتی بكل لسانی ثم
 لم ارفع طرفی الی آفاق السماء استحياءً مک ما استوجبت بذلک محو سیئه
 واحده من سیئاتی .

و نیز در دعای کمال انواع گناهان را بعنوان گناهانی که رشته عصمت را پاره
 کند یا بلارآ فرود آورد یا بیماری را موجب شود یا هوا را تاریک کند یا دشمن را
 چیره نماید یاد شده حتی در دعاهاییکه گناهان هر عضوی در آن ذکر شده نام

صریح گناه برده نشده و در این باب بالاتر از همه دعای موسی بن جعفر است :

عصیتك رب بلسانی ولو شئت وعزتك لاخرستنی وعصیتك بیصری ولو
شئت وعزتك لا كمهتنی وعصیتك بسمعی ولو شئت وعزتك لاصمتنی وعصیتك
بیدی ولو شئت وعزتك لکنعتنی وعصیتك برجلی ولو شئت وعزتك لجدمتنی
وعصیتك بفرجی ولو شئت وعزتك لعقمتنی تا آخر

بلی در گناهان معاشرتی یعنی بد سلوکی با مردم سید سجاد علیه السلام در دعای
روز دوشنبه پس از استغفار از خلف وعد استغفار کند از ظلمی اگر نسبت به بندگان
خداوند در نفس و غلام و کنیز خود یا در عرض یا در اهل و عیال نمود و از غیبت یا تکبر
یا تعصب یا ریا اتفاق افتاده و حضرت صادق (ع) در دعای صباح مانند همین گناهان را
می شمارد و در قرآن هم میفرماید ؛

ولو انهم ظلموا انفسهم ثم جائوك فاستغفر والله واستغفر لهم الرسول
لوجدوا الله توابا رحیما .

و هیچ جا دیده نشده که گفته شود خدایا استغفار کنم از زنائی که کرده ام و سرقتی
که نموده ام و هکذا .

و جمله عصیتك بفرجی در دعای امام کاظم علیه السلام اشاره بترك حقوق زوجات
در فراش و در نوبتهای ایشان با ترجیح بعضی بر بعضی و مانند این امورات چه حضرت
زوجات خصوصاً از کنیزان بسیار داشت اینها هم بروجهی بود که حضرت عصیان شمرده
نه آنکه واقعاً عصیان بوده چنانکه خواهیم گفت .

علاوه این معنا اشاعه فاحشه است که حرام و ممنوع است و موجب جرأت مستمعین گردد
که گویند فلان عالم مثلاً استغفار از شرب خمر می نماید پس ما هم میخوریم سپس توبه
می کنیم حال این توبه نامه ضعیف الانشاء مشحون بغرور و نخوت و اعتماد براستنباط
و رای سابق خود با اسلوب غیر معهود در ادعیه قوابین و او این قابل استدلال در چنین امر
مهمی نیست .

صحه گذاردن معتمدالدوله و دادن باعتضاد السلطنه صرفاً دلیل صحت انتساب نیست
البته شك نیست نسخه ای دیده اند لکن هیچ نشانه ئی از جای آن نداده اند و نیز هیچ جا
معمول نیست در عنوان دعا این اندازه تغلیظ و تأکید و تشدید سالوسی نما نموده که
دیگر نزدیک است جای توبه و دعای استغفار نماند و این بی مزگی قطعاً از شیخ
نیست و هردی شعوری می داند حرمت خمر از ضروریات دین اسلام است چه از نجاسات
و خبائث باشد چه نباشد و اقتباس از قرآن فقط بعنوان رجس و عمل شیطان باشد نه چیزهای
دیگر آنهم در عنوان دعا نه در متن هر صاحب ذوقی می داند فصاحت در این بود که
بگوید: دعائه فی الاعتراف بحرمة الخمر والشهادة بنکالها فی الآجله و وبالها

فی العاجله ومانند این عبارات مأنوسه .

و ثانیاً شیخ در عهدنامه خود عهد میکند که خمر را ننوشد از روی لذت و لهو و لعب مگر برای تشفی و دوا اگر ضرور شود و معلوم هم نیست که برای مداوای ضروری حاجت بدان شده یا نه و همین معنای سفارش در پاسخ نامه ابوسعید ابوالخیر میدهد و عادتاً ممکن نیست توبه نامه ای انشاء کند برخلاف رویه تأمین از اولیا و انبیاء و ائمه باین اندازه اصرار بشرب خمر خبیث رجس مخبث مضل مهلك درد دنیا و آخرت بعین این کلمات نماید مگر شیخ اگر اصلاً بشرب خمر حتی برای دواى طبی مبتلا نمی شد دیگر نباید توبه و استغفار نماید خصوص در آخر عمر و بالاخص با گرفتاری بوزارت شمس الدوله دوبار و مسافرت های دشواری که انسان را در طهارت و عبادت دچار مسامحه و اشکال مینماید ما نمیخواهیم بگوئیم شیخ معصوم است لکن معصوم هم توبه می کند و اعتراف بقصور و تقصیر مینماید هر چند توبه معصومین از راه دیگر است .

یکی دستور برای تأسی و تشویق دیگران و دیگر برای شرم از جلالت خداوند در مباحات چه شخص مؤدب در حضور شخص بزرگ که نگاه باو میکند پا دراز نمیکند و باعیال خود نزدیک (۱) نمیشود و خنده و شوخی نمی نماید حتی میرداماد چهل سال متعهد شد بقصد تأدب بخداوند سبحان پای در خواب دراز نکند بیچاره نشسته و تکیه داده می خوابید و این ریاضت را بقصد تقرب می کشید و در کارهای عادی دیگر علاجی نداشت که از آن خودداری کند و ائمه رحمة الله علیه از این مباحات شرمند بودند علاوه عبادات خود را لایق درگاه الهی نمیدانستند و متأسف بودند از قصور خود چنانکه زین العابدین ع دفتر عبادات شاه و لایق را نگاه میکرد و اظهار تأسف مینمود و شاید گریه میکرد و میفرمود کیست که بتواند چون حضرت امیر (ع) عبادت کند و نیز عمده در عبادات همانا رضا و قبول الهی است که بر همه پوشیده و مخفی است .

در هر حال باید هر کس توبه نماید آیا بس نیست گفتار بیغمبر (ص) **ما عبدناك حق عبادتك وما عرفناك حق معرفتك** .

ثالثاً عنوان نسخه توبه نامه که قطب لاهیجی چند کلمه از آنرا یاد نموده دلیل بر صحت عین این نسخه نیست تازه اگر عین آنرا دیده و صحیح دانسته باشد او هم مثل دیگران گول خورده و تحت تأثیر مقتربان مجعوله رفته .

رابعاً هیچ کس در مقام توبه از عمل شنیعی حجت و دلیل بر صحت آن هنگام ارتکاب نباید بیاورد و خود را مجاز و مرخص داند و مجتهدانه سخن گوید و بتضرع و زاری بگوید

۱- در احوال انوشیروان دیدم چون میخواست باحلال خود تماس گیرد روی کل تر کس را که در اطاق بود می پوشانید و می گفت مانند چشم نگاه میکند این روح در ائمه علیهم السلام در مباحات نسبت بخداوند عزاسمه باندازه می قوی بود که از اینگونه کارها خصوصاً در مسامحه که خود فرمودند المرأة لمیبة فلا تؤذوها بجهل در کار می شمرند مولف

من برای دوا مراستلذاذ بشرب خمر مینمودم یکی، برای مداوا در شهر های بدآب و هوا که هواهای وبائی داشته و فصول اربعه برای بعد نیرین و قریش بفلک مستقیم و تفاعل کیفیات عنصریه کون و فساد مختل بوده ملاحظه فرمائید آیا شخص تائب متضرع فلسفه تراشی میکند و فلسفه خود را مصحح عمل و لو تلویحاً برای دیگران میداند و راه برای ارتکاب دیگران باز مینماید و انگهی اتفاقاً بیشتر زندگانی شیخ متمرکز در اصفهان که فصول منظم دارد بوده و نسبت های معموله را دانستی که در آنجا هم باین حکیم بزرگوار داده اند .

دوم برای ظاهر کردن شهادت قرآن باینکه در خمر منافعی است برای مردم و گوید جمیع منافع دال است بر احتمالاتی که اصل آن کمک گرفتن بدن است از شرب خمر در صحت خود تا هیکل بشری بر طاعت و عبادت توانا گردد و گوید پیغمبر فرموده هر آنکس طبعیتش صحیح است شریعتش صحیح است آیا هیچ گنه کاری که مدتها شرب خمر کرده این اندازه نسبت بخدای خود زبان درازی میکند و حجت و دلیل می آورد که هر یک سست و نامربوط است و هر کودک می تواند آنرا جواب دهد اینگونه عذر ها را در بسیاری از گناهان میتوان آورد .

و خامساً باین اندازه اکتفا نکرده و گوید نفس خود را زینت بشهوات دادم برای اینکه تو گفتی **زین للناس حب الشهوات** و توافعل اولی و وسائط را اختصاص بافعال مطلقه نیست این جمله هم ظاهر در جبر است مناجات و توبه و تضرع و ابتهال را باین مجادلات چه مناسبت است .

نگارنده یقین دارد که این مناجات را دشمنان شیخ جعل نموده و بشیخ بسته اند و اما اشعاری که شهرزوری بشیخ نسبت داده و در نامه دانشوران هم منقول است :

شربت و عفو الله من کل جانب و اودیت انفا سی بمن یشف فی الکاس
و ما غرنی منها و تحریم شربها سوی قوله فیها منافع للناس

پس اولاً بعنوان مداواست و چنین بنظر می آید از مداواها یکی که برای شیخ بمسکرات برای خود و دیگران اگر اتفاق افتاده توبه و طلب عفو می کند و این دلیل بر قوت تقوای شیخ است .

ثانیاً صحت انتساب این گونه شعر های پشت کتابی بشیخ بر ما معلوم نیست خصوصاً اگر غلط هم باشد چون جمله (بمن یشف) و ثالثاً اشخاصی که اهل تقوی هستند و هرگز لب ببی و مسکرات نمی آلایند قصیده ای بعنوان خمریه سروده اند مانند ابن الفارض مصری حتی سید رضی که از درج خمریه در دیوان خود مستنکف بود تا باصرار گفت که مطلعش این است :

اسقنی فالیوم نشوان و الربی صاد وریان
قهوة لازال یعلق فی لجناها المسک و البان

- ۲۸ -

و مانند حافظ و غیره که بعنوان شراب طهور و باده حکمت و مستی عشق حق سروده اند و در قرآن هم آمده و **انهار من خمر لذة للشاربین** و محقق فیض در کلمات مکنونه این حدیث را روایت کند .

ان لله لا وليا له شراباً اذا شربوا طربوا و اذا طربوا طابوا و اذا طابوا اذا
ذا بوا سكر و اذا سكر و اخلصوا و اذا اخلصوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا
اتصلوا افرق بينهم و بين حبيهم .

رابعاً شعری که در نامه دانشوران از شهرزوری بعنوان نسبت بشیخ نقل کند ظاهر است
اشتباه است زیرا نسخه شهرزوری (نزهة الارواح) نادر الوجود است و آقای ضیاء الدین
دری کلمه بکله آنرا ترجمه نموده و در ترجمه این شعر وجود ندارد .

و احتمال ترک عمدی نمی رود و از این قبیل اشعار پشت کتابی باز هست و راه آن همان
مستی عشق و شراب طهور و آب حکمت است از آنجمله بعد از رساله عکوس المقدمات
تالیف شیخ نسخه مخطوط مورخ (۶۲۷) کاتب نوشته است بدون نسبت بشیخ .

لما رأيت الزمان رذلا وليس بالحكمة انتفاع

لزمتم يتي وصنت نفسا بها عن الذلة امتناع

چون زمانه را رذل دیدم و انتفاعی بحکمت برای مردم نیافتم
در خانه کنارم جستم و صیانت نمودم نفس خود را که از خواری امتناع دارد

آثرت مما اقتنيت راحاً لها على راحتي شعاع

لي من قواريرها ندامي ومن قراقيرها سماع

برگزیدم از آنچه نگاه داشتم باده می را که بر کفم شعاع اندازد
مرا از جامهای باوریش ندیمها و از آواز خروشش سماع است

واجتني من عقول قوم قد افترت منهم البقاع

و می چینم همی (حدیث) از گفتار و افکار نیاگانیکه شهرها و بقعه ها از ایشان
خالی گشته

و این اشعار را در کنز الحکمة ترجمه نزهة الارواح شهر زوری بفارابی که دور
تر از این تهمت است نسبت داده با اضافه این بیت :

كل رئيس به ملال وكل رأس به صداع .

با اندکی تفاوت های دیگر و بعد از این مذکور خواهد شد .

ایضاً دنباله این اشعار در آخر عکوس المقدمات این اشعار است :

شخصاييت له المنون بمرصد

کسی را که مرگ از شب تا

بصبح در کمینگاهش میباشد

لا تحسدن علي اطائب نعمة

حسد مبر بر نعمت های پاکیزه

لو كنت احسد ماتجاوز خاطری
من اگر حسد ورزم خاطرمتجاوز نکند
حسدالنجوم علی بقاء السرمد
از حسد ورشک بر ستارگان بر بقای
سرمدی آنها یا تجاوز نکند از حسد بردن ستارگان بر بقاء ذات الله سرمد بها
مجردات جاویدان
ایضاً :

بز جاجتین قطعت دهری و علیها عولت امری
بدو جام بلورین پیمودم روز کار خود را و بر این دو جام اعتماد دادم امر خویش را
بز جاجة مامت بحبر و ز جاجة مامت بخمر
فبذی اثبت حکمتی
یکی به جامی بر از مداد و مرکب دیگر به جامی بر از می
باین يك ثبت کنم حکمت خود را
و بذی ازیل هموم صدری :

و بآن دیگر براندازم اندوههای سینه ام را
و در همه این استعمالات مظلوم و مشهور بعید نیست شراب عصیر غنّب و مانند آن
باشد نه خمر و مسکر

ناگفته نماند یکی از کسانی که شرب خمر را بلفظ خمر بدون اسناد بجوزجانی
بشیخ نسبت داده صاحب روضة الصفا ست که در روضات الجنات بقلم عربی از او چنین
نقل می کند.

(روضة الصفا) ان والد ابی علی کان من عمال بلخ و تزوج بامرأة من الرساتیق
اسمها ستاره فولد ابو علی منها فی سنة (۱-۴۷۳) و ولد محمود منها
بعد خمس سنين فارتحل ابواه الی بخارا وجعله فی المکتب فلما بلغ عسرا
فرغ من اصول العربية و قواعد الادب و کان ابوه بعد فراغه من الاشغال -
الديوانية يطالع اخوان الصفا و کذا ابو علی فی بعض الاحيان و کان فی بخارا
بقال یسمى بمحمود المساح له يد فی الحساب والجبر والمقابلة فقرء عنده
بامرأته الحساب وقرء عند الحکیم ابی عبدالله الناطلی المذکور اسمہ فی تاریخ
الحکماء قسم المنطق و کذا اقلیدس والمجسطی و کان قد اضافہ ابوه فی
داره ثم اشتغل بالطبیعی والالهی ثم بعد ذلك بالنطب فبلغ بقليل من الزمان
مرتبة لم يبلغها احد قبله و کان يحضر مجلسه الاطباء الحذاق ومع هذا کان
يتردد الی مجلس اسمعیل الزاهد لقراءة الفقه والاصول ولم یکن فی آن

- ۳۰ -

فارغا من المطالعة والكتابة وقليلاً من الليل يهجع و يراعى شرائط قواعد المنطق (۱) في تحصيل المطالب واذا تردد في مسألة يتوضأ ويعزم جامع البلد ويصلي فيه ركعتين بالخشوع ويشغل بالدعاء والاستغاثه الى ان ترتفع شبته وكان باقى الليل الى الوثاق و يهياً السراج و يشغل بالقراءة والكتابة لذا غلبه النوم شرب قد حاً من الخمر ولم يكن احد من حكماء الاسلام شرب قبله بل حكماء قبل الاسلام من اليونانيين لم ينسبوا الى هذا الامر الشنيع وكان ابو علي يبالغ في اجراء الشهوة واكثر الحكماء بعد: اقد و ابه في اتباع الهلاذ النفسانية فصار وابعدهم كان لم يكونوا قط وحكى ان الامير نوح بن منصور الساماني كان قد عرضه مرض في تلك الايام عجز عنه الاطباء فرجعوا الى الشيخ فعالجه فافاق فجعله ملازم بابيه وهو اول حكيم لازم باب الحكام وارباب الحكم وجعله محرماً لخزانه كتبه فدخلها واستفاض منها بكل خبر من المتقدمين والمتأخرين من الفارابي وغيره واتفق ان القى النار فيها و كبت سائر الكتب واتهم ابو علي بانه القاها ليسند التحقيقات الى نفسه فلما بلغ اثنين وعشرين سنة توفي ابوه ووقع تزلزل عظيم في دولة آل سامان فتوجه ابو علي الى خوارزم و كان في ملازمة خوارزم شاه علي بن مأمون كثير من الحكماء والعلماء مثل ابي سهل المسيحي و ابي ريجان البيروني و ابي الخير الخمار وغيرهم فقرر لابي علي المعيشه واتفق ان جرى بينه وبين ابي منصور الاديب الاصفهاني كلام في اللغة فقال له ابو منصور انت من الحكماء وهذه مسألة من اللغة تحتاج الى السماع وانت ماتبعته فتاثر الشيخ من هذا الكلام واشتغل بدرس ومطالعة اللغة فصار في قليل ماهر فيها و انشاء قصائد ثلثا و رسائل ثلثا و ادرجها الفاظاً غريبة و كتبها على قرائيس بالية و جلدتها جلداً عتيقاً فاراها علاء الدولة ابا منصور بامر في المجلس و كان ابي علي يقول له في كل لغة مشبهة هذه مذكورة في كتاب كذا فعرف ابو منصور انها منه واعترف بفضيلته في جميع الفنون واستغفاه ولما عرف آثار الموت تاب الى الله من جميع المناهي و تصدق بامواله على الفقراء واعتق مماليكه و ختم القرآن و مات بعد ثلثه في جمعه شهر رمضان (۴۲۷) وقال بعض الفضلاء في تاريخه (۲)

۱- يعنى هر مسئله‌ای را بشكل و قیاس میبرد و قواعد و منطوق را در آن بکار میبنداخت ظاهراً از این راه هم تسلط عجیب و مهارت فراموش نشدنی در منطق داشت که دیده نشد محتاج بر ارجاعه باشد مولف

۲- این تاریخ بنا بر قول منتسب بشهر است که حق برخلاف آن است مولف

حجة الحق ابو علی سینا در شجاعت آدم از عدم بوجود
در شصا کرد کسب کل علوم در تکرر کرد این جهان بدرد
ثم قال بعد ذكره لهذه الجملة وقال الشيخ في آخر (۱) الشفا ليس لن دليل
عقلي على وجوب حشر الاجساد كمالات دليل على امتناعه لكنه لما اخبر به -
الصادق المصدق (ع) نصدقه فيما اخبر به ولهذا يلزم حبس اللسان عن -
الطعن فيه قال وقال كنت مأیوساً عن معرفة علم ما بعد الطبيعة الى ان وجدت
كتاباً من الفارابی ففرت بمعرفة ما یأست منه وسجدت لله شكراً مرات وتصدقت
بمقدار الوسع انتهى.

تمام شد آنچه صاحب روضات الجنات بقلم عربی از روضة الصفا نقل نموده لكن
ما هنوز این مطالب را در روضة الصفا ندیدیم حال باز می گوئیم صرف نظر از آنکه
تهمت شرب بدن صراحت یعنی بلفظ خمر مدرکی ندارد و برای جلوگیری از خواب
هم چنین حکیم طبیب حاذق متدین علاقه مند بعبادات و صدقاتی بسیار اشرافه حلال دارد
در نسبت اقتداء حکماء باو در پیروی از ملاذ نفسانی و اینکه پس از مرگ گویا اصلاً
موجود نبودند چیزی جز گراف گوئی بنظر نمیرسد والتذاذ مشروع را این مسکویه هم
برای حفظ نشاط در افکار علمی توصیه می کند و شیخ هم در پاسخ نامه اوسید بدان
اشاره می فرماید چنانکه در قرآن هم بدن آیه یا ایها الرسل کلو من طیبات ما رزقناکم
و مانند آن از آیات ابواب التذاذ بطیبات را بر روی انبیا و امم گشوده و اما آنکه
اورا اول حکیمی پنداشته که ملازمت ابواب ملوک و حکام را برگزیده دروغ محض است
عجب آنکه خود پس از چند جمله گوید بسیاری از حکما و علما در ملازمت خوارزمشاه
علی بن مأمون بوده اند و انگهی ملازمت ملوک برای حفظ حق و نقض باطل و قضاء حوائج
و جلوگیری از مظالم از افضل عبادات است و اهل بیت عصمت علیهم السلام بدان امر
اکید فرمودند و اما قصه یأس از معرفت علم ما بعد الطبیعه تا آنکه کتاب فارابی اورا بدان
رسانید پس سخن را ما در این باب بمقطع رسانیدیم و این جمله کوتاهی که روضة الصفا
در این داستان نوشته بسیار متین و دلچسب است اگر چیزی هست همین است ظاهر
عبارت اینست از کتاب ارسطو و سائر کتب قدما نتوانسته کاملاً حقائق علم ما بعد الطبیعه
را بدست آورد تا آنکه بوسیله کتاب فارابی بمقصود رسیده باز الساعه احتمال میدهم

۱- آنچه در اول معاد در آخر شفا و در آخر نجات است باین عبارت است ان المعاد منه ما هو
مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته من طریق الشریعه و تصدیق صاحبها و هو الذی للبدن عند البعث
و خیرات البدن و شروره معلومه لا یحتاج الی ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحققة الی اثباتها سیدنا
و نبینا و مولانا محمد صلی الله علیه و آله حال و الشقاوة الی بحسب البدن و منه ما یدرك بالمقل و
القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقیاس اللتان للانفس انتهى
و عب نجات هم همین است با ندک تفاوتی در الفاظ مواف

مراد از مابعدالطبیعه عالم آخرت و اوضاع و احوال مدونه در کتب آسمانی باشد که فارابی شاید راههای عقلی هم برای آن احوال باز نموده .

باید دانست تهمت شرب خمر را باشخاص بزرگوارمنزه دیگر هم داده اند و بدرستی و راستی صفحات تاریخ را لکه دار نمودند یکی بفارابی دیگر بصاحب بن عباد دیگر بخیم . بی مناسبت نیست این کذب بین را که نسبت بسومی بعد شیاع رسانیدند و روشن نمائیم باشد روح مقدس ایشان از ما شاد گردد و بالتاسبه تبرئه شیخ از این امر روشن تر شود .

فصل ۳

اما فارابی ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ بزرگترین فلاسفه اسلام صاحب تصانیف مهمه در احراز حکمت و منطق و غیرها و عالم بالسنه مختلفه و ژاهد و مروض از دنیا و ژنده پوش بود. ابن الندیم در فهرست مینویسد ابونصر بن محمد بن محمد بن طرخان اصلش از فارابی از ارض خراسان است وی از متقدمین در صنعت منطق و علوم قدیمه است و از جمله کتب او کتاب مراتب العلوم و کتاب تفسیر قطعه منی از کتاب اخلاق ارسطاطالیس است فارابی آنچه یافت نمیشود از کتب ارسطو و در دست مردم است و چون کتاب قیاس قاطیفوریاس و کتاب برهان اناطولیکای ثانی و کتاب خطابه اروطورینا و کتاب مقالطن سوفسطیقا بروجی جامع و نیز اوراست جوامعی لطیف در کتب منطق انتهی همین قدر از فارابی یاد نموده و دو محمد در پدر و جدش معروف نیست و در کتبی که در دسترس ما هست محمد بن طرخان است .

ابن خلکان می نویسد منطق را در بغداد از اعلم عصر بآن فن ابوشرمتی یونس فرا گرفت که صدها طلاب نزد وی در تدریس منطق ارسطو حاضر میشدند و شرح خود را املا می نمود که در هفتاد سفر نوشته شد و فارابی سهولت الفاظ و جزالت معانی را از وی اقتباس نمود آنگاه بخران رفته از یوحنا بن خیلان نصرانی حکیم باز منطق اکتساب نموده باز گشت به بغداد کرد در علوم فلسفه و جمیع کتب ارسطو ماهر گشت و پشت کتاب نفس ارسطو نگاشت :

صدبار این کتاب را خواندم و می گفت سماع طبیعی ارسطو را چهل بار خواندم باز خود را نیازمند اعاده قرائت آن می دانم .

صاعد بن صاعد در طبقات خود نوشته فارابی فیلسوف حقیقی مسلمین است منطق را از یوحنا بن خیلان متولی و مستوفی بغداد در ایام مقتدر اخذ نمود (از این عبارت معلوم است از مجلس درس ابوبشر که پیر فرتوت بود بطور کافی کسب منطق نکرده بود) صاعد گوید برجیم اهل اسلام تفوق یافت (و چنانچه در حاشیه اشاره کردیم کتابی بی نظیر و بی سابقه در احصاء انواع علوم و تعریف اغراض آنها تالیف نمود که گفتیم محتمل است آن کتابیکه ابن سینا از فارابی دید و غرض مشکلات کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را دریافت

همین کتاب باشد) بشام رفت و بی درنگ روی به مصر آورد و کتاب سیاست مدنی را که در بغداد آغاز نموده بود در مصر تکمیل کرد و بدمشق بازگشت و سلطان سیف الدوله بن حمدان پیوست.

سپس این خلکان از بعضی مجامیع نقل میکنند که چون وارد بر سیف الدوله شد ایستاد و مجلس او مجمع فضلا در جمیع معارف بود سیف گفت بنشین گفت آنجا که جای من است یا آنجا که جای توست سیف گفت آنجا که جای تو ست ناگاه برگردن ها گام برداشت و روی مسند سیف چنان خود را جای داد که سیف را از مسند بیرون انداخت سیف بغلامانی چند که بالای سرش ایستاده بودند و همیشه بازبان مخصوصی با ایشان سخن می گفت و کسی آنرا نمی فهمید با آن زبان با ایشان گفت این مرد اسائه ادب نمود از او چیزهایی می پرسم اگر نتوانست جواب دهد بیرونش کنید فارابی بهمان زبان گفت صبر کن هرامری بعاقبتش منوط است سیف تعجب نموده گفت تو این زبان را میدانی گفت زیاده از هفتاد زبان دانم از این حال وقعی عظیم یافت و با علمای حاضر در هر فن سخن راند همی سخن وی بلند و سخنان آنان پست می شد تا بجائی رسید که همه سکوت نموده وی بتهنائی سخن میگفت و حاضرین می نگاشتند سیف مجلس را خلوت نموده گفت هل لك ان تاكل گفت لا گفت فهل تشرب قال لا گفت فهل تسمع قال نعم.

سیف الدوله امر کرد خوانندگان ماهر را با انواع ملاهی حاضر نمودند هر کدام که ادوات ساز خود را حرکت می دادند عیب میگرفت و خطای او را آشکار می کرد سیف گفت این صنعت را میدانی گفت بلی و از کمر بند خود خریطهائی بیرون آورد و از آن عود هائی برآورد بوار یکدیگر نمود و نواخت همه را بخنده در آورد آنگاه آنرا گشود و بترکیب دیگر آنرا درآورد و نواخت همه را گریانید باز آنرا گشود و بترکیب دیگر آنرا پیوست و نواخت همه را خواب کرد و خود بیرون رفت گفته می شود آلتی که قانون نامیده میشود اختراع او ست و او اول کسی است که آنرا بدین ترکیب ساخته فارابی از همد مردم بود اصلا پابند کسب و مسکن و زندگانی نبود روزی چهار درهم از سیف می پذیرفت همواره چنین بود تا در دمشق در سن هشتاد در سال (۳۳۹) وفات نمود سیف الدوله با چهار نفر از خواص خود بر او نماز خواند و این ابیات بوی نسبت داده شده.

اخی خل حیز ذی باطل ولکن للحقائق فی حیز
برادر بهل جای اهل باطل را و برای حقائق پا بر جای باش
فما الدار دار مقام لنا وما المرقوفی الارض بالمعجز
همانا این خانه سزای جاودانی ما نیست و مرد در این زمین عاجز کننده
نخواهد شد

- ۳۴ -

ینافس هذا لهذا علی اقل من الکلم الموجز

این بار حسد و منافسه می ورزد بر کمترین گفتار مختصر

و ما نحن الا خطوط و قعن علی نقطة وقع مستوفز

ما جز خطوطی چند نیستیم که بر نقطه می افتادیم مانند افتادن چیزی که بر کنده شود از جای

محیط السموات اولی بنا فماذا التنافس فی مرکز

محیط آسمانها به ما سزاوارتر است از این زمین پس این تنافس و رشک و حسد در مرکز برای چیست .

آنگاه در خریده دیدم این ابیات از محمد بن عبدالملک فارقی بغدادی است

تا اینجا خلاصه می است که از ابن خلکان نگاشتیم و آن اشعار که قبلا یاد نمودیم بعد از رساله عکوس المقدمات دیدیم و احتمال دادیم از شیخ ابن سینا باشد در کنز الحکمة ترجمه نزهه بفارابی نسبت داده شده .

بهر حال فارابی بار سوازه دترین مرد روزگار بود و اهل هیچ کار جز حکمت و دانش و توجه خالص بحقیقت الهی نبود و نواختن عود را در مجلس سیف الدوله ابن خلکان از بعض مجامیع نقل می کند که خود او هم نمی دانسته جامع آن کیست لذا در مجالس المؤمنین اصلا آنرا مذکور نداشته و این واقعه از مورخ دیگر نقل نشده مع ذلك در ترجمه نزهه شهرزوری نواختن را بشکل دیگر در مجلس صاحب بن عباد باو نسبت داده و از مجلس سیف حمدانی چیزی نگفته علاوه تهمت شرب خمر باو و به صاحب بن عباد بوجه زشتی بسته که هر دو از آن بالقطع والیقین منزّه و مبری هستند بدین صورت که خلاصه می شود :

ابونصر فارابی فیاسوفی بود معرض از دنیا و قانع بقوت قلیل سیره مرضیه حکمای سلف را اتخاذ نمود و بامور دنیا و اهل آن بی اعتنا بود نه خانه می داشت و نه مالیکه بتواند تغییر لباسی دهد بهمان حال تجرد بماند تا وفات کرد .

اهل ینش و دانش نوشتند حکیم کامل و فیلسوف ماهر چهار نفر بودند دو نفر قبل از اسلام ارسطو و اسکندر افریدوسی و دو نفر بعد از اسلام فارابی و ابوعلی سینا .

در کتاب اخلاق الحکماء مذکور است صاحب بن عباد برای فارابی هدایا و تحف گرانبھائی فرستاده و او را دعوت بدربار خود کرد هدایا و دعوت را نپذیرفت پس از چندی بر سبیل تنکر بر وزیر وارد شد مجلس غاص بفضلا و ادبا و ندما و اهل لھو و لعب بود وزیر در بانرا مورد عتاب نمود که چرا بی اجازه چنین ژنده پوشی وارد چنین مجلس شد جلسا هم او را که کوتاه قد و کوسج و لاغر اندام با لباس چرکین و کلاه نم دین

و بزی ترکان بود بمسخره گرفتند وقتی که سرهای اهل مجلس از باده ناب گرم و اهل شرب مست شدند فارابی آلات طرب را برداشته نواخت و همه را بخواب عمیق انداخت و برکنار یربط نگاشت ابونصر چون مورد ته-نجر شد شما را خواب نمود خود برفت چون بهوش آمدند صاحب گفت نوازنده یربط چه شد و چه کسی بود مطرب دست بآلت طرب برد نوشته را خواند و بصاحب خبر داد صاحب از این غفلت متأسف و تا عمر داشت از این غفلت اندوهناک بود انتهی ملخصاً و ملقطاً.

ما از این نسبت عاری از حقیقت متأسفیم و چنین واقعه‌ئی را در احوال صاحب عظیم الشان و فارابی جلیل‌القدر در آنچه از تواریخ و رجال داریم ندیدیم در تاریخ ابن خلکان هم چه در احوال صاحب و چه در احوال فارابی چنین چیزی یاد نشده با آنکه از بعض مجامع مجهول‌الجامع و ترجمه فارابی داستان سماع را در مجلس سیف‌الدوله مذکور داشته و بالجمله علامت و عدالت و علم و حکمت و قناعت و وفاق و تقوی و ادب و انفاق و احسان و فضائل و فواضل صاحب بن عباد امامی شیعی اشهر من الشمس است فقها و محدثین و عدول ثقات بدین مراتب مذکوره و مافوق آن در حق او شهادت دادند شیخ صدوق عیون اخبار الرضا علیه السلام را با تعظیم و تجلیل بنام او تألیف فرموده و دو قصیده از قصائد او را در آن یاد نموده سید بن طاوس و ابن شهر آشوب نام ویرا زینت کتاب خود قرار دادند.

ابن شهر آشوب در معالم العلماء گوید :

الصاحب کافی الکفاة اسمعيل بن عباد الاصفهاني وزير فخر الدولة شهنشاہ متکلم کاتب شاعر نحوی انتهی .

مولی محمد تقی مجلسی در حواشی نقد الرجال می نویسد او از افقه فقهاء اصحاب ما از متقدمین و متأخرین است و آنچه از علم و فضل گویند او فوق آنست و در جای دیگر گفته او رئیس محدثین و متکلمین و علامه وقت بود و مجلسی ثانی در مقدمات بحار گوید صاحب و خلیل از امامیه و اعلام لغت و عروض و غریبند و کتب شیخ مشحون است بنقل از وی و شهید ثانی می فرماید از بسیاری از اصحاب ما به ما رسیده که کافی الکفات صاحب اسمعیل بن عباد چون برای املاء می نشست باندازه‌ئی خلق اجتماع می نمودند که يك مستملی کافی نبود تا شش نفر دیگر با و ضمیمه می شد تا فوائد او را بهم برسانند از این بالاتر آنکه در روضات الجنات از شهید ثانی نقل می کند .

اتفاق افتاد روزی برای نشر حدیث جلوس فرموده و یکصد و بیست هزار محدث حضور داشتند شیخ حر عاملی صاحب وسائل در امل الامل نام او را با تعظیم و تمجید ذکر نموده و در تعلیقه استار است :

اسمعيل الصاحب بن عباد ابو القاسم الفاضل المشهور صنف ق (الصدوق)

له كتاب العيون ومدحه في اوله مدحاً عظيماً وفضله وجلالته وامره في الامامه
اشهر من ان يوصف وقبره في اصفهان معروف انتهى
و ابوعلی رجالی در منتهی المقال از امل الامل نقل می کند عالم فاضل
ماهر شاعر ادیب محقق متکلم عظیم الشأن جلیل القدر فی العلم والادب
والدين والدنيا ولاجله الف ابن بابويه عيون الاخبار والف الثعالبی یتیمه -
الدهر فی ذکر احواله واحوال شعرائه ثم نقل عن الثعالبی انه قال عند ذکره
لیست تحضرنی عبارة ارضاها بلافصاح عن علی محله فی العلم والادب و
جلالته شانه فی الجود والکرم وتفردہ فی غایات المحاسن جمیعها وشتات -
المفاخر لان همة قولی تنخفض عن بلوغ ادنی فضائله و معالیه و حمید
وصفی عن ایسر فواضله ومساعیه انتهى .

ابن خلکان از مصنفات او کتاب محیط را در لغت در هفت جزء و کتاب آیات را یاد نموده
و گفته ولادتش را در سیصد و بیست و وفاتش را در سیصد و هشتاد و پنج در ری بوده آنگاه
جسد او را نقل باصفهان دادند و در خانه اش مدفون ساختند سید رضی قصیده ای در مدح
وی و قصیده ای هم پس از وفاتش در رثاء وی سروده و در منتهی المقال گوید :

ومن او هام الصفدی انه زعمه من علماء المعتزله فی شرح لامية العجم
وقد زعموا نبی الله کاهنا فی سالف الامم انتهى .

نگارنده گوید صاحب از عظمای فرقه عدلیه و از کبرای متکلمین امامیه بود و آن
فرقه از معتزله که با امامیه در رموس عقاید موافق بودند وحشتی نیست که صاحب را از
اکابر علمای چنین معتزله بشمار آریم و از اوست این دو بیت در این باب :

لوشق عن قلبی تری وسطه سطران قد خطا بلا کاتب
العدل والتوحید من جانب وحب اهل البیت من جانب

این است قسمتی از احوال این مرد بزرگ و گواهیهای مورخین و فقها و محدثین
آیا چنین روحانی متدین متقی که السنه جامعه علم و تقوی و اهل دین او را ستوده و تقدیس
نموده در مجلسش بساط شراب می گسترد و آلات ملامی و مناهمی فراهم می آورد تا خود
و حاضرین مست شراب شوند و چون بهوش آید بر بطن نواز را می جوید الله اکبر
از دروغ و جعل اینها که از مقامات این نابغه شرق یاد نمودیم گواهیهای فقها و محدثین
و اساطین دین و اعلام امامیه بود آنهم بطور نمونه و اما آنچه مورخین از مناقب این مرد
عظیم نگاشتند بیش از آن است که در این مختصر بگنجد و هیچ يك چنین نسبت سوئی
بمجلس مقدس و محفل مشحون بعلم و فرهنگ و ادب وی نداده اند از این سرو صدای بیجا
درست بدیعت می آید که نغمه هائی هم که بنام ابوعلی سینا و مجلس عالی او ساز نمودند
مصدر اولش جز لفافی از غراب یا نباحی از کلاب نبود که رفته رفته بشکل صوت آدمی
درآمده است .

شیخ قدس سره تنها این جفا را از رقیبان خود نکشیده از مخالفین حکمت و فلسفه از دسته‌های دیگر جفای بهتان زندقه و الحاد هم کشیده در صورتیکه شیخ گذشته از مواظبت عبادات اسلامی در هر بابی از ابواب مذهبی و دینی حتی اذکار و اواراد و زیارت قبور صلحا و معجزات و اسرار خلود و معراج و صحت عقائد عوام الناس در احوال آخرت و شرعیات و تعبدیات و در احادیث و تفسیرات رساله‌ها دارد که در فهرست کتب او مذکور نمودند و همه در کشورها موجود است .

عجب است از این اثر که در این باب در کامل بی کمالی کرده و آزادی و شیخ را در تدوین فلسفه مستند باتصال او بعلاء الدوله که بگمان او فاسدالعقیده بوده پنداشته آری علاءالدوله چون شیعی امامی است فاسدالعقیده است و سلطان محمود غزنوی چون سنی متعصب است محمودالعقیده است در کجای کتب شیخ زندقه است آنجا که زندقه را نقل کرده اقوال را هر کسی نقل می‌کند یا آنجا که ابطال اباطیل نموده و اما مسئله قدم عالم پس خواهی دانست عنقریب که به منای ازلیت وجود معلول نیست شرم آور است که قائلین بقدما نمایی و قائلین بخلق اعمال و قائلین بعیدیم بودن قرآن یا تکفیر کسی که گوید قرآن مخلوق است مدح و محمود و صحیح العقیده باشند و بدانند شیخ اینگونه سخنها را روا گفته شود .

مع ذلك ما همه علمای اسلام را می‌ستائیم و بروان ایشان درود می‌گوئیم و چماق تکفیر بر سر هیچ عالم مسلمانی نمی‌کشیم .

و اما مباشرت فارابی نواختن بر بط و ساز را پس مدرکی ندارد جز نقل ابن خلکان از بعض مجامع که به بشیزی نزد خود او هم نیرزد زیرا خود او هم نمی‌دانسته جامع مجموعه کیست و از چه مأخذی گرفته همین قدر ما را بس است که مانند ابن خلکان این واقعه را در هیچ تاریخی ندیده که بمجموعه مجهولی در نقل اکتفا نموده چیزیکه قطعی است فارابی در علم موسیقی متخصص بوده و اما مباشرت نواختن آلات پس بنظر ما اولای اساس است و ثانیاً حرفه مکرره او نبود چه اگر سیف الدوله اهل سماع بوده دوباره سه باره او را برای این کار نخواست لکن بحمدالله هیچ کس بشیخ نسبت مباشرت نواختن بر بط نداده است .

ناگفته نماند حمله بر حکما و فلاسفه اختصاص باین اثر و فقهای سنت ندارد جمعی از فقها و محدثین شیعه هم که در این علم دستی نداشتند حمله بر حکما بتکفیر و تفسیق شده و مبادرت بقبول هر تهمت من غیر تحقیق نمودند و بهترین توجیه برای اشتباه آنان همانا وجود آراء باطله در فلسفه های قدیمی و نقل آن برای نقض و ابطال در کتب اسلامی است دیگر نکشیده و نرسیده بحکمای اسلام حمله ور شدن بدون دلیل قاطع نه معقول است و نه مشروع .

مجلسی هم مثلاً در السماء و العالم بسیار اقوال فلاسفه را نقل نموده و ثقات و رواات متکلمین قدیم امامیه مصنفات حکیمانه در نقض و ابرام بسیار دارند و در کتب رجال با توفیر از آن نام برده شده و در قرآن هم آراء کفره از تنویه و دهریه (گفتار محدث نیشابوری از رساله مولی محمد طاهر قمی) و عبده اوئان مذکور است آیا می توان گفت ترویج کفر و زندقه و الحاد نموده نعوذ بالله من الخطاء فضلا عن العمد بلا عمد و لاوطاء .

ما برای رفع باره می از اشتباهات ناچاریم قسمتی از آنچه میدانیم بنویسیم در کتاب روضات الجنات در ترجمه فارابی از کتاب منیة تألیف محدث نیشابوری از رساله فارسی مولی محمد طاهر قمی در بطلان طریقه فلاسفه و طبیعیین و بسطامیه و حلاجیه و کشفیه و کرامیه چنین مینویسد :

که از مولی محمد طاهر پرسش شده مذاهب فاسده باطله فلاسفه در چه زمانی و بچه سبب در میان اهل اسلام شایع و متعارف شده جواب بدین صورت است فلسفه پیش از مأمون رشید در میان اهل اسلام نبوده .

در کتاب رشف النصایح (۱) مسطور است ابو مره کندی در شام کتابی از کتاب های فلاسفه بدستش افتاد نزد عبدالله بن مسعود که از صحابه بود آورد عبدالله مسعود طشت و آب طلب کرد چنان اجزاء کتاب را شست که سواد مداد در ریاض کتاب ظهور یافت (یعنی ورق ها سیاه شد و کتاب خوانده نمی شد) و تا زمان مأمون اثری از کتابهای مأمون ظاهر نبود تا مأمون ارسطورا خواب دید و از گفتگوی ارسطو محظوظ شد (۲) ایلچی بجانب

۱ - رشف النصایح الایمانیه بکشف الفضایح الیونانیه تألیف شیخ شهاب الدین عمر بن محمد سهروردی متوفی ۶۳۲ مشتمل بر پانزده باب و دو خاتمه و آنرا معین الدین یزدی ترجمه به فارسی نموده کذا فی کشف الظنون مولف

۲ - ابن الندیم در فهرست صورت خواب را چنین می نویسد مأمون در خواب مردی را دید سرخ و سپید کشاده پیشانی پیوسته ابرو شهل چشم نیکو شامل بر سریر خود نشسته مأمون گوید گویا من برابر او هستم هیبت وی مرا بر کرده گفتم کیستی تو گفت من ارسطاطالیس هستم من باو خرسند شدم گفتم ای حکیم پرسش کنم گفت پیرس گفتم حسن کدام است گفت آنچه حسن دارد در عقل گفتم دیگر چه گفت آنچه حسن دارد در شرع گفتم دیگر چه گفت آنچه حسن دارد نزد عموم مردم گفتم دیگر چه گفت دیگر حسنی نیست و در روایت دیگر گفت من نصیحک فی الذهب فلیکن عندک کالذهب و علیک بالتوحید هر آنکس تورا نصیحتی در زدنماید نصیحتش نزد تو مانند زرباشد و بر تو باد توحید .

این خواب سبب مؤکدی در ظهور کتب گردید میان مأمون و سلطان روم و مراسلات جاری بوده و مأمون بر او مسلط شده بود از او درخواست نمود آنچه برگزیده و منتخب از علوم قدیمه مخزونه در بلد روم است برای وی فرستد پس از امتناع بالاخره اجابت نمود مأمون جمعی را برای بقیه حاشیه در بید

فرنك فرستاد و كتب فلسفه را از پادشاه فرنك گرفته ببلاد اسلام آورد و فرمان داد زبان دانهآنها آنرا برمی نقل نمودند و چون درس و کتابت آن کتب سبب قرب نزد خلیفه سنیان خصوص سنیان ماوراءالنهر بود بسیار صرف وقت درافاده و استفاده از آنها کردند دو کس از ایشان که فارابی و ابوعلی باشند در ترویج کفریات فلاسفه سعی بلیغ نمودند و سنیان فارابی را معلم ثانی و ابوعلی را شیخالرئیس نامیدند و پوشیده نیست که اقوال باطله و سخیفه فلاسفه و متفلسفه سبب خبط دماغ و سقم عقول و فساد افکار ایشان شده است .

مولانا نفیسی که از اعظام اطباء است در کتاب شرح اسباب گفته فارابی مبتلی بمرض مالیخولیا بوده و نقل کرده بسیاری از فلاسفه مثل افلاطون و نظرای او بمرض مالیخولیا گرفتار بودند و ابوعلی چنانکه اهل تاریخ نقل کردند معروف بشرب خمر بوده و مریدان فارابی گفته اند اوسازرا خوش می نواخت و اهل مجلس را خواب میکرد و خود بخواب نمی رفت .

دریافت کتب فرستاد از آن جمله حجاج بن مطروا بن بطریق و سلم صاحب بیت الحکمه و غیر ایشان پس آنچه زبده و برگزیده و د از آنچه یافتند برگرفتند و بقولی یوحنا بن ماسویه هم بروم فرستاده شد و از جمله کسانی که اهتمام نمودند به بیرون آوردن کتب از روم محمد واحد و حسن فرزندان شاکر منجم بودند خرجها کردند حنین بن اسحق راهم فرستادند بالاخره کتب طریقه و مصنفات غریبه را در فلسفه و هندسه و موسیقی و اریتماطیقی و طب آوردند .

قسطاس بن لوقای بعلبکی هم کتبی آورد و ترجمه کرد و ترجمه برایش کردند ابوسلیمان منطقی سجستانی گوید فرزندان منجم جمعی از مترجمین را از آن جمله حنین بن اسحق و حبیب بن الحسن و ثابت بن قره و غیرهم بودند هر ماهی برای ترجمه بعربی پانصد دینار میدادند . آنگاه ابن الندیم از ابی اسحق بن شهرام نقل میکند داستان هیکل عظیم قدیمی که در بلد روم دیده و از پادشاه روم خواش نموده تا بالاخره داخل بنا شده کتابهای بسیار در آنجا دیده که با هزار شتر حمل شود و این توفیق در ایام سیف الدوله حاصل شد سپس ابن الندیم نام ناقلین کتب را از لغات بعربی چنین می نویسد .

اصطفی قدیم برای خالد بن یزید بن معاویه کتب صنعت و غیرها را ترجمه نمود بطریق بامر منصور بعضی کتب قدیمه را و پسرش ابو ذکریا یحیی بن بطریق بامعیت حسن بن سهل و حجاج بن سهل و حجاج بن مطر برای مأمون ترجمه و تفسیر نمودند و اوست که مجسطی و اقلیدس را ترجمه کرد ابن ناعمه عبدالسیح بن عبدالله حمصی ناعمی و سلام ابرش از مترجمین قداماء در ایام برامکه بودند سماع طبعی را سلام مزبور نقل نموده دیگر حبیب بن بهریز که مطران موصل بوده چند کتاب را برای مأمون ترجمه نموده .

آنگاه نام بسیاری از تعریف کنندگان را میبرد که در اینجا کنجایش ذکر آن نیست و همچنین مترجمین فارسی و هندی و نبطی را بعربی مینویسد و اطلاعات وسیعی در این باب و از سایر مصنفین و مترجمین از فلاسفه قدیم مذکور میدارد که مورد اعتماد است و شیخ طوسی که معاصر او بوده بر کتاب او اعتماد فرموده و از او نقل نموده است .

- ۴۰ -

این طرفه ایست که این فسق را مریدانش از کمالات او شمردند انتهی. بادی تلخیص مراد از محدث نیشابوری میرزا محمد اخباری جامع معقول و منقول است که در کاظمین بهجوم عام کشته شد و مراد از منیه کتاب منیه المرتاد فی ذکر فناء الاجتهاد است. اینگونه گفتارهای بی مدرک و گراف ناشی از عدم اطلاع بر حقائق حکمت است که اساس دین اسلام و موصوف بخیر کثیر در قرآن است و تهمت شرب خمر بر ابوعلی مانند این بهتان عظیم نسبت بصاحب بن عباد وفارابی است و نواختن فارابی ساز را مدرکی ندارد جز یک مجموعه مجهول الجامع که این خلکان دیده و معلوم نیست حقیقت حال چیست و بیک کتاب مجهول نمیتوان مرد زاهد پارسای حکیمی را تفسیق نمود و نشر فلسفه پیش از مأمون و از زمان منصور بلکه پیش از آن آغاز شده چنانکه ابن الندیم و ابن خلدون و دیگران نگاشتند.

و اما خیام پس حکیمی پارسا و عابد و زاهد بوده است و هنوز رباعیاتی را برای رواج بازار فروش بدو نسبت دهند و مدرکی ندارد ترجمه حال این مرد بزرگ را مورخین و علمای رجال نگاشته اند:

از آنجمله صاحب روضات الجنات از تاریخ الحکما چنین نقل میکند: خیام تالی تلو ابوعلی در جمیع اجزاء علوم حکمت بوده هر چند بد خلق و کم حوصله بوده است کتابی را در اصفهان هفت بار نگاه کرده و از بر نموده و به نیشابور بازگشت کرده آن کتاب را تقریر فرموده با نسخه اصل مقابله شد چندان تفاوتی نیافتند رساله مختصری در طبیعیات و رساله در وجود و رساله در کون و تکلیف دارد و عالم بفق و لغت و تواریخ بوده روزی خیام وارد بروزیر عبدالرزاق شد و نزد وزیر امام قراء ابوالحسن غزالی بوده و در اختلاف قراء در آیه ای سخن می گفتند وزیر چون خیام وارد شد گفت علی الغیر سقطنا یعنی بشخص خیر رسیدیم پس از خیام پرسش نمود وی اختلاف قرائات و علت هر یک و قرائت های شاذ و علت هر یک را بیان نمود و یک وجه را تعیین فرمود ابوالحسن غزالی گفت خداوند امثال ترا میان علماء زیاد نماید گمان نمی کردم کسی ارطبه قراء این اندازه حفظ داشته باشد چه رسد بحکما و اما در اجزاء حکمت از ریاضیات و معقولات پس او یگانه استاد بود سپس داستان ملاقاتش با حجت الاسلام غزالی را می نویسد انتهی رخصاً شهر زوری می نویسد فیلسوف معروف و حکیم مشهور در شرق و غرب عمر خیام نیشابوری تالی تلو ابوعلی و ثانی اثین بطلمیوس عالم بانواع حکمت و ماهر در فلسفه و ادب در حسن قریحه بی نظیر و در قوت حافظه بی عدیل سلطان ملک شاه خیام را محترم میداشت و از ندمای مجلس خود قرار داده بود هم چنین شمس الملوك بخارا و را بی نهایت توقیر و تعظیم میکرد و نزد خود بالای تخت می نشانید هنگام وفات مشغول ب مطالعه الهیات شفا بود و با خلای از طلا دندانهای خود را خلال میکرد همین که بمبحث وحدت و کثرت رسید خلال را میان کتاب گذارد و برخاست مشغول نماز گردید نه چیزی خورد و نه آشامید همبکنه

فريضة عشاء را ادا نمود سر بسجده نهاد و عرض كرد اللهم انت تعلم اني عرفتك مبلغ
امكاني فاعزلي فان معرفتي اياك وسيلتي اليك دعائش باتمام رسيد و جان بجهان
آفرين تسليم نمود و اين اشعار از اوست :

يدير لي الدنيا بل السبعة العلى بل الافق الاعلى اذا جاش خاطري
اصوم عن الفحشاء جهرا وخفية عفا و افطاري بتقديس فاطر
و كم عصبة ضلت عن الحق فاهتدت لطرق الهدى من فيضي المنيق
فان صراطي المستقيم بصائر نصبت على وادي العمى كالقناطر

يعني دنيا بلکه هفت طبقه آسمان بلکه افق اعلى را بگردش آورد اگر خاطري در
من بجنبش آيد من از هرفحشائي در نهان و آشكار از روي عفت همواره روزه دارم و
افطارم بتقدیس و تمجید پرورگارم میباشد چه بسيار مردمانی که از راه حق گمراه گشته اند
و از سیلان فیض دانشم بهدایت رسیده اند همانا صراط و راه من راست و مستقیم است و از
روی بینش و بصیرت است و مانند پل بروادی ضلالت استوار است انتهی ملخصاً آیا کسی
که از هرفحشائي از روي عفت روزه دار است و علم و دانش و پارسائی خود را بجهان اعلام
میفرماید ممکن است شارب الخمر باشد چرا مترجمین حال این بزرگوار چنین نسبتی را در
احوالش بوی نداده اند من مطمئنم رباعیات خمربه که بوی نسبت داده و میدهند
ساختگی است و اما این شعری که بدو نسبت داده اند و بنام او شهرت یافته این
شعر است :

می خوردن من حق زازل می دانست یا می خوردن من نزد خدا سهل بود

گرمی نغورم علم خدا چهل بود - و این جواب را هم بمحقق طوسی نسبت دهند.
علم ازلی علت عصیان بودن - نزد عقلا زغایت چهل بود باید دانست که بیت اول در مقام
بیان معلوم بودن معاصی است از عاصی و طاعات از مطیع در علم الهی که البته خطا
بدان راه ندارد نه از باب تاثیر علم در وجود معلوم چه هر معلومی معلول علت خود میباشد
و افعال اختیاریه و سائر اسباب معینه است و همچنین اضطرابات و انکشاف معلوم بر عالم
قبل الوقوع ربطی بایجاد معلوم ندارد همانطور که وقوع عصیانی یا طاعتی یا هر عملی
عند الله تعالی معلوم است علتش هم معلوم است و از این باب است حدیث معروف السید سعید
فی بطن الله و الشقی شقی فی بطن الله که بهترین معانیش معلوم بودن عاقبت حال سعید و
شقی است فی علم الله نه جبر تا جواب داده شود باینکه علم ازلی علت عصیان نیست و افعال
اختیاریه عباد معلول اختیار اوست و تقدیر و قضاء همان است که بعنوان امر بین الامرین
درست شده چه خداوند او را مختار خلق کرده و او را تا پایان عمل و عمر نگاه میدارد و
حائل بین او و عملش نشود و علم ازلی هم بدان متعلق است بدون تأثیر در فعل پس جواب
منتسب بمحقق طوسی برای رفع توهم تعلیل فعل است یعلم ازلی نه آنکه این بیت منتسب

بخیام حتماً باید تفسیر بعلیت علم اولی برای عصیان آماده شود و اما آنکه گوینده می خوردن خود را از معلومات ازلی فرض می کند پس بعنوان مثال است و کلمه من مانند کلمه ما بمنظور عموم می خورندگان و عاصیان است و این مضمون را در طاعت هم میتوان گفت چنانکه بجای کلمه من کلمه ما توان گفت و حاصل مفاد اینکه خوبی و بدی، درست کاری و نیک کرداری مباحق از ازل می دانست اگر برخلاف شود علم خدا جهل بود یعنی حتمی- الوقوع است لکن بعلم و اسباب معینه از سوء اختیار یا حسن اختیار یا اسباب دیگر که آنها هم مانند اصل فعل فاعل از ازل معلوم است .

ناگفته نماند در یادداشت های مؤلف از چهارمقاله عروضی در مقاله سوم در حال عمر خیام که معاصر بامؤلف چهارمقاله بوده چنین خلاصه شده خیام پیش بینی نمود که باد شمال بر قبرم گل افشاند .

آنگاه می نویسد لذا انجمن خیام در لندن از نیشابور بوته گل سرخی بر قبر (فیر جرال) شاعر معروف انگلیسی بهترین مترجم رباعیات خیام غرس نموده است سپس نوشته ام مصنف چهارمقاله این پیش بینی را در سال (۵۰۶) در بلخ از خیام شنیده انتهی فعلاً چهارمقاله را حاضر ندارم رجوع بدان شود بهرحال وفات او را بعضی از علمای عصر در ۵۱۵ نوشته و محقق دوانی در رساله خلق الاعمال او را از تلامذه ابن سینا معرفی کرده و با ملاحظه تاریخ وفاتش بلکه سال ملاقاتش در بلخ بامؤلف چهارمقاله باید از معربن باشد از تالیفات او رساله ای در اصالت ماهیت است که معروف بر رساله الوجود است و نزد ما موجود است و از اوست شرح مصادرات اقلیدس و رساله جبر و مقابله و رساله اندازه طلا و نقره در جسم مرکب از این دو- شهرزوری او را در فلسفه و ادب و حسن قریحه و قوت حافظه بی مانند دانسته

اما امر اول :

پس ما مذهب شیخ را از دو راه می سنجم یکی منفی یعنی نفی تسنن دیگر مثبت یعنی اثبات تشیع اما از راه منفی که اجمالی است و محتاج بدقت در مطالعه احوال و اقوال شیخ در مصنفات و مقالات و مراسلات شیخ و تأمل و تدبر در گفتارهای او در پیرامون مذهب و امامت و خلافت و صفات امام و پیشوا و خلیفه الله نسبت مذهب و انسان کامل و وجوب وجود او در هر عصر نیست بلکه مختصر اسمعیلیه بوالد شیخ آشنائی بتاریخهای فارسی و عربی که در باره شیخ در دسترس (عبدالله ابن سینا) عموم است کافی است می گوئیم اجمالا اثری از آثار تسنن در شیخ دیده و شنیده نشده و از پدرش هم پیش از مصاحبه (۱) بادعای ملوک

فصل ۴

در بیان دو امر مهم

یکی در مذهب

شیخ راجع بتسنن

و تشیع دیگر در

نسبت مذهب

اسمعیلیه بوالد شیخ

(عبدالله ابن سینا)

۱- چه اگر اسمعیلی شدن عبدالله صحیح باشد باید ظاهراً مسبوق بتشیع و اعتقاد امامت و ولایت ائمه تا امام صادق بلکه تا قائم باشد تا او را دعوت بامامت اسمعیل و ائمه مستورین و ملوک فاطمی نموده باشند و از امامت امام کاظم علیه السلام به بعد عدول داده باشند و ممکن است دعوت ملوک فاطمی مخصوص بزمان غیبت امام عصر باشد و باطریقه اثنی عشریه منافق نباشد چنان که تاریخ ظهور عبدالله مهدی و ظهور دعوت فاطمیه مناسب باین وجه است و تفصیلی دارد که مقام گنجایش آنرا ندارد (مؤلف)

فاطمی و از بسیاری از مشاهیر شاگردانش و از شاگرد و ملازم و نویسنده تاریخ زندگانش ابوعبید جوزجانی چیزی که دلالت بر تسنن یا میل بآن داشته باشد بدست نیامده چه رسد باینکه مانند ابوالحسن اشعری و فخر رازی یا غزالی پیش از استبصارش با ابوالفتح شهرستانی یا شارح مواقف یا فضل بن روزبهان یا ابن حجر صاحب صواعق یا ابن حجر عسقلانی یا ابن تیمه و غیرهم که کمر بر اثبات طریقه اهل سنت بستند استدلال قوی و کتبی هم کند یا رغبت و شوق و علاقه فی بطریقه اهل سنت یا بغض و عداوتی نسبت بشیعه یا استهزاء و تمسخری بطریقه تشیع و فرقه امامیه ولو در خلوات از او احساس کرده باشد و باو نسبت دهد یا بوی تقیه از ملوک و امرای شیعه از او استشمام شود طرفه این است در هیچ يك از کتب تراجم و رجال که در دست ماست چه از اهل سنت چه از شیعه شیخ را بحنفی یا مالکی یا حنبلی یا شافعی معرفی نکردند و اما فتوی دادن بمذاهب ایبحنیفه در بخارا درس دوازده سالگی برای حنفی های بخارا پس دلیل است بر احاطه او بمذاهب و مذهب وسیع کثیر الفروع ایبحنیفه که قیاس را بسیار استعمال مینمود چنین معلوم می شود حنفیه بخارا او را در این باب بی مانند دانستند و در این سن ویرا برای تعیین تکالیف مذهبی خود انتخاب نمودند شیخ در همان سن صباوت در فقه و طرق استدلال وجدال سعی بلیغ می نمود و اشتغال بقنون دیگر را مانع از آن قرار نمی داد و این ربطی به تسنن یا اختیار مذهب ایبحنیفه در شریعات خود ندارد و چنانکه پیش گفتیم علمای امامیه هم در مذاهب اربعه تدریس می فرمودند حتی سید مهدی بحر العلوم در مکه در مذاهب اربعه تدریس می فرمودند و چنان طلاب سنی فریفته وی شدند که می گفتند اگر قول شیعه در باره مهدی قائم منتظر حق است این مهدی همان مهدی است و از جمله مؤیدات نفی تسنن از شیخ اجمالاً همانا تکفیر اکثر فقهای اهل سنت و جماعت است شیخ را چنانکه سید جلیل متبحر قاضی نورالله شوشتری مرعشی نگاشته و می فرماید شیخ در این باب فرموده :

کفر چو منی گزاف آسان نبود محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چومن یکی و آنهم کافر پس در همه دهر يك مسلمان نبود

نگارنده حدس میزند بهانه محرك فقهای سنت در تکفیر شیخ تشیع و ایمان محکم شیخ بوده چه از علو مقام علمی و منصب و جاه شیخ نزد ملوک در آتش چید میسوختند و چون نسبت بملوک شیعه که باشیخ بودند دوست صمیمی بلکه با ارادت و اعتقاد نمی توانستند چیزی گویند متشبث بتکفیر شیخ شدند که او را از منزلت نزد ملوک ساقط نمایند و شاید همین تکفیر فقهای اهل سنت یکی از اسباب تعقیب و احضار سلطان محمود شیخ را بود که این آرزو را بگور برد .

و اما آنچه قاضی مرعشی فرموده که ظاهراً تکفیر مستند ببعض مطالب کتاب شفا

از قبیل قدم عالم ونفی معاد جسمانی ومازند آنست سپس عذر خواسته باینکه مقصود از تصنیف شفا تدوین کلام متقدمین است و سائر کتب شیخ از اشارات و دیگر رسائل او از این کلمات خالی است بلکه صریح در خلاف آنست پس این نسبت بکتاب شفا از بی اطلاعی تکفیر کنندگان مذکور است و شیخ بالصراحه بمعاد جسمانی و بآنچه شریعت خاتم النبیین صلی الله علیه وآله آورده است معترف است و عین عبارت شیخ قبل گذشت و اما مسئله قدم عالم پس ما در این کتاب آنرا تحقیق نمودیم که مراد او و ارسطو تقدم صادر اول مجرد است بر عالم زمان و زمانیات بامسبوقیت بعدم صریح واقعی مضاف که اگر مبده اعلی عز شأنه اراده میفرمود جوهر مجرد دیگر بر اصدار اول قرار دهد مانعی نداشت و صادر اول مفروض دوم میشد و آن عدم واقعی صلاحیت برای تحقق موجودات دیگر دارد و هر چه صادر اول شود این عدم مضاف مساوق با عدم ازلیت وجود صادر اول است و چون معنائی بسیطه و غیر متکمم و غیر ممتد است و واجب الوجود ازلا و ابداً با هر چیز ممیت دارد (و هو معکم حیث کنتم) موجب فاصله می بین وجود و واجب وجود صادر اول بلکه صادر اخیر نیست لکن ازل از وجود آن صادر اول مانند هر حادثی خالی است :

(**كان الله ولم يكن معه شيء**) و این مقام جای توضیح این دقیقه نیست و این اشاره برای کسر سورت اینگونه مدعیان فقاقت است و شیخ در طبیعیات و مقاله هشتم از الهیات شفا وجوب انتهاء علل را بعلت اولی که معلول نباشد مفصلاً تصریح فرموده و این خود مساوق با عدم ازلیت معلول اول و با مسبوقیت بعدم مضاف خویش است که جز وجود ازلی واجب عز شأنه در آن و با آن و با هر عدم مضافی که فرض شود وجودی نیست مع الوصف در هر فرض که وجود معلولی آمد آن وجود ازلی با اوست و از او جدا نیست چنانکه با عدم مضاف باو هم که مدلول (**لم يكن معه شيء**) است بوده و خواهد بود چنانکه عارف گفت والا کما کان وبالجملة هر قدمتی که برای موجودی گفته شود نسبت بسلسله ابد است نه نسبت بسلسله ازل همانا چماق تکفیر کشیدن هنر و فضیلت نیست فهمیدن سخن عالم فضل و فخر است .

ای مکس عرصه سیرغ نه جولانگه توست

عرض خود می بری و زحمت ما می داری

علي نحت القوافي من معادنها وما علي اذا لم يفهم البقر

و اما آنکه شیخ قصد عقائد خود در شفا نداشته پس این معنی علی الاطلاق نیست شفا مزوج است یعنی در بسیاری از مسائل تنها آراء مشائیه را بملاحظه طلاب عصر تدوین فرموده و در بعضی موارد نظر خود را می پروراند و در بعضی موارد مخالفت با قدماء

می کند مخصوصاً در طبیعیات شفاء بسیار رد آراء قداماء می نماید بلکه نام مخالف را هم میبرد.

شیخ پیش از تألیف شفاء در جواب جوزجانی که خواہش تصنیف دورۂ حکمت نمود فرمود کتابی می نویسم که آنچه مشتمل بر صحیح است نزد من باشد بدون آنکه بمناقضه ورد آراء پیردازیم لکن چون مشغول شفا شد از این قصد عدول فرمود بلی نسبت بارسطو کمتر بمناقضه پرداخت.

بهر حال شیخ بنحو اتم و اکمل معتقد بمحککات قرآن و ضروریات دین و مسلمات اسلام بوده و دست تاویل بمحککات قرآن خصوصاً آیات آخرت و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب نزده و بدان ایمانی محکم داشته حتی در بعضی سور و آیاتی که آنرا تفسیری فلسفی نموده مبانی اسلامی را مراعات کرده و عبارت دیگر عقائد فلسفی خود را تابع مفاد آیات و سور قرار داده نه آنکه مفاد آیات و سور را تابع اصول فلسفی و این غیر از تاویل ممنوع است که مجلسی فرموده «اول الالحاد فتح باب التاویل» بلی تاویل و تطبیقاتی که لطمه می به مبانی اسلامی نمی زند مانعی ندارد و ظاهراً تفسیرهای منتسب بشیخ از این قبیل است چون تفسیر آیه ثم استوی الی السماء و هی دخان و تفسیر سورة التوحید و تفسیر معوذتین و بطوری که اخیراً مطلع شدیم تفسیر این چهار سوره در بعضی کتابخانه های ایران موجود است و تفسیر آیه «ثم استوی» در بعضی از کشورهای دیگر محفوظ است.

و از جمله شواهد نفی تسنن از شیخ تعقیب سلطان محمود غزنوی و احضار اوست شیخ راجه محمود سنی متعصب حنفی بوده هر چند قفال مروزی کار خطرناکی در صورت نماز بر طبق فتاوی اییحنیفه با دلائل قطعی در حضور سلطان محمود برای تضعیف مذهب حنفی انجام داد و پیشرفت کرد چنانکه ابن خلکان این داستان عجیب را در ترجمه قفال مروزی یاد نموده سعایت کنندگان محمود را بر شیخ و تشیع او خشمگین کرده بودند تا شیخ و اقران او را بعنوان تزیین در بار خویش با اجتماع علمای عصر از سلطان خوارزمی سپس قابوس طلبید شیخ از سوء قصد او آگاه گشته و از حضور سر باز زد خوارزمی و قابوس را هم برای حفظ از خطر بکناره گیری از خود و ادار نمود ناچار دوچار فرار و در بدری گشته و خشم پادشاه غزنوی تا این اندازه بود که چند تصویر از شیخ بدست مامورین داده تا او را شناخته دستگیر نمایند.

بالاخره شیخ پس از رنجها در بیابان و هلاکت مصاحبش ابی سهل مسیحی که هردو حال خود را استخراج نموده بودند بری رسید و بمجدالدوله و مادرش سیده خاتون ملکه زمان پیوست اتفاقاً مجدالدوله مریض شد و شیخ موفق به علاج وی گردید و بالجمله تنها شیخ است میان بسیاری از همگنان خود که اثری از آثار تسنن ظاهری چه رسد بواقعی از او بظهور نرسید و چیزی در اینخصوص از او بدست نیامده جوزجانی هم چیزی قبل از نقل کلام شیخ ننکاشته تا اینجا سخن در نفی تسنن از شیخ است.

اما از راه مثبت یعنی اثبات مذهب تشیع پس می گوئیم عمده
اثبات تشیع شیخ ارکان تشیع کامل امامت است بصفتی که امامیه درامام وقت شرط
بگفتار او در شفا می دانند و وجود او را در هر عصر چه ظاهر چه مستور واجب می شمارند
و غیره و شیخ بدان صریحا معتقد است و این همان اضطرار بهجت است
 که در اصول کافی بابی در آن منعقد است و امهات این صفات همانا

نص است و عصمت است و معجزه چنانکه شیخ مفید در کتاب فصول و غیره و دیگران
 تصریح فرمودند و امامیه بر آن متفق هستند و نص و معجزه برای تسهیل تشخیص عامه است
 اگر اسبابی رخ ندهد که هر دورا از نظر غیر خواص پنهان داشته زیر پای کنند یا با اقرار
 بآن ترتیب اثر از روی عوامل سیاسی بر آن ننمایند و مراد از عصمت مصون بودن از
 جهل با حکام و جمیع کتب آسمانی و جمیع السنه و جمیع مغیبات است و نیز مصونیت از عجز
 از اقامه حجت بر خصم و بر علمای جمیع ملل است پس باید جمیع کتب آسمانی را بداند
 و از بر داشته و در هیچ مناظرهئی محکوم نگردد و گرنه اسلام و قرآن محجوج و نقض
 غرض الهی خواهد شد .

این امامت با این شروط و صفات غیر از خلافت است که قوه اجرائیه است و اداره
 ممالک اسلامی و جهاد و فتوحات و اعلاء کلمه توحید و رسالت بآن حاصل شود هر چند
 بر خلافت هم اطلاق امامت بمعنای لغوی و عرفی می شود و چون از صحابه و بصورت روحانی
 و بعنوان اجراء کتاب و سنت بوده است نام خلافت و جانشینی بدون استخلاف بر آن
 نهاده اند رفته رفته بر غیر صحابه هم از ملوک اموی و عباسی این نام را اطلاق نمودند با
 آنکه فاقد آن روحانیت و عدالت و زهد بودند و بالجمله خلافت قوه مجریه بوده نه
 قوه حاکمه مگر در ضروریات و مسلمات و منصوبات قطعیة بلا معارض لذا بعضی گفتند
 شیخ خلافت جاهل را تجویز نموده بشرط آنکه رجوع بعالم وقت خود نماید و تحقیق آن
 خواهد آمد .

امامیه حصول این خلافت ظاهریه بریاست جمهوری را شرط در منزلت امامت
 با آن شروط و صفات که منطبق نشود جز بر اوصیاء منصوبین نمیدانند چون شمعون -
 الصفا و یوشع و آصف بن برخیا و شاه ولایت و یازده وصی منصوب و این مقام منطبق
 در هر عصری بر فرد منحصری است نزد طالبان حق که هیچ سیاسی و مانع دیگری سر
 راه او را نگیرد و قابل شك و اشتباه نیست چه علم بجمیع معلومات و کتب و السنه و قدرت
 بر خرق عادات یعنی معجزات جز در حجت وقت علاوه بر جمیع کمالات نفسانی و علمی و
 علاوه بر کرامات اولیاء و آثار مکاشفین و مرتاضین محرز و مسلم و مشهود نشده بلکه
 ادعای مجموع این امور را کسی ننموده و این مقامات هنگام لزوم آنطور که در پیغمبران
 و اوصیاء و ائمه اهل بیت مشهود گشته بر وجهی که دلیل قطعی بر صدق ایشان
 در آن

بررسی در ارضه

بلکه در جمیع مراتب است معلوم نشده بلکه مورد اقرار معاند هم واقع گشته و بدست و قلم کتب مناقب با اندازه بی انتشار یافته که در هیچ ملتی برای انبیاء سلف حتی اولوالعزم مانند آن دیده و شنیده نشده و شیخ بر همه اینها واقف بوده چه در کشوری مملو از کتب شیعه و غیرها برده و تا پایان عمر با ملوک شیعه می زیست و کتابخانه ها که معشوق مهمی جز آن نداشت در مسمع و مرای او بود و کتابخانه سامانی چنانکه قاضی نورالله هم گفته دارای کتب اولین و آخرین بود از این رودر باره شاه ولایت آنچه عارف ترین شیعه بحق انجناب گوید او گفته چنانکه خواهد آمد و ما در این تاریخ نمی خواهیم اثبات مذهب تشیع نمائیم بلکه فقط مقصود اثبات تشیع شیخ و تبرئه او از انکار معاد جسمانی و حدوث عالم است که این اندازه سخن بمیان آوردیم .

بهر حال امامت مسئله دیگری است که شیخ با کمال وجوه بدان معترف است و خلافت مسئله دیگر و در صدر اول نزاعی در این تفکیک نبود خلط مبحث از متأخرین شد و میان برادران دینی جدائی انداختند .

امروز عقل و شرع و وجدان اجازه تجدید نزاع نمی دهد اهل بیت علیهم السلام هم این نزاع را تحریم فرمودند مخصوصاً کباً اظهار بیزارى از کسانی که بمقام خلفا سانه ادب می نمودند فرمودند خلفا را شدین و ائمه معصومین نزد سنی و شیعه محترم و منزلت هر کدام محفوظ و مسلم است از اینرو شیخ با اهل سنت بمجادله و معارضه نپرداخته و با کمال متانت و خون سردی طبق مکنونات اهل بیت (ع) حقایق را حکیمانه و فیلسوفانه بیان نموده و در خلال بیانات خود بجامعه مسلمین اندرز داده و از نزاع بلفظ شغب و تشاغب و مانند آن مشفقانه منع فرموده و بهر منصفی فهمانیده اینکه امامت از آن شیعه با احترام و تقدیس خلفاء و خلافت از آن اهل سنت با حرمت عترت بروجه مقرر است .

بدانکه شیخ قدس الله لطیفه سره در کتاب شفا وجوب وجود
اکنون برویم بر خلیفه الله را در هر عصر بعنوان مختلفه یاد نموده یکجا بعنوان
سرگفتارهای شیخ انسان کامل که او را برب انسانی و انسانی ربانی توصیف نموده
در این باب و یکجا بعنوان حکیم کامل جامع بین حکمت نظریه و عملیه و جای
 دیگر بعنوان خلیفه الله و سلطان الله فی ارضه و یکجا بعنوان امامت
 و جای دیگر بعنوان نبوت و برای درجه نبوت سه خصلت لازم دانسته (۱) سماع وحی و
 کلام الله (۲) رؤیت ملئکه (۳) اطاعت مواد کائنات از او که عبارت از معجزات و خرق
 عادات و مانند آنست و این سه خصات را بروجهی اعم بانسان کامل و خلیفه الله و امام
 تعمیم داده باین معنی که صلاحیت استماع کلام الله تعالی و رؤیت ملئکه و اطاعت مواد کائنات
 نه بعنوان تحدی بنبوت و وحی که مخصوص بانبیاء است در خلیفه الله که انسان کامل و
 امام مفترض الطاعه و حجت وقت است موجود است و در یکجا گوید وجود نبی تکرار

-۴۸-

نشود چنانکه بخاتم الانبیاء ختم شده لکن خلیفه الله باید همیشه باشد .
این مقدمه را چون دانستیم گوئیم شیخ راجع باینکه انسان مدنی بالطبع واجتماعی است و محتاج است بمشارکت و معامله و اینکه واجب است وجود انسان ممتاز بمعجزات باشد تا وضع سنن و قوانین از جانب خدا و مقتضای الطاعة باشد می فرماید:

فلا بد فی وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا یتهم المشاركة الا بمعاملة ولا بد فی المعاملة من سنة وعدل ولا بد فی السنة والعدل من سان ومعدل و لا بد ان یتكون بحيث یجوز ان یخاطب الناس ویلز مهم السنة ولا بد من ان یتكون هذا انسانا ولا یجوز ان یترك الناس و آرائهم فی ذلك فیختلفون فیری كل منهم ماله عدلا وما علیه ظلما فالحاجة الی هذا الانسان فی ان یتقی نوع- الانسان و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشارة و علی الحاجیین و تقعیر الاخمص من القدمین و اشیاء اخرى من المنافع الی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر مالها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یس و یعدل ممكن فلا یجوز ان تكون العناية الاولى تقتضی تلك المنافع ولا تقتضی هذه الی هی اسها ولا ان یتكون المبدء الاول والمائة بعده یعلم ذلك (نفع مالا یجب من انبات الشعر و التقعیر ونحوه) ولا یعلم هذا (نفع- الانسان المختار) ولا ان یتكون ما یعلمه فی نظام الخیرا لممكن وجوده - الضروري حصوله لتهمید نظام الخیر مالا یوجد (ای یتكون ما یعلمه من - النظام امر الا یوجد مع امكان وجوده و ضروریة وجوب حصوله) بل کیف یجوز ان لا یوجد وما یتعلق بوجوده (من نظام الخیر) مبنی علی وجوده (وجود الانسان الممتاز المقتن سان المعدل المؤید بالمعجزات و الایات) یلزم الناس بفرض طاعة تلك السنن

تا اینجا وجود انسان ممتاز صالح مقنن را بطور کلی که اعم از نبی و امام و خلیفه الله است برای همیشه واجب دانسته تا مستحفظ سنن و قوانین باشد و متشابهات را حل نماید و فروع را تفریع کند و نگفته ها را در وقت مقتضی بگوید .

آنگاه فرماید:

فواجب اذن ان یوجد نبی و واجب ان یتكون انسانا و واجب ان تكون له خصوصية لیست لسائر الناس حتی یتشعر الناس فیها امرآ لا یوجد لهم فیتمیز منهم فیکون له المعجزات الی أخبرنا بها تا آخر بیان وظائف او در قانون - گذاری و چه خوب ملاک مقتضای الطاعة بودن این انسان کامل را بروجعی که عموم مردم قبول کنند تعبیر نموده باینکه مردم استشعار نمایند یعنی حس و احساس وجدانی کنند در او خصوصیاتی را که برای سائر افراد انسان نیست و این استشعار و احساس وجدانی در

باره هريك از ائمه اهل بيت در نفوس عامه مردم بروجي است كه اگر انكار كنند يا ترتيب اثر نمايند خود در وجدان خویش استشعار نمايند كه مصداق كربه و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم شدند و همین استشعار و احساس است كه بسياری را از پيشهاد معجزات بی نیاز نمود.

شيخ در بيان بيان وظائفيكه در وضع سنن و قوانين و سائر تعليمات بر نبی و انسان كامل لازم است می گوید :

ثم هذا الانسان هو الملى بتدبير احوال الناس على ما ينتظم به اسباب (۱) معيشتهم ومصالح معادهم وهو انسان يتميز عن سائر الناس بتالاه و كلمة تاله ملاك ملاك مشترك بين نبی و امام است .

و در جای دیگر تحت عنوان فى الخليفة والامام و وجوب طاعتها . گوید نبی بايد طاعت خليفه خود را فريضه قرار دهد و استخلاف نشود جز از راه نص يا اجماع اهل سابقه بر كسيكه او را مستقل بسياست و عاقل و باتدبير و عارف بشريعت دانند و كسى اعرف از او نباشد و اگر از روى ميل و هواى نفس اجماع كنند بر غير از كسيكه عقل را در او يافتند و استحقاق را در او دانستند كافر بخداوند شدند .
والاستخلاف والاستحقاق له بالنص اصوب فان ذلك لا يودى الى الشغب والتشاغب والاختلاف و اينگونه سخنها جز از شيعى راست نيابد و گواهی ندادن شيخ بحصول اجماع اهل سابقه و سخن بر شخص معين را بطور كلي مشترك بين الفريقين گفتن تلويح بعدم حصول اتفاق جميع اهل سابقه است چه شيخ شرط کرده كه جميع اهل سابقه على رؤس الا شهاد و علناً باستقلال شخص معين بسياست و اعقليت و اعرفيت او بشريعت بدون معارض از اهل سابقه گواهی دهند و فى الحقيقه شيخ بروجي حكيمانه مسئله را منوط می نمايد بنص و اجماع اهل سابقه كه در شخص اول وقوع نيافته و نيز منوط بصفات كماليكه جز در خليفه الله و امام منصوب يافت نشود فرموده است و اين لطيفه دقيقى است كه قابل ملاحظه است و بالجمله شيخ با آنكه خود را نزديك بصورت واقعه صفرويه نموده سخن را بصورت كبريات كليّه گفته و مرجع عبارتش باينستكه اگر بر منصوب اتفاق می كردند تنازع و اختلاف و شغب و تشاغب واقع نمی شد و چون از منصوب بغير منصوب عدول نمودند نزاع واقع شد چه امر نزاع در خلافت بجائی رسيد كه شهرستانی در ملل و نحل گوید :

اعظم خلاف فى الامّة خلاف الامامة اذا ماسل سيف فى الاسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الامامة .

پس قول شيخ باصوب بودن استخلاف بنص تا منجر بتنازع و تشاغب نشود با

۱ - زیرا مقاله مطلق حقيقى مستجمع جميع كمالات ممكنه است كه او را از سايرين ممتاز و بر همه مفترض الطاعة نمايد مؤلف

آنهمه نزاعهای واقعه سقیفه و واقعه مسجد که با وجود امام منصوب در قیام غیرمنصوص بخلاف رخ داد مورد نخواهد داشت جز از راه تصویب و تصدیق مذهب امامیه چه اهل سنت بعدم نص رسول (ص) بر استخلاف خلفاء ثلثه معترفند پس عبارت شیخ کالصریح است در آنکه چون امام منصوب داشتند اگر جمعاً اتفاق بر منصوب حضرت رسول می نمودند اصوب بود و منجر بنزاع نمی شد و اما اگر نصی و منصوصی اصلاً در میان نبود عبارت شیخ اعتراض بر پیغمبر (ص) بود (۱) و لطیفه دیگری در کلام شیخ از حیت اجماع اهل سابقه است چه حصر استخلافیکه منجر بخلاف نشود در نص کالصریح است در اینکه حصول اجماع مورد تنازع شده یا از اهل سابقه جمیعاً وقوع نیافته چه ممکن است گفته شود بلوی (۲) بود نه اجماع اهل حل و عقد و اگر اجماع حقیقی بود منجر بتنازع نمی شد و بالجمله اصولیت استخلاف بنص عین مذهب شیعه است با اضافه آنکه اگر نص هم نبود کمالات ذاتی و سوابق اعمال مانند نص بود و این اضافه در مقابل فرض انکار نصوص غدیر و نصوص متواتره دیگر است که اهل خبره گفتند این انکار جز مکابره و سفسطه چیز دیگر نیست اذا صدر اول خلفاء انکار نصوص چه رسد بسوابق نکردند و خلافت را از روی خوف فتنه و کینه قلوب عرب از شمشیر علی (ع) تجویز نمودند الخ.

بوشیده نماند ما در این مقام در این صدد نیستیم قضاوت بین مذهب شیعه و سنی نمائیم و یاری از یکطرف بر علیه طرف دیگر کنیم فقط مقصود استفاده مذهب تشیع برای شیخ است از عبارات او تصریحاً و تلویحاً که بر طبق اصول و قواعد امامیه است اینهمه که ناچار بذکر کلام شیخ شدیم از آثار دویتی است که مفسدین پس از صدر اول ایجاد نمودند و میان امامت و خلافت فرق نگذاشتند و با خلفاء راشدین و صدر اول هم مخالفت نمودند در صورتیکه صدر اول در منزلت امامت با آن صفاتی که با منزلت نبوت فرق ندارد جز در نبوت و در آوردن شریعت معارضه یا انکار نداشتند فقط صلاح را در خلافت خود که غیر از امامت بآن معنی خاص است دانستند و این معنی را ما در رساله - الاسلام صادره از دارالتقریب مصر در عدد رابع از سال سوم مورخ بنوالحجه (۱۳۷۰) اکتوبر ۱۹۵۱ م ص ۴۰۳ تا ص ۴۳۳ نگاشتیم و آخرین راه تقریب را بدست دادیم و بالاخره امروز خوب است بگوئیم امام منصوب علی بن ابیطالب علیه السلام از حق خود در خلافت صرف نظر فرموده و برگزار بخلفا نموده چنانکه همین معنی در سخنان

۱ - که چرا تبعیض نفرموده و مردم را بخود برگذار نموده و شیخ خود او جواب ارسال رسل که ملاکش در نصب خلیفه هم جاری است گفته ولا یجوز ان یتراک الناس و آدابهم تا آخر عبارت که مذکور شد پس مراد او اعتراض بر روساء و زعماء و اهل حل و عقد است که چرا اتفاق بر منصوب نکردند تا اختلاف نشود مؤلف

۲ - کلمه بلوی را اتابک در جواب پادشاه لسلان گفته و او را در حضور ناصرالدین شاه ساکت نموده مؤلف

نویسندگان مصر امروزه هم دیده میشود دیگر در پیرامون این مجدداً در مقابل کار انجام شده تشکیل مباحث طویل الذیل دادن چه در مبادی و مقدمات چه در نتایج و آثار مترتبه از عقل و شرع و دستور ائمه علیهم السلام دور است چه اگر بحث برای اینست تا فراموش نشود باندازه می کتب نوشته شده که الی الابد فراموش نشدنی است و اگر برای جنک و ضدیت است امروز بحمد الله تعالی همه مسلمین برادرند و مبانی مذاهب فریقین با احترام تلقی میشود .

و بالنتیجه تفصالح بین الفریقین باین کلمه است (الامامة لنا والخرافة لهم بل لهم ولنا جمعاً و كلاهما اخوان) امامت از ما و خلافت از ایشان بلکه هر دو از هر دو و و هر دو برادرند باقی می ماند فروع پس مسلمین متفقند بر آنکه باید در احکام شریعت بکتاب و سنت عمل نمود و راه تشخیص سنت و تشخیص مدلول کتاب در آنچه محتاج بتفسیر است از دو طریق است یکی طریق اهل بیت علیهم السلام دیگر طریق صحابه و مانعی ندارد مجتهدین از فریقین هر دو طریق را در هر مسئله نصب العین نموده تحقیق در سند و دلالت و معارض و سائر مزایا کرده آنچه یشه و بین ربه تشخیص نموده عمل کنند و این رویه از قدیم معمول به بین فقهای امامیه بوده اکنون هم باید فقهای سنت همین رویه را معمول دارند و بچهارده جامع که هشت (۱) جامع از شیعه و شش جامع (۲) از اهل سنت است مراجعه کنند و حکم الله را پس از نقد و تحقیق تشخیص دهند این اندازه سخن اگرچه از موضوع این تاریخچه خارج است لکن برای رفع سوء تفاهم ناچار به بیان آن اجمالاً شدیم چه تفسیر عبارات شیخ ب مذهب تشیع ممکن است موهم تجدید بحث و نزاع باشد یا موجب تصور نصرت و تعصب مذهبی و تاخت و تاز بر مذهب برادران اسلامی ما از اهل سنت گردد لذا خواستیم بناظرین این کتاب بفهمانیم که سابقاً مباحثه و مناقضه در مقابل معاندین و منکرین منزلت امامت و نص امامت بالمعنی الاخص بوده که امروز کشف شده بین امامت و خلافت مسالمت در صدر اول بوده و امروز بنای علمای فریقین هم بر همین مسالمت و حفظ و احترام هر دو منزلت است البته اگر کسی عناد نماید و امامت و نص امامت را انکار کند و قانع بخلافت با کمال تمطیم و حرمت نشود و سخن های ناهنجار سابق را بمیان آورد ممکن است میاخذ علمی سابق برگردد و جواب علمی منصفانه بدون سوء ادب بشنود در فروع هم مجتهدین و مقلدین ایشان آزادند خود دانند باخذای خود در استنباط و اجتهاد از روی جوامع سنی و شیعی همه میدانیم در طرق اهل بیت

-
- ۱ - کافی ۲ فقیه ۳ تهذیب ۴ استبصار ۵ وافى ۶ - وسائل ۷ - بحار ۸ - مستدرکات وسائل مؤلف
- ۲ - اصحیح بخاری ۲ - صحیح مسلم ۳ - صحیح ابی داود سجستانی ۴ - صحیح ترمذی
- ۵ - صحیح لسانی ۶ - صحیح ابن ماجه مؤلف

و راویان سنی و فطحی و جاردی و غیره بسیار و معمول به امامیه است علاوه بر این امام صادق علیه السلام اجازه فرمودند اگر نصوص اهل بیت در مسئله‌ای در دست نباشد بروایات اهل سنت از حضرت علی بن ابیطالب علیه السلام رجوع و عمل شود علاوه بر این فقهای امامیه بروایات صحابه در بسیاری از موارد عمل نمودند پس اختلاف نظر در فروع موجب دوئیت و قطع اخوت نخواهد بود این سینه شیعه باشد یا سنی دلیل برای هیچ طرف نیست شیعه بسیار و سنی هم چهار برابر تقریباً بیشترند **والحق احق ان يتبع و بقول شيخ ابن سينا فانظر الى الحق كيف ينصر**

شیخ در جای دیگر از شفا در خواص نفس ناطقه که که بسرحد کمال رسد موافق حکما فرموده سه خاصیت در او مجتمع شود و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله و ان یعلم جمیع المعلومات او اکثرها من عند الله و ان تطیعه مادة الکائنات باذن الله تعالی این خواص از جمله کمالاتی است که امامیه در نفوس ائمه علیهم السلام معتقدند و خاصیت سوم همان معجزات است و علم بجمیع کتب آسمانی و حاضر داشتن آنها حفظاً برای اقامه حجت بر جاثلیق ها و رأس الجلوتها و اساقفه و قساوسه و هرابده و براهمه و غیرهم هنگام حاجت جمیعاً از شعبه های علوم ائمه است که امامیه بدان معتقدند و سماع کلام خداوند تبارک و تعالی و کلام ملائکه و رؤیت اشخاص آنها یا انوار ایشان از معتقدات امامیه در ائمه باشد و بسیار است و نسبت بدیگران نه ادعا شده و نه نشانه ای از آن باین تفصیل توان یافت که به دلائل قطعی نبوت پیوسته باشد و ادعای بعض مکاشفین بعضی از این مراتب را و سکوت یا تصدیق مریدها از روی حمل بر صحت بدون دلیل از مورد بحث خارج است و کرامات بعض اولیا مورد تصدیق است شیخ هم بدان معترف است و ربطی بامامت ندارد شیخ این خواص را سه خصلت شمرده زیرا سماع و رؤیت را یکی گرفته و اخبار امامیه در رؤیت ائمه (ع) ملئکه را بسیار است حضرت امیر علیه السلام هم در نهج البلاغه در خصوص موقع نزول ملک بر پیغمبر (ص) می فرماید **اسمع الکلام و اری الضوء و لاری الشخص** و ندیدن او شخص را شاید مخصوص باین مورد بود که آن حضرت مخاطب نبوده و نزول ملئکه در لیلۃ القدر از مهمترین عقائد امامیه در امام هر عصری است این خواص چون مقرون و منضم بخواص نبوت شود نبی یا رسول خواهد بود . بساز شیخ در شفا می فرماید .

ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان تصیر عالماً عقلياً مرتسماً فيه صور الكل و النظام المعتول في الكل و الخیر الفاضل في الكل مبتدئاً من مبدء الكل و سالکاً الى الجواهر الشریفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية الغير المطلقة نوعاً من التعلق بالابدان ثم الاجسام العلویة بهیاتها و قواها ثم کذاک حتی تستوفی فی نفسها هیئة الوجود کله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم .

الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدّاً به ومنتقشاً بمثاله وهيبته ومنخرطاً في سلكه وسائراً من جوهر فاذا قبس هذا بالكمالات المعشوقة التي للعقول الاخرى توجد في المرتبة التي بحيث يصح معها ان يقال انه افضل و اتم منها بل لانسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة .

تا آخر كلام طولانی او در نفوس كامله خلفاء الله كه ذر الهيات شفا در فصل عنايت و دخول شرور در قضا تا فصل معاد بيان نمود.
آنگاه در فصل معاد می فرماید :

وافضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل و محصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملیه و افضل هولاء هو المستور بمرتبة النبوة وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلثة ذكرناها وهي ان يسمع كلام الله تعالى و يرى ملائكة الله وقد تحولت له على صورة يراها وهذا الذي يوحى اليه بتسج (يسنج) له الملائكة و يحدث له في سماعه صوت يسمعه من يكون من قبل الله تعالى والملائكة .

ملاحظه نمائید چگونه بالصراحه مابه الاشتراك بين منزلت رسالت و منزلت امامت و وصايت و خلافت الهی و مابه الامتياز منزلت رسالت را بر طبق عقائد امامیه بدست می دهد و در خلافت ظاهری و جهان داری و اقامه مصالح عباد و بلاد هم نص و اجماع جميع اهل سابقه را بر شرائط و صفات معینه كه مذکور شد شرط نموده و نص را كه در امامت و وصايت مفروغ عنه است اصوب و یگانه راه در دفع اختلاف در امر خلافت دانسته.

آنگاه شیخ در مابه الاشتراك بين نبی و امام می فرماید :

ورئوس هذه الفضائل عفة و حكمة و شجاعة و مجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية (لانها حكمة عملیه لانظريه) و من اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد و من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا فكاد ان تحل عبادته بعد الله تعالى و ان يفوض اليه امور عباد الله وهو سلطان العالم الارضی و خليفة الله فيه .

آنگاه برای صيانت منزلت ختم نبوت بوجود و شريعت و كتاب خاتم النبيين صلى الله عليه وآله می فرماید :

ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة .

و ازاين جهت است فترت هاي طولانی روى داده كه در آن فقط اوصيا بودند تا

- ۵۴ -

مزاج و اسباب دیگر مستعد ظهور نبی گردد مثلاً میان عیسی و محمد قریب ششصد سال فقط اوصیا حجة الله و خلیفة الله بودند و در امام گذشته فترت های گوناگون روی داد که ما در کتاب (خرد در امامت) یاد نمودیم.

شیخ در جای دیگر وظائف پیغمبر را در تشریح احکام و قوانین ذکر می کند و حفظ و بیان آثار پیغمبر (ص) با وصی و امام وقت است و خلیفه ظاهری باید بدو رجوع نماید و از او سؤال کند چنانکه خلفا به حضرت شاه ولایت در مواقع حاجت رجوع مینمودند و مشکلات را حل میکردند و بر عدم وقوع در هلاکت و خطا شکرانه میگفتند چنانکه فاروق مکرر گفت لولا علی لهلك عمرو می گفت بعلی علیه السلام در مواردی که محتاج بتحقیق است «غص یا غواص» و نیز موقع شوری گفت لو ولیهم لحملهم علی المحجة البيضاء قاضی نورالله می نویسد شیخ در آخر مبحث امامت از الهیات شفا فرموده می- تواند بود که خلیفه جاهل باشد و در احکام شریعت رجوع بعالمی نماید چنانکه در زمان علی و عمر معمول بود قاضی نورالله در مجالس می نویسد مراد از این خلافت خلافت مجاز است که نظام ظاهری بآن انتظام می یابد نه خلافت حقیقی و تخصیص مثال بعمر نه ابوبکر که اول خلفاء بود برای کوتاهی مدت تصدی او و کثرت استعانت وی بعمر در اکثر احکام و تخلف جمع کنیری از بیعت و ارتداد اکثر قبائل عرب و وقوع فتنه های عظیم بوده است که انتظام عرفی و نظام مطلوب حاصل نشده بود بخلاف زمان عمر که نظام و فتوحات و انتظامات حاصل گشت انتهی کلام القاضی ملخصاً

شیخ جدا گانه وظائف خلیفه را در اجتماعات دینی چون مراسم رسیدگی بنص کلام اعیاد و حج و جهاد و غیرها بیان می کند و مضمونی را که قاضی از شیخ و تفسیر از شیخ راجع بعلی و عمر نقل فرموده جزء گفتار مهم شیخ است که شیخ بهائی در رساله والد شیخ بهائی در رساله شوارق در پیرامون آن سخن گفته و نص کلام شیخ که قاضی از آن استفاده تجویز حکومت جاهل را با رجوع بعالم نموده اینست : **والمعقول الاعظم للعقل حسن الایاله (والمعقول الاعظم العقل وحسن الایاله) فمن كان متوسطاً في الباقي و متقدماً في هذين بعد ان لا يكون غريباً في البواقی (ای العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) و سائراً الى اضدادها فهو ولي ممن يكون متقدماً في البواقی و لا يكون بمنزلة في هذين (ای العقل وحسن الایاله) فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ان يعقد به و يرجع اليه مثل ما فعل عمرو و علی عليه السلام.**

یعنی اعظم معقولات برای عقل حسن ایالت است (اعظم معقولات عقل و حسن ایالت است) پس کسیکه در بقیه صفات در حد وسط باشد (یعنی در صفاتی که شیخ در خلیفه شرط نموده و گفته باید مستقل سیاست و عاقل و باتدبیر و عارف بشریت باشد بروجهی که کسی اعرف از او نباشد و نص در حق او یا اجماع اهل سابقه بر او باشد باین نحو که رؤس الاشهاد گواهی باین صفات در باره او دهند پس کسیکه در صفات مزبوره سوای عقل و حسن ایالت متوسط باشد و متقدم در عقل و حسن سیاست بود یعنی عاقل و باتدبیر تر باشد و در سائر صفات مقرره غریب و بیگانه نباشد و راه اضداد آن صفات را نیاماید در چنین صورت این شخص که ^۱عقل و احسن در تدبیر و ایالت است و در بقیه صفات مزبوره متوسط است اولی بخلاف از اعلم واجد صفات است و باید اعلم را الزام نمود بمشارکت با عقل در عقل در عقد باو (در عقد ریاست یا در عقد وحل امور بسبب او) و باید عقل هم رجوع باعلم نماید (در مسائل علمی و احکام و شور در امور) کما فعل عمر و علی چنانکه عمر و علی چنین کردند (این است ترجمه ظاهر کلام شیخ) و حاصل کلام شیخ اینکه در خلافت ظاهری و اداره کردن مصالح عباد و بلاد که از آن تعبیر بحسن ایالت نمود باید کسیکه عقد خلافت و سرپرستی برای او میشود عادل و عاقل و نیکو در ایالت و سیاست باشد و حسن سیاست و ایالت حاصل نشود مگر مطابق کتاب و سنت و رضای خدا و رسول ص باشد و گرنه قبیح خواهد بود ^۲حسن و احسن اگرچه انتظام ظاهری بدان حاصل شود و عدالت چنانکه شیخ در همین مبحث فرموده عبارت از مجموع عفت و شجاعت و حکمت است و نیز باید منصوص بخلافات یا اجماع اهل سابقه بر او باشد و نیز باید مستقل در سیاست باشد یعنی استقلال فکری داشته و محتاج بفکر غیر در مهام امور نباشد اگرچه شور باعلم بر او لازم است و نیز باید اعرف از دیگران غیر از اعلم بشریت باشد و این معانی هم در صورت استناد باجماع باید مورد گواهی جمیع اهل سابقه بطور علنی در مجمع عام گردد با اینحال استخلاف بنص اصوب است و از حدوث تنازع و قیل و قال و جدل مصون خواهد بود اینها همه را شیخ شرائط خلافت و صفات خلیفه ظاهری و رئیس مسلمین قرار داده اگرچه بیایه صفات خلیفه الله و سلطان العالم الارضی نیست « این الثری و این الثریا » حال با همه این شروط اگر دو نفر مثلاً در جامه برای قیام بخلافت لایق باشند یکی عقل و در حسن ایالت اکمل دیگری اعلم و عادل و اشجع و عفیف تر لیکن در عقل سیاسی بیایه آن يك نیست. باید اعلم را بمشارکت عقل الزام نمود باعلم باید عقل را بمشارکت در قیام بخلافت و در حل امور مسلمین الزام نماید لکن عقل باید رجوع باعلم کند یعنی در مسائل و در شور در امور یا عقل مردم را باعلم در مسائل رجوع دهد و این تردید از ما برای آنستکه لفظ (بلزم) را میتوان بصیغه معلوم و مجهول هر دو خواند و کلمه (یرجع) را هم میتوان مجرد و مزید گرفت و تعبیر بمشارکت برای آنستکه شخصی اعلم در هر حال

شريك امر خلافت در علم و در شور در امور است و بايد خليفه در علم رجوع با علم كند چنانكه عمر رجوع بعلى عليه السلام در مسائل مبتلى بها كه جاهل بآن بود مى نمود لذا قاضى نوراله گفته شيخ خلافت جاهل را بار رجوع او بعالم تجويز نموده و حاصل استفاده قاضى آنكه شيخ در صورت اجتماع اعلم باحكام و اعقل بسياسات اىالتى تكليف اعلم و اعقل را تعيين نموده پس بايد اعقليت مسلم باشد و بروجهى باشد كه عقل قاطع نظامات را منوط بچنين اعقليتى داند و تشخيص اين درجه از اعقليت ~~مى~~ باشد اعقليت در عمر نه تنها اول كلام است بلكه كسى چنين ادعاى نكرده و از وقوع خلافت براى عمر تشخيص اين شرايط دور صريح است اجمالاً اين سخن موهم تسنن اصلاً نيست بلكه اجمالاً همان تفكيك امامت از خلافت است كه ضمناً تعارفى هم بعنوان سياستمدارى بنام اعقليت سياسى بغير ميكند و عمر را الزام بر رجوع در احكام بعلى عليه السلام مينمايد كه از جهاتى دليل صريح بر اساس تشيع است و چون كلام شيخ پيچيده و مبهم است لازم است باز در آن كاملاً غور نمائيم پس بايد بسنجيم اولاً راى شيخ در اين فرض بطور كلى در چه پايه از قوت و صحت است

ثانياً اين فرض را بر على و عمر چگونه تطبيق ميتوان كرد و شيخ در اين پيچ و خم از استعمال كلمه معقول اعظم كه مانوس اذهان نيست چه نظر ميخواهد بدهد آيا ميخواهد در مقابل كار انجام شده نكته بعد الوقوع براى رفع مخاصمه بين سنى و شيعة و ترضيه اهل سنت بيان كند يا حقيقتاً ميخواهد خلافت اعقل را مطلقاً حتى با جهل باحكام باوجود امام معصوم منصوب تجويز نمايد اگر چه فاقد سائر صفات مقرر كه خود گفته است نباشد و آيا مراد از اعقل و احسن بودن در اىالت چيست آيا مراد از اعقل عقل كامل قدسى است يا عقل عرفى سياسى و ادارى است كه منوط بمرور دينى و كمال نفسانى و احكام الهى نيست و آيا مراد از فعل عمر و على چيست و در كجا و نسبت بكيست كه هر دو اعقل را بر اعلم مقدم داشتند آيا مراد از اعقل عمر و از اعلم على است و مراد از تقديم اعقل بر اعلم تقديم عمر بر على است بتراضى خود ايشان يا بالزام شخص ثالث يا الزام جامعه اهل مدينه اين سؤالات بر كلام شيخ متوجه و قابل دقت است و ممكن است سخن شيخ از مشابهات و معميات كتاب شفا باشد اگر چه شيخ آنچه در حق خليفه اله و امام وقت و وجوب وجود او در هر عصر گفته او را از دايره تسنن دور ساخته و بذروه علىاي تشيع رسانيده مع الوصف ممكن است بگويد مراتب خلافت الهى و امامت كذائى اگر چه بالضروره ملازم است با استحقاق خلافت ظاهرى بلكه اولويت و احقيقت بخلافت لكن ممكن است قيام غير او بخلافت از راه ديگر منظور شيخ باشد مانند تفويض امام بغير يا مجبور شدن امام بمسالمت باغير براى حفظ مصالح خصوصاً با عدم حصول اسباب براى امام

حقیقی وعدم لیاقت مردم قریب‌العهد باسلام برای عدل حقیقی و اجراء جمیع احکام و یا جهات دیگر که در مجلس تحریر شده بهر حال ما نمی‌توانیم سخن شیخ را بر اجمال و ابهام گذارده و بگذریم هر چند در خلال آنچه تا اینجا نگاشتیم راه را برای متفکرین منصف صاف نمودیم بنابراین مناسب است آنچه از دیگران در پیرامون سخن شیخ در دست داریم یاد نماییم سپس بنظر خود کنه حقیقت مراد شیخ را بهتر بدست دهیم تا پاسخ جمیع بر سهائی که نگاشتیم باشد.

قاضی نورالله مرعشی در مجالس المؤمنین مینویسد تولد شیخ در فطرت تشیع و انقطاع و بازگشت او از میان جمیع سلاطین عصر بسلطین شیعه و احداً بعد واحد و اشتراط افضلیت و نص و اجماع را بر شأن خلیفه پینمبر ص چنانکه در مبحث امامت از الهیات شفا بآن تصریح نموده (کلمات شیخ را با تنقیح یاد نمودیم) دلیل قوی است بر آنکه او از اهل ایمان بوده و ایضاً در همین مبحث گفته و من اجتمعت له الحکمة النظرية وقد فاز مع ذلك بالخواص النبوية (و ان لم یکن نبیاً اصطلاحاً بالفعول بل کان ولیاً و صدیقاً فاز بخواص النبوة غیر النبوة الفعلية) کاد ان تصویر رباً انسانياً فکاد ان تحل عبادته بعد الله وهو سلطان العالم الارضی و خلیفة الله فيه

(مفصلاً تمام کلام شیخ مذکور شد) و شک نیست این اوصاف صادق نیست الا بر امیر المؤمنین که بالاتفاق جامع جمیع اقسام حکمت نظری و عملی کشفاً و شهوداً بوده و علمای هر علمی منتهی بتلمذ بر او بودند چنانکه ابن ابی‌الحدید و دیگران نوشتند) و صدور معجزات ظاهره و کرامات باهره از او متواتر و مشهور است و آنچه در آخرین مبحث از کتاب مذکور گفته که میتواند بود خلیفه جاهل باشد و در احکام شریعت رجوع به‌المی نماید چنانکه در زمان عمر و علی معمول بود (همین عبارت است که در پیچ و خم آن هستیم مراد از آن خلافت مجازی است نه خلافة الله و امامت خاصه بالنص و یا بالذات از روی جامعیت کمالات و سوابق و مناقب) که نظام ظاهری بآن انتظام مییابد و انتظام ظاهری که مشتمل بر دفع هرج و مرج و رفع تطاول بعضی آحاد الناس بر بعضی است بوجود خلفای مجازی و ملوک جابر حاصل شود چنانکه شهید ثانی در رساله نماز جمعه گفته بسیار باشد این قسم انتظام بوجود خلیفه حقیقی منتظم نگردد و بوجود ملوک جابر انتظام یابد چه ایشان بموجب سیاست عرفی که بجای یک کس صد کس را مآخذ نمایند رفع تطاول آحاد شود و نیز قاضی گوید مؤید اراده خلافت مجازی در کلام شیخ آنکه تمثیل بادل خلفاء و افضل و اکبر نزد اهل بیت ننموده چه در زمان اوج کثیری از بیعت متخلف و اکثر قبایل عرب مرتد (۱) و فتنه‌های بسیار واقع شد و خود هم ان عوجت

۱ - ارتداد قبائل عرب در خلافت ابی‌بکر مورد تصدیق بسیاری است از آن جمله امام مسعودی

در مروج الذهب مؤلف

(فاقیمونی) فاستقیمونی گفت و در خلافت عثمان امور روی به تنزل نهاد و در خلافت عمر امور در میان قوم منظم بود و شیخ نص رسول ص و اجماع اهل حل و عقد را شرط نموده و در آخر وجوب تنصیب را اصول دانسته تا بشغب و تشاغب (نزاع و فتنه) منجر نشود و اهل سنت دعوی این دو امر در باره خلفا نکنند حتی قاضی عضدی ایچی که متعصب است اختیار يك شخص را کافی در صحت خلافت دانسته چنانکه خلافت ابو بکر به بیعت عمر ثابت شد آنگاه قاضی گوید شیخ حسین بن عبدالصمد (والد شیخ بهائی) در رساله شوارق آورده که شیخ فرموده اگر نصی در شأن علی علیه السلام نمی بود تقدیم او بواسطه مزایا و فضائل واجب بود و دیگر شرط نموده خلیفه باید عاقل و عارف بشریعت باشد بحیثی که اعراف از او نباشد و صاحب اخلاق شریفه مانند شجاعت و عفت و حسن تدبیر باشد و باتفاق ارباب سیر عمر چنین نبود اگر گویند شیخ در همین مبحث گوید معقول اعظم عقل و حسن ایالت است که عمر متصف بآن بود و عدم علم و شجاعت و غیرها قاذح در خلافت او نیست گوئیم شیخ متصل باین کلام گوید بدین مضمون و درجائی کمال عقل و حسن ایالت کافی است که صاحب آنها در فضائل باقیه غریب و بیگانه نباشد و آنکه اعراف بسیاست باشد در این صورت اولی از اعلی است که آن اعلم مثل او در سیاست و ایالت نباشد و حضرت امیر دارای مرتبه عالی از عدالت و حسن ایالت بوده (آن هم با حفظ مزایای کتاب و سنت) که خصم بدان معترف است « و عمر خود گفته لو ولیهم لحملهم علی المحجة البيضاء »

علاوه دقیق ترین راههای سیاسی را میدانسته لکن هر جا مخالف شرع یا عقل یا وجدان بوده از آن خودداری فرموده علاج دیگر مینموده و نیز شیخ در جواب مسائل ابوالحسن عامری در نیشابور بعد از ذکر دلیل بر وجوب نصب خلیفه گفته و اما الشروط المختصة بها فھوان یعلم انه ما لم یصلح ان یکون سائس البھائم واحدا من البھائم بل وجب ان یکون افضل من البھائم ولم یجز ان یکون سائس الصبیه واحداً من الصبیه بل یجب ان یکون اعقل من الصبیه و لم یجز ان یکون سائس الفساق واحداً من الفساق فکذا لایجوز ان یکون سائس الدھیاء واحداً من عرض الدھیاء

و نیز شیخ فرموده علی بن ابیطالب در میان خلائق چون معقول است در میان محسوس

انتہی

کلام القاضی و والد الشیخ بهائی ملخصاً مع حذف ما لا ینبغی و اضافاتی بین الھلالین حاصل این تطویل در پیرامون کلام شیخ که آنرا عیناً یاد نمودیم آنستکه شیخ فرضی نموده که نسبت به علی علیه السلام و هر یک از خلفاء موجود نیست چه نتوان هیچیک از خلفاء را اعقل و احسن ایالة از حضرت امیر علیه السلام

آغاز نظر مؤلف
در تحقیق کلام
شیخ

دانست و ابوبکر هم مبادرت خود را بخلاف تملیل بجمله قد خشیت الفتنة نمود و عمر هم ادعای اعلی و اسوسیت از علی ننمود (۱) ابوعبیده جراح هم اعتراف بهمه فضائل و سوابق نموده و علت را قرب عهد مردم باسلام و کینه‌های قلوب از شمیر آن حضرت و مانند آن قرار داده

پس مقصود شیخ آنستکه علی علیه السلام در سیاست کمی از عمر نداشت پس شرط خلافت بر آن حاصل نشده مگر حکومت جاهل بالتزام بر رجوع بعالم جائز باشد لکن ما می گوئیم لازم نبود قاضی و والد شیخ بهائی کلام شیخ را حمل بر تجویز خلافت جاهل و فاقد فضائل مقرر در خلافت ظاهری چه رسد بحقیقی نمایند زیرا آنچه شیخ فرض نموده وقوع نیافته و آنچه وقوع یافته فرض نشده بلکه برخلاف فرض واقع شده زیرا متوسط فاقد شرط بدون ترجیح در عقل و سیاست ایالتی آنهم بدون نص و بدون اجماع کامل از اهل سابقه بر اعلام واجد بقیه فضائل که در عقل و سیاست اگر بیشتر نباشد کمتر نیست مقدم گشته .

نکته دیگر اینکه اگر مراد شیخ حکومت جاهل بر عالم بود باید بگوید کماکان بین عمر و علی نه اینکه گوید کما فعل عمر و علی که ظاهر است در شرکت هر دو در تقدیم

۱ - کلام ابوعبیده به علی علیه السلام این است یا بن عم لسان دفع قرا بک ولا سابقک ولا علمک ولا نصرتک ولا کنک حدیث السن (سی و سه ساله) و ابوبکر شیخ من مشایخ قومک و هوا حمل لثقل هذا الامر و قدمضی الامر بما فیہ فسلم له فان عمر ک الله لسلوا هذا الامر الیک ولا یختلف علیک اثنان بعد هذا الا وانت به خلیق و به حقیق ولا یت الفتنة قبل او ان الفتنة قد عرفت ما فی قلوب العرب و غیرهم علیک انتهی حضرت هم در آن روز این کلمات را فرمود و کسی بر او رد نکرد فرمود انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه و وزیر و مستودع علمه و سره و انا الصدیق الاکبر و اول من آمن به و صدقه انصفونا ان کنتم تخافون الله من انفسکم و اعرفوا ان امن الامر مثل ما عرفت الانصار لکم و الافتؤلوا بالظلم و انتم تعلمون فقال عمر ا ما نک باهل بیتک اسوة فقال علی سلوهم عن ذلك فابتدرا القوم الذین بایعوا من بنی هاشم فقالوا ما بیعتنا بحجة علی علی علیه السلام معاذ الله ان نقول اننا نواذیه فی الهجرة و حسن الجهاد و المحل من رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فقال عمر انک لست مترو کاحی بایع طوعا او کرها فقال علی علیه السلام احلب حلبا لک شطره اشد له الیوم لیرد علیک غذا اذن والله لا اقبل قولک ولا احفل بقامک ولا بابیع فقال ابوبکر و احسنکم بلا تافی جهاد المشرکین و اعرفکم بالکتاب و السنة و اقمهم فی الدین و اعلمکم بمواقب الامور و اذربکم لسانا و اثبتکم جنانا فاعلام تنازعونا هذا الامر مهلا یا ابا الحسن لا تشدد علیک و لانکر هک انصارهم گفتند یا ابا الحسن لو کان هذا الکلام سمعته الانصار منک قبل الانضمام الی ابی بکر ما اختلف فیک اثنان فقال علیه السلام یا هؤلاء اکنت ادع رسول الله مستجی لا واریه و اخرج و انازع فی سلطانه و الله ما خفت احدا یسموله و ینازعنا اهل البیت فیہ و یتحل ما استحلتموه ثم احتج بالقدیر و شهد له اثنا عشر بدر باقال زید بن ارقم فکتبتها فذهب بصری فارفع الصوت فغشی ان یضنی الی قول علی علیه السلام ففسخ المجلس و انصرفوا مؤلف نقلا عن الفتن من مجالس المفسد

اعقل که فاقد بقیه فضائل است بر اعلم واجد جمیع و این ظاهر است در تمکین هر دو از خلافت ابی بکر باز اشکال در اعقلیت ابی بکر از علی خواهد بود

(تحقیق مراد شیخ) اولاً باید دانست لفظ ایالت در لغت بمعنای سیاست و ولایت بلاد محدود است کما فی المنجد و در قاموس این لفظ را متعرض نشده و در مجمع البحرین گوید **الایالة بالکسر السیاسة** يقال فلان حسن الایالة و سئى الایالة و آل الملك رعیتة ایالا ساسهم و آل المال اصلحه و ساسه و منه حدیث حسن جوار النعم انعام ثلثه اذا اساء الناس معاملة النعم و ایالتها نقرت عنهم انتهى .

ثانیاً چنانکه در لفظ ایالت هم مستفاد است مراد از عقل در کلام شیخ عقل سیاسی و اداری و اجتماعی است که غالباً ملازم با دهاء است و ربطی با و صاف عقول و نفوس قدسیه و مراتب آن و مراعات احکام شریعت و فضائل و مکارم اخلاق ندارد آنهم در رئیس قوم ممکن است بطور کامل نباشد زیرا کارها در دست عمال سیاستمدار است که در اطراف رئیس هستند و پس از شورای عالی اجراء تصمیمات می نمایند و پهلوانان کار آزموده را برای جهانگیری گسیل می دهند در جنگ هم خدعه مطلوب است که الحرب خدعه لکن امام حقیقی سیاست را باید با عدالت دینی و عقلی و وجدانی توأم کند تا کسی در منزلت مساویه وی شک ننماید لذا حضرت امیر علیه السلام فرمود قد یری الحول القلب وجه الحيلة و دونها حاجز من تقوی الله .

یعنی گاه در حیلت اندیشی شخص مدبر را مچاره را می بیند و می داند لکن جلو او را تقوی گرفته و حضرت امیر در این عقل سیاسی هم اکمل از دیگران بود و بالبداهه ناقص نبود خود هم بدین معنی تصریح فرموده آنجا که گفتند معویه داهیه تر است و این عقل سیاسی در خلفا بسیار مواجه با خلاف سیاست شده عمر هم که داهیه بود با آن نفوذ و هیبت و مطاعیت که داشت بسیار کارهای کوچک را بگمان مصلحت اجتماعی بزرگ کرده و سر و صدای عقلا را بر علیه خود بلند نموده بر عکس حضرت امیر در خلافت خود جمله بی از کارهای خلفا را با آنکه جداً با آن مخالف بود تغییر نداد و صلاهی اجریتهم علی ما اجریا را داد حتی صلوۃ ضحی و تراویح را تا حس عدم رضایت عامه به ترك سنت عمریه نمود ابقاء فرمود يك نمونه كوچك از اشتباه سیاسی عمر داستان نفی نصر بن حجاج و پسر عموی او ابی ذویب است که اجمل و قهرمان جمال و زیبایی عصر خود بودند نصر جز جمال گناهی نداشت و از خاندان اصیل و نجیب و خود هم بلیغ و ادیب بود این داستان بطوری که ابن ابی الحدید که از علمای بزرگ اهل سنت است در شرح نهج البلاغه یاد نمود بدین خلاصه است عمر هنگامی که در کوچه های مدینه گردش می کرد ناگاه شنید از زنی از پشت حجاب که مترنم باین اشعار است :

(۱) هل من سبيل الى خمر فاشربها
(۲) الى فتى ماجدا لاعراق، مقبل
(۳) تنميه اعراق صدق حين تنسبه
(فراج)
ام هل سبيل الى نصر بن حجاج
سهل المحيا كريم غير ملجأ
اخو قداح عن المكروب فياج

(۴) سامی النواظر من بهر له قدم
يضی صورته فی الحالک الداجی
فقال عمر الا لاری معی رجلا تهتف به العیاتی فی خدیو رهن علی بنصر بن
حجاج فاتنی به و اذا هو احسن الناس وجها و عینا و شعرا فامر بشعره
فجز فخرحت له و جنتان کانهما قمر فامر ان یعتم فاعتم ففتن النساء بعینه
فقال عمر لا والله لا تساکننی فی ارض انا بها فقال لم یا امیر المؤمنین
قال هو ما اقول لك فسيره الى البصرة و خافت المرأة التي سمع عمر منها
ما سمع ان یبدر اليها منه شی فدت اليه ابياتا

(۵) قل للامير الذي يخشى بوادره
(۶) انی بليت ابا حفص بغير هما
(۷) لا تجعل الظن حقا او تبينه
(۸) مامنية قلتها عرضا بضائرة
(۹) ان الهوى رمية التقوى فقيده
مالي وللخمر او نصر بن حجاج
شرب الحليب و طرف فاجر ساجي
ان السبيل سبيل الخائف الراجي
والناس من هالك قدما و من ناجي
حفظي اقر بالجام و اسراج

۱ - ترجمه قصه نصر و اشعار قصه: آیا مرا راهی بنوشیدن خمر یا داهی بنصر بن حجاج است .

۲ - آن جوانی که رک و دریشه او از بزرگان مقبول عامه است باروئی کشاده و صاف شخصی کریم و بی لجاجت

۳ - منتساب است بریشه های راستی و اوست صاحب قرعه هایی که غم را میزداید

۴ - جوانی است بلند نظر و درخشان با قدمی استوار رخسارش در شب های تار و قیر کون بی درخشند .
عمر گفت نخواهم گذارد بامن در این پل کسی باشد که دوشیزگان از برده سرای خود بنام او سرود خوانند نصر بن حجاج را بیاورند آوردند جوانی بود نیکوترین مردم در روی و چشم و موی فرمان داد کیسوی وی را بریدند ناگاه از میان کیسوانش دو گونه اش هویدا گشت مانند دو قرص ماه و امرداد تا عمامه بر سر نهاد زنها مفتون و فریفته دو چشمانش شدند آنگاه عمر گفت بخدا نباید در زمینی که من هستم تو باشی نصر گفت برای چه یا امیر المؤمنین عمر گفت همین است که می گویم پس وی را بیصره فرستاد و آن زن هم ترسید و این اشعار را برای عمر فرستاد

۵ - بگو بامیری که از عقوبت های او بیم و هراس است مراچه بخمر یا بنصر بن حجاج
۶ - من ای ابا حفص گرفتار دو چیز دیگرم نوشیدن شیر دوشیده و چشم سیاه شکسته (یعنی طغش)

۷ - گمان را حق مپندار تا آن را آشکار دریابی این راه و رویه است هراسان و امیدوار را

۸ - آن آرزو که از گفتارم سرزد زبان بعرض و ناموس کسی نرساند مردم خود بادر هلاکند یا ناجی هستند

۹ - هوی و هوس نشانه تیر تقوی کشته و محافظت من آنرا مقید ساخته و آنرا لجام و زین زده بر آن سوار گشتم عمر گریست و گفت حمد خدای را که هوی نفس را بتقوی مقید ساخت ما از ذکر قصه ای ذویب و نظائر آن برای اختصار صرف نظر نمودیم مؤلف

-۶۲-

فبکی عمر قال الحمد لله الذي قيد الهوى بالتقوى وكانت لنصر ام فاتی علیه حين واشتد علیها غیبة ابنها فعرضت لعمرین الاذان والاقامة فتعدت له علی الطريق فلما خرج یرید الصلوة هتفت به وقالت یا امیر المؤمنین لاجائینک بین یدی الله عزوجل ولا خاصمنک الیه اجلست عاصماً وعبدا لله الی جانبک وینی و ین ابنی الفیافی والقفار والمفاوز والامیال قال من هذه قیل ام نصر بن الحجاج قال یا ام نصر ان عاصماً وعبدا لله لم تهتف بهما العواتق من وراء الخدور ثم روى عن الاصمعی ان نصر بن الحجاج كتب الی عمر کتاباً هذه صورته لعبدا لله عمر امیر المؤمنین من نصر بن الحجاج سلام علیک اما بعد یا امیر المؤمنین (شعر)

(۱) لعمری لمن سیرتنی وحرمتنی	فما نلت من عرضی علیک حرام
(۲) و ان غنت الدلفاء يوماً بمنية	و بعض اماني النساء غرام
(۳) ظننت بی الظن الذي ليس بعده	بقاء فمالي في الندي كسلام
(۴) واصبحت منفياً علی غیر رية	وقد كان لی بالمتین مقام
(۵) سیمعنی عما ظننت تکرمی	و آباء صدق صالحون کرام
(۶) و تمنعنی ام اتمت صلوتها	و حال لها فی دینها و صیام
(۷) فهاتان حالان فهل انت راجع	فقد جب منی کاهل و سنام

فقال عمر اما ولی امارة فلا واقطعه ارضاً بالبصرة وداراً فلما قتل عمر ركب راحلته ولحق المدينة

(۱) اگر مرا نفی بلد کردی و محروم از وطن نمودی بدان آنچه از عرض و حیثیت و اعتبارم گرفتی بر تو حرام بوده و هست

(۲) اگر زنی روزی بآرزویی تغنی نمود همانا بعض آرزوهای زنانه هوسهای فطری است و از روی سوء قصد نیست (۳) گمان بردی بمن گمانی را که شایسته است بعد از چنین گمانی زنده نمانم . دیگر مرا در هیچ مجمع و انجمنی سخنی نیست یعنی با آنکه سخنور بودم بایستی از شرم دهان بسته بنشینم (۴) چه من از وطن و خاندانم تبعید بی ریه و بی گناه گشتم با آنکه مرا در مکه و مدینه مقام ارجمندی بود (۵) مرا همیشه از اینگونه گمانها گرامت و صاعت تقسم و پدران راستگو و نیاکان گرام و صالح و درست کردارم باز خواهد داشت و نیازی بجبر و عنف نداشته و ندارم (۶) همچنین من را باز داشت و باز میدارد از هرامر نکوهیده ای مادری که همواره نماز را با تمامیت و کمال بر پای نماید با نضمام آن حالت خلوصی که در دین دارد که همی روزه دار است (۷) این است دو حالت ستوده مادرم نماز و روزه آیا تو خواهی از این کردار نسبت بمن باز گشت نمایی همانا از این کردار پشتم درهم شکست و نیروی شانه و بازویم از هم پاشید و تاب و توانم بریده و گسیخته گشت .

اصمعی گوید نصر بن حجاج نامه‌ی نکاشت بعمر بدین صورت سوی عبدالله عمر امیرالمؤمنین از نصر بن حجاج سلام بر تو (شعر)

عمر گفت تا مادام که من امیر هستم نخواهم اجازه عودت دادلکن زمینی در بصره تیول وی کنم و خانه‌ی باو دهم چون عمر کشته شد راحله خود را سوار شد و بمدینه بازگشت نمود ما اذکر این قصه که کوچکترین وقایع سیاسی نفوذ فاروق رضی الله عنه است قصد خرده گیری بر مقام او نداریم بلکه میخواهیم در کشف مراد شیخ بگوئیم چنین احتمال نمیرود اینکه شیخ میخواهد عمر را با عقلیت و اکملیت حسن در ایالت و سیاست از شاه ولایت معرفی کند با آنکه دیگران و خود عمر و ابوبکر و ابوعبید و سائر عظماء چنین کلمه‌ی نگفته بلکه کتب مملو است از شیعه و سنی از اشکالات سیاسی و اجتماعی در اعمال او مکر در مواردیکه شور باعلی علیه السلام میکرد حتی نزدیک بود در جنگ باعجم حرکت کند و حضرت فرمود تو مانند قطب متمرکز باش و کمک فرست و گرنه در غیاب کارها مختل میشود و در غربت نتوانی از عهده اصلاح اموری که پشت سر انداختی برائی و شواهد این معانی بسیار است که ماکاری بآن نداریم .

ابوبکر هم هنگام وفات خود بنقل مورخین سنت اعتراف با اشتباه‌های سیاسی خود نمود از آن جمله در تاریخ طبری است عبدالرحمن بن عوف را وارد شد پس از تسکین او به بهبودی گفت:

انی ولایت امرکم خیرکم فی نفسی والی امر شما را بهترین شما در نفسم قرار دادم فکلمکم ورم افقه من ذلك یرید ان یکون الامر له دونه از کار من بینی همه شماها باد کرد هر کدام ولایت خود را میطلبید و رایتم الدنيا قد اقبلت ولما تقبل وهی مقبله دینارا دیدید اقبال نموده هنوز اقبال نکرده حتی تتخذوا ستور الحریر و نضائد الدیاج که پرده‌های حریر و فرش های دیبا خواهید برگزید و تالموا الاضطجاع علی الصوف الاذری کما یألم احدکم ان ینام علی حسک واللّه لان یقدم احدکم فتضرع عنقه فی غیر حد خیر له من ان یخوض فی غمرة الدنيا وانتم اول ضال بالناس غدا فتصدونهم الطریق یمینا و شمالا یا هادی الطریق انما هو الفجرا والبحر فقلت له خفض علیک رحمک الله فان هذا یهیضک فی امرک انما الناس فی امرک بین رجلین اما رجل رای ما رایت فهو معک واما رجل خالفک فهو مشیر علیک وصاحبک (عمر) کما تحب ولا نعلمک اردت الاخیرا ولم تزل صالحا مصلحا وانک لاتاسی علی شی من الدنيا (ترجمه)

وچنان آزار یابید از خوابیدن بر پشم ذری مانند خار مغیلان بخدا اگر گردن شما را بزنند بدون حد بهتر است از فرو رفتن در دریای دنیا در حالتیکه اول گمراه کننده

مان

مردم فردا باشید و از راه راست بيمين و شمال آنان را باز دارید ای خدائیکه راهنمائی این امر یاسفیدی فجراست یا دریا ست (یعنی سپیده فجر است شبیه نهر که نشانه روشنائی و رفع ظلمت و نجات از ظلمات است **قالله ولى الذين آمنوا یخرجهم من الظلمات الى النور**

با ظلمات دریا است فی بحر لجی یغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الى الظلمات واین تعبیر قابل توجه ادب است) گفتم آرام باش و پائین آورخشم خود را که این حالت تو را در هم می شکند همانا آن مرد که موافق رای توست با تو خواهد بود و آن مرد که مخالف رای تو ست بزبان تو رای دهد و صاحب تو (عمر) چنان است که دوستداری و ما تو را نشناختیم جر باراده خیر تو همواره صالح و مصلح بوده می و اکنون هیچ تاسف بردنیاننداری ابو بکر گفت :

اجل انی لا آسی علی شئی من الدنیا الاعلی ثلث فعلتھن و ددت انی ترکتھن و ثلث ترکتھن و ددت انی فعلتھن اما الثلث الی و ددت انی ترکتھن فو ددت انی لم اکشف بیت فاطمة عن شئی وان کانوا قد غلقوه علی الحرب و و ددت انی لم اکن حرقت الفجاة السلمی و انی کنت قتلته سريحا او خلیته نجیحا و و ددت انی یوم سقیفة بنی ساعدة کنت قد قت الامر فی عنق احد الرجاين (یرید عمرو و اباعبیده) فكان احدهما امیر او کنت وزیرا و اما اللاتی ترکتھن فو ددت انی یوم اتیت بالاشعث بن قیس اسیرا کنت ضربت عنقه فانه یخیل الی اله لا یری شرا الا اعان علیه و و ددت انی حین سیرت خالد بن الولید الی اهل الردة کنت اقمتم بذی القصة (اسم موضع) فان ظفر المسلمون ظفروا و ان هزموا کنت بصدد لقاء او مددا و و ددت انی کنت اذ وجهت خالد بن الولید الی الشام کنت وجهت عمر بن الخطاب الی العراق فکنت قد بسطت یدی کلتیھما فی سبیل الله (و مدیدیه) و و ددت انی کنت سالت رسول الله صلی الله علیه و آله سلم لمن هذا الامر فلا ینازعه احد و و ددت انی کنت سالتھ هل للانصار فی هذا الامر نصیب و و ددت انی کنت سالتھ عن میراث **عليه** ابنة الاخ والعمة فان فی نفسی منھما شیئا

امام مسعودی در مروج الذهب بن آرزوهای ششگانه را بدون مقدمه سابقه و ذکر راوی یاد نموده با این تفاوت در اول و ددت انی لم اکن فقتت بیت فاطمه و ذکر فی ذلك کلاما کثیرا و در اهل رده نام خالد و ذی القصة را نبرده و گوید انی یوم جهزت جيش الردة و رجعت قمت مکانی تا آخر با تفاوت یسیر و در باره عمر هم نام خالد و شام را نبرده و گفته و ددت انی کنت قد قد قت الامر فی الشرق لعمر بن الخطاب فکنت

بسط یمینی و شمالی فی سبیل الله و جمله لمن هذا الامر فلا ینازعه احد در مروج ساقط شده بسهو کاتب ما این شش چیز را ترجمه نمی نمایم و اعترافات سیاسی و سایر مزایای اشکالات را با عمل خبره بر گزار کنیم همین قدر گوئیم آیا اینگونه عقول و احوال را با عقل عادی و عرفی علی علیه السلام و حالات عادی آن جناب چه رسد بآن حالات قدسیه که ینحدر منه السیل ولا یرقی الیه الطیر میتوان برابر نمود و میتوان گفت ابوبکر یا عمر یا عثمان با عقل و اسوس از شاه و لایتند که از این راه تعیین تکلیفی یا تشخیص مقامی شود بلی جای انکار نیست ابوبکر مردی عاقل و آرام بود نصایحیکه یزید بن سفیان هنگام کسب داشتن امرای خود بشام می نماید بخته و نتیجه تجربه است لکن دستورات او بامراء نسبت بآنچه از علی علیه السلام بیادگار مانده و حاکی از روحیه او در جوانی است که از جمله ایالت نامه مالک اشتراست کاملاً بهر کس اهمیت فکر عادی مولی الموالی را چه رسد بعقل قدسی و عقل علمی می فهماند که نمی توان تعبیر با عقلیت در حق هیچ امیری نسبت بآن جناب نمود.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه گوید بسیاری روایت نمودند ابوبکر هنگام احساس موت بعبد الرحمن بن عوف گفت چه گوئی در عمر گفت افضل من رایته الا ان فیه غلظه گفت برای آنستکه مرا نرم می بیند و چون امر باو رسید بسیاری از حالات خود را ترک نماید و همواره می دیدم او را چون غضب بر کسی نمودم (یعنی بی جا) اظهار رضایت از او می نمود و چون نرمی بکسی می نمودم شدت بر او نشانم میداد سپس بعثمان گفت عمر چون است گفت سریرش بهتر از علانیه او ست و در میان ما بی مانند است ابوبکر گفت ای عثمان اگر از عمر بگذرم از تو تجاوز نکنم لکن خیر تو در ترک تصدی است ایکاش منهم تصدی نمی کردم آنگاه باو و باین عوف گفت این سخن را جائی فاش ننمائید.

آنگاه طلحه آمد و گفت شنیدم عمر را بر مردم خلیفه خود نمودی تو دیدی مردم از او چه می بینند با بودن تو چه خواهد شد چون تو نباشی و با خدای خود ملاقات نمائی و از تو پرسش از حال رعیت تو کند ابوبکر گفت اجلسونی نشست و گفت آیا به خداوند مرا می ترسانی چون پروردگار را ملاقات نمایم و این پرسش فرماید گوئیم بهترین اهل تور استخلاف نمودم طلحه گفت آیا عمر بهترین خلق خدا ست خشم ابی بکر بیشتر شد و گفت آری بخدا عمر بهترین انسان است و تو بدترین انسانی بخدا اگر بتو ولایت دهم بینی خود را در قفای خود می نهی و نفس خود را بالاتر از اندازه اش بری.

آمدی نزد و چشمهای خود را مالش دادی می خواهی مرا فریب از دینم دهی و از رآیم برگردانی برخیز خدا پایت را بر نخیزاند بخدا اگر باندازه يك دوشیدن شیر

شتر زنده بمانم و تو بدانم چشم پوشاندی از عمر یا بدی در باره اش گفتی لا لحقك
 بخمصات قنة حيث كنتم تسقون ولا تروون وترعون ولا تشبعون وانتم بذلك
 متبهجون وراضون فتمام طلحة وخرج ترا ملحق نمايم بكنيزان گرسنه كه آب كشي
 می نمودید و سیراب نمی شدید و چشم می چرانیدید و سیر نمی گشتید و باین سختی مفتخرو
 خشنود بودید طلحه برخاست و رفت اینگونه سخنان فكر عادی و عقل سیاسی متعارف
 را نشان می دهد و كاملاً اندازه روح اداری را از آغاز تا انجام بروجهی می فهماند كه
 نمی توان آنرا در برابر مزایای ذاتی علی علیه السلام عنوان اعلی و احسنیت در ایالت
 و سیاست كشورداری داد همان سان كه نمی توان آنرا در مقابل سیاسات عادیه پیغمبر ص
 قطع نظر از نبوت و عقل قدسی و اتصال بملكوت قرین ساخت تنها همان است كه
 ابوعبید جراح گفت كه شیخ قوم است و بارگران امارت و ایالت را بیشتر می كشد چه
 پیشرفت سیاسی را برای حفظ انتظامات عمومی و رعب قلوب بر همه چیز و بر هر حكمی
 از احكام شریعت مانند سائر ملوك و امراء مقدم می دارد و علی علیه السلام البته در سیاست
 هم جمع بین شریعت و سیاست می نماید و توانست در منطقه نفوذ خود چنین كشور مختل
 از هم گسیخته می را كه كرهاً بدست او بالتماس عمومی آمد كه هیچ حكیم شجاع
 مدبری عادتاً ممكن نبود آنرا سروسورت بدهد حتی فرمود ما هی الا الكوفة اقبضا و
 و ابسطها باحسن وجه اداره فرمود و اگر این اختلاف نبود حسن تدبیر او بجای
 محیر العقول می رسید .

ابن ابی الحدید گوید ابوبكر عثمان را طلبید هنگامی كه جان می داد گفت بنویس
 عهد را بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به عبد الله بن عثمان (نام ابی قحافه عثمان بود)
 الى المسلمين اما بعد پس بیهوش شد عثمان نوشت قد استخلفت عليكم ابن الخطاب
 ابوبكر بهوش آمد گفت بخوان خواند ابوبكر تكبیر گفت و بعثمان گفت ترسیدی مردم
 مختلف شوند اگر در این غشوه می مردم گفت آری گفت خداوند خیر دهد تورا از اسلام
 و اهلس و فرمان داد بر مردم خواندند .

و در تاریخ طبری است ابوبكر عثمان گفت اگر از عمر بگذرم از تو تجاوز نکنم
 نمیدانم شاید عمر خود ترك كند این را و خیر او در این است كه در امور شما دخالت
 نكند والخیرة له ان لا یلی من اموركم شیئا و لوددت انی كنت خلوا من
 اموركم و انی كنت فیمن مضی من سلفكم (لفظ سلف قابل دقت است) یا ابا
 عبد الله لا تذكرن مما قلت لك من امر عمر و لا مما دعوتك له شیئا انتهى این
 احوال را برای این یاد می نمائیم تایقین حاصل شود مراد شیخ از كلمه (اعقل و احسن
 ایالة) معنایی جز پیروی از سیاست انتظام كردن چیزی دیگر نیست كه فضیلتی باشد چه
 - اسراقوال و احوال حیز فوق العاده ای در آراء و اعمال به نشان نمیدهد كه کسی بگوید

ابوبکر یاعمر اعقل واحسن درایالت حتی از علی علیه السلام بودند .

حتی آنکه ابن حجر در صواعق می نویسد اخرج الحاكم ان ابا جحافة لما سمع بولاية ابنه قال هل رضى بذلك بنو عبد مناف و بنو المغيرة قالوا نعم قال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت انتهى این گواهی دلیل قاطع بر اینست که چنین افعال التفضیلی نمی تواند مراد مثل شیخی که در امر امامت و خلافت آن عقیده هارا برونق اصول امامیه صریحاً دارد باشد .

باز میگوئیم شیخ اگر چیزی در واقعه سقیفه میخواهد بگوید و هیان علی یاعمر یا ابوبکر و ابوعبیده و سعد بن عبادہ سید خزرج و بشر (بشیر) بن سعد سید اوس موازنه کند و تصویب امارت یکی از آنها را کند خصوصاً نسبت بآنکه بنام او بالاخره وقوع یافته نظری صاحب آمیز بدهد نباید اسلوب عبارت را کبر وی و بصورت فلسفی قرار دهد چه رای فلسفی باید از روی حکم عقل قطعی یا لا اقل ظنی و استحصانی باشد و در این مسئله عقل را بروجیه که منطبق بر تصدی خلفاء یا خصوص شیخی شود راهی نیست و کار عقل تطبیق بر جزئیات نیست و کلیات عقلیه در باب امامت نص است و عصمت و اعجاز که امامیه و شیخ مفید در فصول گفته و از چنگ طرفداران امامت های سیاسی خاندانی نجات یافته و زبیده را هم بهمین وسیله از خود راضی نموده چنانکه در مقاله خود در رساله الاسلام مصر توضیح دادیم و عقل البته مستقل است یقیناً یا ظناً که اگر خلیفه اله منصوص یا خلیفه اله ذاتی و استعدادی ولو بدون نص نتواند تصدی امارت و سلطنت حقه کند و اسباب برای او بدون فتنه فراهم نشود .

مدیر عاقل و عادل و مدبری با شرکت اعلم و عادل و شجاع خصوص اگر منصوص باشد که خلیفه اله بر مردم است انتخاب شود بشرط آنکه در مسائل علمی و احکام دینی و احتجاجات اسلامی بر ملل آن امیر بآن امام حکیم اعلم رجوع نماید .

دیگر عقل نمی تواند شخص را تعیین کند و گرنه از فلسفه و قواعد حکمت خارج شود و شیخ هرگز چنین اشتباهی نمیکند و انگهی اوضاع و احوال و اقوال و اعمال خلفا بسیار متعارف است پیشرفت و نفوذ غیر از نبوغ عقل و سیاست است امروز که عصر ماست و آن روز که عصر شیخ بود و صدر اول یعنی پس از رحلت پیغمبر ص اشخاصی که لائق اداره کردن کشور باشند سلطنت و بوزارت و امارت و حکومت و ایالت بسیار بودند و هستند و نمی توان عنوان عقلیت و احسنیت ایالت در برابر دیگران خصوصاً در مقابل اعلم حکیم جامع فضائل، خطیب سخنور، فاتح شجاع و زبیده امتحان داده، عادل مشفق با عواطف داد و همچنین نتوان بشیخ نسبت داد که حکومت جاهل را با رجوع بعالم در احکام تجویز نموده و مثال بعمر و علی زده چه خلفا را نمی توان جاهل محض و عامی صرف پنداشت حتی هنوز اهل سنت اگر نتوانند یا پذیرفته نشود عمر را مثلاً افقه از علی علیه السلام گویند .

افقه از دیگران گفته‌اند و می‌گویند با آنکه خود گفته **كل الماس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال** چه ایشان از صحابه بودند و احادیث و مجربات فرا گرفتند و ابوبکر اجتهاد می‌کرد و می‌گفت اگر چیزی از رسول (ص) در دستم نباشد برآیم عمل می‌کنم و نیز گفته قیاس می‌کنم شاید ریعة الرأی رأی را از او یاد گرفته و ابوحنیفه هم از او قیاس را این اندازه وسعت داده هنوز بر نفوذ خود باقی است مانند بقاء نفوذ رأی فاروق در فصول اذان و تحریم متعین و تکتف در صلوٰة و عول در میراث و غیرها و بقاء نفوذ عمل مروان در تربیع تکبیرات نماز بر جنازه معویه امروز در اثر روشن فکری علمای سنت در این عصر یکی این شده که باب اجتهاد را طبق مذهب شیعه مفتوح نمودند و سد باب اجتهاد و اجماع اهل سنت بر تربیع مذاهب و تحریم فتوی بغیر آنرا رد فرمودند .

نتیجه آنکه اگر استخلاف بنص که اصوب است اجرا نشود سیاستمدار عاقل را که حفظ انتظامات را عملاً بیشتر اقدام کند و بر شرف دهد و بهمین **آخرین نتیجه** معنی شیخ اورا اعقل و احسن ایالة گفته خصوصاً اگر پیر و محترم **قطعی در تفسیر** و با نفوذ در محل باشد باید اعلم در عقد امارت او شرکت نماید **کلام شیخ** بشرط آنکه او مطلقاً در احکام و مسائل امور بعلم او و بشور او رجوع کند و اطلاق رجوع مقتضی است اینکه حتی در معلومات خود از احادیث و مجربات مقتبسه از پیغمبر (ص) هم باو رجوع کند تا احتمال خطا نرود و توافق که موصل بواقع است حاصل شود و لطفی رقیق شیخ در عبارت بکار برده که اعلم را ملزم دانسته بشرکت در عقد ریاست برای اعقل سیاسی و این معنی دلیل است بر آنکه تا اعلم شرکت در عقد امارت ننماید امارت بتعبیر عمر یا خلافت بتعبیر اهل سنت منعقد نشود اگرچه دیگران تصویب کرده باشند و همچنین اگر امیر وقت تخلف از رجوع باو در مسائل و احکام و حدود و قضایا در امور مهمه اسلامی نماید بشرط خلافت یا امارت عمل نشده و صحت تصدی و قیام با مر از بین می‌رود مگر بقاء شرکت اعلم و عدم اعتراض و تعرض او بر حال خود ولو للمصلحة و حفظ الوحدة بحال خود باقی بماند .

و اما جمله (**كما فعل عمر و علی** چون بلفظ فعل گفته نه لفظ کان بین عمر و علی ظاهر یا صریح است در اینکه راجع بدو فعلی است که در کلام شیخ است یکی مشارکت اعلم در عقد خلافت دیگر رجوع خلیفه با اعلم در احکام و شورای عالی مهم اسلامی و این هر دو ولو بعد از گفته‌گوهای زیاد وقوع یافته و علی علیه السلام شرکت در عقد خلافت ابی بکر نمود و ابی بکر هم مراجعه بعلی (ع) می‌نمود منتهی عمر شرکت در ابتدای امر کرد و بنص کلام شیخ باید خلافت پیش از شرکت علی (ع) منعقد نشده باشد

زیرا شیخ فرمود ان یشارك بان بعقد پس کار بوجود علی ولو صورتاً برای حفظ وحدت تمام شد واستحقاق واولویت علی هم بجای خود محفوظ بوده و کسی آنرا انکار نداشته ونسبت بعمر هم علی مخالفت حکم ابی بکر نکرد وعمر مراجعه شاید بیشتر از ابی بکر بعلی می نمود و راجع بعثمان هم در شوری چون کار بعثمان رسید عثمان بعلی گفت بیعت میکنم باتو بشرط عمل بکتاب وسنت وسیرت شیخین علی فرمود بشرط کتاب وسنت و رأی خودم چه رأی خود را از علم الله و علم الرسول می دانست وامامیه هم چنین می دانند لذا خلافت بعثمان رسید چه بعضی با عمر بر درب منزل باشمشیر ایستاده بودند اگر کسی مخالفت کرد و کار تمام نشد گردن بزند پس بشرکت علی بالاخره کار عثمان هم بسته شد عثمان هم انشاء الله مرا همه بعلمی کرد دیگر از دائره فهم کلام شیخ خارج است که به مباحث ومطالب دیگر بپردازیم خدای بخواسته قلوب صافیه برادران سنی خود را جریحه دار بتجدید سخنها نمایم الحمد لله علی الاخیة والسلم والسلام بین جمیع اهل الاسلام .

بدانکه قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین ودیگران به
امر دوم والد شیخ نسبت دادند که از اعیان اسمعیلیه است وعمده مدرک
در خصوص نسبت در این نسبت تاریخ ابی عبیدالله جوزجانی است که در نسخه عربیه
مذهب اسمعیلی منتسب باو از املاء شیخ چنین می نگارد **وکان ابی ممن اجاب**
پدر شیخ **داعی المصریین وبعده من الاسمعیلیه وقد سمع ذکر النفس**
والعقل علی الوجه الذی یقولونه و یعرفونه هم وکذلک
اخی و ربما تذاکروا ذلک بینهم وانا اسمعهم وادرك ما یقولونه ولا تقبله
نفسی و ابتدأوا بدعوتی الیه و یجرون علی السنتهم ایضا ذکر الفلسفة
والهندسة و حساب الهند انتهى .

یعنی پدرم از جمله کسانی بود که داعی ومبلغ مصریین (ملوک فاطمی عبیدی) را اجابت نموده و از اسمعیلیه شمرده می شد و ذکر نفس وعقل را از ایشان شنیده بروجهی که ایشان میگفتند و معرفی می نمودند و هم چنین برادرم بسا می شد مذاکرات در امر نفس وعقل میان ایشان وقوع می یافت و من ادراک می کردم آنچه میگفتند ولی نفسم نمی پذیرفت گفتار آنان را آنگاه آغاز نمودند دعوت مرا باین امر و برزبانهای خود نیز (علاوه بر امر نفس وعقل) جاری می ساختند ذکر فلسفه وهندسه وحساب هند را این ترجمه تحت اللفظی عبارت شیخ است که در این حال درس ده بود چنانکه قبل از این کلام متصلاً فرمود .

ثم انتقلنا الی بخارا واحضر لی معلم القرآن و معلم الادب و کملت العشر
من العمر وقد آتیت علی القرآن و علی کثیر من الادب حتی یقضى منی العجب

و کان ابی ممن اجاب تا آخر عبارت و برادرش محمود در این حال پنج ساله بود چه او پنج سال بعد از شیخ متولد شد و بعید است او هم مخاطب باشد و شاید از الحاقات کتاب باشد که دانستی از اینگونه تصرفات در نسخه جوزجانی بسیار شده حتی نسبت والد شیخ با اسمعیلیه و آمد و شد دعوات مصر بمنزل او در تاریخ شهرزوری و ترجمه آن و در تلخیص الآثار عبدالرشید باکومی و در عبارات روضة الصفا منقوله در روضات الجنات اصلاً نیست فقط این جمله در روضة الصفا بنقل روضات است و کان ابوہ بعد فراغة من الاشغال الديوانیہ يطالع اخوان الصفا و کذا ابوعلی فی بعض الاحیان و هم چنین ابن خلکان اصلاً چیزی در این باب نگاشته چنانکه ترجمه آن گذشت با آنکه قبل از ترجمه شیخ متصلاً در ترجمه حسین بن منصور حلاج داستان قرامطه را از بدو ظهورشان و احوال ابن المقفع و حال ابی جعفر محمد بن علی شلمغانی معروف بابن ابی- الفراقورا نگاشته حقیقتاً انسان از ترك ذکر انتساب والد شیخ به اسمعیلیه در این کتب مفصله حیران می شود و اما ذکر برادر پنج ساله شیخ از جمله (و كذلك اخی) ممکن است عطف بر ضمیر (وقد سمع) باشد نه عطف بر ضمیر (ممن اجاب) بهر حال ظاهر عبارت شیخ اجابت پدر او ست فلسفه عقل و نفس را از عقائد اسمعیلیه که مفصل است نه امامت را چه این فرقه در برابر خلفای بغداد که پس از معتصم و آزاد شدن احمد بن حنبل علم حدیث از طریق اهل سنت بطور جمود بر آن رواج گرفت خواستند خود را بعلم و حکمت معرفی نمایند ضمناً با فلسفه ارسطو و مشائیه مخالفت کنند و این مسئله فقط دعوت بفلسفه خاصه اسمعیلیه است و هیچ ربطی به مسئله امامت و نص برائمه مستورین از اولاد اسمعیل و اعقاب ایشان که ملوک فاطمیین مصر از آنها ندارند و هیچ کلمه ای از امامت و مهدویت در عبارت مذکوره نیست و ظاهراً داعی مصر و سائر دعوات فقط می خواستند والد شیخ را که خود از حکما بود بفلسفه خود نزدیک کنند و مذاکرات فلسفی آنان با او در امر نفس و عقل موجب شد که او را اسمعیلیه بشمار آورند .

و چون در این انتساب تا آنجا که مؤلف اطلاع دارد کسی چیزی خلاصه فلسفه نگاشته ناچار باید نمونه ای از فلسفه ایشان یاد شود یکی از اسمعیلیه معروفه بهترین کتب در این باب کتاب ملل و نحل شهرستانی است بیاطنیہ می نویسد اسمعیلیه واقفیه امام را بعد از امام جعفر صادق (ع) اسمعیل دانستند از روی نص بر او باتفاق اولادش لکن مختلف شدند بعضی گویند در حیات پدر وفات نموده بعضی گفتند زنده بوده و حضرت صادق (ع) از راه تقیه از خلفای عباسی اظهار موت او نموده و گواهی نامه ای ترتیب داده و عامل منصور را در مدینه بر آن اشهاد فرموده و بعضی گفتند موت صحیح است و نص بقیه را بر نمی گردد و فائده در تنصیم بقاء امامت در اولاد منصوص علیه است نه غیر او پس امام

بعد از اسمعیل محمد بن اسمعیل است و این گروه را مبارکیه گویند از این گروه بعضی واقف بر محمد بن اسمعیل شده و گفتند بعد از غیبت رجوع کند و دیگران از ایشان امامت را سوق در مستورین دادند سپس در ظاهرین قائمین بامر بعد از مستورین و این گروه را باطنیه گویند و میان فرقه‌های اسمعیه فرقه باطنیه معروف‌ترند و ایشان را تعلیمیه نیز گویند.

(چه عده شاهکارهای ایشان تعلیمات فلسفی مبتدعه خویش بود که با والد شیخ در همین تعلیمات باطنی تماس گرفتند) و ایشان را در این باب مقاله جداگانه ایستانتی اینقدر از سخن اسمعیه را که راجع بامامت و نص و تعیین منصوص و منصوبین دیگر از اعقاب اسمعیل است باین نظر یاد نمودیم تا دانسته شود روی سخن در املاء شیخ اصلاً بامامت و نص نبوده و اشعاری در کلام جز بتعلیمات فلسفی در عقل و نفس و مانند آن نیست و راجع بفرقه‌های شیعه و فرقه‌های اسمعیه و ادعای امامت اسمعیل یا محمد بن اسمعیل کتاب متقنی از ابو محمد حسن بن موسی نوبختی از اعیان علمای شیعه در قرن سوم در دست است و طبع شده پس از او شیخ مفید کتابی بنام مجالس و کتاب بنام عیون (عیوب) و محاسن تالیف فرموده که سید مرتضی مقالات شیخ مفید از آن دو و از شافیهات دیگر مفید علیه الرحمه گردآورده و بنام فصول معروف است و نسخه مخطوط آن نزد ما موجود است .

اما ابو محمد نوبختی پس شش فرقه از شیعه را بعد از وفات امام جعفر صادق (ع) در شوال (۱۴۸) می‌شمارد (۱) فرقه ناووسیه منسوب بمردی از اهل بصره ناووس نام که امام صادق را زنده و مهدی قائم میدانستند (۲) اسمعیه که اسمعیل بن امام صادق را امام منصوص دانستند (۳) اسمعیه قائل بامامت محمد بن اسمعیل بن الصادق جعفر (ع) سمطیه منسوب برئسی از این گروه بنام یحیی بن ابی السمیط (ابی السمیط) و این گروه قائل بامامت محمد بن جعفرند (۵) فطحیه قائلین بامامت عبدالله افطح بن جعفر الصادق ع چون افطح الراس (پهن) یا افطح الرجائین یا رئیسی از این گروه عبدالله بن فطیح یا عبدالله بن افطح نامیده میشد (۶) امامیه قائلین بامامت موسی بن جعفر (ع)

آنگاه گوید اسمعیه چند گروهند (۱) خطاییه اصحاب محمد بن ابی زینب اسدی اجدع که در حیات حضرت صادق (ع) خروج نمودند و با والی کوفه عیسی بن موسی (برادر زاده سفاح) باسنگ و نی و کارد جنگیدند و مدعی اباحت و نبوت ابی الخطاب بودند و تماماً که هقتاد تن بودند جز یک نفر کشته شدند و آن یک تن ابوسلمه سالم بن مکرم جمال ملقب بابی خدیجه (از اصحاب امام صادق ع) بوده و مورد توثیق در رجال شده) کشته شدند. ابوالخطاب دستگیر شده عیسی او را کشت و بدار آویخت آنگاه او را سوزانید

و سرهارا نزد منصور فرستاد که آنها را سه روز بدار آویختند سپس سوزانیدند و گروهی از پیروان ابی الخطاب از غلات بامامت محمد بن اسمعیل و اولادش گرائیدند و چند شعبه شدند يك شعبه بنام مبارکيه و قرامطه نامیده شدند که بر دوی قرمطویه نام منسوبند و گویند بعد از محمد خاتم (ص) جزهفت امام بیش نیست علی تا جعفر بن محمد آنگاه محمد بن اسمعیل که امام غائب است تا آخر آنچه از اباطیل این فرق نگاشته و شیخ مفید در فصول بتفصیل فرقه های اسمعیلیه و شبهات آنان را با جواب های شافی و کافی نگاشته و در ابتدای این فصل میفرماید امامیه همواره قائل بنظام امامت بودند تا آنکه پس از وفات ابی جعفر امام محمد باقر (ع) فرقه هایی ظهور کردند گروهی امام صادق را حی و قائم مهدی دانسته و این فرقه ناووسیه نام دارند گروهی گفتند حضرت صادق وفات نموده و تنصیص بر امامت اسمعیل فرموده و اوحی و مهدی منتظر است و ارائه وفات او من باب مصلحت بود و گروهی دیگر از قائلین بوفات امام صادق گفته اسماعیل در حیات پدر حقیقتاً وفات نمود لکن تنصیص بر امامت محمد فرزند خود فرمود اینها قرامطه و مبارکيه نام دارند و قرمطه یا قرمطویه نام رئیس ایشان بود و مبارکيه منسوبند بمبارک مولای اسمعیل بن جعفر و گروهی از این جماعت گویند تنصیص بر امامت محمد بن اسمعیل از امام صادق بوده بنابراین اسمعیلیه سه فرقه میباشند که مذکور شد انتهی ملخصاً.

این سخنهاي سست در امامت از دعوات مصر با والد شیخ در میان نیامد و در دولت باشکوه شیعه سامانیه گمان نمی رود دعوات مصر اینگونه اباطیل را می توانستند در خاندان مانند پدر ابن سینا از ارکان دولت بمیان گذارند بلکه فقط همان جنبه فلسفه و مبانی مبتدعه ایشان در عقول و نفوس و مانند آن از مسائل طبیعی و ریاضی و فلکیات بمیان آمده بود و اگر اجابتی یا صورت اجابت و مسالمتی از والد شیخ مشهود و مسموع شیخ گردیده همین فلسفه ها بود نه امامت منصوصه و مهدویت در مقابل امامت منصوصه اهل بیت علیهم السلام.

شهرستانی در ملل و نحل می نویسد اسمعیلیه گویند امام صادق علیه السلام پس از ازدواج بمادر اسماعیل زنی اختیار فرمود و کنیزی هم خریداری نمود مانند پیغمبر (ص) در حق خدیجه و علی علیه السلام در حق فاطمه علیهما السلام و محمد بن جعفر برادر اسمعیل صغیر بود آمد نزدیک تابوت روپوش را گرفت ناگاه دید اسمعیل چشم گشود محمد با حالت هراس خدمت پدر آمد و گفت: **قد عاش اخي قد عاش اخي** زنده شد برادرم حضرت فرمود اولاد رسول چنین است حالشان در آخرت از طرف دیگر اسمعیل را در بصره زنده دیدند و بمنصور خبر دادند منصور خدمت حضرت صادق نگاشت اسمعیل از جمله احیاء است و در بصره دیده شده حضرت گواهی نامه موتش را با امضای والی مدینه برای منصور فرستاد و گویند پس از اسمعیل دور هفتگانه بمحمد بن اسمعیل تمام گشته

آنگاه ابتدا بائمه مستورین شده که در شهرستانها سترأ گردش میکردند ودعات راعلناً باطراف میفرستادند و گویند زمین از امام حی قائم خالی نخواهد بود یا ظاهر مکشوف یا باطن مستور و چون امام مستور باشد باید حجتها ودعات او ظاهر باشند و مدارائمه برهفت است چون ایام هفته وهفت آسمان وهفت سیاره ومدار نقباء بدوازده است لذا امامیه قطعیه اشتباه کردند نقباء را ائمه پنداشتند آنگاه پس از ائمه مستورین مهدی قائم بامراله ظاهر شد و اولاد ائمه یکی پس از یکی منصوص است و اسمعلیه را در هر زمان دعوائی ومقاله ایست جدید ما مقالات قدیم ایشان را یاد می نمایم سپس دعوت جدید صاحب دعوت رامذکور میداریم؛ (لکن ما بقدم اکثفا می نمایم) و ایشان را باطنیه نامند .

چون گویند هرظاهری را باطنی است وهرتیزی را تاویلی وایشان را درهرجا و بزبان هر قومی القاب بسیار دیگری است درعراق باطنیه و قرامطه و مزدکیه ودر خراسان تعلیمیه وملحده .

باطنیه قدیمه سخن خود را خلط بیعض کلام فلاسفه نموده و کتب خود را بدین منوال پرداختند و در حق باری تعالی گویند ما نمیگوئیم او موجود و لا موجود است و نه عالم و نه جاهل است و نه قادر و نه عاجز است و همچنین در جمیع صفات زیرا اثبات حقیقی مستلزم شرکت بین حق تعالی وسائر موجودات در همان جهتی است که اطلاق شده چه مستلزم تشبیه است پس نمی توان اثبات مطلق نمود و نه نفی مطلق و باید گفت او اله متقابلین و خالق خصمین و حاکم بین متضادین است و در این باب نصی از امام محمد باقر علیه السلام نقل نمودند **لما وهب العلم للعالمین والقدرة للقادرین وصف بالعلم والقدرة** از این رو گفتند این گروه نافی صفات و معطله ذات از جمیع صفاتند و گویند همچنان گوئیم در قدیم وحادث که او (تعالی شانه) نه قدیم است نه محدث بلکه قدیم امر او و کلمه او ست و محدث خلق و فطرت خلق است - ابداع فرموده بامر خود عقل اول را که تام بالفعل است و بتوسط عقل ابداع نفس دومین نموده که تام نیست و نسبت نفس بعقل نسبت نطفه بتمام خلقت است یا تخم به مرغ یا نسبت ولد بوالد و نتیجه بنتج و یا نسبت انثی بذکر یا زوج بزوج و چون نفس مشتاق بکمال عقل گشت محتاج بحرکت شد از نقص بکمال و حرکت محتاج بآلت حرکت است از این راه افلاك حادث شد و بحرکت دوریه متحرك گشتند بتدبیر نفس پس مرکبات از معادن و نبات و حیوان و انسان حاصل شد و نفوس جزئیه بابدان متصل گشت و انسان ممیز از سائر موجودات شد باستعداد خاص برای تلقی فیض آن انوار و عالم انسان نقطه مقابل تمام عالم گردید و چون در عالم علوی عقل و نفس کلی است واجب است در این عالم هم عقلی باشد مشخص که کل باشد و حکم او حکم شخص کامل بالغ است و او را باطن می نامند و او نبی است و نیز باید نفسی باشد مشخص که کل باشد و حکمش بمنزله حکم طفل ناقصی است که

متوجه سوی کمال است یا در حکم نطفه ایستکه متوجه سوی تمام است یا در حکم انثی است که مزدوج با ذکر است و او را اساس نامند و اووصی است همانطور که افلاك بهر کت آید بتحریرك نفس وعقل وطبائع همچنین نفوس واشخاص بهر کت آیند شرائع بتحریرك نبی ووصی در هر زمان ومدار این زمان برهفت است تا منتهی شود بدور اخیر که داخل در زمان قیامت است و تکالیف در آن هنگام مرتفع و سنن و شرائع در آن مضمحل گردد و این حرکات ملکیه و سنن شرعیه برای رسیدن نفس است بکمالش و کمالش رسیدن اوست بدرجه عقل واتحادش بعقل بر وجهیکه بالفعل دارای همان مرتبت شود و این هنگام است که قیامت کبری برپا میشود و ترکیبات افراد وعناصر و مرکبات منحل گردد و آسمان منشق و کواکب متناثر و زمین تبدیل بزمین دیگر گردد و آسمان پیچیده شود چون پیچیدن کتاب مرقوم وحساب خلق کشیده وخیر از شر ومطیع از عاصی ممتاز شود و جزئیات حق بنفس کل و جزئیات باطل بشیطان مبطل متصل گردد و از وقت حرکت تا سکون مبدء است و از وقت سکون تا ابد که بی نهایت است کمال است و گویند هیچ فریضه و سنتی وحکمی از احکام شرع از بیع وهبه و اجاره ونکاح و جراح وقصاص و دیه نیست مگر آنکه آنرا همانندی و توازنی از عالم است از حیث عدد در مقابل عدد و از حیث حکم در مطابقت حکم زیرا شرائع عوالمی است روحانیه و امریه وعوالم شرعیه است جسمانیه خلقیه و همچنین ترکیبات در حروف و کلمات بروزان ترکیبات صور و اجسام است ونسبت حروف مفرده بمرکبات از کلمات مانند نسبت بسائط مجرده است به مرکبات از اجسام و برای هر حرفی وزانی وهم وزن و شکلی است در عالم و طبیعتی است مخصوص او وتأثیری است از حیث آن خاصیت در نفوس و از این راه است که علوم مستفاد از کلمات تعلیمیه غذای نفوس گشته چنانکه اغذیه مستفاد از طبائع خلقیه غذای ابدان است و خدای تعالی مقدر فرموده غذای هر موجودی را از چیزیکه آفریده از او شده و از راه همین موازنه و مشاکلت است که روی آورند بذکر اعداد کلمات و آیات وتسمیه (بسم الله) مرکب از هفت ودوازده است (چه بسم الله هفت حرف است بسم سه حرف الله چهار حرف الرحمن شش حرف الرحیم شش حرف عدد نقباً ۱۲ گانه و تهلیل مرکب از چهار کلمه است در یکی از شهادتین (لا اله الا الله) و سه کلمه در شهادت دوم (محمد رسول الله) هفت است در اولی (یعنی در بسم الله) در دوم (یعنی در الرحمن و الرحیم که مجموعاً دوازده میشود) و دوازده حرف است در اول و دوازده حرف است در دوم (یعنی در هر يك از شهادتین) همچنین در هر کلمه ئی آیه ایست که ممکن است استخراج آن از چیزهاییکه عاقل فکر خود را بکار در آن اندازد و گرنه عاجز شوند از ترس آنکه مبدا مقابل بضر شود (یعنی صد عدد ائمه و نقباء و ضد روحانیات مشخصه در عالم طبیعی).

شهرستانی گوید اینست هوسهای متقابل که طریقه اسلاف این گروه بوده و در

آن کتابها نگاشتند و مردم را دعوت نمودند بامام هرزمانی که موازیات این علوم را (یعنی مشاکلات روحانیه آن را) بداند و مدارج این اوضاع و رسوم را پیموده باشد.

تمام شد ترجمه ملل و نحل با پاره‌ئی توضیحات و این طریقه قدیمه است که دعوات و حجج و مأذونین از جانب ملوک فاطمی مصر در بلاد تبلیغ می نمودند و خود را بعلم و حکمت و توحید خاص اشخاص و عرفان و معرفت اسرار تصوف و راز گیتی و معرفت خواص طبائع و اسرار حروف و کلمات در مقابل علمای خلفای عباسی که مروج ظواهر احادیث بودند و جمود بر مفاد آن اگرچه برخلاف عقل صریح باشد می نمودند معرفی میکردند و اجابت والد شیخ دعوت مصرین را فقط در استماع فلسفه ایشان بود نه راجع بامامت سیاسی وقت چنانکه خواهیم شرح داد مقتضی بود از هراه ملوک شیعه تقویت و ملوک عباسی تضعیف شوند چه یگانه خار سر راه خلفای بغداد همانا ملوک فاطمی بودند که دستی بلند در فلسفه بافی و امام منصوب تراشی داشته و اهل حدیث از سنت و جماعت خصوص در آن زمان حکمت و فلسفه را تحریم و توهین می نمودند تا کار بجائی رسید که یوسف بن علی بن تاشفین کتب غزالی حتی احیاء العلوم را بحکم جماعتی بعنوان تحریم حکمت و منطق سوزانید و پیروان غزالی و خوانندگان احیاء العلوم و سائر کتب او را کشت و دولت صلاحیه در قرن چهارم قاطبه مسلمین در ممالک اسلامی را بر طریقه ابوالحسن اشعری بصری هرچه باشد ملتزم می نمود و مخالف را می کشتند یا تکفیر می کردند روی اینگونه سیاستها والد شیخ از گوش فرا داشتن بفلسفه های دعوات مصر سرپیچی نمود با آنکه می بینی چه اندازه مشتمل بر خرافات و مرموزات و متشابهات و خلط علمی بعلی بدون اساس است که شیخ اصلا چیزی از آن را نپذیرفت و می فرمود سخنهاشان را درک می کردم و نفسم آن را نمی پذیرفت لذا مطالب ایشان را قابل نقل ندانست اما بدانیم در این طریقه قدیمه چه کم و زبادی نمودند شهرستانی بعد از ذکر طریقه قدیمه طریقه جدید را از صاحب دعوت جدید حسن صباح نقل می نماید و فصول فریبده می از کتب او در فلسفه یاد می نماید که صورتاً از طریقه قدیمه منظم تر است و چون از مقصود ما خارج است از ذکر آن صرف نظر نمودیم آن اندازه که از طریقه قدیمه اسلاف اسمعیلیه و فرقه های ایشان یاد نمودیم برای این بود که بدانیم اجابت یا مسالمت والد شیخ در فلسفه بود نه در امامت مخصوص اسمعیل و اعقابش پس نسبت دادن مترجمین والد شیخ را بکیش اسمعیلیه که ظاهر در قبول امامت ائمه آنان است بی مورد است و يك كلمه در املاء شیخ که جوزجانی نگاشته از دعوت بامامت نیست.

مع الوصف بر فرض آنکه بگوئیم دعوت دعوات مصر بامامت خلفای فاطمی و ائمه اسلافشان هم منظم بفلسفه مزبوره بود باز میگوئیم اجابت والد شیخ دعوت داعی مصرین

- ۷۶ -

را سیاسی بود نه حقیقی توضیح مقام آنکه مستفاد از عبارت جوزجانی که مذکور شد این است دعوت شیخ بکیش اسمعیلیه از دعوات مصر بود نه از پدرش چه سیاق جمله (وابتدئوا یدعوننی الیه ویجرون علی السنتهم ایضا ذکر الفلسفه) رجوع ضمیر جمع بمصر بین ودعوات اسمعیلیه است لذا بعد از این متصلا بصیغه مفرد راجع پدرش گوید .

ثم کان یوجهنی الخ پس دعوت مصری ها در والد شیخ این اندازه هم اثر نکرد که فرزند خود را دعوت بآن کند پیدا است که رضایت بشرکت شیخ وتشویش افکار او نداشت لذا ساکت بود ، آنها خود او را دعوت نمودند ومواجه بابی اعتنائی وعدم قبول جوان فکورده ساله شدند بلکه از دعوت کردن محمود طفل پنج ساله ضعف و بی اهمیتی دعوات معلوم میشود واگر در بخارا اشخاصی را شریک در دعوت میکردند طفل پنج ساله را اهمیت نمیدادند و تنها بودن والد شیخ در این اجابت و مسالمت مشعر بآن است که میخواست مطالب ایشان را بدست بیاورد و با خلفای مصر ودعوات بی روابط دوستانه نباشد .

و بالجمله حدس ما این است که اجابت ظاهری والد شیخ از این دعوت بمنظور تقویت ملوک و امرای ایران و تضعیف خلفای عباسی که در آن اوقات روی بضعف و انحطاط نهاده بودند بود نه از روی حقیقت لذا نامی از او در میان دعوات و حجت های ملوک فاطمی معروف نیست و جز همین جلسات کوتاهی که شیخ بین والد خود ودعوات دیده والتفات بدان نکرده وقیافه انکار وعدم قبول بآنان نشان داده دنباله نمی نداشته ووالد شیخ قیامی باین دعوت نکرده ولو کان لبان همه می دانیم ناصر خسرو (۱) چه پافشاریها

ناصر خسرو چنانکه از جمعی نقل شده از اولاد حضرت امام محمد تقی علیه السلام است باین صورت ناصر بن خسرو بن حارث بن عیسی بن حسن بن محمد بن موسی الرضا علیه السلام و ظاهر ابهین مناسبت مشهور بملوی کشته و نیز نقل شده که وفات او در احدی و نشتین و اربعماء و نیز بعضی نوشتند سال ولادتش ۳۵۸ بوده و از ریاض العارفین نقل شده که یکصد و چهل سال عمر کرده و بابشخ - رئیس مواخات و بابا بن نصر فارابی مباحثه داشته و در ۴۳۷ وفات نموده و گفت این تاریخ بظاهر اشتباه است . زیرا سال اول سیاحتش ۴۳۷ بوده و از رساله خود ناصر خسرو نقل شده که گفته الحال سن من یکصد و چهل رسیده و تاریخ ولادت خود را گفته و راوی رساله هم برادرش ابو سعید تاریخ وفاتش را نگاشته مولف گوید در سیاحت مغربش در سال ۴۳۷ که سال اول سیاحت اوست چهل ساله بود پس در ۱۹۷۷ ولادتش بودنه ۳۵۸ که بعضی نوشتند و کسیکه در چهل سالگی سال ۴۳۷ اول سیاحتش بود چگونه در ۴۳۷ چنانکه بعضی نوشتند وفاتش تواند بود و اگر عمر او یکصد و چهل سال باشد باید خلافت فائز را که بعد از او عاضد آخر ملوک فاطمی است ادراک کرده باشد ولادت فائز بن مظفر ۵۴۴ و وفاتش ۵۴۵ و ولادت عاضد ۵۴۶ و وفاتش ۵۶۷ بوده و این بسیار بعید است چه مدائح اوحی در میکان که بالاتفاق محل وفات اوست راجع بمستنصر است که در ۵۸۷ وفات نموده و هیچ اثری از مرثیه او در حق مستنصر بنظر نرسیده و ظاهر ابرای همین اختلافات و قرائن دیگر **الفاضل البدیع الحفوظ مالک الدر الملبوب و الملفوظ ذواللسانین و خیر الحسانین ذوالادب الاوفر کانه المسک الاذفر و الحر الکریم المظفر آقای بدیع الزمان فروزان فر** وفات او را در سخن و سخنوران در سال ۵۸۱ تعیین نمودند .

در این کیش کرده و چه قصیده‌ها سروده و راجع بمستنصر چه‌ها گفته گوئی امام معصومی
را بنص سماوی می‌ستاید از آنجمله در یمگان از اعمال بدخشان چنین سروده .

فرزند نبی جای جد خویش گرفته است
آن است گزیده که خدایش بگزیند
الی ان قال :

ای حجت بنشسته به یمگان و سخن‌هاست
گر خاک خراسانت نپذیرفت عجب نیست
در حکمت و در مدحت اولاد پیمبر
چون بنده مستنصر بالله بگوید
در قصیده دیگر گوید :

بنجاه سال در اثر دیوان
الی ان قال :

ای حجت زمین خراسان را
پنهان شدی ولیک بحکمتها
از شخص تیره گرچه بیمکانی
ایضا :

خراسان چو بازار چین کرده‌ام من
الی ان قال ؛
تو ای حجت مؤمنان خراسان
ایضا :

ای معدن فتح و نصر مستنصر
من بنده توانگرم بعلم تو
ایضا :

لاجرم آن روز به پیش خدا
فاطمیم فاطمیم فاطمی
الی ان قال :

دوستی عترت خانه رسول
مر عقلا را بخراسان منم
ایضا :

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم
پیش داعی من امروز چو افسانه‌است
جفت گشتم با حکمت لقمانی
حکمت ثابت بن قره قرانی

رفتی به بیفساری و رسوائی

هرچند قهر کرده ز غوغائی
خورشیدوار شهره و پیدائی
از قول خوب بر سرجوزائی

بتصنیفهای جو دیبای چینی
امام زمان را یمین و امینی

شاهان همه روبه و تو ضرغامی
زیراک تو گنج علم علامی

تو باشی و من حیدری
تا تو بدری ز غم ای ظاهری

کرد مرا یمکی و مازندری
بر سفها حجت مستنصری

جفت گشتم با حکمت لقمانی
حکمت ثابت بن قره قرانی

داغ مستنصر بالله نهادستم بر بروسینه و بر برهنه پیشانی (۱)
الحاصل ظاهراً فکروا شیخ زمینه سازی برای برانداختن ملوک عباسی و نفوذ دولت
آل محمد بود با تشیع اسمعیلی کم کم بود تشیع کامل که مبتنی بر امامت و خلافت آباء
سبعه علی بن موسی الرضا (ع) و ابناء اربعه آنحضرت که قریب العهد بامثال والد ابن سینا
و بدولت سامانی و دیالمه بوده منقلب سازد و ملوک و امرای ایران را از اطاعت خلفای
بغداد آزاد نماید و این فکر مانند فکر کمیت اسدی شاعر خاص امام محمد باقر علیه-
السلام است که برای برانداختن دولت امویه و تشکیل دولت بنی هاشم ولو از بنی عباس
بذکر مناقب آل محمد (ص) و تجدید جنگ مفاخراتی که بین نزاری و یمانی و قحطانی
و عدنانی در قرون متعادیه بوده با قصائدی شورانگیز اقدام نموده سید رضی هم در بغداد
همین فکر سیاسی او را وادار بمدح ملوک فاطمی بر علیه خلفای عباسی نمود که این
قصیده را سروده .

ما مقامی علی الهوان و غندی	مقول صارم و اقف حمی
و ابناء محاق بی عن الضیم	کما زاغ طائر وحشی
ای عذر له الی المجد ان	ذل غلام فی غمده المشرقی
احمل الضیم فی بلاد الاعادی	و بمصر الخلیفة العلوی
من ابوه الی و مولاه مولای	اذا ضامن البعید القصی
لف عرقی بعرفة سید الناس	جميعاً محمد و علی

تا آخر داستان معروف و ظاهراً این فکر را بنام تقویت ملوک فاطمی بسیاری
بشکل های گوناگون در پرده و آشکار تعقیب می کردند .

خلاصه داستان کمیت آنکه یکی از تعصب های شورانگیز میان قبائل عرب مباحات
بحسب و نسب و پیروزی ها و پیشرفت ها بوده که هنوز هم کم و بیش در گوشه و کنار
بجای مانده از مهم ترین وقایع این عصیت همانا مفاخراتی است که میانه نزارها که
عدنانی اند و یمانی ها که قحطانی اند بوده بنی امیه نزاری و عدنانی بشمار می آمدند
و یمانی ها که قحطانی بودند تحت نفوذ دولت بنی امیه رفته جنگ مفاخراتی و تعصبی
میان یمانی ها و اموی ها خاموش شده بود کمیت که از نژاد نزاری و از طرفداران صمیمی
اهل بیت بود چون قصیده معروف به هاشمیت را سرود برای ملاقات فرزندق روی به

۱- ناصر خسرو بسیار خوش عقیده و باسلامت نفس بود و در سیاحت خود بهر قبری و
مزاری می رسید زیارت می کرد و نماز می گذارد و شکر بر توفیق زیارت می گفت شهرت و یا شهادت يك
مسلم را کافی میدانست چنانکه از زیارت او قبر عك بانی عكه و قبر شمعون در قرية برده و قبر
ذی الکفل را در مغار کسا و غیر ذلک پیدا است لکن معروف است که قبر ذی الکفل در ساحل فرات بین کوفه
و طوبرج است . مؤلف

بصره آورد و به فرزدق گفت من برادر زاده تو هستم فرزدق گفت چه حاجت داری کمیت گفت اشعاری بر زبانم جاری شده و توشیخ قبیله مضربن نزار هستی اگر نیکو است فرمان ده تا آنرا منتشر سازم و گرنه من و تو پنهانش داریم فرزدق گفت ای برادرزاده کمان دارم شعرت باندازه عقل تو ست بخوان کمیت گفت طربت وما شوقاً الی البیض اطرب ولا لعباً منی وذوالشیب یلعب فرزدق گفت آری بازی کن کمیت گفت ولم یلهنی دار ولا رسم منزل ولم یطربنی بنان مخضب فرزدق گفت بس چه چیز تورا بطرب آورد کمیت گفت وما انا ممن یزجر الطیر همه اصاح غراب او تعرض ثعلب فرزدق گفت چه هستی و بکه دل بستی و بچه کسانی پیوستی کمیت گفت :

و ما السانحات البارحات عشیة **امر سلیم القرن ۴ مرأضب**

فرزدق گفت این بیت بسیار نیکو است :

کمیت گفت: ولكن الی اهل الفضائل والنهی

و خیر بنی حواء والخیر یطلب

فرزدق گفت کیانند خوش باشی .

کمیت گفت الی الفزالبیض الذی بحبهم **الی الله فیما نابنی اتقرب**

فرزدق گفت راحتم کن خوش باشی کیانند این گروه کمیت گفت :

بنی هاشم رهط النبی فانتی **بهم ولهم ارضی مراداً واغضب**

فرزدق گفت آفرین بر تو باد فیضان طبع و سیلان گفتار نغز تو خدا پرست و بس خوش باشی که چه نیکو سرودی واز او باش ورا ذل روی گردانیدی دیگر تیرت خطا نکنند و هر گر گفتارت دروغ نشود و چون قصیده را بپایان رسانید فرزدق گفت آشکار کن سروده ات را و تا توانی با دشمنان حیل و مکر پیشه کن و چاره بیندیش همانا تو شاعر ترین گذشتگان و آیندگانی کمیت بمدینه آمد و خدمت امام محمد باقر علیه السلام رسید و قصیده میمیه خود را که بواقعه جانکداز کربلا می پیوندد خواند و چون بدین بیت رسید.

وقتیل بالطف غودر منهم **بین غوغا امة و طغام**

حضرت گریست و فرمود اگر ما را مال می بود عطایای خود را بر تو روا می داشتیم لیکن تو راست آنچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بحسان بن ثابت فرمود لازلت مویداً بروح القدس ما ذیبت عنا اهل البیت آنگاه خدمت عبدالله بن الحسن بن علی علیه السلام رفت و سروده های خود را در مناقب اهل بیت بر او خواند عبدالله ضیعه ای که بچهار هزار دینار مشتری داشت بدو بخشید و قباله بنام او با شهود نمود کمیت گفت فدایت شوم چندی که در غیر اهل بیت شما می سرودم دنیا و مال می طلبیدم اکنون جز برای خدا چیزی نگفتم و بر چیزی که برای خدا قرار دادم هرگز عوض نخواهم گرفت عبدالله

-۸۰-

باصرار قباله را بوی داد چند روز صبر نموده نزد عبدالله آمد گفت فدایت کردم حاجت دارم فرمود رواست گفت هرچه باشد فرمود هرچه باشد عرض کرد ضیعه و قباله را از من واپس گرفته قبول فرمائید ناچار قبول فرمود از طرف دیگر چون مناقب آل هاشم منتشر شد عبدالله بن معویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب برخاست و پارچه ستبری با چهار غلام برداشته و بخانه های بنی هاشم یکان یکان درآمد و گفت اینک کمیت است در فضل و منقبت شما همی شعر می سراید در حالی که مردم دم فرو از ستایش شما بستند و سر بکف گرفته از خون خویش گذشته پروا از بنی امیه ننموده هان وقت است که سزای وی بآنچه هر کدام توانید دهید مرد و زن آنقدر مال دادند حتی زنها زیورها از تن کشیدند تا صدها درهم فراهم گشت عبدالله بکمیت گفت این کوشش ناتوان بی چیز است و ما در دولت دشمنان خود هستیم ای اباالمستهل بدین مال بر روزگار خود یاری جوی کمیت گفت فدایت کردم چه بسیار و نیکو و پاکیزه بخشش فرمودند ولی من بمدح شما جز خدا و رسولش را نجویم و هرگز مال دنیا در این کار نپذیرم خواهش منم همه را بصاحبش برگردانید عبدالله گفت حال که چنین است چیزی بگوی که تعصب و عصبیت را میان بنی امیه و مردم برانگیزی شاید فتنه آشکار گردد که این دولت که از چنگال بنی امیه که بناحق دارند بیرون آید کمیت قصیده در مناقب قوم خود از مضر بن نزار بن معد و ربیعۃ بن نزار و ایاد و انمار فرزندان نزار سرود و در تفضیل ایشان بر قبیلۃ قحطان سخنها انشاء نمود و آتش عصبیت را بین یمانی ها و نزاری ها برافروخت از آنجمله این قصیده است که مطلعش این است .

وהל ناس تقول مسلهینا

الاحییت عنا یامدینا

تا آنجا که تعریض یممن و یمانی ها نماید و آنچه از واقعه حبشه و غیرها در یممن روی داده تصریح کند و گوید .

تشرایه ایدی المهدینا
و اسکنهم بدمکة قاطنینا
وللناس القفا ولنا الجینا
فوالج من فحول الاعجمینا
مطهرة فیلفوا مبلغینا
حلائل اسودین واحمرینا

لنا قمر السماء و کل نجم
وجدت الله اذسمی نزاراً
لنا جعل المکارم خالصات
وما ضربت هجائن من نزار
وما حملوا الحمیر علی عتاق
وما وجدت بنات بنی نزار

دعبل خزاعی چون یمنی بوده قصیده در رد کمیت سروده و مناقب یممن و فضائل ملوک یمانی را تصریح و بغیر ایشان تعریض نموده در آن قصیده که گوید .

کفناک اللوم مرالار بعینا
تشیین الذوائب و القرونا

افیقی من ملامک یاظعینا
الم یحزنک احداث الیالی



احیی العزم من سروات قومی
فان یک آل اسرائیل منکم
فلاتنس الخنازیر اللواتی
بایلة والخلیج لهم رسوم
وما طلب الکاهیت طلاب وتر
لقد علمت نزار ان قومی
لقد حییت عنا یا مدینا
وکنتم یا الاعاجم فاخرینا
مسخن مع القروذ الخاصینا
وآثار قدمن و ما محینا
ولکننا لنصر تنا هجینا
الی نصر النبوة فاخرینا

این مفاخره دنباله درازی بخود دید و در هر جا میانه نزاری و یمانی غوغای مفاخره و مباهاات بالا گرفت و آتش تعصبات برافروخته گردید و میان بادیه نشینان و شهر نشینان دسته بندی سخت روی داد و بازار تعصب گرم شد بالتبجیه مروان بن محمد الجعدی و پیروانش قیام بمفاخره و تفضیل نزار بر یمین نموده در اثر آن یمانی ها که دولت خواه او بودند منحرف گشته گوش بدعوت عباسیه فرا داشتند تا آنکه دولت از بنی امیه به بنی هاشم منتقل شد و از زائیده های این داستان قصه معن بن زائیده در یمین است که به خواهمی قومش از ربیعۀ بن نزار و سایر نزاریهای اهل یمین را میکشد و یمانی که یمین ها و قبیلۀ ربیعۀ از قدیم بود می شکند و عقبۀ بن سالم در عمان و بحرین بکینه جوئی از معن در قبیلۀ عبدالقیس و غیر ایشان که از نزار قبیلۀ ربیعۀ بودند کشتار می نماید.

قیل انه کان من اجمل اهل زمانه حتی ان الناس کانوا یوم

فصل در تلخیص الجمعۀ یتراصون فی الطریق اذا خرج من داره لینظروا بعض مشاهدات و الی جماله واشتری ابو محمد الشیرازی بجرجان للشیخ مسموعات ابو عبید دارافی جواره و انزلہ فیها وانا اختلف الیه فافقرء من جوزجانی از روی المجسطی علیه واستملی منه المنطق فاملی علی المختصر نسخہ اسلامبول الاوسط وصنف لایم محمد الشیرازی کتاب المبدء والمعاد عربی و کتاب الارصاد الکلیه و صنف هناك کتبا کثیره کاول

القانون ومختصر المجسطی و کثیرا من الرسائل ثم صنف فی ارض الجبل بقیة کتبه ثم انتقل الی الری واتصل بخلفه السیده و ابنها مجدالدوله و کان بمجدالدوله اذ ذاک علة السوداء وصنف هناك کتاب المعاد الاصغر (ای المعاد المجدی) و اقام بها الی ان قصدها شمس الدوله بعد قتل هلال بن بدر بن حسنویه وهزیمۀ عسکر بغداد ثم اتفق للشیخ ما اوجب خروجه الی قزوین ثم الی همدان بخدمۀ کدبانویه (کرمانیه) ثم احضره شمس الدوله الی مجلسه لقولنج اصابه فعالجه الشیخ وفاز بالخلع ورجع بعد اربعین یوما الی داره وصار من ندماء الامیر (ای شمس الدوله) و خرج الشیخ فی خدمته الی حرب عناز بقرمیش و رجع الامیر منهزم ما الی همدان فقلدا للشیخ الوزارة

واتفق اغارة العسكر على دار الشيخ ونهبوا كل ما يملك و اضطرا لاهير الى عزل الشيخ فتواري في دار ابي سعيد بن دحدوك اربعين يوما فعاد القولنج الى شمس الدولة واحضر الشيخ معتذرا لفعاله و اعاد اليه الوزارة ثانيا وساله ان يشرح كتب ارسطو ولم يكن له فراغ فرضى ان يصنف في هذه العلوم كتابا من غير مناقضة ومناظرة للمخالفين فابتدء بالطبيعيات الشفاء وكان قد فرغ من تصنيف الكتاب الاول من القانون وكان يحضره الطلاب في كل ليلة وانا اقرء الشفا وهم يقرءون القانون يقول الملخص هنا محل الدسيمة التي بينها من الشفا وهم يقرءون القانون يقول الملخص هنا محل الدسيمة التي بينها من حضور المغنين والآلات الغناء والشراب فحذفناها و اى تلميذ يخلد ذكر ذلك في تاريخ حياة استاده على فرض الصحة او العذر الطبى وحاشا من الصحة بل هو بهتان عظيم كما قدمناه ثم قال ما ملخصه ثم توجه شمس الدولة لمحاربة امير طارم وعادوه القولنج وامراض اخرى ولم يطع الشيخ في معالجاته فرجع الى همدان وتوفي في الطريق وحمى ابنه واستوزر الشيخ فابى وكاتب الشيخ سر أعلاء الدولة يطلب الاتصال به وهو متوارى في دار ابي غالب واتم بالنماسة كتاب الشفاء بالامراجة كتاب بعد ان فهرس رؤس المسائل بالكتاب في عشرين جزءا مقدار الثمن في يومين وهو يكتب في كل يوم خمسين ورقة حتى اتى على جميع الطبيعيات والالهيات ما خلا كتاب الحيوان وابتدء بالمنطق وكتب منه جزءا واتهمه تاج الملك بمكاتبة أعلاء الدولة فظفر به وحسبه الى قلعة فرزجان (فرودخان نرداوان) اربعة اشهر وانشد فيه قصيدة اولها - دخولي باليقين كما تراه - وكل الشك في امر الخروج - ثم قصد أعلاء الدولة همدان واخذها وامرها وانهمز تاج الملك ومربك القلعة ورجع العلاء من همدان وعاد تاج الملك بن شمس الدولة الى همدان واستصحب الشيخ معه واشتغل بمنطق الشفاء في دار العلوى وكان صنف بالقلعة الهداية ورسالة حى بن يقظان وكتاب القولنج وكان قد صنف الادوية القلبية اول وروده الى همدان فتوجه الشيخ متنكرا الى اصفهان وانا واخوه وغلما من معه في زى الصوفيه فاستقبلنا اصدقاء الشيخ وندما أعلاء الدولة وخواصه من الدواب والمراكب الخاصة وانزلونا في دار سرية واكرمه الامير غاية الاكرام ورسم مجلس النظر لى الى الجمعات فحضر مجلسه العلما ولا يكاد ان يطاق في شىء من العلوم واتم كتاب الشفاء وفرغ من المنطق والمجسطى وكان قد اختصر اقليدس والارثما طيقى والموسيقى وورد في الرياضيات زيادات وزاد عشرة اشكال في المجسطى في اختلاف - المنظر وورد في آخر المجسطى في علم الهيئة اشياء لم يسبق اليها وورد في اقليدس شبيها وفي الارثما طيقى خواص حسنة وفي الموسيقى مسائل غفل

عنها الاوائل وبقي من الشفاء كتاب النبات والحيوان فاتمها عند توجه علاء الدولة الى (سابورخواست) في الطريق وفيه ايضا صنف النجات وزاد اختصاصه بعلاء الدولة وصار من ندمائه فامر به برصد الكواكب و دفع خلل التقاويم واطلق الاهوال له في ذلك فابتدء به وولاني اتحاد الآلات الارصاد واستخدم الصناع و بقيت انا ثمانى سنين لكن الاسفار عاقت عن اتمام الرصد و نف باصفهان الكتاب العلائى (اى دانى نامه علائى فارسى) وصحبته وخدمته خمسة وعشرين سنة وماريته ينظر في كتاب الا في مواضعه المشكلة ثم ذكر ابو عبيد قصة مع ابي منصور الجبان في اللغة وقد تقدم ذكرها فلا نعيدها ثم صنف لسان العرب لم يصنف مثله في اللغة لكن لم ينقل الى البياض و عزم على الحاق تجرياته في المعالجات الى القانون فعلقها عليه فضاعت قبل اتمام كتاب القانون منها معالجة صداعه بالثلج ردعا للمادة عن النزول الى حجاب الرأس فاصاب في علاجه وعوفي ومنهما معالجة امراة مسالولة بادامة الشرب السكنجيين السكر وحده فتناولت منه مائة من فضفت ثم ذكر قصة مسائل اهل العالم بشيراز في المنطق وجوابه في تلك الليلة بعينها وخلاصه ان القاصد عرض المسائل على الشيخ عند اصفر الشمس فنظرفيها والناس يتحدثون فاحضرت له بامر به البياض في خمسين ورقة بالربع الفرعوني وصلينا العشاء و امر باحضار الشراب و امرني واخاه (بتناوله اقول هذا لاشك في كونه مشروبا محللا جرت به العادة) قال واخذ يكتب ويشرب فانصرفنا ثم اصبحنا عنده و هو على المصلى وقال صر بهذه الاجزاء الى الشيخ ابي القاسم الكرمانى وقل له استعجلت لئلا يتعوق الركابي (القاصد) فصار ذلك تاريخاً ومنقبة وصنف الانصاف ونهب مع رحله يوم قدوم السلطان مسعود اصفهان فكان الشيخ قوى المزاج والبدن حتى في الجماع ويقول ان الله تعالى وفر في قواى الظاهره والباطنه فانا اوفى كل قوة حقها قلت قال النبى (ص) ثم كثرة الطروقة من خصال الانبياء وقد مدح الديك بخصال منها كثيرة الطروقة قال و اصاب الشيخ قولنج في السنة التى حارب علاء الدولة تاش فراش على باب الكرج فاشفق من الهزيمة وحقن نفسه في يوم و اخذ ثمانى مرات فعرض امعائه السحج فامر بالقاء دانقين من بذر الكرفس في الحقنه فالقى بعض اطبائه خمسة دراهم لا ادرى اعمداً ام سهواً وكان يتناول المشور يطوس لدفع الصرع الذى يتبع القولنج فطرح بعض غلماناه المختلس من خزائنه ماخاف على انكشافه كثيراً من الافيون في الحقنه فضصف و مع ذلك كان يحضر المجلس -

العلانی حتی توجه معه الی همدان فسقطت قواه و ترك المداواة و توفي بعدایام فی ۴۲۸ و كانت ولادته فی ۳۷۰ فعمره ۵۸ التلخیص .
مؤلف گوید :

یکی از شواهد تصرفات در این نسخه منتسبه بجوزجانی و نسخه های دیگر منتسبه باو آنکه در این نسخه ولادت در ۳۷۵ تعیین شده بود و چون غلط محض بود آنرا به تاریخ صحیح ۳۷۰ اصلاح نمودند .

مؤلف شیخ را در مازندران در سال ۱۳۳۵ هجری قمری چنین
فصل در رؤیای عجیب می بینم شیخ از معاصرین است و باپسر خاله ام حاج سید محمد پیشاووری حائری سلمه الله بیدیدار شیخ میرویم و نخستین ملاقات است در بازار مازندران متوجه بمنزل شیخ که بعقیده ام در آن بازار است شدیم در اثناء راه باخود می اندیشیدم آیا در اولین دیدار بشیخ چه بگویم بنظرم آمد محقق دوانی در حاشیه شرح تجرید نسبت بشیخ گفته و انی لست ممن یؤمن بما فی دفتی الشفاء اصب لذلك قوما آخرین فکل میسر لما خلق له و این مطلب را دیرزمانی بود دیده بودم و اصلا در بیداری بیاد آن نبودم در این خواب بخاطر آمد باخود گفتم بشیخ چنین گویم انی ممن یؤمن بما فی دفتی الشفاء لا کما قال المحقق الدوانی فی حاشیه شرح التجرید انی لست ممن یؤمن تا آخر عبارت مذکوره تا هم خشنود شود از ایمان و موافقت من و هم مطلع گردد کسی بنام ملا جلال دوانی چنین سخنی گفته در دست عازم بر این شدم بی آنکه پسر خاله ام را بر این اندیشه واقف سازم در آن بازار که مسقف بود و آب پاشی کرده بودند و فصل تابستان بنظرم می آمد درست راست خود درب بزرگ باشکوهی می بینم باز و درب سرای شیخ است وارد شدیم بدون آنکه دق الباب یا صدائی بلند کنیم حیاط بیرونی کوچک مربع تازه ساز بسیار با روح زیبایی که دیوارهای آن سفید کرده بود بنظرم آمد در وسط آن حیاط ایستادیم و چشم بمدخل اندرونی دوختیم که در بی و پرده می نداشت بی آنکه صدائی از ما بلند شود بلافاصله شیخ ازدرون باحالت تبسم بیرون آمد مردی فربه و بلند قامت و سرخ و سپید محاسن سرخی داشت که می دانستم طبیعی است نه از خضاب قبابی سپید بلند گشادی تابستانی در بر که آستین هایش چاک و تکه های بسیاری بمعمول قباهای ایرانی قدیم داشت و یقه پیراهن سپیدش بشکل معمول قدیم نیک بست شانه تکه کرده بود و عرقچین سپیدی هم بر سر داشت و احساس میکنم باهمان حال مخفف آزاد تابستانی که در درون سرایش داشته بیرون آمده و تکلفی بردا و عباء و عمامه ننموده چون رسید سلام کردم و مصافحه نمودم و فوراً بند تند در حالیکه دستم میان دودستش بود گفتم انی ممن یؤمن بما فی دفتی الشفاء لا کما قال الدوانی انی لست ممن یؤمن بما فی دفتی

الشفاء اصب لذلك قوماً آخرین فكل میسر لما خلق له دیدم از این اظهار ایمان و موافقت حالت مسرت و بشاشت در رخسار او آشکار شده و چشمهای شهلای فیروزجی درشتش بحالت تفکر و تعجب از گفتار دوانی افتاد و این دو حالت بطوری بر من محسوس بود که نمی توانم آنرا بقلم مجسم نمایم و در آن حیاط یک صندلی و یک نیم تخت دو نفری پشت پنجرهئی شیشهئی که بیازار گشوده میشد بود شیخ اشاره فرمود بنده و شیخ روی نیم تخت نشستیم و حاج سید محمد روی صندلی باشاره شیخ نشست و باندازهئی صحبت های گرم و موآستهای طولانی میان ما شد که هنوز لذتش در وجودم هر زمان که بیادم آید تازه میشود لکن مع الاسف اصلا کلمهئی از آن گفتگوها بیادم نمانده و در آن حالت اجتماع روحانی آمیخته بالف و انس لذید غیر قابل توصیف که در این واقعه داشتم به بیداری جدا گشتم و بمدلول روایت معتبره **لا تقصوا رویاکم الاعلی و اد عاقل فانه لایأتی بشئی یغمک** و مضمون روایت دیگر که رؤیا چون طائری است معلق میان هوا و واقع نشود جز بر آنچه معبر تعبیر کند از این رو باید تعبیری نیکو نمود بر برادر بزرگم علامه العلماء الافضل الاورع الفحل البطل المدقق الشیخ علی رحمة الله که صباح همان شب بمنزلم تشریف آورده بودند عرضه داشتم فرمودند البته موفق بتالیفات مهمی در حکمت و کلام خواهید شد و سخنان شیخ را تحقیق و تایید خواهید کرد سپس این تعبیر وقوع یافت و بمؤلفات بسیاری موفق شده اینک بکتاب حاضر که بقول حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم «هذا جنای و خیاره» فیه در حکمت این حکیم جلیل بارجوری و موانع بسیار و رنجهای بی شمار توفیق حاصل شده و مستدرکات آن هنوز ادامه دارد .

خاتمه در کتب شیخ کتب و رسائل و مقالات شیخ بسیار است با آنکه بعضی مفقود الاثر گشته و یا بغارت رفته مع هذا باز بحمد الله بسیار بدست آمده و هنوز گوشه و کنار کشف میشود این خلکان گوید و صنف الشفاء و النجاة و الاشارات و القانون و غیر ذلك ما یقارب مائة مصنف ما بین مطول و مختصر و رساله فی فنون شتی و فهرست کتب شیخ را جمعی از متقدمین و متاخرین و معاصرین نگاشتند و بعضی ۲۷۶ کلیه نوشتجات شیخ را و مرحوم عاملی ۱۸۰ و بعضی تا ۴۵۶ و بعضی ۲۳۸ نام بردند و جای عجب نیست چه شیخ تافراغت پیدا میکرد و قلم بدست میگرفت و محتاج بمراجعه نبود و بیاسخ پرسشها مبادرت مینمود و نزد ما هم چند کتاب و رساله و مقاله محفوظ موجود است که در دیباچه کتاب حاضر بدان اشاره شده ما عجلتاً بذکر آنچه در نسخه عربیه منتسب بابوعبید جوزجانی معروف بسرگذشت نگاشته شده اکتفا می نمائیم جوزجانی گوید هذه فهرست مصنفاته علی اکمل ما وجدله (از این عبارت معلوم است نتوانسته همه را بدست آورد با آنکه دهسال بعد از شیخ حیات داشته) .

فهرست جزجانی بدین قرار است

- ۱- کتاب الشفاء مجمع العلوم الاربعه وصنف طبيعياته و الهيئاته فى عشرين يوماً بهمدان (مشمتمل بر منطق و طبيعيات و رياضيات و الهيات است ولى در بسيارى از نسخه ها رياضيات حذف شده مولف)
- ب - کتاب اللواحق ذکرانه شرح للشفا
- ج - کتاب الحاصل والمحصل صنفه بيلده للفقیه ابى بکر البرقى فى اول عمره فى قريب من عشرين مجلده ولا يوجد الانسخة الاصل
- د - کتاب البر والائتم صنفه ايضاً لهذا الفقيه فى الاخلاق فى مجلدين ولا يوجد الا عنده (بعدا بدست علما آمده و از آن نقل نمودند مولف)
- ه - کتاب الانصاف
- و - کتاب المجموع و يعرف بالحكمة العروضية صنفه وله احد وعشرون سنة لابی الحسن العروضى فيه ما سوى الرياضيات
- ز - کتاب القانون فى الطب صنف بقصة جرجان والرى وتم بهمدان وعول (عزم) على ان يعمل له شرحاً وتجارب و (تجارب)
- ح - کتاب الاوسط الجرجانى فى المنطق صنفه بجرجان لابی محمد الشيرازى
- ط - کتاب المبدأ والمعاد فى النفس صنفه ايضاً بجرجان
- ی - کتاب الارصاد الكلية صنفه ايضاً بجرجان له
- یا - کتاب المعاد الاصغر صنفه بالرى و هو فى خدمة الملك مجدالدوله للملك مجدالدوله (نزد مؤلف رساله مفصلی از شيخ در معاد است که در هفت فصل بنام الشيخ الامين نگاشته و اولش اين است عونك يا لطيف افاض الله تعالى على روح الشيخ الامين فى الدارين انوار الحكمة تا آنکه پس از ناله های زياد از مصائب روزگار که گوید کوههارا ازهم می باشد گوید ثم لا يكون الشيخ الامين ادام الله توفيقه ممن يلتبس عليه حال الرجلين والبون الذى بينهما كبعدا المشرقين که ظاهر مراد شمس الدوله و علاء الدوله است و خط خط سيد شهاب الدين على شولستانى است که در ۱۱۹ در اصفهان نگاشته مولف
- يب - کتاب العلامى بالفارسيه صنفه لعلاء الدوله بن خالويه باصفهان
- يج - کتاب لسان العرب فى اللغة صنفه باصفهان ولم ينقله الى البياض ولا وجدت له نسخة ولا مثله
- بد - کتاب دانش نامه
- به - کتاب النجاة صنفه على طريق شاور خواست و هو فى خدمة علاء الدوله
- بو - کتاب الهداية فى الحكمة وهو محبوس فى قلعة فردجان (فردوجان) لآخيه على كذا (والمسلم ان اسم اخيه محمود) ولعله زائد مولف

يشتمل على اقسام الحكمه مختصراً

يز - كتاب القولنج صنفه بهذه القلعه ولا يوجد تاماً

يح - مختصر في ان الزاويه من المحيط والمماس لا كمية لها

يط - رسالة حتى بن يقظان صنفها بهذه القلعه رمزاً من العقل الفعال (هي في احوال

النفوس الانسانية مع البدن) و بعد المفارقة وانما رمز عن العقل الفعال بالشيخ البهي

الذي قد اوغل في السن و عندنا نسخه منها مع شرح ابي منصور بن زبلة تلميذ الشيخ وقد

شرحنا المتن والشرح وترجمنا المجموع بالفارسيه و جعلناه مع رسالة الطير و شرح

الذي لبشرين ناصر الهاشمي البغدادي و شرحنا على المجموع وترجمة الجميع من اجزاء

كتاب النفس من كتابنا حكمت ابن سينا مؤلف

ك - كتاب الادويه القليله صنفه بهمدان

كا - مقالة في اسباب حدوث الحروف ومخارجها صنفها باصفهان للجبان

كج - رسالة الى ابي سهل المصفي في الزاويه صنفها بجرجان

كد - مقالة في القوى الطبيعیه الى ابي سعد اليمامي

كه - رسالة الطير رموزة يصف فيها عملاً يوصله الى علم الحق (هي ايضاً رموز

لاحوال النفوس والكواكب والافلاك) والنسخة مع الشرح موجودة عندى كما قدمناه آنفاً

مؤلف

كو - كتاب الحدود (نسخه مخطوط آن نرد ما موجود است مؤلف)

كز - مقالة في نقض رسالة بن الطيب في القوى الطبيعه

كح - كتاب عيون الحكمة يجمع العلوم الثلاثة

كط - مقالة في عكوس ذوات الجبهه (نسخه مخطوط نرد ما موجود است مؤلف)

ل - كتاب الموجز الكبير في المنطق

لد - القصيدة المزودة في المنطق صنفها للسهرلي بكر كانج ويعرف بميزان النظر

و بالارجوزه كمرجور است در جلد اول ترجمه و ترجمه مؤلف

لب - الموجز الصغير في المنطق وهو منطق عيون الحكمة

لج - الخطبة التوحيديه في الالهيات هي الكلمة الالهيه والتسبيحية

لد - مقالة في تحصيل السعادة وتعرف بالحجج العشر

له - مقالة في القضاء والقدر صنفها في طريق اصفهان عند خلاصه وهر به الى اصفهان

لو - مقالة في الهندبا

لز - مقالة في الاشارة الى علم المنطق

لح - مقالة في اقسام الحكمة

لط - رسالة في السكنجين

- م - مقالة في اللانهاية
 ما - كتاب التعاليق علقه عنه ابن زبلا (ابن زبله)
 مب - مقالة في خراس خط الاستواء
 مج - المباحثات بسؤال بهمنيار تلميذه وجوابه له
 مد - عشر مسائل اجاب عنها لابي الريحان البيروني
 مه - جواب لستة عشر مسألة لابي الريحان
 مو - مقالة في هيئة الارض من السماء وانها في الوسط
 مز - كتاب الحكمة المشرقية ولا يوجدتا ما
 مح - مقالة في تعقيب المواضع الجدلية (نسخه مخطوط نزد ما موجود است)
 مط - مقالة في خطأ من قال ان الكمية جوهر
 ن - المدخل الى صناعة الموسيقى وهو غير الموضوع في النجاة
 نا - مقالة في الاجرام السماوية
 نب - مقالة في تدارك الخطاء الواقع في التدوير البطني
 نج - مقالة في كيفية الرصد وتطابقه مع العلم الطبيعي
 ند - مقالة في الاخلاق
 نه - مقالة آلية رصدية صنفها باصفهان عند رجوعه ورصده بعلاء الدولة
 نو - رسالة الى السهلي في امر مستور اى الكيمياء
 نز - مقالة في غرض قاطيغورياس
 نح - الرسالة الاضحوية في المعاد
 نط - معتصم الشعرا في العروض
 س - مقالة في حد الجسم
 ب - الحكمة العرشية و هو كلام مرتفع في الالهيات
 مب - عهد عاهد الله به لنفسه (نسخه مخطوط آن بخط شولستاني مذكور قبل
 نزد ما موجود است مؤلف)
 مج - مقالة في ان علم زيد غير علم عمرو
 مد - كتاب تدوير الجند والممالك والعساكر و ارزاقهم و خراج الجند والممالك
 مه - مناظرات جرت له في النفس مع ابي علي النيشابوري
 مو - خطب و تحميدات واسجاع
 مح - مختصر كتاب اوقليدس . اظنه المضموم الى النجات
 مط - مقالة في الارثماطيقى . ظ هي التي في النجات
 ع - عدة قصائد واشعار في الزهد وغيرها يصف فيها احواله

- عا . رسائل بالفارسيه والعربية ومخططات ومكاتبات وهزليات
 عب . تعاليق على مسائل حنين
 عج . قوانین و معالجات طيبة **كتاب النفس**
 عد . مسائل يدع الندود
 غر . مسائل ترجمها بالتذكير
 عج . جواب مسائل يسرة
 عط . عيون المسائل
 ف . رسالة الى علماء بغداد يسئلهم الانصاف بينه وبين رجل همداني يدعى الحكمة
 فا . رسالة الى صديق يسأله الانصاف بينه وبين هذا الهمداني
 فب . جواب لعدة المسائل
 فج . كلام له في تبين مائة الحزن (دو نسخه مخطوط از آن در يك مجموعه نزد
 ما موجود است)
 فد . شرحه للكتاب النفس لارسطو و يقال انه من الانصاف
 فه . مقالة في النفس ويعرف بالفصول
 فو . مقالة في ابطال علم النجوم
 فز . كتاب الملح في النحو
 فح . فصول الالهيه في اثبات الاول
 فط . فصول في النفس والطبيعات
 س . رسالة الى ابي سعيد بن ابي الخير في الزهد
 صا . مقالة في انه لا يجوز ان يكون شئ واحد جوهرأ و عرضاً
 صب . مسائل جرت بينه وبين فضلاء العصر في فنون العلوم
 صح . تعليقات استفادها ابو الفراج الهمداني الطبيب من مجلسه وجوابات له
 صد . مقاله اكثرها في المسالك وبقاع الارض .
 صه . كتاب الاشارات والتنبيهات و هو آخر ما صنف وكان يضمن بها .
 مؤلف گوید :

ظاهراً شيخ اشارات را خلاصه نموده و صفحه اول آن بدست ماست که در نهايت
 ايجاز و اتقان است بايد دانست رسالات و مقالات شيخ از معلوم و مظنون و محتمل-
 الانتساب بسيار است و منحصر بفهرست جوزجاني نيست نزد ما هم چندين رساله موجود
 است که اشاره بدان نموديم اخيراً هم بسياري از مؤلفات شيخ کشف شده جمعی از متبعين
 فهرستهای مفصلی نگاشتند که یکی از آنها مجموعه بسيار سودمندی است که آقای
 دکتر ذبيح الله صفا از اساتيد دانشگاه بنام جشن نامه ابن سينا تأليف نموده و چاپ شده

- ۹۰ -

و اخیراً بنظر ما رسیده و مورد بسی تقدیر است ایشان فهرست مفصلی از مصنفات و رسالات و مقالات شیخ را در جشن نامه یاد نموده و محل هر کدام را در کتابخانه های داخلی و خارجی تعیین کرده و مزایای آنرا شرح داده و آنچه انتسابش بشیخ مورد تردید شده متذکر گشته **شکر الله سعيه و مساعي سائر الافاضل الذين احياوا ذكر هذا الفيلسوف الايراني الامامي بعدالف عام ونشروا آثاره على رغم من هضم جائزه و غمط فضله ومناقبه .**

ما برای اختصار از ذکر این فهرست معذوریم لکن این نکته قابل ملاحظه است اگرچه نمیدانیم تردید کنندگان کیانند که تردید در انتساب درجائی درست است که اسلوب عبارت و مطالب کتاب صلاحیت برای انتساب بشیخ نداشته باشد و گرنه تا کشف خلاف نشود شاید تردیدی مورد باشد چه تردید با صلاحیت انتساب اسلوباً و مطلباً سرایت به مؤلفات قطعیه شیخ خواهد نمود البته همه می دانیم مؤلفات شیخ در یک پایه از قوت و بلاغت و بلندی فکر نیست افکار و نگارشات شیخ بسیار متطور بود مقید و ملترزم هم بمواقف افکار سابقه معروفه خود هم نبود شیخ مانند ذرابی نگارشات خود را در مرغزار و بر سر آب جاری انجام نمی داده در زندان و در حال فرار و در شائد هم قلم را بر زمین نمی نهاد و چنین متطور الحال متنوع الفکری آثارش هم متطور است مگر از جهات دیگر نزد اهل خبره مورد تردید شود باز تا یقین یا اطمینان بعدم انتساب حاصل نشود در مقابل دعوی بلامعارض نمی توان معارضه نمود و از نقل نسبت خودداری کرد بلی اگر استاد خبری تردید نمود نام او و وجه تردید او را باید تذکر داد **فذكر ان الذكري تنفع المؤمنين.**

شیخ در رسالة الحدود که یکی از رسائل مهمه او ست و باصرار **فصل در اصطلاحات** فضلی تلامذه خود پس از امتناع شدید راضی بتألیف آن شده **فاسفی بتفسیری که** و ترجمه دیباچه آنرا بیاض خواهیم نمود می فرماید لفظ جوهر در کتب و رسائل **مشتک است و اطلاق بر چند چیز شود :**

شیخ است اول . ذات هر چیزی مطلقاً اعم از مانند ذات انسان یا مانند ذات بیاض نگارنده گوید بنابراین چون عرض را هم ذاتی و شیئی است و گروهی ذات را مناط جوهریت جوهر پنداشتند جوهر بر آن اطلاق نمودند لکن تقابل جوهر و عرض بنحوی مرکوز در اذهان و دائر برالسنه و اقلام است که جز با قرینه صریحه و صارفه نتوان جوهر بر عرض اطلاق نمود و قرینه مانند آنستکه گفته شود جوهر هذا البیاض و جوهریته اقوی واصفی من جوهریة ذاك البیاض یا گفته شود جوهر - الحمره والصفرة جوهر سواد ضعیف یا جوهر هذه الحمره ضراب الی جوهر السواد و از اینکه شیخ در مقابل انسان تعبیر ببیاض فرموده گمان می رود اعراض محمول بضمیمه را

خواسته نه اعم از اعراض نسبیه و خارج محمول هر چند آنرا ذاتی است در ذهن یا اگر هم در خارج است خارج ظرف نفس او ست نه ظرف وجودش چنانکه نسبت منقده بین موضوع و محمول خارجیین را گفته اند خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش و شیخ اطلاعات عرض را در این رساله یاد نموده و ما آنرا پس از اطلاعات جوهر می - نگاریم تا موارد تقابل بهتر آشکار گردد (انتهی)

دوم . موجودی لذاته یعنی چیزی که بالفعل قائم بذات خویش است و در وجودش محتاج باقتران و انضمام ذات دیگر بد و نیست تا قیامش بالفعل بضمیمه ذات دیگر گم باشد نه بذات خویش و همین است معنای جمله (الجوهر قائم بذاته)

سوم . هر موجودی که بدین صفت است یعنی قیامش بالفعل بذات خویش است با اضافه قبول تعاقب اضداد بر ذات خود .

چهارم . هر ذاتی که در محل نیست .

پنجم . هر ذاتی که وجودش در موضوع نیست می فرماید بر این معنای (پنجمین است) اصطلاح قدمای فلاسفه از عهد ارسطو هر جا لفظ جوهر را استعمال نمودند و میان موضوع و محل قیافه گذاردند پس معنای قول ایشان (الوجود لافی موضوع) الوجود الغیر المقارن الوجود بمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له (یعنی موجودی است غیر مقترن و غیر متقوم بمحلی که بالفعل قائم بنفس خویش است) یعنی چنین محلی مقترن بآن موجود و مقوم او نیست) و باکی نیست که در محلی باشد که آن محل بدون او قائم بالفعل نباشد مانند بیاض و حرکت و حرارت که در محلی است بدون آن محل نتواند قائم بخویش باشد پس بیاض هر چند عرض است بر حسب معانی دیگر (یعنی معانی که در عرض مذکور خواهد شد) لکن جوهر است بمعنای اول (که دارای ذات و شئیت است) و مبدء اول (واجب الوجود یا صادر اول) جوهر است بوجه ثانی و رابع و خامس (دوم یعنی عدم احتیاج باقتران بذات دیگر و چهارم یعنی عدم محل و پنجم عدم موضوع) و جوهر نیست بمعنای ثالث (یعنی شأنیست قبول اضداد متعاقبه که در مبدء اول بلکه صادر اول نیست) و هیولی جوهری است . بمعنای چهارم (یعنی عدم محل) و بمعنای پنجم (یعنی عدم موضوع) و جوهر نیست و بمعنای دوم (عدم اقتران بذات دیگر) و بمعنای سوم (یعنی قبول اضداد متعاقبه زیرا هیولی مقترن بذات صورت ^و بدون صورت نخواهد بود و نیز قبول اضداد لنفسها توسط صورت نکند) و صورت جوهر است بمعنای پنجم (یعنی عدم موضوع چه ترکیب بین ماده و صورت علی المشهور انضمامی است و ماده موضوع صورت نیست و بنابراین قول میرداماد که قائل بترکیب اتحادی و عینی است باز ماده موضوع نیست) و لکن صورت جوهر نیست بمعنای دوم و سوم و چهارم (چه صورت بدون اقتران بماده نیست و قبول اضداد بامحفوظیت صورت اولیه نکند و نیز دارای محل است که ماده باشد) و لا مشاحة فی الاسماء در اصطلاحات البته نزاع و مناقشه نیست .

بنظر من لازم است از گفتار شیخ در شفا در تعریف جوهر آگاه
 سخن شیخ در تعریف باشیم گفتار شیخ در فصل اول از مقاله دوم بدین خلاصه است
جوهر در الهیات موجود یا با لذات است چون انسان بودن انسان یا بالعرض
 شفا چون ایضاً بودن زید و اقدم اقسام موجودات با لذات همانا
 جوهر است چه موجود بر دو قسم است اول موجود در شئی دیگر

که آن شئی دیگر قوام ماهوی خود و تحصیل نوعیش بنفس خویش است و چون آن موجودی
 که شئی دیگر است وجودش مانند وجود جزء آن شئی دیگر نیست تا صحیح نباشد آن
 شئی دیگر از او جدا شود چنین موجود در شئی دیگر را موجود در موضوع گوئیم دوم
 موجودی است بدون آنکه در شئی از اشیاء باشد بدین صفات که یاد شد پس آن موجودی
 است نه در موضوع و این موجود را جوهر گوئیم حال موضوع را می سنجم که دارای
 این دو صفت است (یکی آنکه تحصیل نوعی قوامیش بنفس خویش است دیگر آنکه
 موجودیکه در اوست صحیح است از او مفارقت کند بی آنکه از قوام و تحصیل نوعیش
 چیزی کاسته شود) پس اگر این موضوع جوهر باشد قوام عرض بدان جوهر باشد (و بی
 او قائم نخواهد بود و اگر جوهر نباشد عرض خواهد بود البته در موضوعی باید باشد پس
 بحث در این عرض باید از سر گرفته شود و ناچار تسلسل نباید در میان آید تا بجوهری
 برسیم که در موضوع نیست پس عرض هر چه باشد در جوهر خواهد بود و جوهر موجودی
 است مقوم آن عرض و غیر مقوم بعرض از این رو جوهر مقدم است در وجود بر عرض
 اینک باید سنجد آیا عرض در عرض تواند قائم باشد تا بالاخره بجوهر رسد یا نه .

این معنی که قیام عرض بعرض باشد امری مستنکر نیست چه
جواز قیام عرض سرعت در حرکت و استقامت در خط و شکل مسطح در بیسط قیام
 کند و نیز اعراض متناسب بوحدت و کثرت شوند و اینها همه

اعراضند و عرض در عرض بالاخره منتهی بموضوع جوهری گردد
 و هر دو یا بیشتر ازدو در جوهر خواهند بود و همین جوهر موضوع آنها ست که آنها را
 اقامه بخود نماید و خود قائم بنفس خویش است و بسیاری از مدعیان معرفت گمان کردند
 شئی واحد تواند عرض و جوهر گردد نسبت بدو چیز و گویند حرارت عرضی است در غیر
 جسم نار و بیان جوهر بودن صورت و ماده و عدم انتقاض تعریف جوهر بمحل بودن ماده
 برای صورت (یعنی در جوهرهای دیگر چون آب و هوا و غیرهما) لکن در جمله جرم آتش
 عرض نیست چه حرارت در جرم آتش موجود است مانند وجود جزء (در کل) و نیز دفعش
 از آتش جائز نیست یعنی محال است جوهر آتش بجای ماند و حرارت بر طرف شود پس
 وجودش در آتش وجود عرض در آتش نیست بلکه وجودش در آن وجود جوهر است نه
 عرض و این غلطی است بزرگ که مفصلاً در او اهل منطق بدان پرداختیم چون در آنجا با

این غلط مواجه شدند و گر نه جایش منطق نبوده اکنون گوئیم میسان محل و موضوع فرق است (و این همان فرقی است که در رساله الحدود از قدما نقل فرموده و بدان اشاره شد چه موضوع بنفس ذات خود و نوعیت خویش قائم است (و در قوام ذاتی و تحصیل نوعیش که نوعی است متمایز از نوع دیگر و تکیه بچیز دیگر ندارد .

آنگاه سبب میشود برای قیام شئی دیگر با و مانند جزء او و اما محل پس چیزی است که چیز دیگری در او حلول نموده که بمحل توسط آن حلول کننده دارای حالتی خاص گردد پس بعید و اینکه نسبت میان این دو عموم مطلق است

یکی یا چند چیز بآن حلول کننده باشد تا پس از اجتماع جملگی موجودی فعلی و نوعی متحصّل و متمایز گردد و البته آن چیز که حلول در این محل نموده موجودی است نه در موضوع با آنکه موجودی است در محل و توان گفت او در چیزی است مگر فی الجمله یا در محل است مگر باین معنی که مانند جزئی است نسبت بتمامیت اجزاء آن محل بخلاف موضوع چه چیزی که در موضوع است چون جزئی از او نیست و هم چون حال در محل نیست چه محل شئی ممکن است نوعی قائم بالفعل بنفسه نباشد و حلول کننده آن را بدین کمال نوعی بتنهایی یا باضمیمه رساند و موضوع خود کامل و متنوع قائم بالنفس است بدون استعانت بچیزی که در اوست پس نسبت بین موضوع و محل عموم مطلق است چه هر چه در موضوع است در محل است باین معنی که چیزی در چیزی است اعم از آنکه محل مستقل بنفسه باشد (چون آب که در کوزه است) یا مستقل نگردد جز بآن چیز که در اوست بتنهایی یا با چیزهای دیگر پس آشکار شد بعضی از آنچه در محل است در موضوع نیست زیرا بسا هست محل آن چیز مقوم بدان چیز بتنهایی یا باضمیمه شود و گر نه نوعی متحصّل و متمایز نخواهد بود و موضوع آنستکه بنفسه نوعی باشد مستقل و قابل انفکاک از آنچه در اوست و جوهر آنستکه در چنین موضوع نباشد هر چند در محل باشد چون صورت جوهریه که البته در ماده است و ماده محل اوست ولی موضوعش نیست و این محل خود نیز جوهر است چه محل اعم از جوهر مستقل و غیر جوهر است و هر موجود در موضوعی موجود در محل است لکن هر موجود در محلی لازم نیست موجود در موضوع باشد .

و ما آن جوهریکه در موضوع نیست و لکن در محل است بنام صورت می نامیم هر چند نام صورت را بالاشترک بر امور دیگری گذاریم و چون موجودیکه در موضوع نیست جوهر است پس صورت هم جوهر است و محلش که ماده است چون در موضوع و در محل دیگر هم

-۹۴-

نیست جوهر است و مجتمع از این دو جوهر است (یعنی جسم طبیعی) نیز جوهر است تمام شد بیان شیخ در الهیات شفا و در کتاب نجات چنین تقریر کرده: جوهر محلی است که در قوام ذات و نوعیتش بی نیاز از حال است (حلول کننده) و عرض عبارت از حالی است (حلول کننده) که در قوام ذات و صورت نوعیه اش مستغنی از محل نیست و محل اگر مستغنی در قوام خود از حال در اوست موضوعش نامند و اگر مستغنی نیست موضوعش نمی نامند و ما بسا آنرا هیولی نام نهیم و بالاخره هر ذاتی که در موضوع نیست جوهر است و هر ذاتی که قوامش در موضوع است عرض است و گاه شود در محل باشد مع ذلك جوهری باشد که در موضوع نیست چون صورت که محلش ماده است لکن ماده موضوع صورت نیست چه قوام صورت بالذات بماده نیست و ماده مقوم صورت نیست و ماده هم اگر چه مقوم نوعی حاصل نکند مگر بصورت چون جنس که نوع نشود مگر بفضل ولی در اصل ذات ماده که ما بالقوه است صورت داخل نیست اینجا است که میتوان گفت ماده مقوم بصورت است مع ذلك جوهر است چه مدخلیت در قوام شئی بدو معنی است یکی آنکه ذاتش نوع فعلی نشود مگر بچیز دیگر چون جنس بفضل و ماده بصورت و دیگر آنکه ماهیت ذاتش قوام ذاتی نگیرد جز بغير و این خاصه عرض است و ماده قوام جوهری مادیش قطع نظر از تنوعش مقوم بصورت نیست انتهى.

سخن شیخ از این جهت که گوید ماده مقوم بصورت است مع-
 بیان آنکه صورت ذلك جوهر است پیچیدگی و ابهام دارد که با توجه بتقریر ذیل
 منوع ماده است رفع شود و مورد ابهام این جمله است وقد يكون الشئ في-
 و مقوم نوعیت المحل و يكون مع ذلك جوهر الا في موضوع (اذا)
 ماده نه مقوم جوهر اذ كان المحل القريب الذي هو فيه مقوما به ای ليس
 مادی که ما بالقوه مقوما بذاته ثم مقوما له و نسیمه صورة وجه ابهام آنکه
 است جوهریت صورت که نسبت بماده در موضوع نیست از آنجهت است
 که قوام صورت جوهریه من حیث انها صورة بجوهر ماده نیست
 لکن محلش جوهر مادی است و جوهر مادی هم من حیث الذات که قوت محضه است مقوم
 بصورت نیست بلکه من حیث التمايز النوعی و تنوع بالفعل مقوم بصورت است و صورت
 البته منوع اوست پس اعتبار تقوم جوهر محل بجوهر حال در کلام شیخ بکلمه اذ تعلیلیه
 یا اذای شرطیه موجب توهم اعتبار چنین شرطی است در محل جوهر صوری و مراد تقوم
 محل است بحسب صورت نوعیه و تنوع ممتاز فعلی بصورت نه تقوم ذاتی جوهری محلی
 موهم اعتبار چنین شرطی است در محل جوهر صوری .

ابهام دیگری در عبارت نجات مخطوطی است که برابر ما است
 رفع ابهام دیگر که مغلوط و ناقص بنظر میرسد تا نسخه صحیح بدست آید مع -
 از عبارات نجات الوصف از توضیح مقام نمیتوان صرف نظر نمود واضح است
 و بیان انحاء جوهر که ذاتی است مستقل القوام فرق نمی کند که مظر و ف چیزی
 تالافی جوهرین یا منضم بچیز دیگر باشد یا نباشد یا جوهری در يك جزء از
 اجزایش فرو رود چون میخ در جدار یا محلول در تمامت اجزاء

او شود چون انگین یا قند در آب یا مایع دیگر و نیز فرق نیست آنکه از انضمام یا امتزاج یا تماس یا انواع دیگر از التصاق صفتی یا حالتی یا مزاجی و کیفیتی برای یکی یا هر دو حاصل شود یا نشود یا کیفیتی که در حال انفصال داشتند زایل شود و مزاج ثالثی حاصل گردد اینها همه خللی بجوهریت هیچ کدام از دو جوهر وارد نسا زد و تعریف جوهر را بموجود در غیر موضوع منتقض نکند و فی الحقیقه توجه باین احوال در تعریف جوهر و عرض تضييع وقت بنظر میآید لکن شیخ در نجات که فعلاً بدان نگاه می کنیم دست بدین احوال زده مثل آنکه میخواهد انحاء و اقسام محل را بدست دهد و بما بفهماند که منافعی باجوهریت جوهر نیست و موضوعی که جوهر مستغنی از اوست غیر از اینگونه محلها و حلولها و امتزاجها و اتصالهاست هر چند فعل و انفعالی بین جواهر از این حلولها حاصل شود لکن ابهام کلام شیخ در این است که میفرماید اگر ذوات مجتمع شوند و یکی با تمامات اجزاء دیگری مجامع نشود مانند و تد و حائط که و تد بجزئی از سطح حائط مجامع است نه بتمام اجزایش بنحو شیاع پس اگر یکی ثابت بماند یا مفارقت از دیگری کند و ضمناً یکی مفید معنایی و صفتی برای دیگری شود و دیگری مستفید از او گردد ثابت و مستفید را محل و دیگری را حال گویند آنگاه محل اگر در قوام ذاتش مستغنی از حال است آنرا موضوع گویند و اگر مستغنی نیست موضوعش نخوانند و ما آنرا هیولی می-نامیم .

این سخن در نظر بدوی متفق و منظم نیست زیرا اولاً ذوات مجتمع را برای آنکه ما هر دو را جوهر شناسیم لازم نیست اجتماعشان را مانند و تد و حائط فرض کنیم باین معنی که یکی در تمام اجزاء دیگری تداخل ننموده باشد چه این قید موهم آنست که در صورت تداخل شیاعی و امتزاجی هر دو جوهر نخواهند بود یا آن يك که حال است جوهر نیست و محل جوهر است و نیز برای فرق بین موضوع و محل محتاج بچنین فرضی نیستیم و انگی یکی را مفید و دیگری را مستفید قرار دادن چه ربطی بجوهریت و عرضیت دارد و چه تأثیری در فرق بین موضوع و محل خواهد داشت .

و اما آنکه فرموده محلیکه مستغنی از حال است موضوعش نامند **بهترین تعریف** و گرنه محلش گویند و ما آنرا هیولی می نامیم پس ظاهراً می-**جوهر و عرض** خواهد موضوع را که عرض محتاج باوست و جوهر بی نیاز از **بدون احتیاج به** او چنین معرفی کند که جوهر ذاتی است مستغنی از آنچه حال در **موضوع و محل** اوست و او را نسبت بحال در او موضوع گویند و خود مستغنی از موضوع است بلکه خود موضوع است برای آنچه حال در او است لکن این تعبیر هم برای معرفی جوهر و هم برای معرفی موضوع نا سلیس است و شیخ ناچار شده برای حفظ اصطلاحات مشائیه که در اذهان طلاب بوده بذکر موضوع

و محل پردازد و محل را اعم گیرد تا بجوهریت ماده که محل صورت است و بجوهریت صورت که حال در ماده است خلل نرسد و گر نه حقاً در معرفی جوهر اصلاً نه حاجت بذکر موضوع است نه محل بلکه باید گفت جوهر ذاتی است مستقل که در قوام خود بذات دیگر احتیاج ندارد و عرض ذاتی است که در اصل قوام خود بدان دیگر محتاج است و گر نه فاقد ذات خود بالفعل باشد چیزیکه موجب پیچ و تاب شده اجزاء جسم طبیعی است که ماده و صورت باشند چه ماده بدون صورت حاصل نشود و صورت هم محتاج به ماده است.

متاخرین کلمات شیخ را غربال کرده و بسیار خوب در تعریف سخن متاخرین در جوهر و عرض خلاصه را بدست دادند لکن غالباً نامی از شیخ نمی رسد و مزایای کلام شیخ را بدست هم نیندهند و خلاصه گفتارشان را حکیم سبزواری بنظم کشیده و حاصلش این است جوهر ماهیتی عرض است که چون موجود در خارج میشود مستغنی از موضوع است و بعضی مقید کردند ماهیت را بمحصله یعنی طبیعتی غیر اعتباری و بسیار در کلام شیخ لفظ تحصیل بمعنای نوع گرفته شده چه جنس تا نوع نشده تحصیل ندارد پس نباید تحصیل را بوجود خارجی اشتباه نمود و گویند جوهر اگر محل جوهر دیگر است هیولی است و اگر حال در جوهر دیگر است صورت است و اگر مرکب از حال و محل است جسم است که مرکب از ماده و صورت است و اگر مرکب نیست بلکه جوهری است مجرد و مفارق از ماده پس اگر متعلق بجسم است نفس است والا عقل است این تقریری است که سبزواری منظومش ساخته لکن موضوع و محل را بدست نداده چه جوهر ممکن است حال در جوهر باشد یا محل جوهر دیگر شود یا طبیعی ترکیب از هر دو شود یا نه حال باشد نه محل اعم از آنکه تعلق بجسمی داشته باشد یا نه بنابراین مبتدی خواهد گفت اگر جوهر حال در جوهر شود دارای موضوع خواهد بود با آنکه جوهر را مستغنی از موضوع دانسته اینجا است که به بیان فرق موضوع و محل محتاج خواهیم بود که از عهد ارسطو و پیش از او بدان توجه کردند لذا سبزواری که در حاشیه شرح منظومه خواسته فرق میان موضوع و محل گذارد باین تقریر که موضوع همانا محلی است مستغنی از حال و محل اعم از موضوع است و شامل است محلی را که محتاج بحال است.

و این تقریر نه تنها فرق بین موضوع و محل را که شیخ در شفا اشکال بر سبزواری و نجات کاملاً بیان فرموده و مشروحاً گذشت بدست نیندهد بلکه بقصور در تصفیه بر اشکال می افزاید چه اگر موضوع محلی است مستغنی از حال و محل جائز است محتاج بحال باشد منتقض میشود بجوهر هیولی (۱) یا کلام شیخ محل زیرا ماده مستغنی از صورت که حال در اوست نیست و

۱ - هیولی اطلاق شود بر ماده‌ای که هنوز صورتی را بخود نگرفته و ماده اعم است چه ماده‌ایکه صورت گرفته برای صورت دیگر ماده خواهد بود. مؤلف

مفروض آنستکه ماده و صورت که محل و حالند هر دو جوهرند و محتاج بیکدیگرند و محلی که محتاج بحال است چیست چه اگر از ماده و جنس و از صورت و فصل صرف نظر کردیم حالیکه محتاج بمحل است بسیار است که از مقوله عرض است لکن محلیکه محتاج بحال است در عرض نداریم مگر در قیام عرض بعرض که شیخ فرموده بالاخره هر دو محتاج بموضوع یا محل است این نواقص همه ناشی از عدم توجه بمزایای کلام شیخ است در فرق بین موضوع و محل و بین جوهر و عرض چه جوهر در قوام ذاتش بمحل محتاج نیست و اما محلی که تأثیری در قوام و اقامه دانش ندارد بود و نبودش در جوهریت او یکسان است چیزیکه او را از جوهریت می اندازد محلی است که در قوام ذاتش مداخلت دارد و نام چنین محلی موضوع است که البته از او منتفی است و الا عرض خواهد بود بلی ممکن است محل در تنوعش محتاج بحال باشد نه در قوام ذاتش چون ماده بصورت و یا حالی در ترکیب جسمانی محتاج بمحل باشد چون صورت بماده در ترکیب جسم طبیعی و هیچ يك در اصل قوام ذات خود محتاج بدیگری نیستند پس حاصل مقام این است اگر ذاتی مقوم بذات دیگر است عرض است و ذات دیگر موضوع اوست و اگر ذاتش مقوم بذات دیگر نیست جوهر است چه اصلا بدون محل باشد چنانکه بدون موضوع است چون صور مجرد یا بامحل باشد چون صورتهای متعاقبه بر ماده چه از هر يك منفرد بحث کنیم یا چیزی را از هر دو مرکب نموده و از آن بحث نماییم چون جسم طبیعی که دارای امتداد و کمیت و صلاحیت فرض اقطار ثلاثه است (شیخ در الهیات شفا در دنباله سخن سابق می- فرماید:)

هر جوهری یا جسم است یا غیر جسم و غیر جسم یا جزء جسم است یا جزء جسم نیست بلکه مفارق از اجسام است و اگر جزء جسم است یا صورت جسم است یا ماده جسم و اگر جزء جسم نیست و مفارق از اجسام است یا علاقه تصرف و تدبیری یا تحریکی یا جسم دارد یا ندارد اگر دارد نفس است و الا عقل مفارق است که متبری از جمیع مواد است.

در نجات هم این دنباله را فرموده که با زوائدی که خلاصه اش
دنباله سخن شیخ بارعایت ترتیب طبیعی این است هر موجودیکه در موضوع نیست
در نجات که مشتمل یا اصلا در محلی نیست یا در محلی است که آن محل مستغنی در
بر زوائدی است قوام خود از او نیست پس اگر در محلی است که مستغنی در قوام
مهم از آن محل نیست ما آنرا صورتی مادی می نامیم و اگر اصلا در
 محل نیست یا خود محلی است بی ترکیب یا محلی است مرکب اگر
 محلی است که بنفسه ترکیبی در او نیست آنرا هیولای مطلقه می نامیم و اگر دارای ترکیب
 است یا مرکب است مانند اجسام مرکبه در ما که مرکب از ماده و صورت جسمیه است
 (و آنرا جسم طبیعی گوئیم) یا چنین نیست و آنرا عقل و نفس گوئیم و اگر در محلی است که

موضوع است آنرا عرض نامیم باز میفرماید ماده صورت جسمیه خالی از صورت جسمیه نیست و اگر خالی از اقطار باشد کمیت نخواهد بود و ناچار باید قبول تجزیه نکند نه بالقوه نه بالفعل پس ممکن نخواهد بود مقداری در او حلول نماید زیرا غیر متجزی نخواهد بود و این معنی خود مبدء طبیعیات است انتهى موضع الحاجة .

سخن پارسی شیخ چون مأنوس زبان امروزه نیست ما مناط و تبدیل عبارت جان سخن او را در تعریف جوهر و عرض بزبان خود در آوریم دانش نامه علانی و تطبیق برگزیده نائیم عرض آنستکه هستیش در چیز دیگر در مقام ایستاده که هستی آن چیز دیگر بالفعل بخویش است نه بآنچه در او ایستاده چون سپیدی در جامه و جامه را که پذیرنده سفیدی است موضوع گویند هر چند از موضوع جای دیگر چیز دیگر خواهند و آنچه حقیقت و ماهیت و هستش وابسته پذیرنده اش که موضوعش نامیم نیست جوهر است چه در پذیرندهئی باشد یا غیر ذاتی که در موضوع نیست (یعنی قوامش بموضوع و محلی نیست) جوهر است و هر ذاتی که قوامش در موضوع است عرض است و هر جوهر که در موضوع نیست با اصلا در محلی نیست یا در محلی است و آن جوهر که اصلا در محلی نیست یا خود بنفسه محلی است بی ترکیب یا محلی نیست و آن جوهر که محلی است یا محلی است (یعنی بسیط) چون هیولای مطلقه (که ماده اولی و قوتی است بسیط و اجزائی ندارد لکن محل صورتهای متعاقبه است) یا محلی است مرکب و این جوهر که محلی است مرکب یا ترکیبش مانند اجسام از ماده و صورت جسمیه است یا ترکیبش مانند ترکیب اجسام نیست .

مؤلف گوید :

(آن محلیکه مرکب از ماده و صورت است جسم طبیعی است و محل بودنش که شیخ در اینجا تضریح بآن فرموده باین است که محل مقوله کم است که جسم تعلیمی است و حال جسم طبیعی است و نیز محل عوارض بسیار است از صفات و لواحق اجسام طبیعی و از محلیکه ترکیبش مانند ترکیب جسم طبیعی نیست آنرا صورت مفارق نام گذاریم چون عقل و نفس (و مرکب بودنش باین اعتبار است که دارای قوت و فعل است و دارای مراتب عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و استفاد است و نیز بقولی مرکب از وجود و ماهیت است هر چند بقول دیگر وجودش عین ماهیت است و نفس هم متعلق ببدن است انواع حیوان را مرکب از نفس و بدن می نماید و ممکن است مراد شیخ در مقابل محلی که مرکب از ماده و صورت جسمیه است محل بسیط باشد نه محلیکه مرکب باشد ولی ترکیبش مانند اجسام از ماده و صورت نباشد بنابراین حاجت بوجود ترکیبی که مذکور نمودیم نیست روی هم رفته عبارت شیخ در اینجا بی پیچ و خم نیست اینها همه اقسام جوهری است که خود بنفسه محل باشد برای چیزی و دانستی که ماده محل است برای

صورت و صورت جسمیه محل است برای جسم تعلیمی و صورتهای مجرده محلند برای مجردات دیگر چه عقل هیولانی محل عقول دیگر است و جوهر نفس محل قوای خویش بلکه عقل مفارق فضلا عن النفس محل صور معقوله مرتسمه است علی المشهور باقی میماند جوهریکه اصلا محل چیزی نیست و این قسم مانند بعضی اقسام مذکوره دیگر صرف نظر از آنکه در جوهریت جوهر در مقابل عرض مدخلیتی ندارد در عبارت شیخ تصریح نشده و آنرا می توان مثال بعقل فعال زد که علمش عین ذات اوست و صور مرتسمه معقوله در مادون او افاضه شود و در او حایل نکند و نیز اگر لفظ جوهر را تبدیل بذات کنیم مثال واضحش ذات واجب است که نه محل است نه حال .

و نیز میتوان مثال دیگر گوئیم در جسمانیات و آن فصل اخیر است که محل چیزی نیست که در فصل حقیقی بماه و فصل حلول نماید چه خواص و عوارض انواع ربطی بعارض نفس فصل ندارد و آنکهی سخن در حال و محل است نه در عروض چنانکه موضوع در این مبحث غیر از موضوع قضیه باموضوع علم و صناعت است بهر حال ما چون پابند مزایای کلام شیخ شدیم در این سنگلاخها افتادیم و البته برای تشحید ذهن و باز شدن فکر بی فائده نخواهد بود ما اگر بخواهیم در هر جا از مزایا و قیود و قسمت بندیهای کلام چنین فیلسوف موج الفکری صرف نظر کنیم جای آنستکه گفته شود تعمق در بیان او نشده و طفره زدیم یا سطحی گذشتیم و گمان ما اینست در این قرون متدادیه به نسخه نجات بلکه شفا دست زده شده در هر صورت باید در آنچه در دست از سخن این حکیم داریم بیدار باشیم تا اگر کاری از پیش بردیم برای علاقه مندان بفهم جمیع اجزاء کلمات شیخ خدمتی ولو ناقص انجام داده باشیم و اگر نتوانستیم لا اقل معذور باشیم باشد که دیگران مارا بنتیجه صحیح یا مدلول صحیح مزایای سخن این استاد آگاه نمایند باقی مانده از اقسام (کیون) جوهریکه در محلی است که موضوع او نباشد آنگاه چیزیکه در محلی است که موضوع اوست .

اما جوهریکه در محل است پس از محل یا در قوام ذات خود مستغنی از آن جوهری است که حال در او است یا مستغنی نیست اما مستغنی پس بسیار است چون جوهری که مظروف در چیزی یا منضم باو یا منتزج در او است که قبلا اشاره بدان کردیم و شیخ در این فقره از قسمت بندی خود تصریح بدان نمی کند و در ابتدای کلام خود مثالی از وتد جدار در میان آورده که بتفصیل آنرا یاد نمودیم و اما اگر جوهریکه محل است در قوام خود در حال خود مستغنی نیست پس این ماده است که در تنوع خود و در وجود فعلی مستغنی از صورت نیست لیکن در اصل ذات جوهری خود که قوت و جوهر قابل اعداد و متخالفات است مستغنی از صورت است و اما آن محل که موضوع است جوهری است که ذات حال در او در قوام خود مستغنی از او نیست و چنین حالی عرضی و چنین محلی موضوع است .

ما با يك سنگلاخ ديگر در جوهر و عرض و فرق ميان موضوع و باز هم سخن شيخ در محل مواجه هستيم و آن تقرير شيخ در دانش نامه علائي است كه دانش نامه علائي گروهی از فضلا از مدلول آن و تطبيق آن بر سائر گفتار های شيخ در شفا و نجات وغيرهما پرسش فرمودند و بي مناسبت نيست كه باندازه فرصت و اقتضای حال آنرا هموار سازيم البته اهتمام بحل مشكلات كلام چنين حكيمي نزد اهلش ممل نيست بلكه اهمال آن موجب اندوه و مخل بفرض است ماناچار عين عبارت را تقطيع نموده حاصل هر قطعه را بلسان اصطلاحی ميان دو هلال می - گذاريم .

می فرماید :

پس هستی باولین قسمت بردو گونه است یکی را جوهر خوانند یکی را عرض و عرض آن بود که اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی هستیش خود تمام بود و بفعل بود یا بخود یا بچیز دیگر جزوی (حاصل آنکه عرض ذاتش قیام بالفعل نکند و هستی نپذیرد نه در ذهن (۱) نه در خارج جز بچیز دیگری که خود تام الذات و کامل القوام است و در وجودش بالفعل چه در خارج و چه در ذهن مستغنی از آن عرض است و تمامیت قوامش فرق نیست میان آنکه بخودی خود باشد یا جوهری دیگر او را تمامیت قوام بخشد چون صورت نسبت بماده و فصل نسبت بجنس که تا بماده و جنس نپیوندد قوام فعلی نگیرد یعنی نوع مخصص و ممتاز نگردد با آنکه بالذات جوهر است نه عرض - در این عبارت باید توجه داشت که قیام عرض بموضوع نه تنها قیام نوعی است بلکه قیام ذاتی است چه عرض یعنی ذات موضوعش ذات پذیرد و بعین هستی او هستی گیرد بخلاف قیام جوهر بجوهر که در ذاتش قیام بذات دیگر ندارد و در وجود هم قابل استقلال است و هم قابل اتحاد و جودی با جوهر دیگر است ولی ممکن است قیام تنوعی و تحصیل نوعی ممتاز بجوهر دیگر داشته باشد چنانکه ماده را نسبت بصورت و جنس را نسبت بفصل است و اما قیام جوهر بجوهر نه بالذات و نه بانواع بلکه بعوارض خارج از ذات و نوع است پس منظور در عبارت نیست و حاجت بدفع توهمی ندارد مانند استناد لبنتین مستندتین به یکدیگر یا استقرار جوهری بر جوهر چون استقرار سقف بر ستون و صدها مانند این گونه قیامها)

چنانکه سپیدی اندر جامه که جامه خود هست بود بنفس خویش یا بچیزها که بایشان هست شود آنگاه سپیدی اندر وی ایستاده بود سپیدی را و آنچه بوی ماند عرض

۱- چه مراد از وجود عرض در ذهن مفهوم عام کلمه عرض ، مفهوم کلمه بیاض مثلا نیست بلکه فردی از بیاض است مثلا که در خیال چون منتقش شود البته با موضوعی خیلی است نا فهم مولف

خوانند و پذیرای ویرا بدین جایگاه موضوع خوانند هر چند که بموضوع بجای دیگر چیز دیگر خواهند .

(مراد از آنکه چیز دیگر بجای دیگر از موضوع خواهند محل است که فرق میان محل و موضوع مشروحاً گفته شد و مراد از آنکه جامه بنفس خویش هست بود یا بچیز ها که بایشان هست شود آنستکه موجودیت جامه بنفس خویش است و وجودش که نفس تحقق ماهیت اوست نه تنها واسطه در عروض ندارد بلکه عین وجود ذاتی دیگری نیست هر چند واسطه در ثبوت چون از ممکنات است البته دارد و هر چند واسطه در تحصیل نوعی داشته باشد چون جوهر ماده و جوهر جنس که بجوهر صورت و جوهر فصل نوعی ممتاز از انواع دیگر گردد .

پس مراد شیخ از کلمه هست نفس تحقق ماهیت است نه وجود مقابل ماهیت که در تحلیل عقلی عارض و در خارج متحد با ماهیت است چه جوهر ذاتاً در موجودیتش قائم بنفس است ذهناً و خارجاً و وجودش هم نفس تحقق اوست نه نفس ذات دیگر و اگر هم دو ذات فرض کنیم که موجودین بوجود واحد باشند همان وجود واجد نفس تحقق هر دو ذات است بدون آنکه یکی اصل در وجود و دیگری فرع یا یکی بعینه بوجود دیگری موجود شده باشد و دیگری بالاستقلال بلکه هر دو بنفسهما معاً موجودند لکن بعلت نالیه که واسطه در ایجاد هر دو است پس آنجا که میفرماید جامه هست بود بنفس خویش مراد وجوب وجود بالذات نیست بلکه استقلال در وجوب وجود غیری است که از مبدء اول و سائر وسائط یا واسطه اخیره حاصل شده و آنجا که میفرماید یا بچیزها که هست شود مراد واسطه در ثبوت و ایجاد نیست چه سخن در علت موجد و وسائط وجود جواهر نیست بلکه مراد هستی نوعی و نوع شدن ممتاز است .

جوهر هم در تنوع خود ممکن است محتاج بجوهر دیگر باشد تا

شامل شود جوهری را که تنوعش بجوهر دیگر است چون ماده

و جنس که متنوع شوند بصورت و فصل و چون جوهریکه موجود

بالفعل در خارج یا در نفس و در تصور است و موجودیتش قطع

نظر از نوعیتش بذات دیگر نیست و بعبارة اخری ذات دیگر

مذرت ذات او نشود که بدون تصور بودن ذات دیگر یا بدون

وجود ذات دیگر در خارج برای او ذاتی نباشد بجز مفهوم کلی

بدون فرد جزئی ذهنی یا خارجی مثلاً مفهوم بیاض عرض نیست

و مصداقش عرض است که نه در ذهن و نه در خارج حاصل نشود و

فرد جزئی شخصی نگردد جز بجزم ایض حتی بنظر ما تشخص

این بیاض نسبت به بیاض دیگر بعین تشخص موضوع و معروض

هر فردی از عرض

ذاتاً و وجوداً و

تشخصاً و تنوعاً

بعین ذات موضوع

و وجود و شخص

و نوعیت آن

موضوع خاص

است

-۱۰۲-

آن بیاض خاص است به تشخیص مستقل و مفهوم بیاض هم کلی طبیعی برای افراد بیاض نیست که موجود در ضمن فرد یا بعین وجود فرد باشد مضایقه نیست مفهوم بیاض کلی طبیعی موجود بعین وجود جسم ایض خاص باشد و بنظر دقیق مفهوم بیاض مانند مفهوم لون است چنانکه لون جنس طبیعی نیست بیاض هم نوع حقیقی طبیعی نیست بلکه شبیه نوع طبیعی است و شیخ در این مقام نظر باین خصوصیات ندارد لکن در مدلول عبارت بایستی هوشیار بود و ما نمی توانیم کلمه هست را یکجانبه تحقّق ماهیت یا موجودیت بدون واسطه در عروض بگیریم و در جای دیگر واسطه در ثبوت اعتبار کنیم زیر اسلب و ایجاب اگر بدو معنی متعلق شود تقابل عرض و جوهر مختل شود زیرا جوهر موجود است بنفسها یعنی بدون واسطه در عروض اگرچه واسطه در ثبوت دارد و عرض موجود است بواسطه موضوعش و تا موضوعش حاصل نشود فردی از بیاض مثلاً نتواند در او موجود گردد و آنهم نه بطور واسطه در عروض که بیاض مثلاً وجودی مستفاد از وجود موضوع حاصل کند بلکه بعین وجود موضوع است پس اشیاء دیگر که در هست جوهر دخالت دارند نه واسطه در ایجادند بلکه واسطه در تنوع و تحصیل نوعی ممتازند و این معنی در اعراض نیست زیرا موضوع نسبت بعرض واسطه در تنوع اعراض نیست و تنوع اعراض یعنی تمایز آنها که شبیه بتباین نوعی است معلول علل دیگر است و موضوع عرض مقوم فردی و مصداقی عرض است ذاتاً هم وجوداً اما وجوداً زیرا وجودی غیر از وجود موضوع خاص ندارد و اما ذاتاً زیرا ذات عرض بطور کلی مفهومی است عام در ذهن و اصلاً موجود در موضوع نیست و تعقلش منوط بتعقل جسمی مثلاً که موصوف اوست نخواهد بود و بیاض مثلاً در ذهن بدون احضار شئی ایض تعقل شود و موجود ذهنی گردد و این مفهوم ذهنی در این مبحث اصلاً منظور نیست و ذاتی که عرض در موضوع است فرد بنفس وجود موضوع موجود و فرد گردد اگر اسباب حدوثش در آن موضوع موجود شود و گرنه موضوع احتیاجی بآمدن و نیامدنش ندارد پس موضوع هر عرض جوهری است خلاق فردی شخصی از عرض در خود بعین وجود خود بلکه بعین تشخیص خود و عرض حتی از استقلال در تشخیص هم محروم است چه رسد بآنکه منوع مفهوم عرض که از عرضیات خارج محمول است نه از اعراض محمول بالضمیمه گردد لذا تنويع را اختصاص بجوهر دادیم یعنی جوهر ممکن است منوع جوهر گردد چون صورت بهیولی و چون جسمیت خاصه بجسمیت مطلقه .

و بالجمله جوهر ممکن است منوع جوهر دیگر شود چنانکه ممکن است محل و وعاء جوهری و یاء حلول و ممزوج بجوهر دیگر گردد لکن هر يك ذاتاً و وجوداً مستقلند و اما موضوع اعراض مذکور ذات صنف عرض و مفرد فرد مفهوم عرض صنف چون بیاض

و سواد مثلاً و مشخص شخصیت او و محقق وجود او بذات و فردیت و تشخیص وجود خود می باشد.

این است که برالسنه متاخرین در رسم عرض چنین آمده که وجود عرض فی نفسه عیناً وجود او در موضوع خویش است و مراد از وجود او فی نفسه وجود ماهیت و مفهوم او در عقل «نیست کما توهم» چه هر مفهومی قابل تعقل است باقطع نظر از هر چیزی بلکه مراد وجود او در خارج است تا صحیح باشد توصیف موضوعش بمشتق آن عرض چون ایض و اسود و صحیح باشد اضافه مفهومش یعنی مبدء اشتقاقش چون بیاض مثلاً بآن موضوع زیرا که بیاض مثلاً اولاً موجود نشود سپس اضافه بموضوعش گردد بلکه اضافه اش بموضوعش عین وجود او در موضوع است و وجود او در موضوع که فردی جزئی و شخصی است از آن ماهیت کلیه ذهنیه عین وجود موضوع است و ذات آن عرض بوجه کلی اگر چه موطنش در عقل و مستقل بتعقل است لکن ذات شخصش یعنی فردش عین ذات موضوع از جانب آن عرض است نه از جانب موضوع که می تواند از آن مفارقت کند و چقدر شبیه است ذات عرض در خارج بمعنای حرفی که بقول صاحب اسفار ذات ندارد جز ذات متعلقش و اصرار ما در این مقام بر سلب ذات شخصیه متعلقه از عرض با آنکه معمول بضمیمه است برای آنستکه بعضی کلمات مستفاد میشود ذات عرض مستقل است لکن وجودش عین وجود موضوع است و این خلط بین ذات کلیه ذهنیه و ذات شخصیه خارجی است و هم ناشی از اشتباه مفاهیم اعراض است بکلیات طبیعیه که افرادشان ذوات شخصیه اند و مفاهیم اعراض کلیات طبیعیه و دارای اجناس و انواع نیستند مگر بطور تشبیه و تجوز.

برهان ما بر این مدعا یکی آنستکه يك وجود ممکن نیست وجود
 دو وجه دقیق در دو ماهیت و دو ذات شود مگر بطور موجودین بوجود واحد که
 ذات و وجود و نسبت وجود بهر يك بطور استقلال باشد باقطع نظر از دیگری
 تشخیص اعراض و اما باین معنی که وجود نفس تحقق ماهیت است محال است وجود
 انضمامیه یکی موضوع نفس تحقق عرض هم باشد و موجود واحد دارای دو
 یابست موضوع از ماهیت گردد مگر موجودین بوجود واحد باشند نه بوجود واحد
 عرض در این سه دارای دو ذات و مدعای ما آنستکه ذات عرض در خارج بجای
 چیز دیگر اتحاد ذات موضوع است بنفس ذات موضوع قائم الذات است و ما اگر
 آنها از عرض در از این مدعا تنزل کنیم باز کافی است که در ذات عرض موجود
 ذات و وجود و یعنی وجود موضوع باشد و تشخیص نیز بعین تشخیص موضوع
 تشخیص موضوع بود یعنی تشخیص موضوع کافی در تشخیص عرض باشد نه زائد
 بر تشخیص موضوع و فرق این تنزل با سخن اول آنکه عرض
 را قبل از تنزل نه ذات نه وجود نه تشخیص میدهیم و هر چه هست از آن موضوع است و

- ۱۰۲ -

بعد از تنزل تمام این مراتب را بعرض میدهم لکن بعین ذات و وجود و تشخیص موضوع نظیر وجود کلی طبیعی بعین وجود اشخاص که یکی از اقوال در مسئله وجود کلی طبیعی است.

این دقائق البته در بسیاری از مسائل و در فهم بسیاری از کلمات شیخ مؤثر خواهد افتاد لذا از تطویل کلام پوزش می‌طلبیم و کل میسر لما خلق له .
اکنون لازم میدانیم انحاء وجود اعراض و عرضیات را با اصطلاح فلسفی یاد نموده تطبیق بر آنچه در پیرامون کلام شیخ بیان گذاردیم نمایم تا کسانی که با اصطلاحات جاریه امر روزه مانوسند بهتر حقیقت حال را بدست آورند و بیشتر بزمایای کلام شیخ پی برند .

بدانکه وجود دو نحو است نحو اول مفادکان تامه و جواب هلیت اصطلاحات فلسفی بسیطه است و آن بمعنای ثبوت الشئی است و آنرا وجود رابطی در انحاء وجودات و معمولی نیز گویند چون کان زید یا زیدکائن و در این نحو از اعراض و عرضیات وجود تنها ربط وجود به چیزی یا حمل بر چیزی منظور است و سلبش بر رفع آن چیز است چون لا موجود یا لا وجود یا لا دار ولا دیار و وجه یای نسبت در کلمه رابط برای افاده آنستکه منظور از تباط وجود بنفس شیئی است نه ربط شیئی بشیئی یا ربط وجود شیئی بوجود شئی دیگر و چون کلمه رابط بدون یاء نسبت ظاهر در ایجاد ربط وجود بین دو موجود است و در مفادکان تامه و هلیت بسیطه دو چیز نیست پس آنرا باید متناسب برابط گفت نه رابط نحو دوم وجودی است رابط بدون یاء نسبت و آن مفادکان ناقصه و جواب هلیت مرکبه و آن عبارت از ثبوت شئی لشیئی آخر است که بعد از اثبات الشئی ثبوتی دیگر برای شئی ثابت مفروض اثبات شود چون کان زید قائماً که وجود قیام را بوجود زید می‌افزایم از اینجا است که آشکار شود مدلول کان ناقصه متضمن مدلول کان تامه است چه موضوع ثبوت دوم ثابت ازل است و تا زیدی موجود فرض نشود نتوان آنرا بوجود زائد دیگر ربط داد پس وجود رابط یعنی عقد ربط بین وجودین و موجودین و در کان تامه دو وجود و دو موجود نیست بلکه وجود الشئی است که يك وجود است و مفرد است نه مرکب و در اینجا از عبارت مشهوره که وجود نفس تحقق ماهیت است نه مابه یتحقق المیه می‌توان استفاده نمود چه کون الشئی نفس الشئی للکائن است نه کونی جداگانه که بوسیله او کائناتی کائن شود و چون عقلاً و ذهناً وجود را از ماهیت می‌توان تفکیک کرد صحیح است هنگام اضافه وجود بماهیت که هنگام اعتبار تفکیک است نامی از ربط بمیان آورد که فعلی از افعال ربط دهنده و گوینده یا وصفی از اوصاف وجود است که خود را مرتبط بذات موجود نماید و گر نه کان زید یعنی کان الکائن بقصد زید معهود بلام عهد چه خوب گفته آنکه ظهور الشئی عین الظاهر است نه چیزی زائد بر نفس ظاهر و باعتبار این ربط است که وجود را منسوب برابط می‌توان نمود

و آنرا رابطی نام نهاد لکن این اصطلاح را برعکس بمشهور نسبت دادند یعنی مفادکان ناقصه را که باید رابط گفت رابطی نام نهادند.

حکیم سبزواری بدین نکته توجه فرمود ولی مراعات اصطلاح
اسناد و هم بمحقق می‌دایم در کتاب افق مبین و صدر المتألهین در اسفار فرموده
لاهیجی در کلام است که مفاد ناقصه و هلیت مرکبه را رابط و تامه را رابطی نام
سبزواری در اینکه نهادند تا میان وجود رابط و وجود اعراض که بر آن اطلاق وجود
وجود عرض مفاد رابطی کردند فرق باشد یعنی وجود اعراض چون عین
کان ناقصه است و وجود موضوع است وجود الشئی است نه وجود شئی لشی آنگاه
دفاع دقیق از میفرماید قول محقق لاهیجی در بعض تالیفاتش باینکه وجود
لاهیجی عرض مفاد کان ناقصه است و هم است زیرا که وجودی است
 محمولی و در هلیت بسیطه واقع شود چنانکه گوئیم البیاض موجود
 بخلاف کان ناقصه یعنی وجود رابط که دائما رابط بین شیئین است و هرگز از این شان
 منسلخ نشود.

مؤلف گوید لایقال عرض و موضوعش دوشیئند پس وجودش رابط خواهد بود لانا
 نقول رابط وجودی است بین شیئین پس وجود میان شیئین شیئی است ثالث و عرض و موضوعش
 چنین نیست چه موضوعش حمل نمیشود و گفته نشود کان البیاض جسما و نیز نفس عرض بر
 موضوعش حمل نشود و گفته نشود الجسم بیاض بلکه باید گفت الجسم ایض که بمعنای
 کان بیاض الجسم یا البیاض کائن یا بیاض الجسم موجود که اینها مفادکان تامه است این
 تقریر منتهای تأیید کلام سبزواری است که نسبت و هم و خطای فاحش بمحقق لاهیجی
 داده.

لکن باندک تأمل می‌توان دریافت مثل محقق لاهیجی چنین سهو بینی نمی نماید
 بیان این مدعا آنکه وجود عرض در موضوع هر چند بعین وجود موضوع است حتی دانستی
 که مآذات و تشخیص عرض را هم بذات و تشخیص موضوع یافتیم لکن عرض را چون بموضوع
 اضافه نمائیم وجودی است ناعتی و وجود ناعتی بودن عرض برای موضوعش مسلم است
 و وجود ناعتی جز مفادکان ناقصه و هلیت مرکبه نیست آیا نمی بینی کان الجسم ایض و
 الزنجی اسود اثبات وصفی برای موضوعی است که اثبات شئی لشی و کون شئی شیئا
 خواهد بود و اشتباه از این ناشی شده که ما یکبار حقیقت وجود عرض را با وجود جوهر
 می‌سنجیم و وجود عرض را بعین وجود موضوع می‌یابیم و این ربطی بمفاد قضیه لفظیه
 ذهنیه یا خارجیّه ندارد چه جز بیاض الجسم یا الجسم ایض که مفرد است چیز دیگری از
 خارج نمی بینم و در ذهن هم از بیاض جسم یا جسم ایض جز معنای افرادی تعقل نمی کنیم
 آنگاه که می‌خواهیم از آن حکایت نمائیم دو نحو حکایت می‌توان کرد تا پرسش چه باشد
 اگر پرسش از وجود بیاض جسم یا از وجود جسم ایض است جز کان تامه پاسخ ندهیم

-۱۰۶-

وگوئیم کان بیاض الجسم یا کان الجسم الایض یا کان البیاض یا البیاض کائن و اگر پرسش از اتصاف جسم است مثلاً به بیاض در مقابل رفع توهم اتصافش بسواد یا در مقابل اتصاف موضوع دیگر چون مجرد ماء و قطن در جائیکه تردید در ایضیت قطن است یا ایضیت صوف مثلاً پاسخ مفاد هلیت مرکبه و کان ناقصه است و گوئیم کان الجسم او القطن او الصوف ایض و چون وجود عرض کوفی است ناعتی برای موضوع و حکیم عرض را در مقابل جوهر نسبت بموضوع داشتن و نداشتن می‌سنجد ناچار سؤال و جواب روی چگونگی موضوع نسبت بعرض میرود که مدلول کان ناقصه است آنگاه که حکیم خواهد منشاء این وجود ناعتی را بداند که آیا وجودی است مستقل منضم بموضوع یا وجودی جز وجود موضوع برای او بالاستقلال نیست خواهد گفت وجوده الناعتی عین وجود المنعوت .

و این معنی را دو نحو تواند گفت یکی وجد المنعوت بالبیاض که استفاده دو نتیجه است که مفاد کان تامه است دیگر هذا الوجود الناعت کان عین وجود مهم از دفاع المنعوت که مفاد کان ناقصه است اینجاست که آشکار می‌شود هر مؤلف از لاهیجی مفاد کان ناقصه‌ئی را می‌توان بکان تامه تبدیل نمود بدون هیچ بر علیه حکیم خلل و کذا بالعکس فقط غرض سائل و موجب فرق می‌کند اگر سبزواری در اسناد غرض تشخیصی نعت چیزی است و وجود منعوت مغرور غنه است و هم بان محقق یا غرضی بوجود او قطع نظر از نعتش تعلق ندارد البته باید گفت جلیل هل هذا الشئ ایض ام اسود جواب کان هو ایض که مفاد ناقصه است و اگر غرض بوجود منعوت است بانهت خاص یا مطلقاً بای

نعت کان بایستی گفت هل کان هذا الشئ او هذا الشئ الایض و جواب مفاد کان تامه است از این بیان ما دو نتیجه مهم خواهیم گرفت یکی آنکه محقق لاهیجی سهو و خطا نکرده و اجل از خطاء در تمیز بین کان تامه و ناقصه است و اعراض باعتبار وجود ناعتی که معرف معروف آنهاست همیشه با کان ناقصه سروکار دارد اگر چه می‌توان آنرا بکان تامه تبدیل نمود و نعت را قید کائن بکون تام قرارداد و دعوی عدم انسلاخ کان ناقصه از ربط بین الشئین وهمی است که باعتبارات ذهنی و لفظی البته منسلخ شود و دیگر آنکه حقیقت اعراض را و نحوه وجود عرض را دانستن هیچ توقفی بر تمیز بین کان تامه و ناقصه ندارد و عجب آنکه این دو مدلول را در جواهر هم می‌توان استعمال نمود چون کانت العلقه فی هذا النطفة والعضة من هذه العلقه هكذا که مفاد تامه است یا کانت النطفة علقه یا کانت المادة صورة الى غیر ذلك .

بنابر این تقریر کسانی که معرف وجود اعراض را وجود رابط و مدلول کان تامه قرار دادند و آنرا میرداماد و صدر وجود رابط نامیدند و وجود رابطه را که مفاد ناقصه است

وجود غیر اعراض اعتبار فرمودند اساساً بی مورد است و هیچکدام تأثیری در عرضیت عرض و بدست آوردن نحوه وجود اعراض در جوهریت جوهر و بدست آوردن نحوه وجود جوهر ندارد بلکه مناط نحوه وجود عرض و وجود جوهر همان است که شیخ و مشایخ بدان توجه فرمودند و استثناء از موضوع را در وجود مناط جوهر و احتیاج به موضوع را در وجود مناط عرض دانستند با مراعات فرق بین موضوع و محل بآنکه عدم موضوع ملاک جوهر است نه عدم محل و محل اعم از موضوع است و منافی با جوهریت جوهر نیست.

یلی تقسیم دیگری در انحاء و جودات هست که آنرا باز در معرفی تقسیم دیگر در جوهر و عرض گفتند و آن تقسیم وجود مطلق است بوجدی معرفتی جوهر و فی نفسه و وجودی لا فی نفسه و این دورا حکیم سبزواری و غیره عرض بتقسیم وجود چنین تفسیر فرمودند که وجود فی نفسه وجودی است محمولی که مطلق بوجود فی مفادکان تامه و متحقق در هلیات بسیطه است و وجودیکه لا فی نفسه و وجود لا است مفادکان ناقصه و متحقق در هلیات مرکبه است و این وجود فی نفسه بتقریر لا فی نفسه همان است که آنرا میر داماد و صدر المتألهین وجود حکیم سبزواری رابط نامیدند و مشهور بنا بر قول سبزواری وجود رابطی خواندند و انتقاد بر آن فرموده اولی تعبیر از آن رابط است تا بوجود اعراض که مفادکان تامه است اشتباه نشود و بنا بر این تفسیر وجود عرض مفادکان تامه است لذا آنرا رابطی گویند و وجود جوهر مفادکان ناقصه است و دانستی که مدلول کان تامه و ناقصه ربطی بنحوه وجود جوهر و نحوه وجود عرض ندارد بر عرض هم می توان وجودیکه مدلول کان ناقصه است حمل نمود آنجا که وجود عرض را اثبات برای موضوعی خاص نمائیم و بگوئیم کان العرض فی هذا الجسم لا فی ذاك الجسم چه مرجع مفادکان ناقصه بخصوصیتی در وجود مطلق است و مفادکان تامه وجود مطلق است پس اگر بخواهیم علاوه بر وجود عرض مطلقاً خصوصیت حاملش را بدو دهیم ناچار هلیت مرکبه شود.

آیانی بینی اگر پرسش شود هل هذا البیاض المرئی بیاض الثلج او بیاض الماء و بیاض الفضة او بیاض القطن او بیاض الصوف و پاسخ داده شود هذا البیاض بیاض الثلج او کان البیاض بیاضاً ثلجیاً مفادکان ناقصه خواهد بود چنین بنظر می آید که گمان کردند هرگز وجود عرض خصوصیتی بخود از موضوع خاص نگیرد در صورتیکه مسلم است وجود عرضی عین وجود موضوع خویش است و همین نکته است که محقق لاهیجی فرموده وجود عرض مفادکان ناقصه است و محمول بودن وجود عرض بر عرض که سبزواری در ابطال کلام لاهیجی فرموده صحیح بنظر نمی آید چه وجود محمولی بر دو قسم است یکی وجود مطلق که البته ثبوت الشئی است دیگر وجود مقید که البته وجود شئی شئی است یعنی وجود ثلجی برای بیاض یا برای وجود مطلق بیاض و در جوهر هم

تامه و ناقصه هر دو قابل سؤال و جواب است چه یکبار از اصل وجود مطلق برای موجود مطلق است و جواب کان الکائن است بار دیگر سؤال از وجود خاص نسبت بآن وجود مطلق است .

مثلا هل کون الکائن کون الجوهر او کون العرض و هل الکون کون الجماد او کون النامي او کون الحيوان او کون العقل بدیهی است اینها خصوصیات در کون مطلق و کائن مطلق خواهند بود و جز بکان ناقصه جواب صحیح نیست و اگر کسی گوید این خصوصیات در کائن است نه در اصل کون جوابش اول آنکه فعلا بحث ما در وحدت وجود و تباین وجودات نیست ثانیا خصوصیات در کائن هم مصحح تقید کون است و انحاء وجودات بهر مشربی مختلف است و قابل سؤال و جواب است .

و بالجمله ما يك در دسر طولانی کشیدیم تا بفهمانیم اصطلاح **توینخ هؤلف بر** وجود رابط و رابطی ربطی بلاك جوهریت جوهر و عرضیت **ارجاع وجود** عرض ندارد دوباره در وجود نفسی و غیر نفسی که بسیار مناسب **فی نفسه و لا فی** برای معرفی جوهر و عرض و بدست آوردن نحوه وجود جوهر و **نفسه در معرفی** نحوه وجود عرض است بدر دسر دیگر افتاد چه خیلی بی مزه است **جوهر و عرض به** که ذهن را متوجه مفاد کان تامه و ناقصه نموده وجود نفسی را **مفاد کلمه تامه و** بدلول تامه و وجود غیر نفسی را بدلول ناقصه معرفی کنیم و **ناقصیه بتقریری** عبارت نفسی و غیر نفسی باین متانت را بافعال ناقصه و تامه نحوی **مهم و سودمند** معرفی نمائیم همان بهتر بگوئیم وجود یا نفسی است یعنی جز

ذات خود در موجودیت خویش چیزی محتاج نیست و بعبارت دیگر علتی که او را می آورد و می آفریند و موجود میسازد ذات دیگری را نباید آورد تا ذات آن چیز را موجود سازد بلکه چیزی است فی نفسه موجود نه فی نفس شئی دیگر یعنی بتوسط انضمام شئی دیگر موجود نشده و کلمه فی در (فی نفسه) برای بیان استقلال او در اتصاف بوجود است بدون ضمیمه نه برای بیان آنکه واسطه در ایجاد ندارد و به عبارت دیگر لفظ فی نفسه برای سلب جهت تقییدی است در اصل هستیش نه سلب جهت تعلیلی در مقابل این معنی موجود لافی نفسه است که موجودیتش فی نفسه نیست بلکه فی غیره است و در موجودیتش خود نفسیت ندارد بلکه موجودیتش بنفس چیز دیگر است و اگر چیز دیگر با او نباشد موجود نخواهد بود این دو عنوان متقابل معرف جوهر و عرض است بی آنکه احتیاجی بهلیت بسیطه و مرکبه و کان تامه و ناقصه و تطبیق بر آن باشیم .

فقط چیزیکه محتاج بتدکر است اینستکه در وجود فی نفسه باید گفت مقصود ما اصل موجودیت او ست فی نفسه اگرچه در نوعیت ممتاز ذات خود محتاج بمنوع باشد چون صورت جوهری که منوع هیولی است و چون فصل که مقسم جنس است بانواع و اگرچه در مقام ترکیبش با چیزهای دیگر محتاج بجزئی مقوم باشد چون جسم طبیعی که

دو جزء جوهری (ماده و صورت) مقوم اوست و چون نوع که جنس و فصل از اجزاء حذیه و مقومات ماهیت اوست .

این تذکر راجع بجوهر بود که موجود فی نفسه است و اما تذکر لازم راجع بموجود لافی نفسه یعنی عرض پس آنستکه بدانیم آیا از موجود فی نفسه همانطو که گویند عرض وجودش لغیره و فی نفسه نیست ذات او در جوهر و موجود هم در خارج عین ذات آن غیر است که موضوع اوست تا ذاتاً لافی نفسه در عرض و وجوداً لغیره باشد و بعبارة اخرى نه وجودی فی نفسه باشد نه و تقسیم موجود موجودی فی نفسه یا تنها وجودش عین وجود موضوع است و ذاتش در خارج عین ذات موضوعش نیست بر تقدیر اول موجود فی نفسه و موجود و موجود منحصر بجوهر خواهد بود و بر تقدیر دوم موجود فی نفسه اعم از جوهر و عرض است و فرق فقط در وجود است نه در ذات و چون در کلمات متأخرین خصوصاً سبزواری موجود فی نفسه را مقسم قرار دادند برای موجود لنفسه و موجود لغیره بتبدیل حرف (فی) بحرف (لام) و اول را جوهر قرار دادند و گفتند جوهر موجود فی نفسه و لنفسه است و دوم را عرض و گفتند عرض موجود فی نفسه است لکن موجود لنفسه نیست بلکه لغیره است پس باید تقدیر دوم را اختیار کرده باشند لکن دلیلی که برای موجود فی نفسه بودن عرض گفتند مثبت این مدعی نیست و آن بنص سبزواری این است که در فریده سوم در مواد ثلث و تعریف وجود رابط و رابطی میفرماید :

وما فی نفسه اما لنفسه کوجود الجواهر او غیره یعنی او وجود فی نفسه لغیره فله وجود فی نفسه لکونه محمولا وله مهیة تامة ملحوظة بالذات فی العقل و لکن ذلك الوجود فی غیره لانه فی الخارج نعت للموضوع .

باز در فریده اولی از مقصد دوم در رسم جوهر و عرض فرماید :

العرض ما کونه فی نفسه هو الکون فی موضوعه اما کونه فی نفسه فلاستقلال مهیته فی العقل و اما کون هذا الکون عین الکون فی الغیر و کونه کونا رابطیا فبملاحظة حاله فی الخارج انه امر ناعت لم یکن بحیث یکون له استقلال ثم یطرء علیه الاضافة الی الموضوع بل الاضافة عین وجوده و ان لم یکن عین مهیته الا فی مقولة الاضافة و مع ذلك لم یکن وجود العرض من مقولة الاضافة اذ لیس کل تعلق و اضافة اضافة مقولیه بل التعلق فی المهیات الا ترى ان کل وجود عین التعلق بالمبدء و لیس اضافة مقولیه و للمبدء اضافة اشرافیه علی جمیع ماسواه و لیست مقوله انتهى .

و خلاصه دلیل مذکور بر اینکه تنها وجود عرض عین وجود موضوع
توضیح سخنان سبزواری است نه ماهیت عرض آنکه ماهیت عرض در ذهن مستقل
 بالمفهومیه است پس ذات عرض موجود فی نفسه است و خلاصه
 دلیل بر آنکه وجودش عین وجود موضوع است آنکه وجودی
 است در خارج ناعتی و وصفی و اضافه اش بموضوع عین وجود موضوع است نه آنکه
 اولاً خود در خارج آید سپس اضافه بموضوع حاصل کند تا در خارج مستقل در وجود
 باشد. سپس اضافه بموضوع شود چیزیکه برای او مستقلاً می ماند ماهیت اوست که از
 مقوله اضافه است در ذهن نه در خارج چه در خارج عین وجود موضوع است و اضافه و
 تعلقی که از مقوله اضافه است راجع بماهیت ذهنیه او است نه وجود خارجیش پس تعلق
 عرضی بموضوع اگرچه بر او مقوله اضافه صادق است باعتبار عقلی لکن در خارج وجود
 است یعنی وجود موضوع جوهری است مانند تعلق ماهیت بمبدء که در خارج وجود حقیقی
 و نسبت اشراقی است و در ذهن و در مقام حمل و تطبیق نسبت مقولی است .

حال ما می گوئیم مجرد آنکه مفهوم و ماهیتی در ذهن مستقل در
انتقاد بر دعوی آنکه عرض در خارج دارای ذات است به مجرد استقلال ذهنی ملاحظه و تعقل باشد کافی نیست در مدعی یعنی در آنکه آن ذات
 در خارج هم مانند ذهن مستقل باشد خصوصاً با فرض آنکه اصلاً
 وجودی جز وجود غیرش نداشته باشد و سخن ما در این است
 که عرض در خارج ذاتاً هم عین ذات موضوع است چنانکه وجوداً
 عین وجود موضوع است و استقلال مفهوم ذهناً مثبت این مدعا
 نیست که ماهیت عرض در خارج حاصل شود مستقلاً لکن وجودش

عین وجود موضوع باشد و مجرد صدق مفهوم کلی بر مصداق عرض یا صدق مشتق آن مفهوم
 بر موضوع عرض در مقام اتصاف اعم از تحقق فردی از ماهیت ذهنیه عرض است درست
 است که بیاض جسم مثلاً ماهیتی است مضاف بماهیت جسم موجود خارجی چون قطن و
 تلج مثلاً لکن ماهیت بیاض در ذهن است و در اعتبار عقلی اضافه بهر ایضی شود چنانکه
 وصف اشتقاقی لغتیش صادق بر جسم ایض است باعتبار آنکه وجودش عین وجود بیاض
 است نه باعتبار آنکه ماهیت بیاض مستقلاً در ماهیت جسم ایض قائم بالاستقلال است
 و ما مفصلاً بیان کردیم که برای عرض ذاتی و فردی و تشخیص وجودی در خارج نیست
 جز بذات و فرد و تشخیص و وجود موضوعش که اضافه و حمل و وصف ناعتی را در اعتبار
 عقلی تأمین می کند و استقلال مفهوم عرضی در عقل اعم از این مدعی است .

بنظر ما از جمله (موجود لغیره) سوء استفاده نموده آنرا تعبیر
سوء استفاده از جمله (موجود لغیره) و فرق بین کلی طبیعی و مفاهیم اعراض
 بعینیت در وجود نمودند و حق آنستکه بگویند نه تنها وجودش
 لغیره است بلکه موجودیتش نیز لغیره است و اشتباه و سوء استفاده
 از این ناشی شده که مفاهیم اعراض خاصه را مانند کلیات طبیعیات
 جنسی و نوعی و فصلی گرفتند و بدین گمان برای مفهوم عرضی
 طبیعی در خارج اعتبار کردند همان طبیعی که در مسئله کلی طبیعی
 بعضی گفتند در ضمن فرد موجود است بعضی گفتند بعین وجود فرد

موجود است بعضی گفتند وجود طبیعی بمعنای وجود اشخاص است که این قول فرقی با انکار وجود کلی طبیعی در خارج ندارد غافل از آنکه مفاهیم اعراض کلیات طبیعی نیست و بی شباهت نیست بمفاهیم متوغلّه در عموم که در خارج اصلاً ذاتی و ماهیتی ندارد چون مفهوم شئی و امر یا مفاهیم عرضیات چون مفهوم جنس و نوع و مانند آن که مثلاً برای حیوانیت یا انسانیت دیگر مفهوم جنس یا مفهوم نوع را که صادق بر اجناس و انواع خارجیّه است، ذاتی و ماهیتی در خارج در آن جنس خاص یا نوع خاصی نیست فقط مفهومی است ذهنی منطبق بر خارجیات خاصه و چنین نیست که هر ماهیت ذهنیه مستقله در تعقل مفهوم خود را در خارج آورد چه این از خواص کلیات طبیعیّه است که آن هم مواجه با انکار محققین شده و ما در رساله مفردّه که در کلیات طبیعی در عنفوان شباب در نجف نوشتم حال کلی طبیعی را تحقیق نمودیم من شاء فلیقف علیها فرق بین کلی طبیعی حتی بنا بر عدم وجودش در خارج با عرض آنستکه کلی طبیعی در خارج شخصی و فردی و جزئی دارد و آن فرد فرد موجود فی نفسه است در خارج و عرض اصلاً فردی جز فرد موضوع ندارد و وجود موضوع چنانکه وجود اوست ذات موضوع و تشخیص نیز ذات و تشخیص آن عرض است. و مفهوم بیاض مثلاً که مبدء اشتقاق ابیض است و عنوان ابیض که وصف ناعتی است هر دو ذهنی است و بیاض بر مبدء اشتقاق ابیض عقلاً حمل شود و ابیض بر نفس موضوع حمل شود درست است که اینگونه اعراض محمول بضمیمه هستند نه خارج محمول لکن باین معنی که موضوع در حد ذات خود نه دارای بیاض است مثلاً و نه موصوف بابیض بلکه باید بیاض موجود بعین وجود او شود بعلم ثالثه تا بتوان آن را موصوف بابیض نمود یا عنوان بیاض را بتحلیل عقلی بر بیاضش حمل نمود.

و بالجمله ما کاری بوجود ذهنی در شناساندن جوهر و عرض نداریم بلکه منظور ما وجود خارجی جوهر و عرض است که آثار مطلوبه بر آن مترتب شود هر چند هر حکمی توسط قضیه ذهنیه و عقلیه است و در شناختن اجمالی باید گفت جوهر در خارج موجود فی نفسه است و عرض در خارج موجود فی نفسه نیست بلکه برای وجود غیرش موجود است و در شناختن تفصیلی گمان نداریم بیش از آنچه نگاشتیم جای تطویل باشد و ما داعی نداریم موجود فی نفسه را اعم از موجود ذهنی و موجود خارجی اعتبار کنیم آنگاه موجود فی نفسه را تقسیم بموجود لنفسه و لغیره نمائیم و اول را جوهر خوانیم و دوم را عرض.

ناگفته نماند که از وجود عرض چند نحوه تعبیر شده یکی موجود فی غیره و این درست نیست چه جوهر هم در غیر موجود شود چون صورت در ماده دیگر موجود بغیره و این مشتبه بعلمت میشود و سخن در علمت نیست لذا از این دو تعبیر عدول به موجود لغیره شده و مدلول حرف لام مناسب با اختصاص است یعنی وجود عرض برای موضوع است.

-۱۱۲-

نه برای خود لکن وجود موضوع برای خود او ست نه برای عرض چه از او تواند منفك گردد .

از این نکته هم غافل نیستیم که عرض چون موجود خارجی بعین وجود موضوع است البته باین اعتبار از مقوله اضافه نیست لذا محمول بضمیمه است ضمیمه‌ئی که وجوداً و ذاتاً عین موضوع است باید دانست موجودیت عرض از قبیل موجودیت ماهیت بعین وجود مبدء که طریقه ذوق التاله است نیست چه آن با حفظ مقام علیت و تأثیر از وجود مبدء است در موجودیت ماهیت حقیقتاً یا بطور مجاز از قبیل لابن و تامر لذا این نحو از تعلق تأثیری را اضافه اشراقیه بر آن گویند بالاخره با شراق و تجلی علت بر ماهیت معلول است بدون آنکه ماهیت معلول را وجودی خاص جز وجود مبدء باشد مگر حصه هائی از مفهوم وجود بخلاف وجود موضوع نسبت بعرض که اصلاً اشراقی در وجود موضوع بر ماهیت عرض نیست بلکه اشراق از علت ثالثه است که عرض را بعین وجود موضوع موجود نمود و در عین حال باز عرض را چون بمفهوم عقلیش اعم از مبدء اشتقاق یا مشتق اعتبار کنیم جز مقوله اضافه نخواهد بود .

باین فرق :

که اضافه نسبت بین شئی یا شئی بشئی است و مفاهیم عقلی منطبق بر موارد خاصه است نه از مقوله اضافه اصطلاحی مگر بعنوان تعلق بالمعنی الاعم پس آنچه در کلام سبزواری واقع شده هیچ مورد ندارد و اگر شرح داده نمی شد بر اشتباهات مقام افزوده می شد .

انکار وجودات خاصه مگر بطور حصص منتزعه از مفهوم وجود موجودیت ماهیات کلی هیچ ربطی و شباهتی بموجودیت عرض بعین وجود موضوع ندارد بلکه بنظر دقیق مفهوم بیاض را مثلاً حصه هائی نیست که بر این بیاض و آن بیاض حمل شود بلکه نفس مفهوم بیاض کلی محمول است هر چند حمل کنندگان متعددند و بهمین راه که تعدد حمل کنندگان و تعداد اذهان عقلا است می توان برای سخن آن همدانی که بنقل شیخ گمان کرده کلی طبیعی واحد موجود در موارد متعدد است توجیهی بدست آورد بتعدد در حمل و تطبیق و تعقل نه تعدد در ذات منطبق و محمول و معقول حمل کرد .

بلکه کلام شیخ :

را هم می توان راجع بلزوم تکرار مفهوم واحد که از تکرار حمل و تعقل و تطبیق

حاصل میشود گرفت و تکرار در حمل و در تعقل غیر از تعدد ذات محمول و معقول است و اگر نه بایستی برای کلی طبیعی حصصی درست کنیم بعد از اشخاص و ماعجالتاً از حصص جزا اضافه طبیعی واحد باضافات عدیده با افراد و انواع عدیده تعقل نمی نماییم و این اضافات هم اگر بطور تقیید داخل و قید خارج باشد کلی طبیعی را متعدد نمی کند که آنرا بمنزلت آباء متعدده نسبت با اولاد کند نه اب واحد و تقیید هم اعتباری است عقلی و وجود خارجی ندارد و اگر قید را داخل فرض کنیم باز طبیعت واحده را متعدد نمی کند .

عیب دیگر هم پیدا می کند چه حمل شائع را منقلب بحمل اولی می نماید مثلاً در زید انسان اگر طبیعت انسان مقید بزید را با اعتبار انضمام قید محمول قرار دهیم مرجعش باین شود زید زید انسانی او انسان زیدی و این تکلف عجیبی است و تحقیق آنستکه انسان مطلق وحدانی وجود های متعدد ذهنی و لفظی بعد از تعدلات عقلا و تلفظات متلفظین و حمل های حاملین حاصل کند باین اعتبار موجود در موارد عدیده و موصوف باضداد شود و اگر ما ترسیم از اصطلاحات مسلمة خواهیم زید انسان یعنی زید فرد من افراد الانسان و مرجع این معنی باین قضیه است «الانسان موجود وجود از یدیا ثم وجود امریاً و هکذا» پس فی الحقیقه طبیعات محموله موضوع است و بالذات واحداست لکن بوجودات و تشخصات و بالاخره با افراد خارجی و ذهنیه بعد از تعقلات ذهن واحد و اذهان عدیده و بعد از اشخاص خارجی تعدد حاصل میکند و وحدت کلی طبیعی

و در هر وجود و تشخصی وجود و تشخص دیگرش را همراه وجود تشخص اول دفعة واحده حفظ نمی نماید و در هر موردی با تشخص خاص جلوه می کند آنگاه که محمول قضیه شود آن تشخص که مساوی با تشخص موضوع است با او ست بحکم عقل مانند عکسهای متعدد از يك مثال در آئینه های متعدد لکن ملحوظ بطور تقید و شرط نیست یعنی در حال وجود بدون اعتبار وجود حمل شود پس در حقیقت متعددی بر متعددی حمل شده نه واحد عددی بر متعدد و این بیان در صورتی است که طبیعی را کما هو المعمول محمول قرار دهیم و اما اگر او را برگردانیم بعقد وضع و بخواهیم از این طبیعت واحده یا طبیعت من حیث هی خبر دهیم بانحاء وجوداتش و تشخصات اشخاص حاجت نداریم او را متشخص بتشخصی نموده در موضوع قضیه آوریم حتی آنکه لازم نیست آنرا در حال وجود با قطع نظر از وجود اعتبار کنیم چه مانعی از قبول شئی واحد وجودات متعدده و متضاده را بدون اجتماع وجودین متضادین یا متمثلین در واحد نخواهد بود .

-۱۱۴-

گمان این ضعیف آنستکه مراد شیخ از تعدد طبیعی و نسبت آباء
چهار وجه دقیق متعدده جز این وجوه که از قلم ما گذشته نیست و آن چهار
بی سابقه در توجیه وجه است :

کلام شیخ و (۱) تقیید بر فرد و شخص و شخص بطور تقید داخل و قید خارج
همدانی و تأمین (۲) مجموع طبیعت و قید بروجه دخول قید .
نظریه هر دو (۳) تشخیص عقلی و لفظی در عقد حمل در حال وجود و تشخیص
لکن با قطع نظر از وجود و تشخیص .

(۴) ارجاع مدلول قضیه باخذ کلی طبیعی واحد در موضوع و حمل انحاء وجودات
بر او بدون اجتماع .

ناگفته نماند غافل نیستیم از آنکه کلی طبیعی و ماهیت من حیث
وجه پنجم و هی نه واحد است نه متعدد نه جزئی نه کلی نه موجود نه معدوم و
تصالح بین شیخ اگر همدانی بشیخ می گفت کلی طبیعی نه واحد است نه متعدد
و همدانی لکن با واحد واحد و با متعدد متعدد است شیخ طعن باو نمی زد
لکن مقید کرد طبیعی را بوحدت عددی و این راه وجه پنجمی برای
تصحیح حمل طبیعی بر متعدد است بدون توسیط عنوان آباء و حصص و تشخیصات و قیود و
تقیدات بشرح مذکور چه در اجتماع و اتحاد با متعددهات مختلفه در وقت واحد کافی است
چیزی واحد نباشد اگرچه متعدد هم نباشد چنانکه کلی و جزئی و موجود و معدوم هم
نیست و کلمات شیخ امتناعی از این معنی ندارد .

معنای آنکه نسبت طبیعی با افراد نسبت آباء متعدده با اولاد است
نسبت تطبیق آباء نه نسبت اب واحد همین است بنا بر این ما از گیر و دار تعدد
متعدده در کلام ساختن برای کلی طبیعی بعد افراد برای تصحیح حمل آن بر
شیخ بر نظریه متعددهات متضاده دفعه واحده آزاد خواهیم شد هر چند علمای بغداد
مؤلف در پاسخ مکاتبات شیخ در محاکمه بین شیخ و حکیم همدانی ظاهراً
عاجز ماندند لکن از این نکته که از خصائص ملهمات ماست نمی-
توان صرف نظر نمود .

مفهوم واحد همیشه مواجه با تکرار در تعقل و تلفظ و حمل و
تطبیق است .

غایة الامر ملحوظ در مقام حمل یعنی بطور اعتبار بشرط شئی نیست

نتیجه مقام و بازگشت بجوهر و عرض :

نتیجه مقام اینکه تقسیم صحیح بی پیچ و خم و تعقید برای شناختن جوهر و عرض آن
است که موجود خارجی یا موجود فی نفسه است و آن جوهر است یا موجود فی نفسه نیست

و آن عرض است نه آنکه موجود فی نفسه در ذهن یا موجود لِنفسه در خارج است چون جوهر یا موجود لغیره است چون عرض چه ما علاوه بر آنکه کاری فعلا در شناختن جوهر و عرض به وجود ذهنی آنها نداریم و گفتنی‌ها را بمقطع قطعی رسانیدیم باید متوجه شویم که تعبیر به لِنفسه و لغیره تعبیر معوجی است که وجدان ما نمی‌تواند تقلید تبعیدی از این تعبیر نماید .

چه مدخول حرف لام باید عرض باشد نه جوهر که موضوع عرض
مدخول حرف لام است زیرا وجود موضوع برای عرض است نه وجود عرض برای نتیجه بعکس میدهد موضوع چه عرض وجودی ندارد مگر بعین وجود موضوع و چه وجود موضوع وجود نفسی ذهنیش بخارج نمی‌آید تا برای موضوع باشد زیرا برای عرض است مفهوم بیاض مثلا در خارج نیست بلکه مصداقش در خارج و در نه بالعکس موضوع است و وصف ناعتی یعنی وصف ایض عبارت از موصوف بودن موضوع است بنعتی که وجود موضوع باو تحقق خارجی بخشیده بعین تحقق خویش پس وجود موضوع هم لِنفسه است هم لغیره و عرض برای موضوع که مدلول حرف لام است وجودی نیآورده بلکه از وجود او استفاده کرده و موجود بوجود او شده حتی ماهیت عقلیه مستقله ذهنیه خود را نتوانسته در موضوع خارجی آورد و فردی را از ماهیت کلیه خود بدست موضوع دهد بلکه موضوع بوجود خود فردی را از او ساخته بفردیت و تشخیص خود که مصحح حمل مفهوم بیاض بر فرد بیاض بحال شایع شده و گفته میشود غذا بیاض و مصحح اتصاف خویش بنعت بیاض که ایض است گردیده .

ناگفته نماند تعبیر به (لِنفسه و فی نفسه و بنفسه) سرچشمه از تحقیق انحاء کلمات شیخ گرفته در توصیف وجود واجب تعالی و بر این تعبیرات استقلال نفسی در در واجب می‌توان باز افزود باین عنوان « و نفسه نفسه من نفسه و واجب تعالی الی نفسه و علی نفسه و مع نفسه نفس » چه واجب نفس خویش است نه فقط بحمل اولی که در هر چیز جاری است بلکه باین معنی

جزء چیزی نیست و چیزی جزء او نیست و متحد و حال و متعلق با چیزی و در چیزی و چیزی نیست و هیچگونه تغییری بدو راه ندارد که نقطه نفس او جز نقطه نفس او هیچ وجه باشد حتی بضعف و اشتداد یا بحرکت و انتقال پس نفسه نفسه علی کل حال و مع کثی و و قبل کثی و بعد کثی و نیز فی نفسه است چه از غیر نفس خود چیزی را استفاده نکند و نیز الی نفسه است چه هیچ وجهی و وجهه‌ای جز نفس وجه الهی خود ندارد که جز بنفس خویش توجه بچیزی کند و نیز علی نفسه است چه اعتماد و مکین جز بر نفس خود بر چیزی ندارد .

بلکه هر چیز بر اوست چنانکه معصوم علیه السلام فرموده: «لِوَالِدِی حَبْل الی

- ۱۱۶ -

الارضین السفلی لهبط علی الله» و مع نفسه است چه هیچ چیزی معیت با او ندارد زیرا او ازلی و ابدی است و ماسوای او ازلی نیست و ابدی هم بنحو ابدیت او نیست چون محدود بصقع هستی خویش است هر چند مخلد باشد زیرا بقاء ممکنات اگر چه مجرد باشد تدریجی الحصول است و ممکن الاعدام است و بقاء ذات واجب ازلا و ابدأ دفعی است و منزله از تدریج و امکان زوال است پس معیت باممکنات متقدمه و متاخره از جانب اوست نه از جانب آنها چه ازل الازال از آنها حالتی است بلکه او معیت با هر چیزی دارد و هو معکم اینما کنتم و چون چیزی نتواند معیت با او داشته باشد پس او عز اسمه معیت با خویش دارد که معیتش با خود عین معیت با هر چیزی است ازلا و ابدأ و بعبارت دیگر هر چیزی غیر از او محدود بصقع خویش است و او عز اسمه ازلا بنحو غیر متناهی بدون امتداد طولی و عرضی و مانند آن از تخیلات و همیه موجود است و همچنین ابدأ و هیچ صقی از او خالی نیست بلکه صقع ازلی و ابدی چون غیر متناهی است از غیر نفس او خالی است پس او ازلا و ابدأ بانفس خویش است که محیط بازل و ابد و مابین ازل و ابد از ماسوای خویش است و او آنجا هم که با صقهای ماسوای است بانفس خویش است زیرا که نفس او نه تنها باصقاع ممکنات است بلکه از طرف ازل و ابد که هر دو غیر متناهی است و از دائرة ممکنات متناهی خالی است چون هست پس بانفس خویش است بدون امتداد و بدون حالت منتظره نسبت بابد و بدون حالت گذشته و انقضاء نسبت بازل پس ازلا و ابدأ هم بانفس خویش است و هم باممکناتی است که میان ازل و ابد واقع است بنسبت واحده دفعیه بالنسبه دایره موجودات هر چه هست او با همه آنها ست و پیش از آنهاست و بعد از آنهاست و باین دقیقه اشاره گشت در فرمایش مولی الموالی ما رایت شیئا الا و رأیت الله قبله و بعده و معه فافهم فانه دقیق غامض لکن واضح لاهل التجرید والاستیلاء والاستعلاء علی الوهم والخیال والوقت والدهر و غیرها المحاط بنفسه .

با این همه نسبت واجب اگر چه از موضوع بحث جوهر و عرض
 مبدء جوهریت از بیرون است لکن برای آنکه بدانیم واجب الوجود جوهر نیست
 واجب تعالی به مناسب است به پیروی شیخ و متاخرین که از معرفی وجود جوهر
 پیروی شیخ که در عرض بوجود واجب انتقال فرمودند دست توجه سوی وجود
 مبحث جوهر و نفسی حق اول عز اسمه دراز نماییم و تقسیم دیگری که موجود
 عرض یاد فرموده فی نفسه را بموجود بنفسه و بغیره کردند ما هم آنرا در نظر آوریم
 و تقسیم موجود و از جمله عبارات شیخ در بعض رساله های فارسیش (رساله سلسله
 فی نفسه بموجود الموجدات که رساله ایست بعنوان سؤال و جواب نگاشته میفرماید
 بنفسه و بغیره چه وجود آن (کلیه موجودات) نه ذاتی است بلکه مستفاد و
 مستعار است از اول که وجود وی ذاتیست و وجود کل موجودات
 وجود وی است که بدیشان رسیده است و لا مسافة فی الوجود بین من وجوده من

ذاته لذاته بذاته و بین من وجوده من وجود غیره و ان دوام الموجود
لدوام الوجود چنین دان و دردانستن ازلی زمان بخاطر مگذران تا در کفر و ضلال
باقی نمائی و در خیالهای فاسد نیفتی انتهی موضع الحاجة من کلام الشیخ راجع بمداول
حرف باء در بنفسه و بغیره- حاجتی بتوضیح نیست و از بدیهیات است که ممکن الوجود
بغیر خود که علت است از حد استواء ذاتی که بوجود و عدم دارد خارج شده موجود بغیر
و واجب بالغیر گردد چه ترجیح بلامرجح بدیهی الامتناع است حتی مجوزین ترجیح بلا
مرجح ترجیح بلامرجح را ممتنع دانستند و براساس در برهان امتناع آن که مستلزم خلف
واجتماع نقیضین است چه استواء مذکور با ترجیح بدون مرجح هم خلف است و هم موجب
اجتماع استواء و عدم استواء است در مرتبه ذات بدون عامل خارجی چیزیکه از سخن شیخ
جلب توجه میکند و تازگی را از اخبار متاخرین میرسد یکی این جمله است که وجود کل
موجودات محض وجود وی است که بدیشان رسیده چه مفاد این سخن همان طریقه ذوق
التاله است که بدوانی و غیره نسبت داده اند باین معنی که ماهیات ممکنات موجود بعین
وجود شخصی حق اولند و کلمه رسیدن جز اراده موجودیت آنها بنفس وجود خویش در
صقع معین خود نیست .

از این کلمه رسیدن تعبیر بایجاد کنند که فرقی با وجود اعتباری است دیگر لازم
نیست وجودی نه بطور حقیقت خارجی و واحده یا حقائق وجودیه متباینه یا مراتب حقیقت
وجود واحده صادر از مبدء شود بلکه حصص مفهوم وجود باین معنی که با هر ماهیتی
فردی و حصه ای از این مفهوم واحد باشد تا صحیح صدق موجود بر آن باشد باز در کلام
شیخ اعتبار نشده تا گفته شود :

کان من ذوق التاله اقتنص من قال ما کان له سوی الحصص و همین رسیدن
که حقیقتش خواستن ماهیات ممکنه است بالاخیار نه بالايجاب کافی در صدق حقیقی
موجود بر ماهیات است بوجود حق نه بوجود مستفاد صادر من الحق پس موجودیت آنها
بنحو لابن و تا مر نیست که مجاز باشد و از اینرو لاموجود حقیقتاً بنفسه الاهو و لاهو
الاهو درست شود .

سخن یا هو کشها هم با آن شیرین کاریهایی که در اطراف حصر
موجود حقیقی در واجب تعالی نمودند و بعد از جمله کان الله ولم
یکن معه شئی گفتند و الان کما کان درست میشود آنهم ابتکار از
آنان نیست بلکه سرچشمه و سابقه از عرفان و تصوف شیخ میگیرد
و میدان قائلین باصالت ماهیت هم رونقی کامل حاصل میکند و
اصل اصیل همان ماهیت خواهد بود خواسته حق است و جز خواستن
که عبارت از اراده و مشیت و اختیار است و عین ذات حق و وجود
و وجوب اوست چیزی دیگر منضم به ماهیات نشود و البته ماهیت
خواسته غیر از ماهیت من حیث هی است چه بمحض خواستن و اراده

تحقیق حصر وجود حقیقی در واجب تعالی بدون اصالت خود و بدون وحدت وجود و بدون تباین حقائق وجودات

حق تعالی آنرا متشخص و واجب و مستحق حمل موجود بنفس وجود شخصی مرید و خواستار کند و ماهیت ممکن از عنوان اعتبار قیاس بنفس خود بیرون آمده و عنوان اعتبارش قیاس بغیر که علت است خواهد شد و همین را شیخ در کتب خود شفا و غیره تکرار فرموده و معلولیت ماهیت موجوده را برای وجودش مفصلا باطل نموده و برای ماهیت صادره جز عنوان منسب ان بعلت چیز دیگری اعتبار نفرموده فراجع و عجب از صدر المتالیهن و غیر اواز اصل وجودیها و وحدت وجودیها که این سخن را از شیخ نقل کنند و غافلند که تیشه بریشه خود زنند و خیال کردند که فقط منظور شیخ عدم معلولیت ماهیت ممکن است برای وجودش غافل از آنکه منظور شیخ آنست که ماهیات را وجودی جز وجود حق تعالی نیست و وجودش اراده و اختیار ماهیات است که ماهیت ممکن را مقیس بعلت نموده نه مقیس بذات خود من حیث هی و شیخ در شفا فرق گذارده بین ماهیت ممکن من حیث هی و بین اعتبار آن مقیس بعلت و منشاء این اعتبار که ملاحظه ماهیت ممکن بالقیاس الی العله است همانا وجود شخصی حقیقی ازلی وابدی واجب بالذات است که عین اراده و اختیار و مشیت اوست.

و وجوهی که در فاعلیت و تاثیر واجب گفته شده حتی فاعلیت بتجلی همه راجع باراده اختیاریه اوست نه ایجاب **حاشاه عن قول الظالمین والضالین**.

آنچه در این کتاب نقل از بعض رساله های شیخ نمودیم که صانعیت **مراد شیخ از نفی** و فاعلیت را نسبت بعالم فرموده مستلزم استکمال و انفعال است **مسافت در وجود** مراد فعل استکمالی و مباشری است نه فعل تکمیلی و اکمالی و افاضه وجود و بسط ید و قدرت بدون هیچ تاثیر و استکمال و بدون هیچگونه واجدیت چیزی پس از فقدان رجوع شود باصل کتاب (جمله دیگر از کلام شیخ) نفی مسافت نیست در وجود میان کسیکه وجودش از ذات خویش است (نه از هیچ ذاتی دیگر ولو ذاتی واجب که ابن کمونه فرض کرده چه رسد بذاتی ممکن) لذاته است (یعنی برای ذات خویش است نه برای ذات دیگر چه وجود محیط بسیط واجب تعالی محال است برای چیزی باشد جز خود زیرا وجود ازلی و ابدی محیط بازل و ابد معقول نیست، برای وجود ذات ممکن محدود متناهی باشد فقط بواسطه احاطه و انبساط آن وجود بر هر چه خواست اوست هر ممکنی که اراده نموده بهمان وجود موجود شود چه وجود او تعالی با آنکه نفس وجود آن ممکن نیست لکن چون واجب تعالی معیت با او دارد موجود براو صدق میکند و مفاد حرف **ان** در (لنفسه) هم بمعنای اختصاص است هم بمعنای غایت که معنی و غایت یکی است که نفس وجود اوست و بذاته یعنی هیچگونه جهت تعلیلی و جهت تقیدی و جهت غائی جز بنفس خویش ندارد) و کسیکه وجودش از وجود غیر است یعنی چیزیکه بعین وجود او سبحانه موجود است نه بوجدی که خود داشته باشد مسافت و فاصله با او ندارد چه او با هر چیز معیت دارد و برکنار وجدا از او نیست.

درست است که او سبحانه و تعالی پیش از او بقبلیت غیر متناهی بود
تحقیق حدوث و ممکنات از صقع خود بسمت ازل هیچ راه ندارند و هر قبلی که
حقیقی و عدم لزوم و اومه توهم کند پیش از اصقاع ممکنات خالی از آنهاست لکن
مسافت و فاصله معنای این خلو در جانب ازل فقط عدم ازلیات ممکنات است نه
بین علت واجب و وجود فاصله بین وجود حق و وجود آنها چه از همان ازل محیط بابد
معلول ممکن و بآنچه بین ابد و ازل است بدون حالت منتظره بوده و عقب
 بودن ممکنات بمعنای ازلی نبودن آنهاست نه عدم احاطه حضوریه
 حق بمتاخرات است پس عدم حقیقی مضاف سابق نسبت بممکنات تشکیل فاصله و امتدادی
 بین علت و معلول نمیدهد و این عدم بمنزله نقطه بسیطه دفعی الاعتباری است که صلاحیت
 دارد و هزارها موجودات ممکنه دیگر را در آن پر کند که اول ماصدر دوم یا صدم یا
 هزارم از موجودات مرتبه گردد لکن تا نکرده فاصله و کمیت و امتداد نیست و چون هم
 فرضاً آن عدم مضاف بدائره موجودات ممکنه فعلیه را بموجوداتی دیگر پر کرد تاخر
 و تقدم در ممکنات است و مسافت میان آنهاست و گر نه واجب تعالی چه با آن اعتبار عدم
 مضاف سابق صریح واقعی خالی از موجودات سابقه دیگر وجه باعتبار موجودات دیگر
 پیش از آنچه بالفعل هست و شده که آنها باز از طرف ازل منقطع و مسبوق بعدم بسیط
 صریح غیر ممتد و غیر متکم است بیک حال و بیک نسبت است و فاصله از ممکنات
 نگرفته .

این تحقیق که از مبکرات و خواص این کتاب در فهم کلام شیخ و
رفع اشکال از عظماء مشائیه و ارسطو و افلاطون است در مسئله قدم و حدوث
کلام شیخ در خواهد آمد چه در این مستدرکات و چه در اصل کتاب فانتظر نا گفته
مقام نماند که این عدم المسافه منوط باین نیست که موجودیت ماهیات
 ممکنه بعین وجود حق تعالی باشد چه اگر وجودی هم حقیقتاً صادر
 و منضم بماهیت شده باشد باز این مسافت بهمین تقریر دقیق در میان نخواهد بود لکن از
 سخن شیخ استشمام میشود اگر وجودی حقیقی صادر شود مسافت و فاصله بین علت و معلول
 لازم آید و میتوان این معنی را باین نفریر مدعی شویم که وجوداتی حقیقتاً در ازل نبوده
 و تنها وجود حق بوده پس میان وجود حق و میان اول وجودیکه سر سلسله ممکنات است
 تا هر جا که پایان فرضیش باشد فاصله و مسافتی خالی از وجودات حقیقیه خواهد بود زیرا
 جز وجود او سبحانه وجودهائی حقیقی برای ممکنات فرض نمودیم که باید از او صادر
 شود بخلاف آنکه اگر از لا و ابداً جز یک وجود حقیقی شخصی واجب در عالم وجود
 نباشد .

تحقیق عدم تعقل
فاصله و مسافت بین
واجب باقی ازلی
و ابدی و بین معلول
حادث مسبوق بعدم
مضاف بخود بر
وجهی بی سابقه

ممکنات بهمان وجود شخصی ظهور حاصل نمایند که شیخ از آن
تعبیر بر سیدن وجود او سبحانه بآنها نموده بدون هیچ ضمیمه پس
جز او وجودی نبود و نیست و نخواهد بود که پیش از پیدا شدنش
فاصله از وجود مبدء اول حق تعالی بخود گیرد و اما ماهیات چه
بیایند چه نیایند و هر وقت و هر کجا بیایند وجودی حقیقی برای
خود ندارند و چون بسبب او بیایند بهمان يك وجود که بوده و
هست متشبه شده و بعین همان وجود موجود گشتند و مادام که
نیامدند جایی را از وجود حقیقی خالی نکردند تا فاصله تصور
شود چه وجود حقیقی یکی است و بوده و هست و این تقریر است
که با اصالت ماهیت سازگار است لکن انشافاً در حضور و معیت وجود الهی محیط مجرد
یا هر وجود بنسبت واحده یا با هر موجود یعنی ماهیت بدون مسافت و فاصله فرقی نیست
هر چند بنا بر حصر وجود حقیقی در واجب تعالی و موجودیت ماهیات بهمان وجود مسئله
عدم فاصله واضح تر است زیرا واهمه بین دو وجود حقیقی ولو در طول یکدیگر باشند
فاصله توهم نماید و اما بین وجود و ماهیتی که موجود بهمان وجود است فاصله نمی پندارد
چنانکه بین وجود ماهیت و بین ماهیت اگر چه غیر از وجود واجب باشد فاصله نیست لذا
گفته وجود نفس تحقق ماهیت است و متحدند بحسب هویت و انفکاک فقط در عقل است بیش
از این تطویل کلام شاید ملال آور باشد و همین قدر راه افکار متفکرین را در آورده باز
خواهد کرد.

جمله دیگر از سخن شیخ و ان دوام الموجود لدوام
الوجود است این جمله هم ارزشی زیاد برای حصر وجود
حقیقی در وجود واجب یا نکته برهانی زائدی دارد چه می فرماید
موجود یعنی ماهیت موجوده دوام حاصل نکند جز بدوام نفس
وجود و این معنی بجای تعلیلی است برای نفی مسافت بین علت
و معلولات یا حفظ عدم ازلیت برای ممکنات معلوله که صادر از
برهانی

تحقیق مراد شیخ
از جمله «ان دوام
الموجود لدوام
الوجود» با وجهی
برهانی

علت شدند یعنی معیت واجب ازلی با موجودات مقیده بصقع متاخر
و حادث خود فاصله از آنها ندارد و باعتبار معیت و احاطه او از لا و ابتدا بآنها بدون
انتظار وقتی دائم الموجودیه هستند چون موجود بوجودی دائمند اگر چه خود دائم نیستند
و وجودی جدا گانه هم ولو غیر دائم ندارند لکن موجودیت آنها بوجود ازلی است پس
در حضرت او باهمان تأخر و حدوث و مسبوقیت بعدم صریح خویش دائمند چه او را حالت
منتظره نیست تا گاهی بآنها باشد رتاهای نباشد و اگر این جمله را تفسیر کنیم باینکه
واجب چون وجودش دائم است پس موجودی است دائم چه ماهیتش عین وجود او است

باسیاق کلام شیخ مناسب نیست زیرا نفی فاصله بین وجود دائم موجود دائم در وقتی ثابت شود که ماهیت ممکن را بتوسط وجود دائم ازلی تعالی شانه موجود دائم اعتبار کنیم اگرچه نظر بذاتش حادث و متأخر است یعنی وجود دائم باو ازلا نرسیده لکن وجود ازلی او را در همان صقع متأخرش ازازل می بیند و خود را باو می یابد هر چند او عقب افتاده و معیتی با واجب از جانب خود ندارد مگر در صقع خویش و اما اگر وجود موجود را نسبت بواجب اعتبار کنیم البته وجود او با ذاتش فاصله ندارد و ممکن هم چنین است و بالجمله مراد شیخ این است که حادث چون بوجدی دائم متصف بموجودیت است برای واجب تعالی بوجدی دائم است نه برای خود و اما اگر بوجدی حادث موجود شود بوجدی دائم نیست و مستلزم فاصله و انتظار حدوث وجود حقیقی برای هر ممکنی خواهد بود. (نفی جوهریت از وجود واجب بتقریر مؤلف) باقی ماند اینکه وجود واجب جوهر نیست و این عجالتاً از چند راه است چه جوهر قابل ظرفیت و مطروفیت و اتصال و حلول و قبول ترکیب و قبول اضداد متعاقبه و جمع و تفریق و قبول فرض ابعاد ثلثه و کمیت و عروض جسم تعلیمی و عوارض دیگر است حتی آنکه شیخ در رساله الحدود یکی از معانی جوهر را القائم بذاته الذی من شأنه ان یقبل الاضداد بتعاقبها علیه قرار داده و ذات واجب چنین نیست و استغنائی او بالاتر از غنائی جوهر است از موضوع زیرا اگرچه غنی از موضوع است لکن ممکن است محتاج بمحل باشد و حقیقتی که آفریننده جوهر است منزله از خواص جوهر است و جوهر من حیث انه جوهر بالاین نواقص مواجه است. گویا این قابلیتها درجه ذاتش مأخوذ است و واجب تعالی بالذات ممتنع از این احوال است پس فوق جوهری است که فقط در مقابل عرض امتیاز دارد و فقر و نقص عرض را ندارد و گرنه خود ناقص الذات و ناقص الوجود و ناقص الاحوال و متغیر الاوضاع است چه خوب فرموده حضرت مولی الموالی علیه السلام.

بتجهیره الجواهر عرف ان لاجوهر له و بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له ضاد النور بالظلمة و الیسی بالبلبل و الخشن باللین و البرد بالحرور مؤلف بین متعاد یااتها مفرق بین متدانیاتها و اله بتفریقها علی مفرقها و بتالیفها علی مؤلفها.

نا گفته نماند شیخ در رساله الحدود گوید جوهر بمعنای موجود لذاته که در فعلیت وجودش محتاج بذات دیگر نیست و بمعنای ذاتیکه در محل نیست و بمعنای ذاتیکه وجودش در موضوع نیست بر مبدء اول اطلاق شود و ظاهراً مراد فقط غنائی از محل و موضوع است. ما بقیه گفتار شیخ را با شرحی مزجی یاد نمایم که آسانتر در تفهیم باشد.

باز گشت به بقیه سخن دیشخ در دانش نامه علائی
پس هر چه عرض نبود و هستی وی اندر موضوع بلکه بنفس هستی موضوع نیود بلکه وی حقیقی بود مستلذاتاً و وجوداً و ماهیتی بود که هستی آن حقیقت از ماهیت اندر چیزیکه اندر موضوعیکه پذیرای و قابل وی بود بدان صفت که گفته اند نبود

-۱۲۲-

یعنی حقیقت و ماهیتش بالفعل قائم بدان پذیرای و قابل که نامش موضوع است نبود
وی جوهر بود خواهی بنفس خویش پذیرای بود و خواهی اندر پذیرائی بود که بدین
صفت که هستی و حقیقتش قائم بدان پذیرا و قابل باشد نبود بلکه او را بفعل بودن حاجت
بود بآن چیز که بپذیرد مانند جوهر ماده که هستی و حقیقتش بنفس خویش است لکن برای
آنکه بالفعل نوعی شود متحصل و ممتاز از انواع دیگر محتاج بپذیرفتن صورتی است
جوهریه و نیز برای تشکیل جسم طبیعی که معروض جسم تعلیمی است محتاج بپذیرفتن
صورت است تا در نتیجه ترکیبی خاص از جوهر مادی و جوهر صوری جسم طبیعی حاصل
شود و گرنه ماده و هیولی بنفسها هستی و حقیقتی دارد که بالقوه است نه بالفعل چنانکه
سپس درست کنیم .

همین هستی و حقیقت و را و خواهی نه پذیر او قابل و نه اندر پذیرا که پذیرفته و
مقبول باشد چنانکه سپس درست کنیم هستی و را مانند عقول بلکه نفوس آن چیز را
جوهر خوانند و بالجمله در جوهریت جوهر فرق نیست بین آنکه قابل و پذیرای جوهری
دیگر باشد چون ماده یا مقبول و پذیرفته جوهر دیگر باشد چون صورت در ماده و چون
جسم طبیعی که از ترکیب ماده و صورت و ضمائم دیگر حاصل شود یا نه پذیرا و قابل
و نه پذیرفته و مقبول باشد چون عقل و مراد از ضمیمه یا ضمائم اموری است که چون مجتمع
شوند چیز دیگر حاصل شود چون امتداد و اتصال که بانضمام بماده و صورت جسم طبیعی
حاصل شود و پذیرا بودن ماده و صورت جسم طبیعی را البته بصفت پذیرا و قابل بودن
موضوعی عرض را نیست و هر پذیرائی و قابلی که پذیرفته می و مقبولی هستی وی تمام
شود و بفعل شود آن پذیرا را هیولی خوانند و مادت و پیاری مایه خوانند و آن پذیرفته
را که اندر وی بود صورت خوانند مراد از آنکه هستی وی تمام شود همان است که
گوید بفعل شود یعنی ماهیت هستی و فعلیت نوعی در جوهر ماده بجوهر صورت است نه
اصل هستی و حقیقت و صورت جوهر بود نه عرض از این قبیل را چرا جوهر نبود (جز از
جوهر نبود):

یعنی آنچه را از قبیل و سنخ صورت است چرا جوهر نبود و چرا حد جوهر صورت
را و آنچه را از قبیل صورت است در جوهریت نباشد چون ماده یا جوهریش از قبل صورت
است (بکسر قاف و فتح باء موحد) چون جسم طبیعی که از ترکیب صورت یا ماده درست
شود یا جوهریش از جوهری قبل و سابق بفتح قاف مثناة و سکون باء موحد افاضه شده
چون جوهر فلک از جوهر عقل باین تقریر و لفظ (از این قبل را) در متن بسوجه می
توان خواند قبیل بروزن، فعل بمعنای سنخ و مانند قبل بروزن پدر بمعنای جانب و سمت
و سوی و قبل بروزن طبل بمعنای سابق و دو معنای اول مناسب است و سوم تکلف است
و جمله (از این قبیل یا از این قبل را چرا جوهر نبود) جمله مستانفه و مستقله است و حرف

-۱۲۳-

واو عطف میان (را و چرا) که در نسخه مطبوعه دیده میشود ظاهراً غلط است و محتمل است. (از این قبیل را) تصحیف (از این قبول را) باشد یعنی صورت جوهر است نه عرض از قبول بنحو قابلیت ماده مرآن صورت را یا مقبولیت صورت مرآن ماده را یعنی حالت قبول را که بین ماده و صورت است نباید موجب عرض شدن قابل و مقبول پنداشت بنابراین حرف (واو) هم قبل از کلمه (چرا) یا عیبی ندارد بالاخره ناسلیس یادست خورده است.

و جوهریکه بفعل قائم است بذات خویش اندر محسوسات بوی جوهر همی شود و وی اصل آن جوهر است یعنی جوهریکه در محسوسات بالفعل قائم بخویش است نه تنها خود جوهر بود بلکه بدو جوهر درست شود و او اصل آن جوهر گردد و این جمله توطئه و تمهید است برای جوهریت اجسام طبیعی که بعد از این فصل عنوان فرماید و ضمناً جوهریت ماده و جوهریت صورت را که از او جوهر مرکب محسوس در اجسام طبیعی تولید شود و هر جزئی محسوس از آن باز جوهر است بیان فرماید.

نا گفته نماند که بنابر قرائت لفظ قبل بمعنای سابق باید مراد از این باشد که پیش از جوهر صوری عرض نیست چه قبلاً یا جوهر ماده است و یا جوهر عقلیه که پیش از هیولی است پس معنا اینست: از این قبل را عرض نیست و آغاز جوهر صوری از جوهر مادی و قبل از آن از جوهر فلکیه و قبل از آن از جوهر مجرده است و تقسیم رباعی که ذیلاً جوهر را که باین معنی مناسب است و این خود فائده مهمی است که از لفظ قبل بمعنای سابق استفاده شود و حاصلش اینست که اعراض از آغاز ابداع گرفته تا پایان همیشه متأخر از جوهر است پس قبل را عرض نیست بلکه جسم مطلق هم بماهو جسم مطلق مقدم بر اعراض است از امتداد و ابعاد و الوان و اشکال و کیفیات و نسبتها و اما ربط و انتساب صادر اول و غیره قیاس بعلت فقط در اعتبار عقلی است و متأخر است و ما بازاء در خارج ندارد و حیث وجود هم بنابر اصالت وجود نه جوهر است نه عرض و باین فائده اشاره فرموده:

بقوله «و چون عرض شود که عرض سپس جوهر بود» نه اصل جوهر یعنی چگونه صورت یا آنچه سابق و اصل است عرض تواند بود و حال آنکه عرض پس از جوهر بود نه اصل جوهر و کلمه سپس بکسر سین بمعنای دوم است و مضاف بجوهر یعنی بعد جوهر هکذا ینبغی ان ینفهم من کلام الشیخ آنگاه کلیه جوهر را از مفرد و مرکب که هر یکی در مرتبه خود بر اعراض خویش مقدم هستند تقسیم فرموده گوید پس جوهر چهار گونه است.

یعنی چون فهمیدی که جوهر (۱) قابل جوهر و مقبول (۲) جوهر و اصل (۳) جوهر مرکب (۴) و غیر قابل و مقبول است خواهی دانست جوهر چهار است.

یکی هیولی چون اصل که طبیعت آتش اندر وی است مراد از
توضیح جواهر طبیعت مابالقه عنصر نار است و از تخصیص طبیعت آتش به هیولی
چهارگانه بشرح اولی فهمیده شود که ماده اولاً صورت نار را می پذیرد و صور
مزجی کلام شیخ عناصر دیگر متأخر در تحقق فعلی است و ممکن است مراد مجرد
در دانشنامه مثال باشد و مقصود این باشد جواهر هیولانی در آتش
یا درهر عنصری اصل است و فعلیتش که صورت است از آن

اصل پدید آمده لذا گوید و دیگر صورت چون **حقیقت الشئ و طبیعت الشئ** یعنی
 تحصل نوعی آتش که حقیقت و طبیعت بالفعل در هیولای آتش مثلاً حاصل کند و سوم مرکب
 چون تن آتشی یعنی جسم طبیعی آتشی که از ترکیب ماده آتش و صورت آتش حاصل شود
 و همچنین نسبت بماده و صورت سائر اجسام طبیعیه مائی و هوائی و ترابی که از آن اجسام
 طبیعیه جواهر دیگر حاصل شود .

و چهارم چون جان جدا ایستاده از تن یعنی نفس کلی قبل از تعلق بدن که البته
 جدا از تن است یا چون نفس جزئی که حادث بحدوث بدن بعقیده شیخ است و در عین
 حال جدا ایستاده از تن است و محیط و مدبر بدن است و چون عقل یعنی مفارق که جدا
 از اجسام است یا مقارن و متحد بانفس است و عبارت از عقل هیولانی و عقل بالملکه و
 عقل بالفعل و مستفاد است .

شیخ در رساله الحدود بعد از بیان موارد اطلاق جواهر و آنکه
گفتار شیخ در رسم اصطلاح قدما و فلاسفه از عهد ارسطو اطلاق جواهر است بر
اعراض در رساله ذاتی که وجودش در موضوع نیست با فرق بین موضوع و محل
الحدود می فرماید عرض بالاشترک اطلاق شود بر هر موجودی در محل
 و هر موجودی در موضوع و بر هر معنای مفرد کلی که محمول بر
 کثیرین است بحملی غیرمقوم (یعنی خارج محمول) و آن را عرضی نیز گویند و بر هر
 معنایی که موجود شود برای چیزی که خارج از طبعش باشد و بر هر معنایی که محمول
 بر چیزی شود برای وجود آن معنی در مقارن آن چیز (چون حرکت جالسین سفینه بواسطه
 حرکت سفینه) و بر هر معنایی که وجودش در اول امر نشود .

آنگاه شیخ می فرماید :

پس صورت عرض است بمعنای اول فقط (زیرا موجود در محل است که ماده باشد
 و همچنین فصل نسبت بجنس و قوای نفسانیه در جواهر نفس) و ابیض یعنی چیزیکه دارای
 بیاض است

(اگرچه مدلول مشتق را بقول میرسید شریف بسیط بدانیم که منتزع از مدلول
 ذوالبیاض اعتبار و انتزاع شده باشد) که محمول بر برف و ققنس و مانند آن است بوجه

اول (وجود در محل) و بوجه دوم (موجود در موضوع) عرض نیست (زیرا عنوان ناعتی ابیض موضوع خارجی در محل یا در موضوع نیست بلکه معمولی است باعتبار عقلی بر دارای بیاض که جوهر است لکن بوجه سوم (معنای مفرد کلی معمول بر مختلفات بجملی غیرمقوم) عرض است زیرا این عنوان ابیض که معمولی است غیرمقوم همانا جوهری است که در موضوع و در محل نیست (این تعلیل است برای عرض نبودن عنوان ابیض که معنوش جوهری است دارای بیاض و همین عنوان ابیض را باعتبار مبدء اشتقاقش بیاض معمول بضمیمه دانند هر چند ضمیمه موجود بعین وجود موضوع است) بلکه بیاض چنین است . (یعنی موجود در موضوع و محل است پس عرض است) و بیاض حمل نشود بر قنفس (مرغ سپید) و تلج مگر باشتقاق نه بجملی که هو هو باشد (چه بیاض غیر از موضوع ابیض است و حملش بر بیاض حمل اولی است و عین همان عرض است) و حرکت ارض سوی اسفل بوجه اول و دوم و سوم عرض است چه موجود در محل و موجود در موضوع و معمول بر کثیرین بجملی غیرمقوم است لکن بوجه چهارم و پنجم و ششم عرض نیست (زیرا حرکت باسفل برخلاف طبع جسم ثقیل نیست و شیخ در همین رساله فرماید ارض جسم بسیطی است که طبعش متحرك سوی وسط و نازل در وسط است پس وسط در مقابل فوق از مراتب اسفل است و برفوق طبع ارض است و نیز وجودش برای وجود مقارن نیست و موجود در اول امر است فقط محرك میخواید بلی حرکت زمین بجانب فوق عرض است بجمیع وجوه مذکوره (زیرا موجود (۱) در محل و در موضوع (۲) و معمول (۳) غیرمقوم بر کثیرین و خارج (۴) و موجود (۵) برای وجود مقارنی است که متحرك سوی فوق باشد و وجودش در اول امر نیست چه اول الامر همانا حرکت برفوق طبع است و اما حرکت قاعد در سفینه بوجه ششم و چهارم عرض است (چه نه اول وجود قاعد در موضوع نیست و نه دوم چون قاعد در محل نیست و نه سوم چون قائم بنفس خویش است).

والبته جوهر تواند ظرف جوهر دیگر شود چه حرکت بالا واسطه برای سفینه است و جالس را حرکت نیست تا بر مختلفات حمل شود آنگاه مقوم او نباشد و نه پنجم چه معمول بر شئی برای وجودش در موجود دیگری مقارن نیست زیرا حرکت جالس سفینه بنفس خویش است نه موجود سفینه اگر خود حرکت کند و الا ساکن است نه متحرك مگر مجازاً و بالعرض و اما ششم پس برای آنکه وجود حرکت جالس من اول الامر نیست بلکه بتبع حرکت سفینه است که آنهم مجاز و از روی واسطه در عرض است و چهارم چه حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه خارج از طبع اوست بلکه دانستی بالا واسطه است و حرکتش بنفس خود چه در متحرك چه در ساکن مستقل است چنانکه بنا بر حرکت زمین آنچه بنفسه متحرك است استنادی بحرکت زمین ندارد و حرکت مشایعی برای آنها نظیر حرکت جالس سفینه مجاز است و حقیقت ندارد .

-۱۲۶-

در رساله الحدود جسم بر چند معنی اطلاق شود (۱) هر
فصل در بقیه اصطلاحات متصل محدود مسموحی بالقوه (بالفرض) در ابعاد ثلثه (۲)
 بتفسیر شیخ هر صورتی که ممکن است فرض ابعاد در آن بهر نحو که
 طولاً و عرضاً و عمقاً خواهی که دارای حدودی است معینه

(۳) هر جوهری که مؤلف از ماده و صورت باشد بدین صفت که ممکن است در او فرض ابعاد
 ثلثه و این صورت که باماده ترکیب شده با کمیت فرق دارد چه قطعاً از صورت آب یا
 شمع را می توان باشکال مختلف در آورد و در هر یک از اشکالش ابعادی مسموح و
 محدود است که تغییر یافته و یک بعد معین باقی و محفوظ نمی ماند با آنکه صورتی که این
 ابعاد متبدله را قبول نموده باقی است و جسم و جسمیتی است واحد بالعدد بدون هیچ گونه
 تبدل و تغییری در اصل صورت جسمی او و همچنین اگر متکاتف یا متخلل گردد صورت
 جسمیه مستحیل و متبدل نشود بلکه ابعاد و اشکال متبدل گردد پس میان صورت جسمیه‌ئی
 که از باب کم است و صورت جسمیه‌ئی که از باب جوهر است فرق است (یعنی گاه جسم
 و صورت جسم بکم متبدل و متصل و منفصل تعبیر کنند گاه بجوهر جسمانی و جوهریت صورت
 جسمیه بنفسها از مقوله کمیت نیست بلکه کمیت و اتصال و انفصال و شکل بر آن جوهر
 جسمانی عارض شود.

اما صورت پس بالاشتراك بر چند معنی اطلاق شود (۱) نوع
فصل در تغییر (۲) ماهیت هر چیز بهر گونه باشد (یعنی حتی ماهیت اعراض و
اصطلاحی صورت معقولات ثانیه بلکه مفاهیم متوغلّه در عموم) (۳) کمالیکه نوع به
و ماده و عنصر و توسط کمال مستکمل بکمالاتی دیگر در دومین بار و سومین بار
اسطقس و غیرها و هکذا میشود.
 (۴) حقیقتی که مقوم محل خویش است (۵) حقیقتی که مقوم نوع

است.

پس حد صورت بمعنای اول نوعی است مقول بر کثیرین در جواب ماهو و چون آنرا
 با غیرش شرکت دهند او را آخرین چیزیکه در جواب ماهو گفته شود گویند.
 و حد صورت بمعنای دوم موجودی است در چیزیکه جزء او نباشد و قوامش هم
 بدون او صورت در هر حال نبندد.

و حد صورت بمعنای سوم موجودی است در شئی که وجود آن شئی برای اوست
 و در عین حال باز مانند معنای دوم جزء آن شئی نیست و آن شئی و قوام بدون آن وجود
 نپذیرد مانند علوم و فضائل مر انسان را (که موجود در انسان است و جزء او نیست و
 قوام هم بدون انسان نپذیرد و وجود انسان بر این غایت است که فضائل باشد چنانکه
 فضائل هم برای انسان است)

-۱۲۷-

بمعنای چهارم موجود در چیز دیگری است که باز جزء آن چیز نیست و وجود آن چیز منفصل و جدا از آن چیز که در اوست صحیح نخواهد بود لکن وجود آن چیز که در اوست بالفعل حاصل بدو است مثل صورت آتش در هیولای آتش چه هیولای آتش بالفعل قائم بصورت آتش است یا بصورت دیگری که بحکم صورت آتش باشد.

وحد صورت بمعنای پنجم موجود است در چیزی که جزء آن چیز نیست و قوام آن چیز بدون او و جدا از او صحیح نیست و قوام آن موجود که در اوست بدون او و جدا از او صحیح است لکن نوعی طبیعی برای آن موجود حاصل نشود مگر بآن چیز پس آن چیز منوع اوست نه مقوم چون صورت را بر انسانیت و حیوانیت در جسم طبیعی که محل آن صورت است و گاهی هم صورت کمال مفارق از ماده اطلاق کنند چون نفس و حد صورت باین معنی جزئی است غیر جسمانی مفارق (از جسم و ماده) که تمام شود بوی و بجزئی دیگر جسمانی نوعی طبیعی (چون نوع انسان که تمام شود بنفس و بدن چنانکه بهمان جزء جسمانی بتهائی نیز نوعی یا انواعی حاصل شود چون لحم و شحم و عظم و عصب و غیرها

(هیولی)

اما هیولای مطلقه (اولین مابه القوه است که هیچ گونه صورتی با آن اعتبار نشود و عبارت دیگر اولین قوت جوهریه است نسبت با اولین صورت جوهریه که هنگام اولین تحصیل نوعی باو منضم یا باو متحد گردد) پس هیولی - جوهری است که وجودش بالفعل حاصل نشود مگر بقبولش صورت جسمیه را چون دارای قوتی است که قبول صورتی را نماید و جوهر او را صورتی شخصی نیست و جز قوت چیز دیگر نیست و وجه آنکه قوت را جوهر گوئیم آنستکه وجود آن قوت حاصل است برای خود او بذاتها نه بغيرها (و قوت را در مرحله قوت و قابلیت وجودی است که بحسب قابلیت و استعداد ذاتی و جوهری فعلی است لکن بحسب فعلیت نوعیه و صوریه فعلی نیست و فعلیت وجود قوت مادام که قوت است و صورتی باو اعتبار نشده غیر از فعلی شدن قوت است بصورت که او را نوعی متحصّل و ممتاز نماید و هیولای (ثانیه و غیر مطلقه) هر شئی (موجود بالفعلی است) که شأنت و صلاحیت دارد .

آنکه کمالی را و امری را که در او نیست قبول کند پس او نسبت
تعریف هیولی و
بآنچه در او نیست هیولی است و نسبت بآنچه در اوست موضوع
موضوع و محل و
است (یعنی نسبت بفعلیات خود موضوعی از موضوعات قضایا یا
آنچه مربوط به
موضوعی از موضوعات اعراض یا محلی از محلهای جواهر است
مقام است
پس مراد از موضوع در اینجا خصوص موضوع عرض نیست و محتمل
است مراد این باشد که نسبت بآنچه فاقد است و ممکن است آن

-۱۲۸-

را قبول کند هیولی است و نسبت بآنچه بالفعل قبول کرده موضوع است پس اگر مقبول او جوهر است مراد از موضوع محل یا موضوع قضیه است و اگر مقبول او عرض است مراد از موضوع موضوع مقابل محل است و بالاخره چه مراد از آنچه در اوست فعلیات خود او باشد یا اموری که او را قبول نموده باشد موضوع در اینجا بمعنای اعم از موضوعی است که جوهر از آن مستغنی است و از محل که اعم از موضوع عرض است یا موضوع قضا یا یا موضوع علم و صناعت است چه موضوع علوم و صنائع بمنزله هیولی برای موضوعات مسائل آن علم یا هر علم و برای عوارض ذاتیه آن موضوع است که بحث از آن می شود و نسبت بهر کدام معنای هیولانی دارد و شیخ خود در تعریف موضوع گوید موضوع گفته شود بهر چیزی که شأنیت دارد آنکه او را کمالی باشد و آن کمال را هم بالفعل دارا باشد. و نیز گفته شود بهر محلی که قائم بذاته باشد و نیز مقوم باشد آنچه را در او حلول کند. و نیز هیولی گویند بهر محلی که قائم بذاته نباشد بلکه مقوم باشد آنچه در او حلول کند و همچنین موضوع گویند بهر معنایی که حکم شود بر آن بسلب یا ایجاب)

(ماده) :

گاه مرادف با هیولی گفته شود و گاه اطلاق شود بر هر موضوعی که قبول کمال کند بوسیله اجتماعش با چیز های دیگر که بر او بتدریج وارد شود چون منی .

(عنصر) :

عنصر نام اصل اول در موضوعات است و اطلاق شود بر محل اولی که باستحالات گوناگون صورتهای متنوعه کائنات را میدهد یا مطلقاً چون هیولی یا بشرط جسمیت که محل اول از اجسامی است که سائر اجسام متنوعه از او متکون گردد بوسیله قبولش صورتهای آنها را .

(اسطقس) :

اسطقس جسم اولی است که با اجسام اولیه دیگر که نوعاً با آن مخالف است مجتمع شود و آنرا میان آنها اسطقس نامند و از این جهت است که گفتند اسطقس کوچک ترین اجزائی است از آنچه منتهی شود باو تحلیل اجسام (متنوعه و مشترک در جسمیت مطلقه) که جزء اصغر منقسم نشود باجزاء متشابهه (این کلام قابل تطبیق بر جزء لایتجزی قول منسوب بذیمقراطیس است که گفته جسم مؤلف از اجزاء و اجرام صغاری است که از شدت صلابت و کوچکی قابل انفصال و انفکاک نیست فقط قبول تجزیه و قسمت درواهمه کند).

نا گفته نماند شیخ می فرماید شئی را چون قیاس نمائی بآنچه از آن ترکیب یافته اسطقس گویند و قیاس بآنچه از آن تکون پذیرفته بترکیب و استحاله باشد چه مجرد از آن عنصر خوانند پس هوا بتکاثف عنصر سحاب است و اسطقس سحاب نیست و اسطقس و عنصر است بقیاس بنیات و هر جسم بسیطی که جزئی ذاتی برای عالم باشد مانند افلاک و عناصر آن را رکن عالم گویند پس فلک اسطقس نیست و نیز برای صورتی عنصر نیست و نیز او را موضوع

مسوارد اطلاق
اسطقس و رکن و
عنصر و هیولی و
موضوع و ماده و
صورت

نیست و او با بنفسه نه عنصر است نه هیولی بلی صورتش را موضوع است اگر اراده شود از موضوع محلی برای امریکه در اوست بالفعل نه محلی که بنفسه متقوم و قائم بخود باشد :

و اگر از هیولی و عنصر اراده شود محلی که بالقوه چیزی است که از او تکون شود فلک را عنصر و هیولی نخواهد بود .

(طبیعت) شئی (پیش از اعتبار ترکیب) قیاس بعالم رکن
تفسیر طبیعت و است و قیاس بآنچه از وی ترکیب شود اسطقس است و قیاس
مبدا حث مفصله بآنچه متکون از وی شود چه تکونش بترکیب و استحاله معاً
بسیار مهم و باشد چه مجرد از آن (از ترکیب و استحاله) عنصر است پس هوا
سودمند در آن عنصر سحاب است که متکون از تکائف هوا شود (با آنکه
ترکیب و استحاله نیست بلکه بانضمام و تراکم و تکائف است)
و اسطقس سحاب نیست (چه سحاب مرکب از چیز دیگر جز هوا نیست) و هوا اسطقس
و عنصر است برای نبات چه باعتبار ترکیب از چیزهای دیگر اسطقس است و نبات مرکب
از چند عنصر است و باعتبار تکون صور متنوعه نباتیه عنصر است (اگرچه چیزهای دیگر
هم عنصر نباتات است) و فلک رکن است (چه فلک بتفسیر شیخ جرمی است بسیط و کروی
غیر قابل کون و فساد متحرک است بالطبع بوسط که بر آن مشتمل است و دانستی که
جسم بسیطی که جزء ذاتی برای عالم است رکن است و مراد از جزء ذاتی نه اجزاء
حدیه برای ماهیت است چون جنس و فصل مثلاً بلکه مراد آنکه جزء مجموعی است از
اجسام طبیعی بسیطه که عالم بتفسیر شیخ عبارت از این مجموع است و هم اطلاق شود بر
مجموع موجودات متجانسه چون عالم طبیعت و عالم نفس و عالم عقل و بنا بر هر دو تفسیر
مجموع اجسام بسیطه یا مجموع جمله‌ئی از متجانسات را ذات دیگری غیر از ذات طبايع
متنوعه بتفسیر اول یا افراد و اصناف ذات و طبیعت واحده نخواهد بود مگر ترکیبی
میان آنها باشد که هر کدام بدیگری مفتقر بوده و صورتی وحدانی از آن حاصل شود
چون یاقوت نه بصرف اعتبار انضمامی چون هیئت عسکر و یا آنکه عالم را حیوانی
واحد شخصی فرض کنیم چنانکه از قدماء گفتند حتی کره زمین و عناصر را بجای سنگ
مثانه آن قرار دادند و در پیرامون این مدعا تطبیقات فراوان زیبایی کردند در این فرض
افلاک و کواکب اجزاء ذات واحد شخصی در چنین حیوانی خواهند بود و بالجمله توصیف
جزء بذاتی باین دو فرض درست است لکن باز ذاتی بمعنای ذاتیات نوع چون جنس
و فصل و غیرهما نخواهد بود و ممکن است مراد از توصیف جزء بذاتی این باشد که فلک
مثلاً بذاته و بتمام ذاته جزء مجموع عالم است نه بعوارض ذات و نه ببعض ذات .

-۱۳۰-

از حسن اتفاق شیخ در کتاب مبدء و معاد باطلاق اسم عالم و گفتار شیخ در اجزاء آن توجه کاملی فرمودند که حرفا بحرف ترجمه می کنیم کتاب مبدء و این است بدانکه اسم سماء و اسم کل و اسم عالم نزد حکمای معاد سبیل اسماء مترادفه است گویا آنان اعتنائی بجوهر فاسد که کره قمر بر آن مشتمل است نفرمودند زیرا وی نسبت بعالم سماوی کوچک تر از ریک حادث در بدن حیوان نسبت ببدن اوست لذا چون حیوان گویند آن ریک داخل در مجموع و جمله حیوان نخواهد بود و جماد و زنده نبودن آن سنگ ریزه مانع از حیات جمله آن حیوان نیست و نام کل (یعنی کل عالم) نزد حکمای قدما نسبت بمبدء اول مانند شئی واحدی است که او را نفس عقلی و عقلی مفارق گویند که افاضه بر نفس آن حی واحد شخصی نماید و بساهم کل بر سماء اولی اطلاق کنند چه بسیاری از فلاسفه عادتشان اطلاق کل بر آسمان اول و حرکت کل بر حرکتش بود و بر حسب اختلاف این دو استعمال گاهی عقل الكل گویند و از آن جمله عقول مفارقة را خواهند زیرا عقول مفارقة شئی واحد است و نیز نفس کل گویند و از آن جمله نفوسیکه متحرك سماویات است اراده کنند گویا آنها همه شئی واحدند و گاهی گویند اراده نمایند از آن عقلی که متحرك بتشویق است مرکز اقصی را که اولی و شایسته تر بتشویق بعد از خیر محض (یعنی مبدء حق اول) است و نفس کل گویند و مرادشان از آن نفس مخصوص بتحرک آن جرم (کره اقصی) است انتهی کلامه مترجما حرفا بحرف.

از این تقریر پیداست که ذوق حکمت اشراق بوده و شیخ هم بدان بالهجهئی عرفانی و صوفیانه توجه در قدماء و شیخ بر دارد و کتب شیخ مشحون بدینگونه افکار است و هنوز آواز وجه کامل تعجب فیلسوفانه اش از جان داشتن خنفساء و بی جان بودن اجرام و اجسام مقدسه علویه در عالم حکمت ذوقی طنین انداز است و از این معنی بالاتر وحدت عالم است بعنوان يك شخص ذی حیات اتفاقاً از آثار اهل بیت هم علیهم السلام امتناعی از این عقیده بر نمی آید که فعلا جای رفتن بدانجا نیست برای نمونه کافی است مفاد اخبار راجع بجهنم که يك حیوانی است شخصی بشکل شتر و صراحت قرآن بنطق جهنم بهل من مزید و دردی از این بالاتر نیست که اهل جهنم در شماره سنگ ریزه و خار و خس موجود در بدن حیوان آتشین عجیبند که هر عضو کوههای آتش فشان است.

وقودها الناس والحجارة اللهم اعذنا منها بحرمة مالك العقل الاول
وصاحب سكنته وصاحب جميع العقول المفارقة و سلطانها المهيم عليها
محمد وعلى وآلهما العظماء الحكماء الا طيبين آمين .

در کلام این فیلسوف عظیم الشان نکاتی است که حیف است نفهمیده
نکاتی مهم در از آن بگذریم یکی آنکه جملهٔ مجموع عالم مانند شئی واحد
گفتار شیخ در زنده دارای نفس ناطقه عاقله است و او را عقلی است مفارق
و وحدت شخصی و فیاض معلومات و سائر فیوض معنویه براو لکن عالم عقول مفارقه
عالم که از آن تعبیر بعقل الكل کنند شئی واحد است حقیقتا نه مانند
 شئی واحد و عالم نفوس محر که مساویه که او را نفس الكل خوانند
 گویا شئی واحد است نه آنکه حقیقتا یکی باشد اما مجموع عالم پس مانند يك حيوان
 حی عاقل متصل بعقل مفارق و مستفیض از اوست و چون اجزاء زندهٔ این مجموع يك
 حیات زنده است و يك اشراق از مبداً اول براو شده که **ما امرنا الا واحداً کلمح**
البصر و يك نفس عاقله در این بدن متنوع الاعضاء اوست زیرا افعال و آثارش تحت
 يك نظام است لذا مانند واحد حقیقی است و در عین حال نسبت بانواع اجزاء خود از
 روح و عقل و نحوهٔ اتصال بعقل فعال و انواع اعضاء بدن این حیوان کبیر از ماده و صورت
 و عنصر و اسطقش و رکن و جسم مطلق و جسم معدنی و نباتی و غیرها متعدد است و مانند
 عقل مفارق و عالم عقول واحد حقیقی نیست لذا باید گفت کلمهٔ شئی واحد از این بیان خواهی
 دانست که وحدت عالم را لازم نیست از روی وحدت وجه الله که در سخن بعضی دیده میشود
 گرفت چه وجه الله در تعدلات حقیقتاً هم واحد است و سخن در وحدت خود عالم است
 نسبت بمبداً اول نه وحدت وجه الله حی قیوم که با همه بیک نسبت است و متنوع نیست.
 و اما وحدت حقیقه برای جمله عقول مفارقه که شیخ صریحاً فرموده
وحدت عالم بمعنای باین نظر است که فاصله ای بین مجردات نیست و جملگی مراتب
وحدت وجه الله يك حقیقت بسیطه هستند و اتحادشان بحسب وجود حقیقی اشد
تعالی نیست کما از اتحاد وجود باماهیت است چه رسد باتحاد نفس باقوای خود
ظنه السبزواری یا اتحاد مزایای متعاضده الانوار و خلیفه الله که نفس متصل بعقل فعال
بلکه فی نفسه واحد اول است چون مشاهده کند عقل اول را دفعهٔ بعین شهود عقل اول
است بوحدت جمیع عقول مفارقه را مشاهده کند و این از لطائف خصائص
جمعیه و متعدد اوصیاء خاتم النبیین چه رسد بحقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله
است نظر باعضاء و سلم است که هرامتی که پیغمبر خود را دیده و بدو بوسیله
و اجزاء ایمان صحیح متصل شده چون در عالمی از عوالم متعدده دهریه
 یا سرمدیه یا در عوالمی که تراجم مواد منہور فلیات کمالیه
 است مانند دوره مبدویه مجتمع شوند خاتم الاولیاء را بصورت پیغمبر خود ببینند این
 است معنای الاولین اراد ان ينظر الی آدم فها انا دا آدم و هكذا و معنای قول
 ختمی مرتبت نسبت بامیر المومنین علیه السلام همین مضمون که هر پیغمبری و هر وصی

-۱۳۲-

بیغمبری را با همان صفات و سمات و خصائص در علی علیه السلام چشم بینا تواند دید. و وجه عدم فصل و فاصله بین عقول مفارقه احاطه آنهاست بزمان
تحقیق وجه عدم امکان و جمیع فواصل و وجه وحدت آنها آنستکه حقائق آنها
فصل بین عقول شبیه بحقائق صفات کمالیه حق تعالی است که باهم عینیت دارند
مفارقه و در مقام تصور و توجه بیکدیگر دون دیگری ممتاز و متعدد شوند

و بعبارتی دقیق تر که شاید از خصائص کتاب و سوانح وقت تحریر است آنکه هر يك از عقول در علم بهر معلومی نه تنها مساویند یعنی چون این عقل مثلاً علم حضوری بمعلومی حاصل کند عقل دیگر نه تنها در همان لحظه مثلاً بهمان معلوم بهمان نحوه علم حضوری حاصل نماید بلکه علم این عقل بهین علم آن عقل است گوئی این عقل آن عقل را در شهود حضوری بکار اندازد و بالعکس بلکه فعلیت و تشخص هر يك بهین فعلیت و تشخص دیگری است علاوه بر آنکه هر عقلی معقول عقل دیگر است و اینجاست که اتحاد عاقل و معقول که بفروریوس منتسب است بسیار واضح بنظر آید چه ما بالذات جوهر عاقلیت این عقل عین ما بالذات جوهر معقولیت عقل دیگر است برای او و بالعکس و هر يك متجوهر بجوهر دیگری و متحقق بتحقق دیگری و نفس تحقق دیگری هستند و این دقیقه ایست که تصدیق بآن بنظر سطحی اگرچه دشوار است لکن پس از تجرید کامل توان وحدتی حقیقی و جوهری و مجرد و محیط میان همه عقول طولیه و عرضیه مشاهدت نمود که گوئی يك نقطه است و بهین معنی اشاره دارد ماثورات صحیحیه که از اسرار است از آن جمله لنا مع الله حالات فیها نحن هو و هو نحن و هو و نحن نحن یا ماثور دیگران لله لا ولیائهم شرابا اذا شربوا طربوا و اذا طربوا طابوا و اذا طابوا اذابوا و اذا اذابوا سكروا و اذا سكروا خلصوا و اذا خلصوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا افرق بینهم و بین حبیبهم . و داستان حدیث قرب نوافل و کنت سمعه و بصره و قصه اجتماع متفرقات در وجود دهری از این چشمه باریک آب گوارا می نوشد و فی ذلك فلیتنافس المتنافسون و این رشته در سیر و سلوک و طریقت سری دراز دارد .

کلامی پرمغز و بسیار نغز از ارسطو در دست است که شیخ بدان نظر دارد و سخن از وحدت عقول مفارقه از زبان ارسطو
وحدت عقول مفارقه گفته .

عین عبارت ارسطو که تعریف کرده اند این است و الاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى و لذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها و الكل في الواحد و الواحد منها هو الكل و النور الذي يسنح عليها لانها له انتهى .
گفتار عالی ارسطو در نور واحد بودن عقول مفارقه برای آن که مستغرقند در ضوء
اعلی
ما بحمد الله تعالی در تقریر وحدت و اتحاد عقول مفارقه که شیخ فرموده «این شئی واحد» پیش از مراجعه بکلام ارسطو وحدت مفارقات را وجوداً و شخصاً و علماً حضور یا بجمیع المقولات و

افاضه و اشراقاً بروجی یاد نمودیم که شك ندارم الهامی از روح مقدس شیخ و ارسطو گرفته شده سپس بکلام ارسطو چشم افتاده که کاملاً منطبق بر گفتار ابن ضعیف قاصر است .

اکنون مناسب است دوباره این کلمات قدسیه را که گنجینه حکمت
شرح نکات و اسرار اشراق از فیلسوف و معلم مشاء است بنظری عمیق تر بنگریم
کلام ارسطو بدون آنکه جستجو کنیم دیگران چه گفتند .

ارسطو میفرماید :

اشیائی که در عالم اعلی است تماماً ضیاء است زیرا جملگی در ضوء اعلی اند یعنی مجردات و عقول که صقع آنها در عالم الهی است همگی نور و روشنائی هستند زیرا در ضوء اعلی و نور اتم لایتناهی مستغرقند و هیچ گونه جمادی مادی و زمانی و مکانی در آن عالم راه ندارد هر چه هست وجود است که طرد اعدام کند و ظهور است که دفع خفاء نماید و قرب است بنور اول که هر گونه بعدی و فاصله می را از میان خود آنها و از میان آنها و ضوء اعلی براندازد و با هیچ کدام از همگنان خود غیبت و احتجاب و اختفاء ندارد .

چه همگی در نوری هستند که فواصل و حدود و دوئیت را از میان برداشته و جز ظهور و حضور از هریک در دیگری و از مجموع نسبت بنور اول چیز دیگر نیست و جمله از ضوء اعلی غیبتی و غفلتی و کنارگی ندارند و التفات و توصل و توجه و توسلی بوی در ایشان نیست چه هریک بوسیله آن ضوء اعلی که علت تمامه وحدت و قرب و حضور و ظهور مطلق است بچیزی جز بوی که موجب دوری یا دوئیتی یا احتجابی متوجه نخواهد گشت و جملگی با حقیقتی که مناط وحدت ایشان است سروکار همیشگی دارند و همگی در او و با او بند و نیز بوسیله ضوء خود که مقتبس از ضوء اعلی است تمامت اشیائی که در جوهر ذات صاحب خود یعنی عقل مفارق دیگر می باشند می بینند و همه را در خود می یابند و بیک ادراک مدرک و بیک تحقق متحقق و بیک وجدان واجدند پس همه چیز را از معقولات و فعلیات و کمالات و غیرها که این عقل دارد آن يك هم عیناً دارد زیرا همان طور که هیچکدام غیبت از ذات خود ندارد از ذوات همگنان خویش و آنچه در ایشان و بالایشان است غیبت ندارد و غیبت چون نیست پس حضور است و چون حضور است دوئیت و انفصال و حدود نیست.

پس علم هیچ يك غیر علم دیگری و معلومات هر کدام غراز معلومات دیگری و وجود و ظهور هر يك غراز وجود و ظهور دیگری نتواند بود چه مابه الامتیازی در میان نیست مگر باعتبارات وهمی و ذهنی در مقام تحلیل حیثیات و هشکام توجه بحیثیتی دون حیثیتی مانند کسی که از خط مستطیل نور فقط يك نقطه را ببیند آنگاه بار دوم نقطه دیگر

-۱۳۴-

را جداگانه مشاهده کند و توهم کند نقاطی متعدد و قطعانی گوناگون را دیده است .

(بیان عدم منافات وحدت مفارقات با کثرتی که مشایه در ترتیب
صوادر گویند و با طبقه متکافئه و طولیه‌ئی که اشرافیه‌ها گفتند) و
رفع منافات بین وحدت عقول و مشایه هر عقلی را مصدر عقلی و فلکی تافلك
تاسع و عقل عاشر که مصدر انواع متکثره طبیعیه است و آن عقل
فعال است و بالجمله مقام وحدت و اتحاد مفارقات بنظر حقائق آنها
است اگرچه نظر بهرحیثیتی کثرتی حاصل شود و توضیح این دو
طریقه از مشایه و اشرافیه بجای دیگر موكول است و بالجمله
غیرت و مغایرت حجاب است و هیچ حجابی میان عقول مفارقه نیست
نتیجه اینست که می‌فرماید كذلك کلهافی کلهای یعنی هر آنچه این عقل
مجرد مفارق دارد و هر آنچه با اوست و هر آنچه در اوست بتمامه
عیناً در هر يك از عقول دیگر است و گر نه بایستی از یکدیگر
غائب باشند و مفروض اینست که ذاتاً و وجوداً با آنچه را دارند از یکدیگر غائب نیستند
بلکه کل در کل و کل در واحد و واحد در کل است .

(نکته دیگر در کلام شیخ)

شیخ در نفس الكل گوید مراد حکما جمله نفوسی است که محرك سماویات است و
گویا آنها همه شئی و احدند از این سخن پیداست نفوس حقیقتاً شئی واحد نیستند بلکه
کانه شئی واحدند و وجه این تعبیر که مساوق با نفی وحدت حقیقه از نفوس محركه
سماویات است آنست که نفوس مجرد محض از مادیات نیستند زیرا متعلق بیدن و اجسامند
بخلاف عقول مفارقه که کثرت زمانی و مکانی و تعلقی و غیرها در صقع آنها که صقع
ربوبی است نیست و به بیانی که شد هر يك عین دیگری مانند حقائق صفات الله و اسماء الله
الحسنی است .

در اینجا بسیار مناسب است سخن شیخ را در تفسیر عقل و نفس در
اطلاقات عقل و رسالة الحدود که فعلاً در آن سخن می‌گوئیم یاد نمایم .
نفس بتقریر و تفسیر عقل گاه اطلاق شود بر صحت فطرت مردمان و آن قوتی است که
شیخ در رسالة - تمیز میان زشت و زیبا بدان داده شود و گاه اطلاق شود بر آنچه
الحدود انسان کسب نماید بتجربه از احکام کلیه و حد عقل باین اطلاق
عبارت از مناهائی است مجتمع در ذهن که مقدمه برای استنباط مصالح و اغراض است و
گاه اطلاق شود بر هیئتی ستوده در انسان در حرکات و سکانات و گفتار و اختیارش
و این سه اطلاق است که عموم مردمان از عقل خواهند و اما نزد حکما پس بر هشت معنی
اطلاق شود :

-۱۳۵-

(۱) عقلی است فیلسوف (ارسطو) در کتاب برهان گفته و میان این عقل و علم فرق گذارده و مضمون گفتارش این است که این عقل تصورات و تصدیقات نفس است از روی فطرت و علم آنستکه با کتساب حاصل شود.

مؤلف گوید :

این سخن یکی از شواهد گه تار مفصل ما ست در این کتاب در باب تصور و تصدیق که علم غیر از تصدیق منطقی و تقسیم علم بتصور و تصدیق تقسیم معلوم است نه علم انتهى .

و از آن جمله عقولی است که در کتاب نفس یاد شود چون عقل نظری و عقل عملی عقل نظری قوتی است نفس را که ماهیات کلیه را بدان ادراک نماید و قوت عملی قوتی است نفس را که مبدء تحريك قوت شوقیه است سوی اختیار جزئیات برای غایتی مضمون یا معلوم .

آنگاه عقل نظری را قوتنهائی است که هر يك را عقل نامند چون عقل هیولانی که قوتی است مر آن نفس را که مستعد قبول ماهیات اشیاء است با تجرید آن از مواد و عقل بالملکه که استکمال همین قوت است تا نزدیک بفعلیت شود و عقل بالفعل که استکمال نفس است بصورتی معقول بنحویکه هر آنچه را خواهد تواند تعقل نمود و آن را حاضر در نفس کرد بالفعل و عقل مستفاد که ماهیتی است مجرد از ماده مرتسم در نفس بر سبیل حصول و تحقق از خارج (یعنی از عقل فعال) .

و از آن جمله عقولی است که آنرا فعاله گویند و آن هر ماهیتی است مجرد از ماده پس حد عقل فعال از آن جهت که عقل است جوهریست صوری و ماهیتی است مجرد بذاتها نه بتجرید دیگری از ماده و از علایق ماده پس او ماهیت هر موجودی است (یعنی فعلیات ماهیات موجوده در اوست و این تعبیر همان است که گویند بسیط الحقیقه کل الاشياء الوجودیه. و گرنه مقصود اتحاد ماهیات من حیث انها ماهیات با ماهیت عقل فعال نیست بلکه مقصود اتحاد حقائق اشیاء است نه صرف ماهیت کلیه و بهمین اعتبار است که عقول مفارقه را واحد حقیقی دانند که تازه از بیان آن فراغت حاصل نمودیم) اما از جهت فعال بودن این عقل پس جوهری است مجرد بالذات بدون تجرید غیر از مواد و علائق مواد و شأنش آنستکه عقل هیولانی را از قوت بفعل رساند با شراقی که براو نماید.

و اما نفس پس گاه اطلاق شود بر معنای مشترك بین انسان و حیوان و نبات و گاه بر معنای مشترك بین انسان و ملئکه سماویه
اطلاقات، نفس ر حد نفس بمعنای اول کمالی است اول، برای جسم آلی دارای حیات بالقوه و حد نفس بمعنای دوم جوهری است غیر جسم که کمال است برای جسمیکه آن نفس محرك آن جسم است بالا اختیار از روی مبدئی نطفی نفسی عقلی بالفعل یا بالقوه

-۱۳۶-

و آنکه بالقوه است فصل نفس انسانی است و آنکه بالفعل است فصل یا خاصه نفس ماکوتی و ملکی است و او را عقل کلی و عقل الكل و نفس کل گویند پس عقل کلی معنائی است که گفته شود بر کثیر های مختلف بالعدد از عقولیکه مر اشخاص مردمان راست و او را وجودی در قوام خود در خارج نیست بلکه وجودی است در تصور .

و اما عقل کل پس بر دو معنی گفته شود زیرا لفظ کل را دو معنی **دو معنی برای عقل کل** است یکی جمله عالم دیگری جمله جرم اقصی که جرمش را جرم الكل و حرکتش را حرکت الكل گویند زیرا کلاً تحت حرکت اوست در عقل الكل که گفتیم افراد عقول اشخاص ناس مورد صدق و اطلاق او است) .

اما کل از خود جرم اقصی بمعنای اول که جمله عالم است پس شرح اسم او (نه حد ذات او) آنستکه او مجموع ذواتی من جمیع الجهات از ماده است و خود حرکت نکند نه بالذات نه بالعرض بلکه حرکتش از روی شوق است و یکی از مجموع این مجردات عقل فعال است که کارش بیرون آوردن نفوس انسانی است در علوم عقلیه از قوت بسوی فعل (فعلیت) و مجموع این مجردات مبادی کل موجودات است بعد از مبده اول تعالی که او به تنهایی مبده کل است (اعم از آن مجردات یا موجودات دیگر) .

این معنای کل است از جرم اقصی باعتبار اول که جمله عالم است **کل جرم اقصی** و اما کل از جرم اقصی باعتبار دوم که عبارت از جمله جرم اقصی بمعنای تمام وجود و کل وجود اوست پس عقلی است مجرد من جمیع الجهات از خود او ماده و محرك است حرکت کل را بتشویق مر نفس جرم اقصی را (که گفتیم ذاتاً و بالعرض حرکتی ندارد و وجود این عقل مجرد محرك مشوق نخستین وجودی است مستفاد از وجود اول تبارك و تعالی .

حاصل آنستکه عقل الكل باعتبار کل بمعنای جمله عالم که معنای **عقل کل و جرم کل** اول برای لفظ کل است عبارت از تمام مجردات است تا برسد بتوضیح مؤلف بعقل فعال و هیچ يك را حرکت نیست نه بنفسه نه بسبب خارج بلی محرك غیر است بتشویق و اما عقل باعتبار جرم کل که ملك اقصی است پس جمله عقول مجرده مفارق نیست بلکه خصوص عقل مجردی است که مجموع جرم الكل را بتشویق بحرکت در آورد و آن جوهر مجرد صادر اول است پس فرق میان دو اطلاق در عقل الكل بطور اعم و اخص است چه اگر مراد از لفظ کل که عقل بوی اضافه شده تمام عالم است بایستی از عقل کل کل العقل اراده شود که تمام مجردات است که عالم را باذن الله و حوله و قوته تشکیل داده و هر متحرکی بتشویق او بحرکت در آیند

و اگر مراد خصوص جرم الکلی و جرم اقصی است بایستی از عقل همان عقلی که محرك جرم الکلی است اراده نمود نه تمام عقول را و آن عقل همانا صادر اول و وجود نخستین مستفاد از وجود اول حقیقی است تعالی شأنه و تقدس برهانه.

و اما نفس کلیه یا نفس الکلی پس نفس کلیه معنائی است معقول که نفس کلیه و نفس گفته شود بر اشخاص نفوس مختلفه نظیر عقل کلی که اطلاق بر عقول اشخاص شود و نفس کل بر قیاس عقل کل بالمعنی الاعم عبارت از جمله جواهر غیر جسمانی است که کمالاتی هستند مدبر اجسام سماوی و محرك آنها هستند بر سیل اختیار و انتخاب عقلی و بالمعنی الاخص خصوص جوهر غیر جسمانی است که کمال اول است برای جرم اقصی و محرك او است بحرکت کل بر سیل اختیار عقلی و نسبت نفس کل بعقل کل مانند نسبت نفوس ما است بعقل فعال و نفس کل مبدء قریب برای وجود اجسام طبیعی است و البته مرتبه نفس در پذیرفتن وجود پس از مرتبه عقل الکلی است و وجود نفس الکلی فاض از وجود عقل الکلی است.

طبیعت بالذات مبدء هر تغییر یا ثباتی است برای آنچه در اوست
این فصل که در وقوم در این حد سهواً افزودند و گفتند طبیعت قوتی است ساری و طبیعت است از در جمیع اجسام که مبدء چنین و چنان است و این خطاست چه مهمات این مستدرکات حد قوت در اینجا مبدء تغییر در غیر متغیر است پس مثل اینست است و مشتمل است که بگویند طبیعت مبدء تغییری است که مبدء تغییر باشد و این بر مطالب سودمند هدیایان است.

مؤلف گوید : دامنه دار

سخن شیخ در رساله الحدود همین است که حرفا به حرف زیاد و کم ترجمه نمودیم و چون سخن مجمل است و شیخ هم در شفا و کلام شیخ در طبیعیات نجات باین تعریف و ابطال زیادتیی که در حد طبیعت افزودند شفا در تعریف اهتمام و توجهی فرموده لازم است از آن بی اطلاع نماییم
شیخ در طبیعیات شفا فصلی مفصل در تعریف طبیعت منعقد ساخته و خلاصه اش اینست :

از اجسام، افعال و حرکاتی صادر شود که بعضی از آن افعال و حرکات صادر از اسبابی است خارج از آن اجسام چون سخونت ماء و صعود حجر و بعضی از آنها صادر از نفس جسم است مانند آب چون آنرا پس از تسخینش واگذاریم بطبع خود سرد شود یا سنگ را چون بالا افکنیم بطبع خود هیوط کند شاید در بذرها که مستحیل نباتات شود یا نطفه که از آن حیوان متکون گردد همین گمان را نمایم که بالطبع چنین شده و نیز حیواناتی را می یابیم که باراده خود تصرف در حرکاتی گوناگون نمایند بدون قاسری خارجی

- ۱۳۸ -

گمانهای ابتدائی در منشأ حرکات و افعال اجسام دفتر پنجم

از این مشاهدات البته در خیال ما نقش می بندد اینکه حرکات و افعال و انفعالات صادره از اجسام گاه بسبب غریب خارجی است گاه از ذات جسم است و آنچه از ذات جسم است در نظر نخستین جائز مینماید که بعضی از اجسام ملازم يك طریقت باشد و انحرافی از آن حاصل نکند و بعضی نقل نموده طریقه‌هایی گوناگون بر گزینند و در عین حال جائز می نماید هر يك از این دو وجه صادر

از روی اراده باشد یا بی اراده مانند صدور شکستن و خورد شدن از سنگ هابط یا صدور احراق از آتش افروخته اینها چیزهایی است که در خیال مرتسم شود.

وانگهی چه میدانیم این اجسام که نمی‌یابیم محرکهائی را بر آن از خارج حرکت و انفعالش از مبدء محرك خارجی نباشد که ما آنرا ادراك نتوانیم نمود و بدان نتوانیم رسید شاید مجرد مفارق غیر محسوسی باشد یا محسوس الذات باشد ولی محسوس

تاثیر نباشد یعنی نسبت میان جسم و آنچه منفعل از او است محسوس نگردد چون کسیکه ندیده مغناطیس آهن را دریابد یا بعقل خود در نیافته که مغناطیس جذب حدید کند چه ادراك اینگونه امور دشوار است بعقل و چون انسان دید آهن سوی مغناطیس رود دور نیست گمان کند این حرکت ذاتی است نه بمحرکی خارجی وانگهی عقل گوید محرك صحیح نیست جسم به ما هو جسم باشد بی آنکه قوتی در او باشد که موجب چنین جنبش شده لکن ما قانونی وضع نمائیم که حکیم طبیعی آنرا بپذیرد و حکیم الهی آنرا ثابت و مبرهن نماید باین تقریر که اجسام جنبنده بدین گونه حرکات حرکت نکند مگر از روی قوتهائی که در اوست که مبادی افعال و حرکات آنها است.

یکی قوتی است که حرکت دهد آنرا بیک گونه بدون اراده دیگر قوتی است که بیک نهج است لکن از روی اراده دیگر قوتی متفنن و حرکات و افعالی را گوناگون ایجاد کند بی اراده دیگر قوتی است متفنن و موجب حرکات و افعال گوناگون از روی اراده و همین قسمت چهارگانه نیز در جانب سکون است قسم اول از این قوتها مانند حجاب است در هبوط و ایستادن در وسط (مرکز) و این قوت را طبیعت نامند دوم چون آفتاب در دوران نزد محصلین فلاسفه و این قوت را نفس فلکی گویند سوم چون نبات در تگون و نشو و ایستادن حرکت نمائی و نشو در حد معین هنگام حرکتش بدون اراده سوی جهت‌های گوناگون که فروغ و شعبه‌هایی از اصول پدید آورد و عرض‌ها و طول‌های معین ایجاد نماید و این قوت را نفس نباتی خوانند چهارم قوتی است مر حیوان را که نفس حیوانی نامیده شود و گاه طبیعت را بر هر قوتی که از وی فعلی بدون اراده صادر شود اطلاق کنند از اینرو نفس نباتی را طبیعت نامند و گاه بر هر قوتی که از وی

-۱۳۹-

فعلی بدون رویت و فکر و اختیار صادر شود حتی فعل عنکبوت را (که خانه مثلث میسازد) از روی طبع پندارند (نه از روی الهام رب النوع) و همچنین آنچه از حیوانات شیه عنکبوت است لکن طبیعتی که اجسام طبیعی بدان درست شود طبیعت است و آنچه ما در جستجوی آن هستیم طبیعت بمعنای اول است که فعلش بیک نهج و بی اراده است .

تعجب شیخ از چنین طبیعت است و گمانم آنستکه استهزاء بکسی است که در حاکمات طبیعی بخواند اثبات چنین طبیعت کند چه بنفس صنعت

مستهلکین بهشتین نتوان اثبات مبادی صنعت را نمود و اما اگر گوید چنین طبیعت بنفسها بین و بدیهی است و محتاج باثبات نیست ما گوش بچنین سخن ندهیم چه اثبات محرك برای هر متحرکی مستلزم کلفت و دشواری است و کسیکه در این صدد باشد و متحمل این مشقت شود نتوان او را استهزاء نمود و گفت چون حرکتی را دید چرا مطالبه حجت بر اثبات محرك داخلی در آن نماید چه رسد که تسلیم نماید برای چنین متحرکی محركی را از خارج بهر حال حق آنستکه وجود طبیعت مبدء علم طبیعی است لکن وظیفه طبیعی تحقیق ماهیت طبیعت است و اما اثباتش پس در عهده فلسفه اولی است .

آنچه تحدید کردند تا آنجا که شیخ در مقدمه تعریف طبیعت و اقسام افعال و حرکات آن و آنچه ممکن است در مقام تعقل یا تخیل در مصدر فعل و حرکت طبیعت گفته شود پس میگوئیم طبیعت تحدید شده بآنکه مبدء اولی است برای حرکت آنچه در اوست بالذات یا مبدء اول برای سکون آنچه در او است بالذات نه بالعرض نه باین معنی که واجب است طبیعت در هر چیزی مبدء حرکت و سکون هر دو شود بلکه باین معنی که طبیعت مبدء است برای هر امر ذاتی در چیزی اگر دارای حرکت است بالذات مبدء حرکت ذاتیه است و اگر دارای سکون است بالذات مبدء سکون ذاتی است (این تحدید معروف بین قوم است) .

آنگاه شیخ گوید برای بعضی پس از کنجکاری و استقصای حال در این رسم بد او پشیمانی حاصل شده خواسته چیزی بر این تعریف بیفزاید و گفته این تعریف معروف تنها معرف فعل طبیعت است نه دلیل جوهرش و فقط دلالت دارد بر نسبت طبیعت بآنچه صادر از وی است پس واجب است در این رسم افزوده شود زیادتیه باین نحو که طبیعت قوتی است ساری در اجسام که افاده کند صورتها و خلقتها را و این قوت مبدء چنین و چنان است (یعنی مبدء حرکات و افعال و سائر آثار است) و ما اولاً مقیاس رسمی که ماخوذ از امام نخستین ارسطو است آشکار سازیم .

-۱۴۰-

ثانیا متکلف را از نیازمندی بکلفت افزایش کفایت نمائیم و واضح
 رسیدگی شیخ در نمائیم که کار وی فاسد و پست و زشت است و حاجتی بدان و
 کلام ارسطو در بدلش (یعنی مرادفش) نیست پس میگوئیم معنای قول ما که
 تعریف طبیعت طبیعت مبدء حرکت است آنستکه مبدء فاعلی برای تحریک غیر
 خویش است که جسم متحرک باشد و معنای توصیف مبدء بکلمه
 اول نزدیک بودن آنست بفعل خود یعنی واسطه میان مبدء و فعلش که تحریک است نباشد
 چه شاید نفس مبدء بعضی حرکات اجسامی که آن نفس در آنهاست بواسطه باشد لکن
 طبیعت مبدئی است بلا واسطه چه گروهی گمان کردند حرکت انتقالی را نفس بتوسط
 طبیعت انجام دهد و من نمی بینم طبیعت از روی اطاعت نفس مستحیل گردد و مقتضای
 ذاتی خود را از دست دهد و برخلاف آنچه ذاتش ایجاب کند محرك اعضاء از روی اطاعت
 نفس گردد و اگر طبیعت بچنین حالت مستحیل گردد بایستی خستگی هنگام تکلیف نفس
 او را بخلاف مقتضای ذاتش حادث نشود (زیرا از روی رغبت و شهوت نفسانی است) و
 بایستی میان مقتضای نفس و مقتضای طبیعت تجاذب و کشمکش و وقوع نیابد و حال آنکه
 دو حاکم متضادند اگرچه شهوت نفس غالب بر حکم طبیعت است و اگر مقصود این باشد
 نفس احداث میل نماید و بتوسط میل تحریک نماید طبیعت هم چنین کند و این میل
 بنفسه محرك نیست بلکه چیزی است که بسبب او محرك را تحریک حاصل شود
 پس اگر نفس واسطه در تحریک باشد البته در غیر تحریکات مکانی است بلکه در تحریک
 کون و نمو دادن است و اگر اراده شود این حد شامل هر تحریک نباشد کلمه اول
 را بر مبدء باید افزود چه نفس گاه در متحرک است و آنچه را نفس در اوست حرکت
 دهد بتحرک انمائی (نمود دادن) و خیالاتی (از صورتی بصورتی دیگر مستحیل نمودن)
 لکن نه ابتدائا بلکه باستخدام طبائع و کیفیات و در تحدید معروف سه قید دیگر است یکی
 مبدء اول بودن برای حرکت یاسکون آنچه آن مبدء در اوست دیگر بالذات بودن حرکت
 یاسکون سوم بالعرض نبودن.

اما قید اول برای فرق بین طبیعت و صناعت است و قید دوم محمول
 بیان است شیخ در بردو وجه است یکی قیاس بمحرك و دیگری قیاس بمحرك
 ابطال افزایش قید وجه اول برای آنستکه طبیعت بدانها محرك است هنگامیکه
 قوت ساریه بحال تحریک طبیعی است نه از روی تسخیر قاسر پس چون مانعی
 در تعریف طبیعت نباشد محال است تحریک نکند حرکتی را که مباین با حرکت
 و استقصاء تمام قسریه است و وجه دوم برای آنستکه طبیعت حرکت دهد آنچه
 شقوق بوجه اکمل متحرک است بذاته نه بسبب خارجی.

و اما قید سوم پس باز محمول بردو وجه است یکی قیاس بطبیعت
 دیگری قیاس بمحرك و اول برای آنستکه طبیعت مبدء است برای آنچه حرکتش حقیقی

است نه بالعرض مثلا حرکت بالعرض چون حرکت جالس سفینه است بحرکت سفینه و دوم برای آنستکه چون طبیعت مثلا صنمی را حرکت داد محرك بالعرض است چه تحريك ذاتیش نسبت بجوهر نحاس است مثلا نه شکل و تمثال صنمی پس شکل صنمی از آن جهت که صنم و تمثال است متحرك بطبیعت نیست تا مانند حجر باشد هنگام هبوط مولف گوید «یعنی هر جسم طبیعی که صنعتی در آن بکار نیفتاده و تصرف زائندی در آن نشده» حجر هم جسم طبیعی جوهریش غیر از جسم تعلیمی است که سطح و خط و نقطه را تشکیل می دهد لکن جسم تعلیمی خالص غیر از اشکال هندسی مسطح یا مجسم زائداست و نمی توان گفت طبیعت چون جسم طبیعی غیر متشکل باشکال صنمی را تحريك کند تنها سطح و خط و نقطه را با لذات تحريك نموده و امتداد جوهری را بحرکت در آورده بالعرض چه وجدان شاهد است جرم جوهری جسمانی که معروض تعلیمی است از جانب طبیعت مستقیم^۱ بحرکت آمده و جسم تعلیمی هم مانند اجزاء جرم جوهری یعنی همان حرکت ذاتیه مکتسبه از طبیعت محرك بحرکت آمده نه بتوسط سطح و خط و نقطه درست است جسم تعلیمی هم شکلی و تمثالی است لکن طوری نیست که بتوان تحريك را ابتدا مستقیما و بالذات به سطح مثلا نسبت داد و معروض سطح را بالعرض متحرك پنداشت چه گذشته از آنکه چنین واسطه بسیار خفی است و قابل استقلال ذاتی در قبول تحريك نیست در نظر عقل در عداد اجزاء جسم است و اگر آنرا بالاستقلال تعقل نماییم باید آنرا متحرك بالعرض دانست نه جوهر جسمانی را بخلاف آنکه علاوه بر سطح و خط که جسم طبیعی را لوخلی و طبعه نمی توان از آن منفک نمود اشکالی افزود مانند قطعه ای از موم شمع که قبل از آنکه شکل صنمی مثلا در آن احداث شود خود بنفسه دارای جسم تعلیمی است و فاقد سطح و خط نیست سپس چون آنحال طبیعی را برشم زدیم و چیزی از اشکال و تمایل در آن احداث نمودیم چون تمثال صنم در نحاس در این صورت جوهر نحاس متحرك بالذات است و تمثال صنم متحرك بالعرض است انتهى کلام المؤلف (دنباله کلام شیخ)

پس صنم من حیث انه صنم متحرك بطبیعت نیست مانند حجر همچنین طبیب طبیعت نیست هرگاه خود را معالجه کند و چیزی که در اوست تحريك نماید چه تحريك وی آنچه را در اوست (۱) چون در اوست ازان جهت نیست که مریض است بلکه ازان جهت است که طبیب است زیرا طبیب چون خود را معالجه نمود و بهبودی حاصل کرد شفایش نه برای طبیب بودن است بلکه برای معالجه بودن اوست و حیثیات مختلف است البته حیثیت علاج شدگی چیزی است و حیثیت معالجه (علاج کننده) چیزی است دیگر چه معالجه صانع علاج و عالم بآن است و علاج شده قابل و پذیرنده علاج و مریض است تا اینجا سخن شیخ در شرح کلام ارسطو در تعریف طبیعت و تفسیر قیود تعریف اوست .

۱- قید حیثیت بجمله در اوست در کلام شیخ برای آنستکه افاده نماید تحريك آنچه در اوست من حیث هو نیست اگرچه در او نباشد بلکه چون در اوست آنرا تحريك کرده مؤلف

- ۱۴۲ -

و اما زیادتیی که بعضی از لاحقین رأی داده در تعریف طبیعت که
 رسیدگی شیخ در پسندیده ارسطو و حکما است بیفزایند کاری باطل بر گزیده
 شفا زیادتیی که زیرا آن قوتیکه قوم در رسم طبیعت مانند جنس قرار دادند قوتی
 در تعریف ارسطو است فاعلی و چون تحدید شود طبیعت چنین باید گفت طبیعت
 و قوم طبیعت را مبدء حرکت از چیزی است (فاعل محرك) در چیزی دیگر (قابل متحرك)
 آوردند با ذکر بدان جهت که چیز دیگر است (یعنی بالذات بدون توسط امری
 نص عربی که منضم بمتحرك شود) و نص عربی شیخ این است و اذاحداث
 حدث بانها مبدء الحركة من آخر فی آخر بانه آخر حال
 بسنجیم این زیادتیی که باین عبارت است .

الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد الصور والخلق هي
 مبدء الكذا و كذا (یعنی لحركة ما يكون و سکونه
 بالذات لا بالعرض) و معنای قوت که مستعمل در حد طبیعت است
 قوت ساریه جز این نیست که مبدء تحریکی است چیزی را (و عبارت دیگر
 و مبدء تحريك که در رساله الحدود است مبدء تغير در غير متغير) و معنی سریان
 (در اجسام) جز این نیست که آن قوت موجود است در شئی و
 معنای خلق و تخلیق و تشکیل (اناره است بجملة يفيد الصور
 و الخلق) جز این نیست که داخل در معنای تحريك است و معنای حفظ خلق (خلقت) و
 اشکال هم جز معنای تسکین نیست (یعنی آن مبدء یا تحريك میکند غیر خود را یا نگاهداری
 نماید خلقت و شکل و سائر فعلیاتش را و این معنی داخل در حقیقت تسکین است این است
 که در رساله حدود فرموده فکانهم (یعنی آنانکه قوت ساریه در اجسام را بر تعریف
 طبیعت افزودند آنگاه مبدئیت آنرا برای تحريك غیر یا تشکیل گفتند) قالوا ان الطبيعة
 هي مبدء تغير هو مبدء تغير وهذا هذيان (چه قوت ساریه همان مبدء تغير است
 یعنی آن قوتیکه مبدء تغير در غير متغير و تحريك در غير متحرك است همان قوت ساریه
 است که مبدء است و قوت ساریه همان مبدء تغير است و دوجیز نیستند که یکی قائم بدیگری
 باشد و کلمه سرایت در اینجا کاری صورت نمیدهد چه مبدء تحريك که معرف طبیعت است
 چون در چیزی موجود شد طبیعت آن شئی بدست می آید خواه ساری باشد در تمام جسم
 یا مثلا در مرکز قلش باشد ضعیف باشد یا قوی سریع الزوال باشد یا بطئی قابل اشتداد
 باشد یا نه الی غیر ذلك .

و اگر این مرد میگفت طبیعت مبدئی است موجود در اجسام برای
 تحريك اجسام سوی کمالشان یا تسکین و تشییشان بر کمالشان و
 دنباله کلام شیخ آن مبدء موجود مبدئی است اول برای حرکت آنچه آن مبدء در
 در طبیعیات شفا او است یا برای سکونش بالذات نه بالعرض جز تکرار چیزهایی

- ۱۴۳ -

که نیازی بدانها نیست نخواهد بود همچنین اگر بجای قسمتی از کلمات خود لفظ مفردی پیدا کند که موافق و مرادف با آن قسمت باشد باز در ضمن لفظ مفرد تکرار چیزهای بسیاری را نموده من حیث لایشهر (و دلخوش گشته از اینکه لفظ مفردی پیدا کرده و در فرید ناسفته‌ئی بدست آورده غافل از آنکه از چند طرف سفته و سوراخ است و از هر سوراخی چیز لغو بی فائده‌ئی و تکرار و حشویی مغزی سر بیرون کرده است) مع ذلك این شخص که بگمانش خلل این رسم را تدارك و جبران نموده چنین پنداشته که لفظ قوت را چون گفت راهنمایی نمود بذاتی که مضاف بچیزی نیست لکن این را هم انجام نداده چه مفهوم از قوت مبدء تحريك و تسكين است لا غير (یعنی مراد و مقصود از قوت همان مبدء مزبور است و بعبارة اخرى آن چیزیکه مبدء تحريك است بحمل شائع عین همان چیزی است که قوت تحريك است بحمل شائع نه آنکه مفهوم کلمه قوت مرادف با مفهوم کلمه مبدء است .

وانگهی سریان در تمام اجزاء جسم یا در ماده آن یا در صورت آن یا در صورت جسمیه مر کبه مبحث‌های جداگانه‌ئی است که مداخلیت در رسم طبیعت ندارد و قوت‌ها را معنائی است که مرتسم نشود مگر از جهت نسبت اضافیه (یعنی قوت تحريك قوت تسكين قوت حفظ کمالات مانند قوت‌هایی که مضاف باشیانی است خاصه که ممیز قوت است) فلا يكون ما ظنه حقاً من انه هرب من ذلك بايراده القوة (لفظ حقاً خبر لایکون است نه مفعول ثانی برای ظنه یعنی نمی باشد حق آنچه را گمان کرده که از آن فرار کرده بوسیله لفظ قوت و آن ترك مرفی جوهر طبیعت است چه اگر لفظ مبدء در رسم طبیعت ناقص است لفظ قوت جبران آن نکند فما عمل هذا الرجل باطل فاسد .

معنای قول تحدیدکننده نخستین (ارسطو) طبیعت را بآنکه دنباله بیان شیخ مبدء حرکت و سکون است تنها مبدء حرکت مکانیه بدون حرکت نسبت بتحدید کیفیه نیست بلکه مقصود آنستکه هر مبدئی برای هر حرکتی که بالذات باشد طبیعت است مانند مبدء حرکتی که در کم است یا در کیف و یا در مکان و غیر اینها اگر غیر اینها حرکتی باشد چنانکه در اصناف حرکات معلوم خواهد شد .

شیخ گوید اما مبدء بودن طبیعت برای حرکت در کم پس حالتی بیان حالاتیکه در است در طبیعت که موجب تخلخل و انبساط یا موجب تکاثف و طبیعت موجب انقباض در حجم است چه این حالت همانا تحریکی است از کمیته انحاء حرکات است و اگر خواهی نشو و نما را بطبیعت قرار دهی و نام طبیعت بر آن گذاری و طبیعت را بیکی از معانی مذکوره (یعنی مبدئیت طبیعت را بیکی از این حالات که موجب یکی از این حرکات است اعتبار نمایی) مانعی ندارد .

و اما مبدا بودن طبیعت برای حرکت در کیف پس مانند طبیعت
 آب است هرگاه کیفیتی غریب عارضش شود که برخلاف مقتضای
 طبیعت وی است چون برودت که مقتضای طبع وی است لکن بسبب
 خارجی گرم شد پس هرگاه عائق که موجب حرارت شد طبیعت
 آب آنرا بکیفیت برودت طبیعی برمی گرداند و آب را مستحیل و
 متکیف برودت کند روی را حفظ و نگاهداری برحالت طبیعت نماید
 همچنان است بدن چون سوء مزاج حاصل نموده آنگاه طبیعت قوت
 گرفت و بر سوء حال غالب شد آن را به مزاج موافق
 برمی گرداند.

و اما حرکت در مکان پس آشکار است مانند حال طبیعت حجر چون طبیعتش ویرا حرکت
 بیائین دهد یا حال طبیعت نار که وی را حرکت به برین دهد.

و اما مبدا بودنش برای حرکت در جواهر پس مثل قالب طبیعی
 است که حرکت دهد چیزی را سوی صورت و آنرا بوسیله اصلاح
 کم و کیف آماده کند و اما حصول صورت پس شاید طبیعت محصل
 صورت نباشد بلکه محل را آماده برای حصول صورت نماید
 و این مسئله در صناعت دیگری معلوم میشود این است حد طبیعی
 که مانند جنس است و بهر یک از طبایع که زیر طبیعت جنسی است
 معنایش را می بخشد یعنی حد جنس طبیعت مبدئیت مشروح است
 که مبدئیت مطلقه هم بمنزله جنس برای انحاء مبدئیت است و
 هر نوعی از انواع مبدئیت را داراست.

پایان ترجمه و توضیحات فصل پنجم از مقاله اولی از طبیعیات شفاء

پوشیده نماید انحاء حرکتی که شیخ در آخر فصل بیان فرموده و
 آن را زائیده طبیعت معرفی کرده تا حرکت در جواهر بمایه همانند
 مراد از حرکتی که متولد از طبیعت است در متحرکی با لذات هر
 گونه حرکات محسوسه انتقالیه یا دولایه یا شوقیه که در افلاک
 گفته شده یا ارادیه است چون مشی انسان بلکه شامل است حرکتی که مستند بفعل طبیعت
 است چون هبوط حجر و صعود نار و مانند آنها که مثالهای آن یاد شده و شیخ در اول فصل
 حرکات و سکینات را در اجسام که مبادی آن قوتهائی است در آن اجسام منقسم بچهار قسم
 نموده است .

- ۱- قوت محرکه و مغیره که مصدر فعل است بیک نسق بدون اراده ۲- همین قسم لکن با
 اراده ۳- قوت ذات الفنون که در تحریک و تغییر و فعل بیک نسق نیست بلکه متفنن است

و این دو قسم یا بی اراده یا بارزاده است آنگاه میفرماید آنرا که مادر تعریف طبیعت جستجو می نمایم قسم اول است و گر نه دوم مانند دوران شمس صادر از نفس ممکن است و سوم از نفس نباتی و چهارم از نفس حیوانی و مراد از حرکت جوهری در این مقام نه حرکت جوهریه معروف است بمعنای تجدد امثال و لبس بعد از لبس یا لبس بعد از خلط با انحفاظ يك فرد از جوهر مادی میان صور متعاقبه متمایله یا تجدد امثال حتی در ماده که در اقوال بعض قدمای یونانی و غیرهم دیده میشود و میان شیخ و بهمنیار در مجلس درسی مطرح شده بهمنیار چون این احتمال را اظهار نمود شیخ فرمود گوینده الان از میان رفت و جایی برای جواب و خطاب بمعنوم باقی نمانده و بهمن بیان وجدانی تمسخر آمیز اکتفا فرمود . اکنون حرکت جوهریه در السنه و افواه طلاب بصدر المتالهین نسبت

حرکت جوهریه از داده میشود و او را مبتکر آن پنداشتند و چنین نیست رفته رفته این اقوال قدیمه است مدعی را بر آیات قرآن هم تحمیل نمودند مانند کریمه و تری الجبال و از مبتکرات صدر تحسبها جامدة و هو تمرمر السحاب و کریمه افعینا المتالهین نیست بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید و مرور جبال بحرکت استدلال بقرآن زمین مناسب است که آنهم از اقوال قدیمه است و از مبتکرات هم بی مورد است اخیر نیست خلق جدید هم ربطی بحرکت جوهریه ندارد و تطبیقات بدلخواه نیست مگر مستند بوحی و کلام معصوم باشد

ما فعلا در این مسئله نمی خواهیم قضاوت کنیم تا با محل مناسبش مواجه شویم .

بهر حال مراد از حرکت جوهریه در کلام شیخ در اینجا آن حرکت جوهریه معروفه نیست بلکه مراد حرکت اعدادیه از جوهر ماده از اقوال قدیمه است و از مبتکرات است و سائر حرکات جوهریه نشویه و نمائیه از بدر مثلا و صور متعاقبه صدر المتالهین بر آن نه باین معنی که طبیعت محصل صورت است چنانکه شیخ نیست استدلال به بر این تنبیه فرموده بلکه باین معنی که طبیعت هنگام حرکت قرآن هم بی مورد است ماده می سوی صورتی ماده را باذن الله و تقدیره و تسبیبه الاول آماده کند و در کم و کیفیکه مربوط بتحصیل نوعی و کمال مطلوب

است اصلاحات نماید لذا شیخ در اول همین فصل صور حاصله از نباتات را بنفس نباتی مستند و در حیوانات بنفس حیوانی و در فلکیات بنفس فلکی نموده لکن باید در هر یک از این انواع هشیار بود که کدام قسمت از افعال مستند به طبیعت و کدام مستند بنفس است و مراد از استناد چه بطبیعت چه بنفس استقلال در تأثیر نیست چه لامؤثر فی الکون الا الله بلکه مراد تسبیب و اعداد از قبیل احراق نار و ترطیب و تبرید و خواص ادویه و قسمتی از افعال نباتات است نه چون به انشاقاق حبوب

- ۱۴۶ -

و نواة که قرآن صریح در اسناد مستقیم بمبدء اول عز سلطانه است که فالق الحب والنوی بلکه فالق الاصباح بلکه چون ریختن شکوفه و بستن دانه و جذب هوا و آب آنهم پس از سقی ساقی سماوی یا نفسانی که فرمود و فی الارض قطع متجاوزات و حیات من اعناب و زرع و نخیل صنوان و غیر صنوان یسقی بماء واحد و تفضل بعضها علی بعض فی الاکل و دراین باب بسیار دقیق باید بود در تمییز عوامل طبیعی و عوامل نفس نباتی و حیوانی و عوامل نفوس سماوی هر چند مجموع اینها تحت تأثیر و تدبیر و قهر و لطف و امریک فاعل حکیم مختار غالب قاهر محیط است کذب العادلون بالله و ضلوا اضلالا بعیدا اللهم انا نعوذ بك من الشرک خفیه و جلیه اذ لاحول ولا قوة الا بك مثلا انعقاد دانه های انار اگر بامر الله مستند به قوت طبیعی است آیا چیدن آن دانه های یا قوتین و پوشاندن آن به پرده سفید مثلا که از جنس دانه نیست و خانه خانه قرار دادن هر قسمتی از آنها با حیل و له به پرده کار طبیعت مستودعه در او است یا فعل نفس نباتی یا نفس نباتی یا نفس ملکوتی یا امر مستقیم الهی است که در مسئله مژگان و ابرو و وقفه آن بعد معین افلاطون بامر الهی مستند نمود و جالینوس بطبیعت و همچنین فرو رفتن ریشه به نشیب و ساق بفراز و تلویذات متنوعه چیزیکه برای ما خداپرستان مسلم است نفوذ امر الهی است اعم از مستقیم یا توسط وسائط که آنهم از اوست چه اندازه شریعت مقدسه راه شرکت را مسدود فرموده باینکه برای هر امری ملئکه معرفی کرده و تطبیق ملئکه بر عوامل طبیعی جرأت در تاویل آیات و اخبار است هر چند ملئکه و عوامل طبیعی و نفوس مأمور بامر او جل سلطانه هستند.

خوب است دراین آیات از سورة نمل تدبر شود (۶) من خلق - لزوم تدبر در السموات والارض وانزل لکم من السماء مائا فابنتنا به آیات سورة نمل حدائق ذات بهجة ماکان لکم ان تبتوا شجرها ءاله مع در افعال الهی و الله بل هم قوم یدعون (۶۲) امن جعل الارض قرار او آیات و قصص جعل خلالها انهارا وجعل لها رواسی وجعل بین البحرین حاجزا ءاله مع الله بل اکثرهم لا یعلمون (۶۳) امن یحیی الممضطر اذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الارض ءاله مع الله قلیلا مانند کرون (۶۴) امن یمهدیکم فی ظلمات البر والبحر و من یرسل الریاح بشراین یدی رحمته ءاله مع الله تعالی عما یشرکون (۶۵) امن یدء الخلق ثم یعیده و من یرزقکم من السماء والارض ءاله مع الله قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین و آیات سورة قصص (۷۰) وهو الله لا اله الا هو له الحمد فی الاولی والاخره وله الحكم و الیه ترجعون حمد و حکم در دارین علی الاطلاق از اوست و مرجع مطلق برده امر اوست (۷۱) قل ارایتم ان جعل الله علیکم اللیل سرمدا الی یوم القيمة

من الہ غیر اللہ یا تیکم بضیا، افلا تسمعون (۱) (۷۴) قل ارایتم ان جعل اللہ علیکم-
النهار سرمداً الی یوم القیمۃ من الہ غیر اللہ یا تیکم لبیل تسکون فیه افلا
تبصرون (۲)

پس ایجاد نور و ظلمت و لیل و نهار و ادامه یا قطع آن مستقیماً مستند باوست
بلی چون جسم نیرا آورد افتادن اشعه بر اجسام قابل یا مستنیر شدن آن از طبع نیراست
آنها اگر حائل نشود امر الهی بین جسم نیر مرئی و بین استناره جسم مواجهه و از
عجائب آنکه ما در ظلمتی که جلو پای خود را نمی بینیم ستاره را با این همه فاصله می
بینیم و اهتداء بدان حاصل کنیم و اگر می خواست ستاره را هم مانند آفتاب و ماه قرار
دهد که اشعه آن بر زمین افتد مانع نداشت و نیز از عجائب است غیبت اشعه آفتاب از نصف
فلک و زمین و ظهور کواکب لیل و خفای آنها نهارا چنانکه انشاء الله تعالی در ترجمه و
شرح رساله ابی البرکات بغدادی خواهیم بعثت آن پرداخت .

و بالجمله در شش و سیارات و غیرها هم چنین نیست هر حرکتی و هر کمالی با
حفظ کمالی با افعال و آثار دیگر در آنها تنها مستند بطبیعت مصطلحه باشد که عبارت
است از طبیعت محرکه یا مسکنه یا مستحفظه یا معیده پس از حرکت مبائنه قسریه سوی
مقتضای طبیعت بلکه باید بدقت در افعال و آثار آن نگریست و بطور گزاف همه را به
طبیعت یا بنفس فلکی استناد نداد و محکومات قرآن را هم بهیچ وجه نباید از نظر
دور نمود که خطرناک است چه نقض آراء فلاسفه خطری ندارد مسلمات دین اسلام را
با اعتماد خالص بر پروردگار با عقل و وجدان می توان وفق داد و همانسان که شیخ در
مشکلات دست نیاز بسوی پروردگار بلند میکرد ما هم کار این مرد را باید سرمشق
قرار دهیم .

مثلاً خسوف و کسوف که مستند بدو حیلولة خاص است و آثاری در عالم دارد و
شرع برای عقیم کردن آثار سوء در آن نماز و دعا و صدقه مقرر فرموده و همچنین بتثلیث
و تربیع و نظرهای دیگر و همچنین تشکلات قمر باهم فرق دارند درست است حرکات
فلکی قهراً بمواقع و نقاط معینه میرسد لکن یکجا تغییر محسوسی در اوضاع می دهد
جوی کسوف و خسوف که تاریک می شود و موقتاً حائل از آثار تربیت نبات و حیوان و
غیره می گردد و همچنین زائدالنور و ناقص بودن قمر در نیمه اول و آخر و موقع قمر
در عقرب و محاق که شرع هم در آن اعلام خطر نموده و یکجا این طور نیست چون
طلوع و غروب و تشکلات قمری و تأمل در این احوال البته اثر طبیعت که آنرا هم

۱- تخصیص این مورد بسمع محتمل است بمناسبت اصوات حیوانات و حشرات در شب و همه
خلق در روز که علامت نشور و انتشار است باشد . مؤلف

۲- یعنی افلا تبصرون اقبال اللیل و ادبار النهار کما تبصرون عکس ذلك . مؤلف

خلاف طبائع مقرر فرموده و اثر نفس و اثر مستقیم الهی و اثر عبادات را در محو و اثبات بدست می‌دهد و نیز حرارت صیف و برودت شتا و اعتدال ربیعی و خریفی به اذن الله مستند در نقطتین انقلاب و اعتدال بقوای طبیعی است نه بنفوس فلکی.

در انسان و حیوان حرکات ارادیه و حرکات طبیعی فرقی آشکار
قسمتی از حرکات ارادیه و طبیعی در حیوان و انسان
 دارد اول مستند باختیار و دوم مستند بطبیعت است مثلاً حرکت نبض در دوران دم و افعال قوای دافعه و جاذبه و هاضمه و مغذیه و غیرها مستند بقوای طبیعت است و فعل مستقیم نفس انسانی و حیوانی نیست بلی نفس هم موافقت با طبیعت نماید چه استخدام و تدبیر از نفس است آنهم نه آنطور که استخدام ادوات و آلات سمع و بصر و سائر حواس ظاهره کند چه بالاخره نفس بکار گرفتن یا بکار افتادن حواس ظاهره ادراک کند و بنظر ما نوع ادراک نفس هم مختلف است باین معنی که می‌شود بآلت و می‌بیند بآلت و مجردات همه این ادراکات را دارند بلاآلت و در واجب

تنوع ادراکات نفس انسانی بتنوع آلات و مجردات مفارقه بدون آلت و در واجب تعالی بطور اکمل بر وجه عینیت باذات مانند حقائق صفات تمایه
 بروجهی اکمل و اعلی است که شایسته عزت و جلال اوست و حقائق ادراکات مانند سائر صفات عین ذات اوست و ارجاع بعضی به بعضی نزد ما موجه نیست چنانکه در رساله خیرالمصیر الی السميع البصیر مفصلاً تحقیق نمودیم و اما اطلاق اسماء پس دائر مدار توقیف شرعی است هر جا ممنوع است متروک خواهد بود و چگونه حقائق ادراکات در او سبحانه نباشد و حال آنکه علم حضوری احاطی با ادراکات نفوس و آلات احساسات و ادوات فضلا عن ادراکات العقول دارد حاصل اینکه در انسان و حیوان نفس هم در افعال طبیعی موافقت دارد بلکه آنرا طلب می‌کند لکن اصل فعل چون جذب و دفع و مانند آن فعل طبیعت است

لکن شرکت در عمل نتواند داشت هر چند افعال انبساطی یا انقباضی نفس را حاصل شود و اما در افعال ارادیه پس استناد آنها بنفس است.

از این تقریر که کردیم افعال حواس ظاهره را می‌توانیم تحلیل
نظری دقیق در حواس ظاهره بلکه حواس باطنه و تمیز افعال و آثار طبیعی از نفس
 بدو حیثیت نمائیم یکی فعل نفس در ادراک سمعی و بصری و ذوقی و شمی و لمسی و در استخدام آلات در احساسات آنها دیگر افعال قوای طبیعی که در این آلات نهاده شده و اگر یک قدم فراتر گذاریم می‌توانیم بگوئیم حواس باطنه هم دو حیثیت دارد یکی در اختیار نفس است و آن توجه و التفات بمعقولات و معنائی است دیگر حضور معنای معقول نزد نفس است اگرچه از این حضور تعبیر باحضر هم شده لکن چه دلیلی است بر

آنکه نفس عامل احضار معقولات نزد خود و راسم صور معقوله در جوهر خویش است و وجدان سلیم چنین می‌یابد که نفس جز توجه والتفات و سائر مقدمات فکریه عملی ندارد و حضور صور معقوله فعل طبیعت است مانند کسی که مقابل آئینه و مواجه آن قرار می‌گیرد که مواجهه و توجه البته فعل او است اما انطباع صورت در آئینه فعل او نیست بلکه قهری و انفعالی است و طبیعت انسان است که این عمل را انجام می‌دهد و این طبیعت قوای باطنه است که چنین فعالیتی در جوهر نفس می‌نماید آیا نمی‌بینی ابصار بمعنای نگاه کردن برمی فعل اختیاری است اما حصول رؤیت بانطباع یا خروج الشعاع فعل طبیعت است بلکه اگر رؤیت را بقول منتسب بصدرالمتألهین بجعل نفس اعتبار نمائیم باز جعل نفس تنها تجرید مرئیات از ماده است و اما حصول صورت مرئیه مجرد در جوهر نفس بوسیله طبیعت است و این مدعی باندک تأملی واضح تر می‌شود

بلی چیزیکه در آئینه و رؤیت شکل در آن می‌توان گفت آنستکه اشکال مرتبه در آن فعل نفوس دیگری است قدسی یا مثالی یا احتمال استناد
 صورتهای مرئیه فلکی و شاید در ابصار مبصرات هم همین احتمال رود و محتمل
 دره‌ایا بلکه در منشأ فکر افلاطون در قول و اصرار بمثل افلاطونی همین
 مطلق ابصار به شکلهای مرتبه در آئینه باشد که بالبداهه نه در سطح جرم آئینه
 فعل نفوس قدسی است نه در ثغیر آن حتی فواصل هم میان شخص و آئینه متعقد
 یا مثالی یا فلکی می‌شود از این رو افلاطون حدس زده هر چیزی فردی دیگر نورانی
 و اینکه نخستین و بی‌ماده دارد که خود را در اجسام شفاف نشان می‌دهد بهر حال
 منشأ فکر افلاطون ما اگر نتوانیم در حواس باطنه هم اثبات افعالی نمائیم که
 و سقراط در قول مستند به طبیعت باشد با آنکه تجدیدیکه ارسطو برای طبیعت نمود قابل
 بمثل افلاطونی تطبیق است لا اقل احتمال آنرا می‌دهیم تا در فرصت دیگری مایه
 شاید حال صور و پایه‌ی حاصل کند چنانکه در عکس این مدعا شیخ بسیاری از
 در مریا باشد افعال و حرکات طبیعی را احتمال داده که مستند بنفس باشد چنانکه
 در ابتدای همین فصل مبحث عنه می‌فرماید ثم ما یدرینا ان
 هذه الاجسام التي لانجد لها محركات من خارج انما تتحرك وتنفعل عن مبدء
 محرك من خارج لاندرکه ولا نصل اليه بل عساه ان يكون مفارقاً غير محسوس
 او عساه ان يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير ای غير محسوس -
 النسبة التي بينه وبين المنفعل عنه الدالة على انها موجبة له كمن لم ير -
 المغناطيس يجذب الحديد حساً اولم يعرف عقلاً انه جاذب للحديد اذ ذلك
 كالمتعذر ادراكه بطلب العقل فاذا راى الحديد يتحرك اليه لم يبعد ان يظن
 انه يتحرك اليه عن ذاته انتهى .

ما از این کلام می‌توانیم عکس آنرا استفاده نموده گوئیم همانطور که بگفته شیخ در جنبه هائی که محرك های آنها را نمی‌بینیم چون محسوس نیست یا اگر محسوسند تأثیر آنها محسوس نیست می‌توان حرکت را اسناد بمحرك خارجی از نفوس و مجردات مفارقه داد نه بقوت‌های طبیعی همچنان می‌توانیم بگوئیم هرگاه حرکت را بوجه جذب و انجذاب میان دو چیز محسوس یکی ساکن دیگری متحرك بسوی آن ساکن مانند مغناطیس و حدید دیدیم مظنه حاصل نمائیم در مغناطیس قوتی است طبیعی که آهن را جذب نماید.

غایة الامر چون یقین نداریم احتمال می‌دهیم امری خارج میان این دو جسم خاص چنین عملی را بدون تخلف انجام می‌دهد و همچنین بالعکس در مواردیکه مضمون تأثیر امر خارج و فعالیت نفوس انسانی یا نفوس کلیه مفارقه است جنبش معقولات بذاتها سوی قوت عاقله و حرکت صورت‌های متخیله سوی خیال و ارتسام منانی جزئیه در قوت واهمه و جنبش مسموعات سوی سامعه و مشومات سوی شامه و مرئیات سوی باصره و غیرها یعنی حضور این کیفیات بتوسط ادوات مخصوصه در قوت درگاه نفس مستند بتأثیر نفس در احضار آنها توسط قوای آلات نباشد بلکه مستند بتأثیر قوای طبیعی مودعه در آلات بلاواسطه در کیفیات متحرکه و متشکله در هوا و ضیاء و سایر اموریکه بذاتها مدخلیت در قبول تأثیر طبیعت دارد باشد که این آثار را بقوت مدرکه هنگام توجه و التفات رسانیده و فی الحقیقه باید صفات قوای ظاهره پنجگانه را از باب افعال گرفت و گفت :

قوت مسمعه نه سامعه و مبصره نه باصره و مذیقه نه ذائقه و رسیدگی بآنکه مشمه نه شامه و ملمسه نه لامسه پس عظم سامعه از سماع کننده حواس پنجگانه صاحب خویش است نه آنکه خود بنفسه می‌شود و نه آنکه نفس ظاهره مؤثر در قوت عظم را اسمع کند بلکه نفس می‌شود بوسیله آن قوت زیرا ادراک نفس یا جسم و قوت جسمانی بذاتها و بغیرها هیچگونه ادراکی را ندارد نفس مؤثر در و ادراک از خواص مجردات است ولو بتوسط قوای جسمانی احساس آنهاست لذا مولی الموالی علیه السلام فرمود عجباً للانسان یسمع بعظم وینظر بشحم وینطق بلحم و نفرمود عجباً لعظم الانسان یسمع ولشحمه یبصر وللحمه ینطق و تعبیر باذن واعیه بطور واسطه در عرض است.

طریقه تعقل و طریقه تجربه حسی در فلسفه قدیمه و جدیده و پیروان این دو طریقه از قدمای فلاسفه و متأخرین و شیخ جامع بین طریقتین و بین برهان و حدس صائب و وجدان بوده لکن ناچار بترویج حکمت مشائیه و افکار ارسطو بواسطه کثرت طالبین آن بوده لذا در بعض کتب خود (حکمت المشرقیه) فرموده گمان کردند خداوند علم و حکمت را تنها بانان داده و

فصل ۳

دیگران را جز بتقلید افکار یونانیان محروم فرموده بدانکه انواع فلسفه های عقلی و حسی و تجربی و اجتماعی علی المشهور از قدمای فلاسفه خصوصاً فلاسفه یونان از حکمای ایونی و الیائی و فیثاغورثی و سقراطی و افلاطونی و بالآخر فلسفه ارسطاطالیس به توارث در سلسله عقلای جهان بجای مانده و آنرا فلاسفه اسلام و خلفا و ملوک ترجمه و نشر نموده بملل دیگر حتی اروپائیان تعلیم فرمودند و انواع فلسفه جدید در قرون اخیر روی بانشار گذارده خصوص در قرن هفده میلادی که فرنسیس بیکن انگلیسی مؤسس فلسفه تجربی و دکارت فرانسوی مجدد فلسفه عقلی ظهور نمودند و معاصر دکارت هسکلی انگلیسی گوید دکارت ریشه و تنه شجره فلسفه جدید است دریادداشتهای این ضعیف از دائرة المعارف فرید وجدی است که دکارت گفته تو ماده و حرکت را بمن ده و من کون را برای تو بنا می کنم علامه فرانسوی (کوندرسیه) گوید کسی که چنین کلمه‌ئی را گوید بلاشک بعضی اسرار وجود را ادراک کرده نگارنده گوید ابوعلی اگر چنین کلمه‌ئی را می گفت شاید جا داشت لکن از معلم اول هم چنین سخنی عجالتاً یاد ندارم و اگر مراد این باشد که اگر جوهر مادی و حرکت های آن در قبول مهور متنوعه بدست آید کیفیت تألیف و ترکیب و تصویر جسم های طبیعی آسان است پس این معنی تعلیق بر محالی است که دکارت نموده نه دعوی ادراک راز گیتی بهر حال سایر اقسام فلسفه جدید پس از این دو حکیم خصوصاً در قرن نوزده و بیست میلادی شهرت یافته بعبارت دیگر پس از بعد عهد فلسفه یونانیه قدیمه مجدداً از نفحات حجازیه که در آغاز کار از آن نسیمهای اسلامی بزبان و خامه تازی مایه گرفته بود سر از خاک مغرب برداشته نشور دیگری بخود دید (توالد و تناسل افکار امم) معلوم است افکار فلسفی بلکه کلیه اندیشه های عقلای جهان توالد و تناسل می نماید و شاید برای مبالغه در تناسل احساسات و افکار امم امام صادق علیه السلام فرموده الحصة تلد الحصة تا از اعیان جمادات پی به توالد معانی معقوله بریم اگر کسی کمر همت بر بندد و نظر بآغاز نیرو های عقلی و خیالی و وهمی و انواع احساسات تا انجام امروزی افکند تواند جهت وحدتی سیال و بسیار میان ادیان و افکار ملل و نظام جامعی بین اعتقادات و علوم بدست آورد تا دانسته شود افکار گوناگون بشر میوه های یک شجره عاقله و یک ریشه نامیه و یک تخمه غاذیه و مغذیه و یک اصل ثابت است که اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین باذن ربها و نیز دریابد که بفضل بعضی اعلی بعض فی الاکل.

و بدانند گل را باید انتخاب کرد و از خار برکنار بایستی بود و میوه پوسیده و فاسد را نباید ترجیح بر فواکه طریه شهبه بهیه داد مگر نه تا دست بعالی رسد سافل را نتوان برگزید و تا خوب هست بد را نسزد بر آن تفضیل داد و بقهقری بیجهلیت اولی باز گشت نمود.

- ۱۵۲ -

و همانطور که افراد بشر زاده يك نفس واحده اند که مشترك بين پدر و مادر است (وخلقکم من نفس واحده) همچنان افکار مولود يك قوه متسلسله است لکن این قوه هرگز عقیم نشود و موالیدیکه از افکار صحیح به عمل آید از هم دور و بیگانه نیستند بلکه رشته نسبی افکار برای همیشه در درجه اول توارثند و مانند مراتب نسب بنی آدم نیستند .

زیرا جمله از پدری چون عقل و مادری چون نفس تولید شوند و جز رابطه اخوت ابوینی مراتب دیگری نپذیرند و هر يك در يك طبقه اند فقط مدت نشو و نمو تفاوت دارد تا بسرحد کمال خود رسند آن کمالی که دیگر بشر نتواند فکری بلندتر و نمودی بیشتر بظهور رساند این وقت است که رنگهای عرضی ریخته و رنگ ثابت جوهری که صیغه حسناى الهی است بجای ماند و من احسن من الله صیغه اما از بد فیزهیب جفاا و اما ما ینفع الناس فی الارض.

این طریقه که دایر بر تسلسل افکار از اصل واحد است همانست **طریقه فلسفه نویسی** که فاضل معاصر فرید وجدی پسندیده گوید فلاسفه فرانسه و **تاریخ الفلسفه** انگلیس آنرا اختیار کردند برخلاف اسلوب دیگر که فلاسفه در فرانسه و غیرها آلمان برگزیدند یعنی مذاهب را يك يك مستقلاً بدون حفظ رابطه و تحصیل ریشه و بذریکه در سلسله مذاهب نشو و نما نماید می سنجند .

بلی بسیاری از کتب شرقی مللی و نحلی همین رویه را دارد مانند کتاب ملل و نحل شهرستانی از عظامای فلاسفه اسلامی در قرن شش هجری چه غالباً نظری برابط و جامع صحیح مذاهب متشنته نمی افکند و بسا هست جامع که بدست آید زود و باسانی حق و باطل آشکار گردد .

فرید وجدی در بعض تقریظات خود از پیروان این اسلوب متشنت نام (بروکر و یتیدمن) و (تنیس) را می برد ولی از تاریخ فلسفه (هنریخ ریتز) تمجید بسیار می کنند او را بر آن سه تفضیل می دهد ما چون در طرز تدوین فلسفه از کتب شیخ و سیر فکر ارسطو را در تدوین کتب خود که در فصل دوم از باب دوم اصل کتاب حاضر نگاشتیم می نگرییم و نیز اهتمام فارابی را بجمع بین آراء افلاطون و ارسطو از نظر می گذرانیم طریقه اولی را می یابیم در کتاب اشارات و تنبیهات هم مولود کامل و رشید افکار متناسله اولیه را انتخاب نموده حشو و زوائد را ریخته و چون اصل ثابت یگانه و جان حق فرزانه را بشکل جلی از میان افکار متناسله می توان بدست آورد مطالعه هر فلسفه می ولو باطل سودمند است ادیان و مذاهب باطله یا مضطربه و آراء و نحلتهای مخدوشه و متشعبه در عالم وجود و میدان معانی ما را به فساد الحکمة ضالة المؤمن و مدلول

يعرف الاشياء باضدادها و بمقتضای یکی از کلمات قصار علویه من استقبل وجوه الاراء عرف مواقع الخطاء هدايت بریشه صحيح القوام وفصل اخير صورت نوعيه حقه می نماید از این رو نگاهداری کتب ضلال برای نقض تجویز شده آنها با مجادله بالتی می احسن زیرا لا اکراه فی الدین قد تبين الرشد من الغی و بالجمله عالم علم و حکمت و فلسفه که از افکار متفکرین تشکیل یافته و دائره آن همواره وسعت حاصل کند و پیوسته تولید امثال یا اضداد نماید با هیچ فلسفه‌ی بنظر بیگانگی نمی نکرد بالاخره وحدت کلمه حاصل شود وليحق الله الحق بكلماته وليظهره على الدين كله و چون ریشه حق و پیوند صحیح از تنه های باطل از نگرستن در آفاق و انفس عالم ادیان و مذاهب و انظار و افکار فلسفی دریافت شد بآسانی می توان در اصلاح و طرز آبیاری تنه های فاسد رای صحیح داد و گمراه را آگاه نمود.

نکته دیگر که دراستقبال افکار امم وانظار عقلا قابل ملاحظه ناموس انتخاب است و حکیم حقیقت بین و مصلحین افکار و معتقدات را امیدوار انطباق در فلسفه می نماید ناموس انتخاب انطباق و ابقاء آن در عقلیات و عقائد و انواع حکمت و فلسفه است و این قانون بنظر ما اختصاص بشکو بنیات ندارد و آنانکه این اصل را در موجودات عالم کون و فساد اجراء نمودند و در پیرامون آن قبل و قال و بحث و جدال برپای داشتند بنظر ما صرفاً سزاوارتر بود که آنرا در سیر و تکامل افکار و علوم هم اجرا فرمایند.

گفتار جرج زیدان بعضی از نویسندگان عصر ما در مجموعه مختارات خود تحت در کتاب مختارات عنوان لایصح غیرالصحيح ولا یقنی الا الانطباق در طبیعیات و معنویات واجتماعیات بیانی نیکو نموده و بگمان ما گویا این قانون برای نشو و ارتقاء افکار عقلی و تناسل عقول که هر یک فی الحقیقه عقلی است یزدانی بصورت فکر فلسفی یا نفسی است اهریمنی بشکل موهوم زخرفی الهام شده (دارون) پس آنچه دارون برای انواع کائنات فکر کرده از انتخاب طبیعی و وحدت اصل اول و حفظ صفوف عالی و اعدام صفوف سافله برای عالیات همه را بایستی در صفوف عالی و سافله افکار فلسفی و دینی و ادبی و نظامات اجتماعی و اخلاقی و سیاسات و تدبیرات بدنی و منزلی اجراء نمود هر چند او گفته در بحث از مصدر قوای عقایه وارد نمی شوم لکن علی رغم وی همین فکر فلسفی وی مصدر واحد مجرد برای عقول و نفوس و اجسام و جمیع اجزاء عالم استنتاج شده تطورات فلسفی هم بالطبع انتخاب صحیح و احسن نموده صفوف عالی حقه صفوف سافله اباطیل را منقرض می سازد ما در این کتاب در صدد نیستیم فلسفه دارون را بشکاریم و جنبه های منفی اهریمنی او را نسبت بمبدء اعلی و خداوند یکتا که از فطریات اولیه است و از او گرفته شده باطل سازیم قد تبين

- ۱۵۴ -

الرشد من الفی والهیات حکمای اسلام و شیخ و خداشناسان یونان و سائر ملل و همین کتاب ناچیز ما در برابر او کافی است لکن خطبه‌ئی و خطابه‌ئی بعنوان پند و نصیحت و مثل نمودن بدبختی او در منفی بافیهای وی انشاء نمودیم که چهل سال قبل آنرا فضلا بسند نموده مؤثر در اصلاح افکار و وجدانیات پیروان و هواخواهان او دانستند شاید در جای مناسب آنرا یاد نمائیم که میان پاره کاغذها مفقود نشود.

و اما در جنبه های مثبت که راجع بناموس انتخاب انساب است می توان از فلسفه امثال دارون هم حتی در معنویات و ادبیات واجتماعیات و بالاخره پیدا کردن ریشه حق و صحیح و انساب از انواع افکار فلسفی کار گرفت.

جرجی زیدان در مختارات خود می نویسد بدین خلاصه طبیعت غیر خلاصه بیان جرجی از افراد صحیح خود را نمی شناسد و تدلیس و تمویه و مشاطه گی زیدان در مختارات او را نمی فریبد (فلسفه و حکمت هم روی همین اصل و اساس با اضافات و مولود تام الخلقه بی عیب خویش را چنان از دور و نزدیک شناسد توضیحات این - که زیر هزار پرده و رنگ و هزار بانگ ناقوس و زنگ الهالین از مولف نسل پاک خود را گم نکند و چون مغناطیس آنرا جذب نماید.

مثلاً بره و مادرش در یک گله انبوه یکدیگر را اشتباه نکنند و طفل نوزاد پستان را بدون آموختن می مکد و مکیدن را عوض بنوع دیگر نکند و نباتات در جذب غذا و آب و هوا و دفع یا عدم قبول چیز دیگر کما و کیفاً اشتباه نکند و آب و هوا بهر رنگ باشد آنرا اشتباه بغیر ننماید و خلیط آنرا از خود دفع نماید گوئی دارالتجربه والتصفیه در نهادش نهاده شده) و طبیعت برای سبب واحد جز یک نتیجه شناسد و چون اعتمادش بر جواهر است نه بر اعراض بطواهر خارجیه فریفته نشود مثلاً مغناطیس در میان چند فلز متبائن جز آهن را نر باید اگرچه آنها را برنگ و بشکل آهن در آورند و اگر آهن را برنگ دیگری رنگین نمائی یا بلغافه‌ئی از قماش و غیره بیچی حقیقت آهن بر طبیعت پوشیده نگردد (یعنی اگر این عملها مانع از جذب نباشد جذب نماید و گرنه چیز دیگر را بعنوان آهن اشتباهاً جذب نکند زیرا طبیعت را واهمه و خیال نیست تا اشتباه و خدعه بدان راه یابد و بر همان طبع و خاصیت که آفریده شده باقی است و مراد از پوشیده نبودن حقیقت بر آن عدم اختفاء طبیعی است نه حس و شعور) و اگر از تفاعل دو جسم بترکیب شیمیائی یا تحلیل آن طبیعت دیگر تولید شود مانند تولید کلرب زنبق از محلول سلیمانی و محلول نیک طعام و تولد آب از ترکیب هیدروژن و اکسیژن بنسبت دو بیک یا تولد ملح طعام از ترکیب کلود با سودیوم بنسبت سی و پنج و نیم به بیست و پنج الی غیر ذلک از مسائلی که اهل فن شیمی بامتحان رسانده اند آثار این تفاعل حتماً واقع شود اگرچه آثار این دو مایم لوناً و قواماً تمیز کند و در

نبات و حیوان هم ناموس انتخاب صحیح و انسب جاری است هر چند در جمادات ظاهرتر است .

و این قانون در تفاعل معنوی و ادبی در نظامات اجتماعی نیز جاری است اگر چه سیر ظهور و انتاج در آن کندتر است چه قوای عاقله با معارضهای بسیار شهوانی و مانند آن مواجه است که از ظهور آثار علمی حائل شود انتهی ملخصاً .

مؤلف گوید :

همچنان ادراکات و نتایج آن باهم تفاعل نموده تولید ثلثی می نمایند و ثمرات عقول در خزانه روح مانند ماهیان آکل و مأکول و والد و مولودند و فلسفه قوی چون فلسفه سست یا فاسد رسید آنرا می بلعد و تخمه صحیح و انسب آنرا نگاه داشته بر آن می تند و برشدهش میرساند و فضولات را از آن دفع یا نابود کند پس تضاد انواع فلسفه و از نظر گذراندن همه آنها سودمند و سبب رشد و ظهور فلسفه قویه حقه است و کریه و لاقدر آئینا ابراهیم رشده من قبل و کنابه عالمین تا آخر داستان اشاره بهمین اصل است .

الفاظ و کلمات هم بالطبع جریان و تسلسل و تناسل دارد از این

الفاظ هم تناسل رو گفتند الشئی بالشئی یدکروالکلام یجراالکلام همچنین

دارد همچنین معانی یکدیگر را می خواند و در بر میگیرد و منافرات را دفع و معانی ملائمت را انتخاب کند و انتقالات ذهن بعبادی بعیده و از مبادی بعیده بنتائج بسیار دور بوسیله یک مناسبت بسیار خفی از همین قبیل است .

و کسانی که جواب مسائل را مبتنی بر مقدمات بعیده کنند و شاید هم بطور صحیح نتیجه بگیرند از این چشمه آب می خورد چون خیام که غزالی از او مخصص قطب و منطقه را در کره متشابه الاجزاء پرسید در پاسخ شروع کرد در آنکه حرکت از چه مقوله و در چند مقوله است هر چند غزالی حوصله نکرد تا بنتیجه رسد و یکی از مشائخ عصر ما رحمه الله علیه اکثر مسائل علم اصول فقه را مبتنی بر مسئله اتحاد طلب و اراده می دانست. اتفاقاً این ضعیف در کربلا در حالیکه با دیگری در مسئله شبهه محصوره و تنجز علم اجمالی سرگرم بحث و رسیدگی بودیم ناگهان ایشان عبور کرده نزد ما نشستند و فرمودند مسئله مبتنی بر مسئله اتحاد طلب و اراده است ما گوش فرا داشتیم تا تقریر کرد و کاملاً ارتباط مسألتین و توقف تنجز را بر اتحاد بوجهی علمی و قابل ملاحظه بیان کرد اعم از آنکه چنین فکری درست است یا نه انتقالات اذهان بعبادی و نتایج دور عجیب است و از همین قبیل است چیزهایی که در مغز انسان روز سابق مثلاً جای گرفته چون شب خوابید مغز از آن افکار بکلی خالی شود صبح که بلند شود ناگهان حس می کند امواج معانی و افکار سابقه دفعه بر مغزش هجوم کند پس کم کم عقب مانده ها هم بتدریج

- ۱۵۶ -

می آیند باز از آن انتقالات بعیده شروع بکار می کنند بسا هست با دنی ملا بست لفظی یا معنوی منتقل بمسموعات و مرئیات واحوال دور کودکی خود شود که اگر اینهارا بخواهد روی صفحه آورد رابط انتقال را باید بدقت تعیین کند گویا رابطهای باریک و خفی واقعی بدون اختیار فعالیت می کنند که خود نمی فهمد بچه مناسبت یکدسته از معانی بذهنش آمده و برای چه آمده و این حالت بارها بتجربه رسیده خصوصاً در اشخاص فکور گوئی افکار متمرکز در مغز بخواب انسان خواب رود یا بصقعی دیگر مناسب ذهن صاحب خویش منتقل شوند .

و چون مقدمات قیاسات صحیحه ترکیب و ترتیب داده شود تولید نتیجه می کند و بسیاری از انواع فلسفه که سالها توالد و تناسل نمودند مقدمات یک نتیجه فلسفی کامل صحیح انبث می شود یا تعاضد و تناصر بر دفع و اعدام اضداد یک یا چند نتیجه حقه نمایند .

قیاسات منطقی
هم همین شان را
دارند

نباید فراموش کرد در منطق مسئله ترتب نتیجه بر قیاس مطرح است که آیا از چه نوع است شیخ هم در شفا بدان توجه فرموده معتزله که قائلند بافعال تولیدیه انتاج را بتولید دانند و حکما باعداد حاصل از مقدمتین و افاضه از عالم قدس و اشاعره به مواخات و معیت مستنده بعادت الهی بدون لزوم عقلی و استلزام واجب حتمی ممتنع التغلف .

اختلاف آراء در
تولد نتیجه از
قیاس و ذکر اقوال
در آن

و حاصل مذهب حکماء فیضان صور عقلیه است از عالم قدس یعنی از عقول مفارقه بر نفوس ناطقه که منتهی شود بفیضان صور عقلیه از مبدء اول جلت حکمته بر عقول مفارقه چه لاموثر فی - الوجود الا الله و اما اعداد را پس از فکر دانند چه عقل را حرکت طلبیه حاصل شود از مطالب بمبادی و از مبادی بمطالب .

فیضان معقولات بر
نفوس برشح

(۱) گروهی در کیفیت فیضان صور عقلیه بر نفوس ناطقه قدسیه گویند برشح است چه نفوس چون متصل بعقل فعال باشد با اتصال معنوی روحانی بروجهیکه حجابی و بعدی و فاصله می در میان نماند مترشح شود از عقل فعال که صور جمیع حقائق موجودات در او ست بر نفوس باندازه استعدادات آنها صور اشیاء را که از آنجمله صور نتائج مقدمات عقلیه است و گاه شود که نفس ناطقه چنان کامل گردد که هنگام اتصال بمفارقات قدسیه خود صورت الکل گردد لذا شیخ در شفا فرق گذارده بین تعقل اعیان مادی و تعقل جواهر مفارقه بآنکه ماهیت موجود مادی خارجی بطور منحفظ در نفس حاضر شود و ماهیت ذوات جوهر مفارق در نفس حاصل

نقل اقوال در
کیفیت فیضان صور
عقلیه بر نفوس
ناطقه

نشود و گرنه نفس مانند جوهر مفارق صورت کل اشیاء گردد لذا جز مفهوم و معنی بدون ماهیت و ذات جوهر مجرد در نفس نیاید مانند تعقل واجب الوجود بمفاهیم اسماء و صفات مگر نفوس کامله که اتصال حقیقی بمفارق حاصل نماید .

(۲) گروهی گویند باشراق است باین کیفیت که نور عقل فعال فیضان باشراق بتابد بر عقل بالفعل که پس از عقل بالملکه و پیش از عقل مستفاد است و منعطف شود این نور از عقل بالفعل سوی عقل فعال پس آنچه در عقل فعال است می بیند باندازه استعداد و مقدار طلب و شوق خود چنانکه ریاضیین در ابصار از راه خروج الشعاع گویند که شعاعی از بصر سوی جسم صیقلی مثلاً خارج شود و منعطف شود از جسم برپیننده پس آنچه روبروی او است می بیند .

(۳) از راه فنا در جوهر مجرد قدسی و بقاء بآن چنانکه صدر - فیضان از راه فنا المتالیهن در اسفار می فرماید ترتب نتیجه نه باین است و نه بآن بلکه بسبب اتصال تام است مرنفس را بمبدء که در این حال فانی از ذات خود گذشته و کوه انیت و انایتش خرد شده آنگاه باقی بحق خواهد بود و اشیاء را بهمان حقائقش که در خارج است می بیند .

معتزله که قائل بتولیدند گویند حرکت ید مثلاً مولد حرکت انتقاد بر تولید مفتاح است و نقد این توهّم آنستکه علیت غیر از تولید است معتزله و عادت حکیم سبزواری می فرماید علیت بنحو افاضه در سلسله عرضیه اشاعره نیست و اما بنحو اعداد پس مخصوص بسلسله طولیه است یعنی از باطن بظاهر و از باطن بیاطن و هر چیزی که چیزی محیط است و محیط مطلق بهر محیطی همانا واحد قهار است و کلیات عقلیه متحصله (مستوفیه شرائط نوع را) متاصله (صادره از علت) عنوانات موجوداتی است محیطه و اخلله مجرداتی است مرسله در عالم ابداع بمذاق اشراق که مشهودند از دور و احکام آنها صفات آنها است که متعاق اذعان و تصدیق نفس است (و اما نقد بر عادت) اشعری که بعبادت عادت کرد گوید جائز است شخص اعتقاد کند هر انسانی حیوان است و هر حیوانی حساس است و اعتقاد نکند از این دو مقدمه که هر انسانی حساس است و این علم از آن دو علم تغلف نماید لکن عادت الهی جاری بر ترتب و ترتیب این علم بر آن دو علم گردیده و عقل سلیم بفطرت اصلیه این سخن را تکذیب نماید جداً .

مؤلف گوید :

اگر مراد از استناد بعبادت الهی امکان خطاء و غفلت از ترتب نتیجه بر مقدمات و تلازم بین مقدمات و نتیجه است پس این در امور نظری و خفی که مورد اختلاف انظار

-۱۵۸-

است وجه دارد و استناد بعادت در این فرض باید بمعنای ترتب واقعی در علم الهی باشد نه آنکه فی علم الله هم قابل تخلف است لکن خداوند بنا گذارده که آنرا در واقع بر این مترتب فرماید چه همانطور که سلب شئی از نفس محال است و حمل اولی استنادی بهیچ سببی ندارد همچنین تلازم هم بین دوجیز قابل لب نیست و با فرض ملازمه نمی توان سلب ملازمه نمود چه بالاخره راجع می شود بسلب ملازمه از ملازمه یا للعجب مگر برای تعمیم عادت الهی تا این اندازه باید سنگ بسینه زد که مثلا در متناقضین هم گفت عادت الهی بر این جاری شده چون نقیضی حاصل شد خداوند بر حسب عادتش نقیض دیگر را با او جمع نمی کند و اگر مراد از استناد بعادت در خصوص مقام آنست که علم بنتیجه را خداوند افاضه می نماید که چون اراده حق تعلق گرفت افاضه فرماید علم بنتیجه یا علم بلازم را افاضه نماید علم بملزوم و علم بمقدمات را تا بر آن علم بنتیجه و لازم مترتب گردد یا آنکه اگر خداوند بخواهد بعد از علم بمقدمات بغتة انسان را ناسی یا غافل یا جاهل نماید و جلوی انتقال ذهنش را بگیرد می تواند لکن عادتش این است چنین نکند ممکن است لکن سخن در ایجاد موانع نیست و انگهی تفکیک بین العلمین بنحو مذکور موجب تفکیک بین معلومین نیست و هر لازمی یا نتیجه می بر ملزوم و مقدمات مترتب شود .

راجع بملازمه بین مقدمات و نتیجه کافی است سخن شیخ در نجات **گفتار شیخ در** که می فرماید برهان مطلق برهان لم است و آن علت اجتماع طرفین **نجات در تلازم** نتیجه و علت تصدیق بآن را بذهن اعطا نکند تا فقط فائده اش **بین مقدمات و نتایج** این باشد چرا تصدیق باین قول واجب است بلکه علاوه بر این اجتماع طرفین نتیجه را در وجود هم بواعطاء نماید تا دانسته شود امر فی نفسه چنین است پس حد اوسط در قول علت تصدیق توست بنتیجه و نیز علت وجود نتیجه است زیرا که علت حد اکبر است یا علی الاطلاق چون **هذه الخشبة احالها شئی قوی - الحرارة و کله شئی قوی الحرارة فهو محترق** فلهذا الخشب محترق و یا نه بوجه اطلاق بلکه بآنکه علت است وجودش را برای اصغر و این در جائی است که حد اوسط نوعی از انواع باشد و آنرا جنسی یا فصلی یا خاصه می باشد پس آنرا بر او حمل کند اولاً سپس بسبب آن حمل کند آنرا بر آنچه تحتش مندرج است چون کل شکل متساوی الساقین فهو مثلث و کل مثلث فزوایاه مساویة لقائمتین و برهان مقابلش آنستکه علت اجتماع طرفین نتیجه را بذهن تو می دهد و تصدیق و اعتقاد می نمائی این قول مورد وجوب تصدیق نیست و این مفید این نیست که امر چنین است فی نفسه و چنان شده چه حد اوسط در آن علت اکبر فی ذاته نیست بر وجه ایجاب و لکن علت وجود اکبر در اصغر است و بسا معلولش باشد چون «هذه الخشبة محترقة فاذن قد احالها

شئی ما» چه احتراق معلول وجود حد اکبر است در اصغر و چون چنین است دلیل نخواهد بود انتهی مترجما .

ما خوب است میان این اقوال وجه توفیقی بدست دهیم هر چند
بیان مولف توفیق فائیلین از آن غافل باشند یا بدان راضی نشوند اما تولید پس
بین اقوال را بدیهی است مراد در معقولات حقیقت و دلالت نیست بلکه مراد
 نوعی از انواع سببیت است بین ادراکات و علوم نه بین معلومات
 اعم از آنکه بین معلومات هم سببیت و توقفی و شرطیتی باشد و تلازمی و ارتباط و
 احتیاجی و اشتراکی در معلولیت برای ثالثی چون توقف حصول فصل بر تحقق جنس و
 صورت بر ماده و توقف تحقق ماده بر صورت ولو بنحو دور معی چون لبنتین مستندتین
 و مانند اینها یا نباشد مثلاً علم بتغییر برای اجسام کسیکه توجه بحدوث و قدم نمود
 موجب علم بحدوث است و ضابطه در اینگونه مقامات صحت تعلیل است که گفته شود
الجسم حادث لانه متغیر یا الواجب بالذات قدیم لانه لایتغیر در مانند این
 مثالها ما بین معلومات هم یک نوع علیتی است اعم از آنکه از روی تلازم عقلی و امتناع
 انفکاک باشد یا از روی مناسبت ذاتی باشد که معلل نیست یا هر یک از ذاتیات دیگری
 در اجزاء عقلیه و حدیه باشد و نشو و نمای علم که معلوم بالذات است بتلاحق افکار است
 که میان آنها هم رابطه و سبب انتقال از یکی بدیگری است و این تکامل و ارتقاء نه تنها
 در معلومات است که خواص و عوارض و احوال آنها با معلومات دیگر خصوصاً هنگام امتزاج
 یا اتصال یا استحاله یا ترکیب حقیقی یا اعتباری متدرجاً منکشف میشود بلکه در نفس
 علم و ادراک هم هست چه تحقیق آنست که علم هم بتنوع معلومات متنوع یا متمایز بخصوصیتی
 میشود که گوئی از ذاتیات آن علم است .

بیانی مبتکر در مثلاً نحوه ادراک سمعی قابل تعلق بمبصرات نیست و نحوه ادراک بصری
 عینیت صفات و آلات قابل تعلق بمسموعات نیست لذا مادر رساله خیر المصیر الی السمع البصیر
واجب تعالی و حقائق ادراکات را علی تقایرها بوجه عینیت و بساطت برای ذات
ابطال ارجاع واجب تعالی ثابت نمودیم تا هیچ کمالی را حقیقتاً فاقد نباشد و
بعضی از صفات ارجاع صفتی بصفتی و حقیقتی بحقیقتی که بسیاری گمان کردند
به بعضی از آنها موجب ارجاع حقیقت کمالی است بحقیقت کمالی دیگر و این خود
بلزوم تعطیل و موجب تقلیل کمالات و فقدان بسیاری از حقائق کمالیه است هر
فراغ از امر و لو چند فرض شود از یک حقیقت کار چندین حقیقت دیگر ساخته شود
نسبت ببعض حقائق چه اکمل کسی است که حقیقت هر کمالی را بوجه اتم و بسطدارا
کمالیه و اشاره باشد هر چند هر کدام در جمیع آثار مطلوبه مناطی کامل و ملاکی
باطال قول به تام و فوق التمام باشد چه بعد از عینیت صفات و کمالات بایکدیگر
نیابت ذات از و با ذات تفکیکی نیست تا یکی را زائد بدانیم و تأثیر هر یک عین
صفات تأثیر دیگری است چنانکه حقیقت هر یک عین حقیقت دیگری
 است و این معنی یکی از بهترین معانی: «کلتا دیده یمین» است در

-۱۶۰-

تفسیر «مطویات بیمیه» کمالاتی و انکسیتی آثار و غایات مرتبه بر کمالات ذاتیه متناهی معصور نیست تا عقل بتواند همه را بیک صفت اسناد کند و دیگری را بی اثر نماید یا یک صفت را نائب صفات دیگر نماید یا ذات را نائب از صفات نماید نعوذ بالله من الضلال البعید بلکه باید بهر حیثیت و بهر صفت و بهر کمال حقیقی مبسوط الید باشد نه مغلول چه مغلولیت در یک صفت و آثارش تعطیل کمالاتی از کمالات است و بدین نکته دقیقه بی سابقه اشاره میکنند کریمه و قالت الیهود یدالله مغلوله غلت ایدیهیم و لعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء چه نفی مغلولیت علی الاطلاق و اثبات بسط ید و انفاق دائمی متنوع و متکلیف است بکیفیات گوناگون بمغلول کیف یشاء و بهفاد تشبیه ید بیدین .

این تشبیه نه تنها بمنظور ابطال فراغ از امر است که یهود گفتند
لطائف در آیه «بل یداه مبسوطتان»
 و باعتبار هر صفتی از صفات جمال و جلال نه یکی دون یکی دیگر
 که باز مستلزم فراغ و تعطیل نسبت بیک حیثیت و یک صفت
 است و در تشبیه ید بیدین اشارت لطیفی است باینکه تأثیرات
 دوجانبه در دو یمین اوست بیک دست عالم علوی و بدیگر عالم
 سفلی و هوالذی فی السماء الله و فی الارض الله و بیک عالم عقول
 و مجردات و بدیگر عالم نفوس و مادیات و بیک عالم اولیه
 و بدیگر عوالم ثانویه مانند برزخ و مثال و آخرت و سائر عوالم
 که فعلا جای ذکر آنها نیست .

مطلب قابل ملاحظه آنکه امام علیه السلام چون نزد امامیه مظهر
 و نمونه آن بسط
 یدین خلیفه الله
 است در علویات
 و سفلیات
 و کسی نتواند دعوی امامت باین معنای خاص نماید و طبق اخبار

معتبره مستفیضه یا متواتره سه زن از زنانی که معرفت بکتاب آسمانی داشتند ام اسلم
 و حبابه و ام غانم را از پیغمبر صلی الله علیه و آله خواستار
 شدند. حضرت دو علامت از علائم را نشان دادند یکی دراز کردن دست بفراز یا نشیب که
 بهرجا خواسته باشد از جایگاه بلند چون آسمان یا سقف یا به نشیب بسط و امتداد یافته
 برسد بدون احتیاج بحرکتی درفراز یا خم شدنی در نشیب .

و علامت دیگر (طبع حصاة) یعنی نقش بستن نام نبی یا امام (ع) در سنک یا ریک

بمهر یا انگشت و هر آنکس این دو یا یکی از این دو را انجام دهد امام وقت و حجت خداوند و مفترض الطاعة است .

این مطلب نسبت به ردو علامت برای ام اسلم یا ام سلیم از حضرت مدارك داستان
 علی علیه السلام و حسنین و سید سجاد وقوع یافته و این قصه را بسط یدین و
 احمد بن محمد بن عیاش در کتاب مقتضب الاثر فی الائمة الاثنی عشر از طریق عامه و خاصه مذکور داشته و آنرا محدث جلیل مولی
 محمد باقر دهدشتی در کتاب دمعة الساکبه از مقتضب ابن عیاش مذکور در احوال سید سجاد ص ۳۸۷ مفصلاً مذکور داشته و قصه حبابه و الیه راجع بطبع
 حصاة در اصول کافی در خبر طولانی مذکور است .

در جلد هفتم بحار در باب دلالة الامامة وما یفرق به بین دعوی المحقق و البطل تماماً یاد شده و خلاصه اش در دمعة الساکبه مذکور است .

حبابه گوید چون خدمت سید سجاد رسیدم عمرم یکصد و سیزده سال بود مجلسی و صاحب دمعة الساکبه گویند . بنا بر این باید هنگام ملاقاتش حضرت رضا علیه السلام دو بست و سی و پنج ساله باشد و اگر ملاقات او در او ا خرامامت سجاد (ع) و او ائله امامت رضا (ع) بود از دو بست سال متجاوز بوده .

و قصه ام غانم در طبع حصاة بخاتم علی علیه السلام و حسنین و سید سجاد علیهم السلام در بحار از مناقب و اعلام الوری ابی علی طبرسی چنین مذکور است که فرزندش غانم هم همراه مادرش بود و در جلد دهم بحار و نیز در مقتضب بنقل مجلسی نواده ام غانم مهجع بن الصلت بن عقبه بن سیمان بن غانم بن ام غانم خدمت ابی محمد عسکری رسیده و سنگ مطبوع بخواتیم ائمه را که از جده اش ام غانم داشته در آورده آن جناب در گوشه آن سنگ که امس بود طبع فرموده الحسن بن علی و ابی هاشم جعفری جلیل القدر در این باب گفت بدر ب الحصاة مولی لنا یختم الحصاة - له الله اصفی بالدلیل و اخلاصا - و اعطاه آیات الامامة کلها - کموسی و فلق البحر و الید و العصا - و ما قمص الله النبیین حجة - و معجزة الالوصیین قمصا - فمن کان مرتاباً باذک فقصره من الامر ان یبلو الدلیل و یفحصا - فی آیات یعنی و کلمه فقصرک بمعنای فجهدک یقال فقصرک ان تفعل کذا یعنی جهدک او غایتک .

غانم بن ام غانم هم اشعاری زیبا گفته که برای اختصار مذکور نشد رجوع شود بدمعة الساکبه سایر کتب مفصله و این داستانها روی هم رفته از حد شیاع و استفاضه گذشته شاید متواتر هم باشد مثلاً در میان رجال سند داستان ام اسلم از طریق اهل سنت رجالی هستند که شخص اول فن رجال محمد بن عمر جعابی دانان را تشویق و تحسین نمود و همچنین رجال طریق امامیه را که در میان آنان حسن بن محبوب و ابی حمزه ثمالی

- ۱۹۲ -

ورژین بن حبیش اسدی و عبدالله بن حباب بن الارت قتیل الخوارج می باشند و هر دو طریق سلمان فارسی و براء بن عازب میرسند و نیز رزین آنرا از جماعتی از تابعین که میان آنها مبنای مولای عبدالرحمن بن عوف و سعید بن حبیر است نقل کند و نیز از سعید بن المسیب آن را شنیده .

و همچنین رجال سند حبابه و البیه و ام غانم و نواده او در خدمت امام حسن عسکری (ع) بزرگان اصحاب و ابن عیاش ازهرسه زن که از فضیلت و عالمت و وارثات کتب بودند روایت کنند و نیز قصه نواده غانم بن ام غانم را با تصدیق قصه ام غانم ابن عیاش مذکور روایت کرده و آنرا مجلسی در جلد هفتم بحار مفصلاً یاد نموده و داستان ام اسلم یا سلیم و حبابه مشتمل بر معجزات دیگر است که دیدنی است و مقام مقتضی نقل همه خصوصیات نیست و روی سخن هم در این اندازه که مذکور شد بامؤمنین و بشیخ است که معتقد بمعجزات و خرق عادات است .

و بالجمله این دودست و این دو بسط همانا نشانه‌ی ازدوین الهی و دو بسط او هر اسم است در افاضه و انفاق از هر صفتی و از هر حیثیتی از صفات کمالیه بدون نیابت بعضی از بعضی یا ارجاع بعضی به بعضی و همانطور که کمالات واجب لایتنهایی است تأثیرات و افاضات آن غیر متناهی است و چون همه چیز بالاخره یا عالی است یا سافل یا اول است یا آخر یا ظاهر است یا باطن نسبت بهر قسم از این دو عنوان قدرتی است فیاض بالاخره و منفق و معطی بالاخیار که بمنزله دویمین و دو یداست برای میده اعلی و بامام فضلا عن النبی هم دوید مبسوطه داده شد که مستولی بر عالی و سافل باشد بامر الهی .

بهر حال تولید نتیجه از مقدمات بمعنای استناد و ارتباط انتقال **دنباله قول بتولید** ذهن است با انتقالی دیگر و نشو و علم است از علمی و علامت و اقصیت **نتیجه از مقدمات** آن همانا صحت تعلیل و استدلال یکی نسبت بدیگری است چون انتقال بحدوث از توجه بتغیر و صحت تعلیل حدوث بتغیر و ضمناً ریشه حق سیار در افکار و انتقالات گاهی نشو و ارتقا کند و گاه مریض و لاغر یعنی دقیق و مخفی از نوع اذهان بتوسط فلسفه های معوج گردد مع الوصف به تحریک فلسفه های حق و رأیهای مستقیم معالجه و اصلاح شده سراز چاه خفا بامنطق حق و صحیح بیرون آورد و باطل را از میان بردارد جاء الحق و زهق الباطل چه باطل بالطبع نابود شدنی است ان الباطل کان زهوقاً و سنک حق بالاخره باطل را در هم میشکند بل تقدف بالحق علی الباطل فیدفعه فاذا هو زاهق و کلمه حق رهبری مشفق گشته اذهان معوجه را راهنمایی و تعدیل نموده گرونده و پیرو و طرفدار خویش گرداند .

بهر حال ترتب نتیجه بر مقدمات در قیاس صحیح از مستقالات عقلیه است اعم از ترتب معلوم بر معلوم یا علم بر علم و اختلاف در وجه ترتب بتولید یا عادت یا فیضان

-۱۶۳-

رشحی یا اشرافی و غیر آن از وجوهی که مذکور شد از مسائل خاصه است و نظر ما در توالد افکار فلسفی بانواع است اعم از مسائل فلسفی و معتقدات دینی و مذهبی و اجتماعی و مدنی که قاعده لایصحح الالصحیح ولایبقی الا لانسب را در تمامت این انواع جاری می‌دانیم هرچند توالد افکار و انتقالات مترتبه در وجوه مختلفه در مسئله خاصه مانند وجوه مسئله ترتب نتیجه بر مقدمات نیز قابل اجراء است و البته صحیح و انسب میان این وجوه یکی است هرچند کیفیت تأثیر گاهی جلی و گاهی خفی است و خطاء و غلط در آن البته راه یابد و تشخیص صحیح و انسب از نا صحیح و نامناسب در انواع افکار بلکه در وجوه مسئله خاصه کار آسانی نیست بالاخره بدون اعانت مبادی قدسیه کشف صحیح نخواهد شد لذا فرمودند العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء

عمده هشیار بودن در راههای خطاء فکر است و ما می‌توانیم اصول و امهات آنرا بچند اصل تحلیل بریم که بسیاری از عقائد باطله و آراء اشتباهات در افکار فاسده از آنها زائیده شده و در این اصول نظری بانواع و ادیان و عقائد مغالطات که در منطق تدوین شده نداریم اگرچه بعضی از آن انواع در این اصول و بعضی از این اصول در آن انواع دخالت دارد و از این نظر اجمالی که در ناموس انتخاب و قانون لایصحح الالصحیح ولایبقی الا لانسب افکندیم امیدواریم آنرا ممتکرین حقشناس تکمیل فرموده واساطیر و خرافات از روی زمین بوسیله ایشان رخت بر بندد و منقرض شود و کوس حکمت صحیحه در جهان زده و صدای الان لله الدین الخالص و ندای و من یرغب عن ملة ابراهیم الا من سفه نفسه و اعلام و اعلان و من یتبغ غیر الاسلام دنیا فلن یقبل منه با استقبال و تلقی بقبول در داده شود .

اصول اشتباهات بدون دعوی حصر در این ساعت که فکر متوجه بآن شده و خامه بر صفحه می‌چرخد بدین قرار است :

(۱) اشتباه و خلط احکام و آراء قوت واهمه باحکام قوت عاقله و دائره حکومت واهمه باندازه می‌وسیع است که شیخ در شفا در باره وهم فرماید و هو الحاکم الاکبر بسیاری از افکار فلسفی و عقائد ملل و ادیان و مذاهب بسبب مداخله و هم جلوه گر شده و دین عقل خالص و آئین شرع فطری سماوی از دست داده شده هرچند قوت عاقله در میان همه آنها از پای در نیامده مشغول مبارزه است و خود را همواره علی رغم پیروان واهمه و رؤساء آنان نشان میدهد یکی یکی منصفین را از آن میان بیرون می‌کشد و بیاری خود می‌گمارد الی ان تشرق الارض بنور ربها و احکام واهمه مثال بسیار دارد یکی از مثالهای محسوس آن اخیراً فلسفه دارون و پارانش بنخر و شمیل و غیرهما است که از کوشش فکری در پیدا کردن اصل اول از عالم طبائع و مواد از عالم قدس و مبده اعلی و شعله جاندار محیط و قهرمان زوال ناپذیر مجرد بی

مانند متصرف در هر ذره و دره و از معرفت بخشنده جان و جسم و فکر و ذکروتحوالات جهان، محروم و بیگانه و مهجور و کر و کور مانده بعلاوه نژاد خود را هم نشناخته اجداد خویش را بوزینه پنداشته و در فلسفه های قدیم هم دیده ایم که انسان را از نژاد ماهی گمان کردند ما در این خصوص جز بنصیحت و مخاطبه با وی بعنوان **ایاک اعنی و اسمعی یاجارة** نخواهیم بسخنهای او داممان آلوده نمود **فانتظر الخطبه والخطابه بطلعة هشة بشة لا بجهة قطابة** و مثال محسوس عجیب دیگر که از قدیم الهمر روی کار آمده فلسفه بت پرستی است با اقرار بمیده اعلی علی الاجمال که توماس کار لیل در ابطال در اطراف آن آنچه قدرت فکری و ادبی داشته بکار برده و خواهیم بآن رسید و مورد این وهم باطل اعم است از شخص بزرگ و دلاور و قهرمان پرستی یا مجسمه مصنوعی پرستی و مانند آن و عقیده مجسمه که در اسلام ظهور نمودند و خداوند جهان را هم قیاس بنفس کرده جسم پنداشتند و بر تجسم او استدلال فلسفی کردند و بویی از معنی و حقیقت مجرد نبردند از این چشمه (بت پرستی) لجن مکیده است.

بدیهی است قصور از تحصیل حدود حقائق اشیاء چه اندازه فکر

(۲) قصور از تحصیل را دوچار خطای نماید و از این راه است خلط اجزاء حدیه

حدود عقلیه در بسائط بلکه در بسیط الحقیقه مجرد از مواد باجزاء

خارجیه یا خلط اجزاء اعتباریه باجزاء حقیقه عقلیه یا اجزاء

خارجیه یا خلط وحدت حقه ذاتیه بسیطه بکثرت از روی تعدد اسماء و صفات و مفاهیم و

عناوین منطبقه و لو بعنوان صفات ثبوتیه و قائلین بقدماء ثمانیه از این راه بچاه افتادند

و از قیام بترویج این عقیده و سائر عقائد معروفه اشعریه امپراطور یست عظمای اسلام

را بایجاد این اختلافات حیرت انگیز پیاد دادند چنانکه اهل خبره (۱) بدان گواهی دادند

و هنوز این بساط از زمین برچیده نشده افسوس که نظری به بیانات خاندان نبوت که

در اصول کافی است و در دسترس عموم مسلمین است نمی افکنند گویی ادراکات ایشان از

ادراکات عترت طاهرة که عدیل کتاب اللهند عالی تر و درست تر است.

(۳) اشتباه موجود جزئی خارجی و موجود جزئی خیالی و موجود

اشتباه بزرگ دیگر جزئی وهمی بموجود کلی ذهنی است که از آن تعبیر بمفهوم و

که عالمگیر شده و معنی و از اکثر اقسام آن تعبیر بکلیات خمس می شود غافل از

اصطلاح علماء آنکه مفهوم جنس جنس نیست و مفهوم لفظ حیوان مثلاً جنس

در جمیع علوم بر نیست و جنس جز ماده مشترکه خارجیه چیزی دیگر نیست که

آن قرار گرفته همیشه فصلی خارجی را همراه دارد و مدلول اسماء و الفاظ هم

موضوع یا مستعمل در همان خارجیات یا افراد خیالی و وهمی

۱ - رجوع شود به حواشی تمدن اسلام کوستاولویون راجع باشعریه و تأثیر خلافهای ایشان در انحلال امپراطوریست اسلام. مؤلف

است و عقل فقط توجه بآنها می کند نه آنکه صورت کلیه می را از موجود خارجی انتزاع و تجرید نماید چه عقل از آنچه نامش را مفهوم و معنی و جنس و مانند آن بر وجه کلی نهادند حقیقتی و ذاتی و قوامی و سنخی و مایه می جز همان که در خارج است و همان اسم که بازاء آن گفته شود و همان نقش جزئی نه کلی که در خیال و واهمه است ادراک نکنند این مدعی اگرچه در ابتداء نظر یا استماع آن صعب القبول است لکن ما در آن بحث طولانی نمودیم و آنرا برای خاتمه این کتاب یا خاتمه مستدرکات ذخیره نمودیم و راههایی برای توجیه مطلب بروجیه که اصطلاحات جاریه محفوظ بماند تدوین نمودیم و صقع وجود ذهنی و حقیقت موجودات نفسانی را که محاکات از خارجیات دارد بر وجهی صاف و ساده تعیین نموده و انشاء الله تعالی آنرا در دسترس می گذاریم

(۴) خلط احکام ماهیت باحکام وجود است و از این قبیل است
خلط احکام ماهیت ملاحظه ماهیت من حیث هی که چون خواهیم سلب همه عوارض باحکام وجود از ماهیت نمائیم باید سلب را بر حیثیت مقدم داریم و بگوئیم لیست المهیة من حیث هی الا هی تا سلب عوارض ماهیت را شامل باشد و اگر سلب موخر از حیثیت باشد و بگوئیم المهیة من حیث هی لیست الا هی منافی با عوارضش نخواهد بود و این فرق را که متأخرین با آب و تاب مذکور داشتند از شیخ است در شفا در الهیات که مفصلاً آنرا بیان نموده و چون ما از سخن متقدمین بر شیخ بی خبریم شیخ را در این باب دقیق و مانند آن مبتکر می شماریم چه اینگونه تدقیق از فکر فارغ البال مطلبی نیست و فارغ البالهای متأخر چرا یادی از شیخ نکردند سبزواری هم در این مسئله شعر خوبی گفته و قد من سلباً علی الحیثیه حتی یعم عارض المهیة

(۵) اشتباه مفهوم بمصادق که گفتند اکثر اشتباهات علما از این اشتباه مفهوم به راه است و این با فرض تسلیم مفاهیم و کلیات خمس است و مصادق ربطی بوجه چهارم که مبنی بر انکار کلیات ذهنی است ندارد
 (۶) اشتباه جوهر بعرض و عرض بجوهر چون قول قائلین بآنکه اشتباه جوهر بعرض کیفیت جوهر است یا آنکه عالم جملگی اعراض است یا جسم طبیعی مولف از اعراض است

(۷) خطاء در حس

(۸) خلط خیر بشر و شر بغیر و بدست نیاوردن مناط قضا و قدر در عقاب و ثواب و بلا یا وجود جن و ابلیس و از این راه فرقه ثنویه قائلین به یزدان و اهرمن یا نور و ظلمت ظهور نمودند .

(۹) اشتباه محدود محاط بمحیط واجب که از این راه شبهه ابن کمونه روی کار

- ۱۶۶ -

آمده و اشتباهاتی که در رفع شبهه شده حتی دفع آنرا مبنی بر لزوم قول بوحدت وجود نمودند که در اصل کتاب و در این مستدرکات یاد شده.

(۱۰) اشتباه انتهاء موجودات حتی افعال اختیاریه بمبده اول بجبر یا نفویض و بدست نیارودن حد وسط با حفظ اختیار حقیقی عجالتاً در این ده وجه که از زیر قلم مرتجلا گذشت نمی‌خواهیم در پیرامون هر یک سخن گوئیم که کتابها میشود فقط در حکومت و هم بر عقل و نشو و نشو اشتباهات از واهمه بقدر اقتضا سخن گوئیم تا ارزش توحید شیخ و وسائر موحدین آشکار گردد.

اینک ما از میان این ده اصل بحکومت واهمه بر عقل و فلاسفه و حقایق و اوهام بشر که عامل موثر عجیبی است در اشتباهات و ممانع نیرومندی و یا جوهر و اعراض است از معرفت حقائق خصوصاً معرفت میده اعلی عز اسم و ویان جرجی زیدان معرفت مجرد بودن او جل جلاله از زمان و مکان و عوارض و در مختارات جامعیت جمیع کمالات بروجه عینیت و بساطت سخن می‌گوئیم سپس خطبه و خطابه به دارون را که تحت تأثیر و هم رفته از مبده اعلی دور و مبده نژاد انسانی را عوض کرده یاد نموده آنگاه بفلسفه بت پرستی پرداخته فکرا در این باب روشن ساخته بسخن شیخ در توحید و اثبات علة العلل با مقدمات بلندی که برای آن تدوین فرموده روی می‌نمائیم.

جرجی زیدان که در مختارات تحت عنوان الحقائق والاهام والجوهر والاعراض بیانی شیرین دارد بدین خلاصه :

مراد از حقائق اموری است که واقعیت بالفعل دارد بشهادت حس یا عقل اعم از طبیعیات و اجتماعیات و سیاسیات و دینیات و غیرها.

و مراد از اوهام اموری است که شکلی دارد و حقیقت و واقعیت ندارد و قوت متخیله آنرا اختراع نموده مانند خرافات و پاره‌می از اعتبارات اجتماعی یا سیاسی که بر حقائق افزوده شده.

و حقائق را مراتبی است یقینی و ثابت به برهان و حس و عیان مانند نوامیس طبیعی و قضایای ریاضی و احکام عقلیه‌می که مبنی بر امتحان و تجربه و ممارست یا مبتنی بر نقل متواتر (شیخ در طبیعیات شفاء در علم النفس فصلی در کیفیت انتفاع نفس بحواس منعقد نموده و در استعانت نفس بقوای حیوانیه و جزئیاتی که از حس بر نفس وارد شود فرماید چهلر امر برای نفس حاصل شود اول تجرید کلیات از جزئیات دوم عقد مناسبات بین کلیات مفرد سوم تحصیل مقدمات تجربیه بالحس والعیان چهارم اخباریکه از شدت تواتر مورد تصدیق اوست و این فصل مشروحاً در این مستدرکات یاد شده و سخن جرجی زیدان خالی از اشاره بسخن این حکیم و غیره در علم النفس نیست) مانند بسیاری از

حقائق ادبی و تاریخی و اجتماعی .

و از جمله حقایق یقینیه است مثلاً اینکه گوئیم اجسام منبسط می شود بحرارت و منقبض و جمع می شود به برودت و آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن و سه زاویه مثلث معادل قائمتین است و انسان حیوان ناطق است و آنکه تربیت عقول را تنقیف و تیز و خوش فکر می کند .

و اوهام را نیز درجانی است بعضی از آنها مناقض با علم و بعضی مناقض با عقل است چون اعتقاد بفقاربت یا مخاطبه ارواح و شعبده و مانند آن (لکن نفوس اولیاء الله مانند ائمه اهل بیت علیهم السلام با ازواج سخن گویند و آنها را مشاهده نمایند و اخبار معتبره در این باب وارد است بلی فن مخاطبه ارواح که امروزه مدعی هستند و فرید وجدی و دائرة المعارف مفصلاً نگاشته بر ما معلوم نیست چیست چیزیکه هست علم احضار هست .

ارواح در شرق سابقه مفصلی دارد که مقام گنجایش ذکر آنرا ندارد) و بعضی اعتباری است که بر حقایق اجتماعی و سیاسی افزوده شده چون تظاهرات بتجملات و آدابی که مورد از گذشتگان است در عروسی و خان و اعیاد و مراسم سیاسی دیگر چون خیمه و علم افراشتن و روشنائی ها افزودن و طبل نواختن و اشره و اطعمه دادن مثلاً عبارت حقیقی است که اساسش اعتقاد و امثال اوامر است و آدابی که در مجامع دینی بر آن افزوده می شود از اصل حقیقت بیرون است

مؤلف گوید

بیان مؤلف خلاصه انواع نیت در عبادات قطع نظر از آنکه داعی است یا اخطار انواع نیت را در بیال فقط قصد امثال امر نیست بلکه از آن جمله قصد تقرب به عبادات خداوند که معروف است به قربه الی الله و دیگر طلب رضای خدا و دیگر برای آنکه او اهل عبادت است بدون خوف از جهنم و عقاب و رجای بهشت و ثواب و دیگر قصد تعظیم معبود و واجب التعظیم و دیگر شکر منعم «اعملوا آل داود شکراً» و از همه بسیط تر و جامع تر معنای کلمه للله است یعنی برای خدا و در همه این انواع اگر امر و جویی یا استجابی در دست است محرك عابد بعبادت همانا امر و طلب مولی یا انکشاف حکمت و مصلحت ذرع عمل است از آن جهت که اصرار آن مصلحت محبوب و مرضی مولی است و در آنجا که حکمت و مصلحت تنها در معرزه امر است نه در نفس عمل مانند موارد امتحان محرك او امر است و عمل فقط معلل بصرف اطاعت است و اما آداب اجتماعی پس آنچه مقرر در شرع است چون نماز جماعت و استسقاء و تشییع جنازه و مانند آن و آداب حمل جنازه و آداب دفن و تلقین پس تماماً حقایق است نه زائد غایه الامر حقایق است منضم به حقیقتی در صورت تمکن و اختصار

-۱۶۸-

مثلاً در دعا بحسب وقت و مکان و کیفیت آن در دخول و خروج و ابتدا درود بر رسول و آل رسول و ختم تا آنکه وسط هم به پیرو طرفین مردود نشود و سائر مقررات از حقائق است درست است که ابی دجانه درحرز خود کماهو بیالی گفته اگر از صمیم قلب کسی فقط بگوید یا الله مستجاب است در قرآن هم آمده **الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** لکن حقائق را انواع و مراتبی است که بآداب مقرر تأمین میشود مثلاً در دعای سید سجاد علیه السلام در عرفة مخصوصاً رعایت جمع آداب شده از تحمید و تمجید و توحید و نفی اضداد و انداد و اشتباه و صلوات بر رسول و اهل بیت و دعا در حق امام وقت که امروز بعقیده امامیه و جمعی از عظمای اهل سنت حجة بن الحسن عسکری است تا آخر آنچه در این دعا رعایت شده و خود آن حضرت بر رعایت این آداب و دخول در ابواب مقرر برای تأمین اجابت تصریح نمود و یکی از جامع ترین کتب در آداب و خواص انواع دعا کتاب عدة الداعی شیخ خلیل ابن فهد است که الحق قابل ملاحظه اهل این فن است بحمد الله تعالی فیلسوف ایرانی امامی ما شیخ ابن سینا هم از این سعادت محروم نبوده و در مقام عبادت و دعا مانند عابدی متنسک غیر متفلسف بود حتی در دعا و اذکار و اوراد رساله دارد که در رسائل او شمرده شده حال چه باید گفت بکسیکه شرم نکرده و باو نسبت زندقه و الحاد داده و ما چنین ژاژ خائی را شایسته پاسخ و دفاع نمی دانیم همان بهتر که متمثل شویم بشعر شاعر عجم که صدر المتالین در دیباچه اشعار متمثل شده

از سخن پردر مکن همچون صدف هر گوش را

قفل گوهر ساز یا قوت زمرد پوش را

در جواب هر سئوالی حاجت گفتار نیست

چشم بینا غدر می خواهد لب خاموش را

و از این قبیل است تشریفات که برای ولایت و لایة و نصب حکام معمول شده و در قدیم جز مثلاً تو را نصب برای حکومت فلان شهرستان نمودم در بین نبود (مگر دستورات دیگری لازم باشد که خلفا و ملوک قدیم ایران داشتند که در تواریخ مضبوط است مانند ایالت نامه مالک اشتر و محمد بن ابی بکر و غیرهما و حقیقت گوئی مختصر را از حسین بن علی ارواحنا فداء باید سرمشق گرفت که از کربلا بجایز نگاشت «اما الدنيا فکان لم تکن واما الآخرة فکان لم تزل» و عقل جز حقائق را نپذیرد بلی گاهی عادات و اعتبارات که از واهمه برخاسته نکته یا سببی حقیقی دارد و در عهد رسالت و صدر اول ایهت و عظمت نبوت ربی در قلوب افکنده بود که هیچ نیازی به تظاهرات نبود لکن چون رعب از قلوب رفت و مطامع در هر ناحیه برضد ولات موجود و در جنبش بود ناچار بایستی بوسیله لشکر و تبلیغات و تشریفات گوناگون در قلوب

دعبی و عظمتی ایجاد نمود و ریشه طمع و خیانت و اخلاص گری را از بن بر آورد
(حکمت کریمه و ادروا ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به
عدو الله وعدوكم برای همین منظور است) و ملل جهان در اطاعت او هام و میل به
حقائق مختلفند .

و بسا هست از هر فحشی متأثر نشوند اگر غرض ایشان فی الحال حاصل شود
(لکن عدم تربیت اثر بر اینگونه امور گاهی از روی شرافت نفس و اعراض از جاهل
که فرموده :

واعرض عن الجاهلین واعرض عن المشرکین وعباد الرحمن الذین یمشون
فی الارض هونا و اذ اخاطبهم الجاهلون قالوا سلاما و یکبار بانتظار پشیمان
شدن بدگوست که بدین وسیله حکیمانه مؤدب شود و در این باب حکایات اخلاقی بسیار
در دست است خصوصاً از عترت طاهرة علیهم السلام و باردیگر از روی عدم مبالغت به
غرض وجه خویش است و این احوال ربطی بوهم ندارد و هر کدام را در فعل و انفعال
قوای نفسانی مبنائی است حقیقی) و گاه در آن واحد امت واحده هم تفاوت در قبول
او هام حاصل می شود مانند تفاوت بادیه نشین و صحرا نورد و شهر نشین البته
متحدین آنان بحقائق نزدیک ترند و انبیا باو هام آمیخته ترند **انتهی ملخصاً**
و ملقطاً من هنا ومن هناك ما این سخن را با آنکه بنظر فلسفی نیست بلکه بنظر
اجتماعی ساده است باین منظور یاد نمودیم که کسانی که انس بسخنیهای متجددانه و
آشنائی بگفتارهای اینگونه نویسندگان دارند بحقائق بیشتری هم ضمناً نزدیک شوند و
بیشتر بحقائق فلسفی گوش فرا دارند و گرنه حال او هام و حقائق را شیخ در کتب خود
مستوفی بیان فرموده و حقائق طبیعیات از مرکبات و بساط و کیفیات و مزاج و افعال
و انفعالات بانظر فلسفی دقیق تدوین نموده ما بهمین مناسبت که جرجی زیدان در ضمن
مثالهای حقائق بانسب اجسام بحرارت و انقباض آن به برودت مثال زده و نیز تحت
عنوان حقائق و او هام که یکی از اصول ده گانه موارد اشتباهات است که شمردیم و
عنوانی قیمتی است از ذکر فوائد شیخ که هدف اصلی ما است نمی گذریم و موقع
مناسب را از دست نمی دهیم .

شیخ فصل مستقلی از فصول فن چهارم از کتاب افعال و انفعالات	سخن شیخ در
از طبیعیات شفا در عقد و حل منعقد نموده میفرماید سزاوار	طبیعیات شفا در
است گفتار را در امر حل و عقد استقصاء نمائیم زیرا هر چیزی	افعال و انفعالات
منحل نشود بنوب نمودن حرارت چه گاه منحل شود چیزهایی از	کیفیات چهار گانه
برودت و رطوبت بلکه گاه منعقد شود اشیائی از حرارت مثلاً	حرارت و برودت
نک دشوار است انحلالش بآتش و منحل شود به آب و نم به	ویوست و رطوبت
سهولت تا آب گردد بدون آنکه در جوف آن از جواهرات	بمناسبت مثالیکه
مقدار معتنی بهی باشد و بدون اینکه طوری باشد که اگر مخلوط	

- ۱۷۰ -

جراحی زیدان برای شود بجسم یا بس باندازه آن سیلان یا بد و تخم مرغ منعقد شود
 حقائق گفته بانسباط بآتش و صلابت حاصل کند پس از سیلان و انحلالش (۱) و بسیاری
 اجسام مجردات و از اشیاء منعقد بحرارت نشود بلکه غلظت حاصل کند از حرارت
 و انعقاد پیرودت و برودت (شیخ از غلیظ تعبیر بخاطر بغاء معجمه و ثناء مثلثه و
 بیان نقض این قاعده مشتقات این کلمه نموده و این کلمه در فن طبیعیات قدیمه کثیر -
 الاستعمال است حتی در درة التاج که فارسی است از این کلمه صرف
 نظر ننموده و شیخ عبارت را مقید کرده باین قید بسیاری از اشیاء عارض شود آنرا
 اینکه منعقد نشود بحرارت بلکه خاثر (غلیظ) گردد بحر و برد جمیعا و مراد آنکه این
 حالت بالذات نیست بلکه مقتضای خلیط های عارضی غیر محسوس است) و بسیاری از
 اشیاء عارض شود آنرا عدم انعقاد ببرد مانند زیت و بسیاری از اشیاء خاثر (غلیظ)
 گردد از هردو (حرو برد) مانند عسل .

و اما منی پس لابد رقت حاصل نماید پیرودت پس می گوئیم اولاً
 آثار و شئون از جمله شئون مائیت آنستکه غلظت حاصل کند بمخالطت (بخلیط
 جزء مائی های عنصری غیر محسوس) و اینکه جامد شود ببرد و اینکه منعقد
 شود نیز بپیوست از این جهت است که آب زمین گردد بدون
 آنکه برودت زائدی بدان ملحق شود و چون برودت بعدی رسد که جامد کند بسا
 هست این حالت اولاً بشرکت فشار حاری نیز و کمک آن باشد تا آنکه بغار حاری را
 حادث نماید و منحل گردد و جمود بالتبع حاصل شود و از جمله شئون مائیت انحلال و
 رقت بسبب حرارت است و این آشکار است و از شئون مائیت نیز آنستکه خاثر و غلیظ
 بمخالطت گردد یا از روی حقیقت در صورت مخالطت جزء ارضی (زمینی) که از آن گل
 حادث شود و یا از روی حس در صورت مخالطت جزء هوایی که از آن زبد (کف) حاصل
 شود و این بسبب آنچه بسیار حادث شود از سطوحیکه بصر از آن منعکس گردد که نفوذ
 نکنند به بازگشتش در مشف (شفاف) مع ذلك هواء چون اجتماعش شدت کند در محققن
 (محبوس) که بسنگینی خود منحنی بر آن شده مقاومتی عارض شود آنرا مانند مقاومتش
 در زق منفوخ (خیک باد کرده) چون زق را بادست (مثلا) از رویش فشار داده یا
 دفع شود .

۱- نص عربی شیخ این است و کثیر من الاشياء يعرض له ان لا ينعقد بالحر
 بل يخرثر منها جميعا و کثیر منها يعرض له ذلك من البرد كالزيت و کثیر من-
 الاشياء يخرثر منها جميعا كالعسل انتهى مؤلف

-۱۷۸-

واز شتون جزء ارضی اشتداد خفت آن است بحرارت پس واجب
آثار جزء ارضی است که ابتدائاً بسبب برودت سیلان حاصل کند آنگاه شأن
 برودت جامد نمودن سیال و نرم کردن ضد است و شأن حرارت ادماج و تخفیف یا بس
 ترقیق ضد است (ادماج بهم پیچیدن اجزاء است) و شأن جزء هوایی و ناری آنستکه
 جامد نکنند زیرا طبع هریک لطیف است و اگر اتفاق افتد که اثر جمود از ایشان صادر
 شود البته از جوهر خود مستحیل گشتند .

و هر رطوبتی که در آن جزء ارضی و هوایی حاصل شود جامد
حال و فعل رطوبت نشود بسبب جزء هوایی لکن خائر و غلیظ گردد از حر و برد
 هر دو اما از حر پس بسبب آنچه در اوست از جزء ارضی و
 اما از برد پس بسبب استحالت آنچه در اوست از جزء هوایی بمائی مانند زیت
 (یبوست) و طبع یبوست آنستکه مستحیل کند ضد خود را بمشاکل خویش
 پس یبس شأنس جمود بخشیدن است
 رطوبت شأنش ذوب نمودن و حل کردنست این است رأی حق
 (رطوبت) و حرارت معین هریک از یبوست و رطوبت است بر فعل و عمل
 هر کدام و حار رطب در تحلیل آنچه منحل بوی شود شدیدتر
 است و یبوست حاره شدیدتر است در عقد آنچه منعقد بآن شود .

پس حرارت اولاً آنرا در قوامش رقیق تر سازد برای آنچه تحلیل
 (و اما عمل) رود از لطیفه اش پس رقیق تر گردد از وقتیکه پیش از مس حرارت
 داشته لکن اگر اولاً برد بدو اصابت کند رقیق تر نسبت به حال
 قبلی نشود چه در این حالت جمودش شدیدتر از حال قبلی است بنابراین برد جامدش
 کند چون در او رطوبت است و حر جامدش سازد برای آنکه در او یبوست است
 از این رو بسبب حرارت میرسد بجمود و اعانت کند حرارت را آنچه تحلیل رود از
 رطوبت .

پس جمودش دشوار است زیرا لزوجت و جزء هوایی دارد هر چند
 و اما زیت گاهی خائر و غلیظ گردد بسبب استحالت جزء هوایش بضباب
 (دخان سبحانی) و پختن آنرا چندان زیاد غلیظ و خائر نکند چه
 طبع نمی تواند میان رطوبت و یبوستش جدائی افکند زیرا این دو در آن شدیداً اختلاط
 و الامتزاجند و از همین جهت لزوجت دارد فقط نقصانی که در مقدارش حاصل کند برای

-۱۷۲-

بخار شدن آنچه بخار شود از اوست لکن آنچه بخار شود بر صفت همانست که باقی در او ماند زیرا صعود کند با امتزاج بهردو جوهر نه لطیف تر باندازه بسیار نظیر آنچه از آب بخار شود و صعود کند و باقی بعال خود می ماند و تصعید زیت بسیار دشوار است چون لزج و مشتعل است.

پس حرارت آنرا عقد از سیلانیش کند آنگاه حلش بتعریق کند
(و اما بیض) نه بتسییل (سیال نمودن) و علت عقد بیض بحرارت همانا بیوستی است در جوهرش که آنرا نضج در رطوبت ترقیق نموده پس اگر تسخین شود بیوست بحرارت استعانت نموده و بر رطوبت غلبه نموده عقد کند آبی است که آنرا بیوست ارضی که مخلوط باو ست با معاونت
(و ماده ماح) حرارت منعقد سازد از این رو به برودت منحل شود خصوصاً اگر با رطوبت باشد و گاه منحل شود نیز برطوبت حاره اگر رطوبت لزج نباشد چه رطوبت لزج عمل حل از او ساخته نیست و حرارتش عقداً بیشتر کند و اغلب چیزیکه ملح را منحل کند رطوبت است زیرا انعقاد ماده رطوبتش بسبب یابس ارضی است که دراو است و اگر رطوبتی نباشد منعقد گردد و اگر بیوست ارضی نباشد انحلالش برطوبت دشوار است . و اما برد پس آنرا منحل کند برای آنکه قوت بیوست را سست نماید و این بیوست از حرارتی مستفاد است که بسبب آن نتواند یابس آن رطوبتی را که مقتضی سیلان است عقد کند .

و بعضی اشیاء بسبب برد جامد و برطوبت منحل گردد چون خون
(حال خون) که مائی و ارضی است و برای مائیتش آنرا برد جامد کند و برای ارضیتش آنرا رطوبت منحل نماید و شظایائی که درخون است (گلبولها یا رگه ها یا عصب های صغیر) بسبب بیوستش کمک کند بر جامد ساختن خون هر چند شظایا قلیل الانعقاد است .

(منی) غلیظ نماید آنرا ریخته که مخلوط بآن است و آن جزء هوائی است و چون برد بشکند آنرا و مستحیلش کند و منفصل از آن شود رقیق گردد و خون گاه منعقد شود لکن اگر رقیق است جامد گردد نه غلیظ مانند آب و اگر رقیق باشد خاثر و غلیظ و بسته گردد ابتداءً چه جمود اجزایش مختلف است

پس جنبیت **(پنیر)** علت انعقاد لبن است بجهت ارضیش و تجفیفش و هر شیریکه کم پنیر است منعقد نشود و همچنین اگر پنیرش گرفته شود منعقد نگردد و همچنین است خون زیرا نقل

- ۱۷۳ -

و لیفیتی (۱) که در اوست از اسباب انعقاد است و اگر ثقل و لیفش کم باشد چون خون بعض حیوانات یا خونی باشد که آبش نضج حاصل ننموده از هر حیوانی که هست اگر لیفش گرفته شود جامد نگردد.

آنگاه شیخ کلیاتی را تذکر میدهد باین تقریر و هرچه منحل به **بعض کلیات مقام** حرارت شود همانست که جامد بیرودت گردد و غالب بروی رطوبت است و هرچه منحل بیرودت شود همانست که جامد بحرارت گردد و غالب بروی یبوست است و گاه حروبرد بر جامد نمودن شئی مجتمع شوند اینجا است که حل و ذوب کردن وی دشوار خواهد بود.

و دلك (یعنی مالش دادن چیزی) حرارت را همانست که اعانت کند بر جامد نمودن آن چیز بدو جهت یکی تحلیل رطوبت دیگر تسلط و غلبه یبوست و نیز اعانت کند بر درابر جمود آن چیزی با کره و عنف نسبت بآنچه ازوی بارطوبت باقی مانده پس حروبرد شرکت نمایند در جامد کردن آن چیز مانند حدید و خرف پس اگر در وی رطوبتی صالح باقی ماند ممکن است آنرا با حیلتی ذوب نمود والا بقسرچه خرف نیز نرم شود و سیلان حاصل کند در شدت حرسپس فرماید بدانکه حرارت چون شدت تسلط حاصل کند ماده را متخلخل و رطوبت را سیال نماید و در چنین حالت باطل کند جامد کردن یابی را که بوی وب آنچه در او حادث شود از تخلخل استعانت می جست برجمود و همچنین است ملح و خرف لکن خرف در آخر امر ذوب شود و ملح چون خواهد ذوب شود نرم نگردد زیرا یابس در وی بحسب کمیت کم و بحسب قوت بسیار است و همچنین است حالش اگر در آب ذوب شود.

و اما اشیاء دیگر :

پس ابتدائاً نرم و خائر (غلیظ) گردد آنگاه ذوب شود و رطوبتهائیکه قابل خثورت (غلظت) است بعضی از آنها جزء ارضی است چون عسل و بعضی هوایی و ارضی هر دو است چون زیت و هرچه خائر (غلیظ) به برد شود و در وی جزء هوایی باشد ابتدائاً سفید شود بجمود هوا میشت و قریب از جزء مائی .

و بسیاری از رطوبتها چون طبخ در آتش شود سفید گردد نیز چون زیت زیرا و سخ (چروك) از آن تحلیل رود و چیزی هم که از جزء مائی و هوایی مخلوط است بوی تحلیل یابد .

و بسا که سیاه گردد زیرا دخان مخلوط و محصور در او است بسبب احتراق و اما ذوب شده در رطوبت پس بعضی منحل شود و بعضی مختلط و آنچه منحل شود همانست که رسوب نکنند و آنچه باجزاء برگردد (یعنی منحل باجزاء صغار شود) در

۱ - لیفیت پیچیدگی و کشش و چسب و حالت سریشی که در اجزاء خون است . مؤلف

- ۱۷۴ -

قوتش یارائی احراق جرم رطوبت و نفوذ در آن نیست چون ملح و نشادر و بعضی رسوب کند چون طین (گل) هرگاه تحلیل در آب شود زیرا در این حالت رطوبت در تحلیل آن فعالیت که در تحلیل ملح نماید ندارد چه مسام ملح بسیار و مستقیم است و اجزایش لطیف است و حال خرف چنین نیست و نفوذ نکند در آن رطوبت نفوذیکه مفرق باشد و هر آنکس اراده کند اشیاء مختلفی را مزج نماید مزاجی که اشتداد یابد بایستی خیلی اندیشد در حل آن اشیاء آنگاه جمع سپس عقد نماید لکن غالباً چون چنین کنند خاصیت آنها باطل گردد و بسا خاصیت باقی ماند چون نمک و شکر و رطوبت چون مغلوب شد جامد شود باندک برودتی و منحل شود بحرارتی شدید و اگر رطوبت غالب است بر عکس است از این جهت که رصاص (سرب) ذوبش آسان نیست و جمودش بطئی است و حدید (آهن) بعکس آن است **انتهی کلام ابن سینا من کتاب الافعال والافعال** فی فصل الحل و العقد من طبیعیات الشفاء

مؤلف گوید :

این مراتب و احوال بتجربه معلوم شود که علت حل و عقد و جمود و ذوب و رسوب و مانند آن چیست و امروز بتجزیه های شیمیائی علل شاید بدون اشتباه بدست آید. بهر حال درین گونه مسائل است که اوهام و حقائق واقعیه در گیر و دارند و دست بگریانند و ما میل نداشته ایم در پیرامون مثالیکه جرجی زیدان برای حقائق زده و معروف در السنه هم هست از حقائق مسئله و از نظر شیخ دیر شویم هر چند ناگفته در این باب بسیار است.

اکنون سخن شیخ را در اطراف اوهام هم خوب است در این مقام یاد نمایم شیخ در طبیعیات شفا در فصلیکه در افعال قوای متذکره و وهیبه گفتار شیخ در منقعه نموده می فرماید و هم در حیوان حاکم اکبر است و حکمش طبیعیات شفا در از روی انبعاث و جنبشی است تخیلی بدون آنکه محقق و دارای حکومت و اهمه حقیقت باشد مانند استقدار عسل بسبب شبا هتش براره (زهره) و استهانت نفسی چه واهمه حکم نماید عسل در حکم مراره است و نفس هم پیروی بدان از و هم کند هر چند عقل آنرا تکذیب نماید (و از استمرار و تکرار چنین احکامی بسا هست تکذیب عقل مورد غفلت شود و برای نفس یقین مستمری حاصل گردد و بسیاری از اشتباهات فلسفیه از این راهت با تفاوت در قوت و ضعف حکم وهمی و با تفاوت در طبقات امم) و حیوانات و مانند آنها از مردمان در افعال خود همین حکم از و هم پذیرفته که تفصیل قطعی (یعنی عقلی) ندارد فقط يك نحو انبعاث و جنبشی است اگرچه گاه حواس و قوای انسان را بسبب مجاورت نطق حالتی عارض شود که نزدیک است قوای باطنه وی قوای نطقی گردد مخالف با

- ۱۷۵ -

بهائیم لذا از فوائد اصوات مؤلفه و الوان و روائج و طعوم مؤلفه و از امید و آرزو اموری بوی رسد که بحیوانات دیگر نرسد چه نور نطق گویا فائض و برتوافکن بر این قوتها گردد.

تخیلی که انسان راست موضوع نطق شود پس از آنکه در حیوانات وهم بوده حتی آنکه منتفع شود بآن در علوم و ذکرش هم در علوم نافع است مانند تجربه‌هایی که او را بذکر و ارساد جزئیة حاصل شود.

بهر حال چیزیکه باید در حال واهمه سنجید آنستکه واهمه‌یکه

تحقیق شیخ در مصاحبت با عقل هنگام توهم ندارد چگونه معانی که در محسوسات چگونگی ادراک است هنگامیکه حس صورت آنرا گرفته ادراک نماید با آنکه واهمه معانی قابل احساس نیست و با آنکه بسیاری از آن معانی هنگام محسوسات را با توهم نه نافع است نه مضر پس میگوئیم این حالت در وهم از آنکه معانی محسوس چند راه است از آنجمله الهاماتی است که فائض برهمه شود از نشود بوجوهی رحمت الهی چون حال طفل در ساعت ولادت که به پستان می‌چسبد و هنگامیکه او را تمرین بایستادن کنند و نزدیک است بیفتد

مبادرت کند تا بچیزی بچسبد و تکیه کند و این غریزه‌ایست در نفس طفل که الهام الهی در او نهاده و اگر گردی یا خاری متوجه حدقه چشمش شود فوراً پلکها را برهم گذارد پیش از آنکه بفهمد آن چیز چیست و چه اثر و ضرری و مزاحمتی دارد باید بدانند چه عملی در برابر اینگونه اشیاء باید بجای آورد و این نیست جز غریزه‌ی الهی در او بدون امتحان و اختیار و همچنین حیوانات رانیز الهاماتی است غریزی.

سبب اینگونه الهامات فطری و غریزی همانا مناسباتی است

سبب اینگونه الهامات میان این نفوس و مبادی آنها بر وجه دوم و این مناسبات غیر از مناسباتی است که یکبار اتفاق افتد و بار دیگر نیفتد مانند استعمال عقل و خاطرات صواب و این الهامات است که واهمه بوسیله آنها واقف شود بر معانی جزئیة که آمیخته بمحسوسات است در سود و زیان و خود بنفسها محسوس نیست.

این است که گوسفند از هر گرگی بر حذر است اگر چه هرگز او را ندیده و آسیبی از وی باو نرسیده باشد و حیوانات بسیار از شیر هراسانند و طیور از جوارح طیر (بازها و چنگال دارها) بی تجربه بر حذرند

این يك قسم است و قسم دیگر از روی تجربه حاصل شود چه **قسم دیگر از روی** حیوان چون الم و لذتی یا امر نافع بوی رسید یا امر حسی مقرر صورتی حسی گردید و در قوت مصوره صورت شئی و صورت مقارنش مرتسم و مصور شد ناچار در قوت ذا کره معنای نسبت

میان دو صورت و حکم هردو مرتسم گردد چه ذاکره بذاتها و بجبلیتها نائل بدان شود.

آنگاه برای قوت متخیله چون آن صورت از خارج نمایان شد فوراً آن صورت که در مصوره است بحرکت درآید و آنچه مقارنش هست از معانی نافع و ضاره نیز بجنبش آید.

و بالجمله معنائی که در ذاکره است از روی انتقال و عرضه
معانی در ذاکره داشتن قوت متخیله است آنرا بر ذاکره و این عمل از طبیعیات
است که از متخیله قوت متخیله است این هنگام است که واهمه تمامت این احوال و
منتقل شود بآن معانی را باهم احساس کند و معنائی جزئی را باصورت در می -
 یابد و این قسم از راه تجربه و تکرار تجارب است از این جهت
 سک از سنگ و سفال و چوب می ترسد:

گاه برای و هم احکام دیگری وقوع یابد از روی تشبیه باین
احکام دیگر برای نحو که چیزی را صورتی باشد مقارن با معنای وهمی در بعض
واهمه از راه محسوسات و این اقتران همیشگی و در هر چیز نباشد پس واهمه
تشبیه ملتفت شود با وجود چنین صورت بمعنائش (از روی شباهت با
 معنای دائمی) و گاهی هم مختلف شود و معنا را در نیابد.

پس وهم در حیوان حاکمی است محتاج در افعال خود بطاعت این
اطاعت قوای باطنه قوتها از او و احتیاجش بذکر و حس بیشتر است اما احتیاجش
حسیه از واهمه بمصوره پس بسبب ذکر و تذکر است و ذکر گاهی در سائر
 حیوانات موجود شود و تذکر عبارت از حیل و چاره اندیشی
 است در برگردانیدن آنچه مندرس و کهنه شده و گمان ندارم این جز در انسان یافت
 شود چه استدلال بر آنکه چیزی بود سپس غیبت نمود کار قوت نطقیه است و اگر برای
 غیر نطقیه هم باشد برای وهم است که بنطق زینت یافته پس سائر حیوانات اگر ذاکر
 شوند بدون حیل حرفی نیست و اگر ذاکر نشوند شوقی بتذکر ندارند و سبقت بدان
 نکنند و خطوط در خاطرشان ننماید بلکه این شوق و طلب مخصوص انسان است.

تذکر مضاف بامری است که در زمان گذشته در نفس موجود
حقیقت تذکر و بوده و این حالت مشاکلت دارد با تعلم از جهتی و مخالفت دارد
تعلم از جهتی دیگر اما مشاکلتش با تعلم پس از این جهت است که
 تذکر انتقالی است از اموری که ظاهراً یا باطناً ادراک شده به
 امری دیگر و تعلم هم انتقالی است از معلومی بمجهولی تا معلوم شود لکن تذکر طلب
 حصول شئی در مستقبل است بر وجهیکه مماثل با گذشته باشد و تعلم طلب حصول چیز
 تازه ایست در مستقبل نه مماثل گذشته.

- ۱۷۷ -

نیز تذکر راه حصول غرض نیست تا ادامه دهد چیزهایی را در
فرق بین تذکر و تعلم خود که بالضرورة موجب حصول غرض باشد بلکه علاماتی است
 که اگر آنچه از آنها نزدیکتر بفرض است حاصل شود نفس در

آن حالت منتقل بفرض شود و اگر حال جز این باشد (و علامت
 اقرب بفرض نباشد) انتقال بفرض واجب نیست اگرچه اخطار کند بصورت غرض یا معنای
 آن اینکه منتقل شود مانند کسیکه اخطار شود در خاطرش کتابی معین و از این راه
 یادش بمعلم افتد که آن کتاب را بر او خوانده لکن لازم نیست برای هر انسانی از
 اخطار صورت کتاب معین یا معنایش خطور معلم آن کتاب .

اما تعلم پس راهیکه موصل بآن است بالضرورة نقل است بسوی
راه موصل بتعلم وی و آن همانا قیاس و حد است و بعضی از مردمند که تعلم
 آسان تر است برای او از تذکر و آن کسی است که مفظور و
 مطبوع بر ضروریات نقل باشد .

بعضی برعکسند و بعضی شدید الذکر و ضعیف التذکرند چه
اختلاف اصناف بیوست مزاج دارند و آنچه میگیرد حفظ کند و حرکت نفس اطاعت
مردم در ذکر و تذکر از ماده در افعال تخیل و نمایشات مخیله نماید و بعضی
 برعکسند .

سریعترین مردمان در تذکر متفطن ترین ایشان است در فهم
اسرع الناس تذکراً اشارات چه فعل اشارات نقل محسوسات است بمعانی غیر محسوسه
 و کسیکه نیرومند در فهم اشارات است سریع التذکر است و
 بعضی قوی الفهم و ضعیف الذکر است .

نزدیک است میان فهم و ذکر تضاد باشد چه فهم محتاج به
تضاد فهم و ذکر عنصری است برای صورت باطنه که شدید الانطباع باشد و کمک
 این معنی همانا رطوبت است لکن ذکر محتاج بماده ایست که
 بعسرت منفسخ توان شد آنچه در او مصور و ممثل است و این حالت محتاج بماده یابسه
 است از این جهت است که اجتماع امرین بسیار صعوبت دارد و بیشتر از کسانی که حافظه
 دارند آنانند که حرکاتشان زیاد نیست و همتها و اغراضشان متفنن و گوناگون نیست
 و کسیکه همتای او بسیار و حرکاتش زیاد باشد نیکو ذکر در یاد ندارد و محتاج
 است علاوه بر ماده مناسب باینکه نفس همی اقبال بر صورت و معنای بین و آشکار نماید
 اقبالی حریصانه که او بشغل دیگر مشغول از آن صورت و معنی نگردد از این جهت است
 که کودکان با رطوبتی که دارند حافظه قوی دارند چه نفوس انسان مشغول بمشاغل
 نفوس بالعين نیست

پس با حرارت و اضطراب حرکات و یبوست مزاجشان باز در ذکر مانند کودکان و متوسطان نیستند (مشایخ) هم از زیادتی رطوبت کمتر محسوسات خود را ذا کرند.

اما جوانها

گاه عارض شود با ذا کر بودن و یاد داشتن امور گذشته از حالت غضب و حزن و غم آنچه مشاکلت با وقوع شئی دارد چه رجاء و تمنی و سبب وقوع غم و غضب و حزن در گذشته جز انطباع همین صورت خوف و یأس و وهمیه در باطن حواس نبوده و چون قوت واهمه اعاده داد همان سبب آنها صورت را باز همان کارهاییکه در آغاز انطباع صورت وهمیه کرده یا قریب بآن احوال را بجای آورد (یعنی اگر مناسب و مشاکل امریکه واقع شد هیجان قوت غضبیه بوده است حال هم که بیاد آمده و صورتش در واهمه منطبق گشته همان حالت غضبی است یا چون فعلاً همان صورت وهمیه است بدون وقوع خارجی مرتبه‌ئی از هیجان غضبی که نزدیک بحالت اولی است واقع خواهد شد و همچنین حزن که اندوهی است ضعیف‌تر از غم چه سبب حصول این احوال در نفس همان انطباع صورت وهمیه است در باطن حواس ناچار چون برگشت احوال معلوله بهمان اندازه یا کمتر بر میگردد بلکه گاه میشود قوی‌تر عود کند چه در ابتداء مشغول بحسبیت است مثلاً و این خود صارف از قوت و شدت غضب و شدت حزن است لذا هجوم غموم و احزان پس از دفن عزیز و فراغت از انقلاب نخستین بیشتر میشود)

از جمله احکام واهمه آرزو و امید است که آنهم این احوال فرق بین رجاء و را بجای آورد و فرق میان رجاء (امید) و امنیه (آرزو) آنستکه تمنی از احکام واهمه رجاء تخیل امری است بحکم جزمی باطنی که غالباً موجود شود و امنیه تخیل امری است بنحو شهوت و حکم بحصول التذاتی کذائی اگر حاصل شود و خوف ضد رجاء است و یأس عدم رجاء است (و ظاهراً تقابل رجاء و یأس اعم از عدم بلکه است چه یأس با عدم امکان هم جمع شود) اینها همه احکام و هم است انتهی مترجمامع تنقیح و توضیح.

چون درست احکام واهمه را در نظر بگیریم و انواع فلسفه مبادی آراء عقلی و وهمی و خیالی و وحشی و حکومت های قوای انسانیه از و هم استفاده های بی حقیقت شده و متفکرین و رایز نهایی هر عصری پس از تجرید احوال از اغراض خارجی و از تمهد کذب یا از تشریع و بدعت چه اشتباهات کردند و از چه قوتی بنام قوت عاقله کار گرفتند .

شیخ در فصل اول از مقاله پنجم از طبیعیات شفا بیانی از محکم
 مبادی آراء عقلی و وهمی و خیالی و حسی و حکومتهای قوای
 نیروی آراء کلیه و
 نیروی آراء جزئی
 و اختصاص تروی
 بجزئی ممکن مستقل
 نه ماضی و نه واحد
 و ممتنع

در امری جزئی آینده از امور ممکنه چه واجبات و ممتنعات
 تروی بردار نیست (چه تردیدی در لزوم وجود واجب و لزوم عدم ممتنع نیست تا در
 جواز عدم آن با این جواز وجود رویه و اندیشه کار زند) تا موجود یا معدومش کند و
 نسبت بماضی هم تروی در ایجادش نیست و این نیروی متعلق بجزئی است که پیرو حکمش
 قوت اجماعیه است (یعنی شوقیه عزمیه اکیده) سوی تحریک بدن چنانکه پیرو احکام
 قوتهای دیگر در حیوانات است و این نیرو استمدادش از نیروی کلیات است چه مقدمات
 کبری را در آنچه تروی کند از آن گیرد و در جزئیات منتج شود و آن قوت عقل نظری
 و این قوت عقل عملی است و آن برای صدق و کذب در کلیات و این برای خیر و شر
 در جزئیات و آن در قبیح و جمیل و مباح است .

مبادی قوت کلیات از مقدمات اولیه است و مبادی قوت جزئیات
 مبادی قوتین کلیه از مشهورات و مقبولات و مظنونات و تجربیات سستی است که
 و جزئی در شمار مظنونات است غیر از تجربیات استوار و محکم و از
 برای هر یک از این دو نیرو رایی است و ظنی رأی اعتقاد جزئی
 است و ظن اعتقاد مایل بیک طرف با تجویز طرف دیگر است نه چنین است هر آنکس
 گمان کند اعتقاد کرده یا هر کس احساس نمود تمقل داشته یا آنکه تخیل کرده ظن یا
 اعتقاد یارای دارد (حکام چهار گانه در انسان) پس در انسان چهار حاکم است حسی و
 تخیلی و همی و عقلی نظری و عملی و مبادیکه بر انگیزاننده نیروی عزم و شوق اکید
 است بر تحریک اعضاء و هم خیالی و عقل عملی و شهوت و غضب است و حیوانات دیگر
 فاقد عقل عملیند

و عقل عملی در تمام افعالش نیازمند ببدن و قوای بدنیه است و
 احتیاج عقل عملی عقل نظری گاهی نیازمند ببدن است نه دائماً و نه از هر جهت
 ببدن و بی نیازی چه بذاته بی نیاز هم گردد و بدن و هر یک از قوای بدنیه نفس
 عقل نظری از آن انسانی نیست بلکه نفس انسانی چیزی است که این قوی برای
 او است و او جوهری است مفرد و او را استعداد افعالی است که

بعضی از آنها تمام نشود جز بآلات و اقبال نفس بآنها بالکلیه و بعضی محتاج بآنها است در پاره‌ئی از حوائج و بعضی هیچ احتیاج بدانها ندارد چنانکه بعداً شرح داده شود (در فصلیکه بعد از يك فصل دیگر است کیفیت اتباع نفس بحواس و صورت استثناء آن بیان شده و ما آنرا مفصلاً مذکور داشتیم) پس جوهر نفس انسانی مستعد برای يك نوع استکمالی است بذات خود و بما فوق خویش در این دو حال حاجتی بمادون ندارد و این استعداد او را بعقل نظری است و نیز مستعد است برای آنکه احتراز نماید از آفاتى که از مشارکت مادون بوی توجه کند و برای آنکه هنگام مشارکت تصرفاتی نماید که شایسته او ست و این استعداد همان قوت عملی است که رئیس قوای او نسبت ببدن است و اخلاق مر او را از جهت همین قوت است و هر يك از دو قوت را استعداد کمالی است استعداد صرف از هر يك را عقل هیولانی گویند و برای هر کدام حاصل شود مبادی که مکمل افعالش شود و آن مبادی مکمله نسبت بعقل هیولانی مقدمات اولیه و آنچه جاری مجرای آنها است خواهد بود و نسبت بعقل عملی مقدمات مشهوره و هیأت‌های دیگر است و هر يك را در این حالت که او را مبادی حاصل شود عقل بالملکه نامند سپس هر کدام را کمالی مکتسب حاصل شود (که بالفعل سپس عقل مستفاد گردد)

انتهی کلام الشیخ مترجماً و منقحاً این اندازه در پیرامون اصل اول که خلط و اشتباه ما اگر انواع فلسفه‌های معروفه جهان را بسنجیم و با این قواعد در تعقل و تخیل و توهم آنرا در نظر بگیریم مواضع اشتباه بدست آید و ریشه حق که صورتهای گوناگون از موالید مجموعه هر فلسفه یا از اجزاء آن حاصل نموده آشکار گردد البته این کار بزرگی است که ظاهراً تا کنون برای آن کسی کمر نبسته است و کتابهاییکه در ملل و نحل نوشته‌اند این منظور را تأمین نمی‌نمایند.

الخطبة البارة اینک وقت ذکر خطبه و خطابه بدارون و اتباعش فرا رسید
والشطبة القارة بطوریکه گفتیم در پیرامون حکومت واهمه و اشتباهات متولده
 (۱) از نفوذ و هم دوجیز را وعده دادیم یاد نمائیم یکی خطبه‌ئیکه خطاب بدارون و شرکاء و اتباع وی است که در جستجوی مبدء بسیط نخستین در کائنات تحت تأثیر و هم رفته مبدء اعلاى مجرد واجب جل سلطان را انکار یا در آن تردید کردند و ضمناً خود را نژاد بوزینه و افراد نوع انسانرا شريك نژاد خویش پنداشتند و دیگر فلسفه بت‌پرستی که توماس کارلیل در ابطال توجه و سیمی بدان نموده ما تقریباً سی سال قبل کتاب نقد فلسفه دارون تألیف صدیق صدیق فاضل ادیب و علامه استاد لبیب

ابوالمجد آقا رضای اصفهانی را از نظر می گذرانیدیم و از زحمات آن مرحوم تقدیس می نمودیم ضمناً باخود اندیشیدیم در فطریات بدیهیه دم فرو بستن در برابر مجادل شاید بد نباشد.

افى الله شك فاطر السموات والارض - شهد الله لا اله الا هو از این رو خطبه‌ی انشاء و بنصیحت اصحاب این فکر وهمی در انکار حق تعالی و نسبت سازی معکوس برای نوع شریف محروس اکتفا نمودیم پوشیده نیست استدلال در اثبات صانع واجب و عقد مسائل در الهیات خاصه در تأیید فطریات و تثبیت صبغه حسناى الهیه مطلبی است و از تسلسل اسباب و مسببات پیدا کردن اصل بسیط اول از انواع عالم اجسام مطلب دیگری است که موجب توهم نفی علة العلل نسبت بجمیع کائنات و نسبت باصل بسیط اول وهسته نخستین بر تقدیر صحتش نخواهد بود از این رو خیال کردیم چنین فطرت مرده‌ی را که مرك ابدی خود را در شرکاء و پیروانش دمیده بنصیحت آمیخته بنکوهش و تمثیلات حسی و وهمی که سالها جز بدان رابطه نداشته و جز در این زمین گذاشته سیاه تخمی نکاشته مقابله نمائیم باشد که فطرت الهیه بنفوس مستعده و قلوب غیر مستبده باز گردد.

(خطبه در اندرز دارون و اتباعش)
با ترجمه

ای فرزند شرک میاور بخداوند
همانا شرک و انباز گیری برای خدای
بی همتا ستمی است بزرگ .
ای برادر انکار منما پروردگاری
را که تورا آفریده و چون گوهری
برشته هستی کشیده.

ای فرزند از جانب من بدارون
که در همان راهیکه پیش گرفت بهلاکت
و تباهی و دژم چهره‌ی و ترش روئی
و نیز به پیروانش که راه کج و یرا
پیمودند و تف آتش گفتارش را جرعه
جرعه بنا گواری در گلو فرو نمودند از
روی عتاب و اندرز و خطاب بگوی
اینکه مثل همانند تو ای دارون

بسم الله الرحمن الرحيم يابني
لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم
و يا اخي لا تنكر الله الذي
فطرک کالدر النظيم و قل عني
لدارون الذي مضى لسبيله عاطباً
(۱) قاطباً (۲) و لمن اتبع عوج
سبيله و تجرع و هج قيله معاتباً
و مساطباً ان مثلك يا دارون مثل
المحبوس في بئر عميقة مظلمة
كديدة (۳) تحت بحر لجي يغشاه
سحاب مكفهر (۴) سنين عديدة
فلما طالت عليه الغياهب في غيابة
(۵) الجب (۶) الشمس والضوء و
تخلي عن الحب اللب و استبدل
بالقشر اللب و تسلي بظلم

۴ - الاسود الغليظ

۳ - الارض الغليظه

۲ - عبوس

۱ - هالك

۶ - البشر

۵ - القمر المستور

چون محبوسى است در چاهى عميق و
تاريك و سخت ناهموار و زبر و درشت
زير دريائى ژرف و متلاطم و موج افكن
كه روى آنرا ابرى سخت سپاه فرا
گرفته و او در چنين چاهى بازداشت و
جس گشته پس چون تاريخى ها در
تك چاه براو بدر از اكشيد وجود آفتاب
و فروغ را انكار و از مهر و دوستى
تهى گشته مغز را بپوست تبديل نمود و
خود را به ان ظلمت ها كه سخت تر
از شب تار بود تسلى همى داده بقاذورات
و فضولات پليد و ناپاك چركين و سپاه
مانند جعل بسر كين الفت گرفت و اگر
اندیشه مینمود و دل خود را كور نمى-
كرد هر آينه نور درخشان خداوند را
در آن ظلمت ها مى دید و ابر قيرگون
از دلش پراكنده ميشد.

يا مثل او مانند كسى است كه ذائقه
اش فاسد شده و شوقش بمنعم از نهادش
رنته بنحويكه غسل و حنظل نزد وى
يكسان گردیده بزبان و دلش ناكسى
نادان و تهى از مهر پيوسته و عارف و عاشق
از وى بريده.

آرى آيا يكسان است بيناى شكفته
و كور آشفته يا زنده بيدار و مرده
بگور خفته يا مساوى است تاريخى و
روشنائى يا سر كش كافر يا شاكر
صابري يا مانند كسى است ميان چاهى در
يك دره ئى سخت و تاريك و سپاه كه
سر بسته بسنگ هاى خاراى سخت است

اشد من غيب المساء والى (۱)
غرايب الخباثات الف الخنفساء لم
يعم قلبه لا بصر نور الله تعالى فى
الظلم وانقشع عن فؤاده الغيم
الحالك (۲) المظلم او مثله مثل
من فسدت ذائقته فى المطعم و
لسدت شائقته الى ولى النعم
فاستوى لديه العسل والعلم
والتوى باصغرية (۳) الخلى (۴)
دون المتيهم (۵) بل هل يستوى
الاعمى والبصير والحي والمقبور
ام هل تستوى الظلمات والنور
ام الاختار الكفور والصبار الشكور
او مثل من القى فى طوى (۶)
عقبة (۷) كمود (۸) حلكوك (۹)
مطبقة وصم (۱۰) الصياخيد (۱۱)
عليها من طبقه لا يحس فيها بنسيم
ولا يحس بين (۱۲) اهلها بنسمة
زنجى فضلاء عن رومى و سيم الا
قردة خاسئين و مرده ناسئين
(۱۳) سنين كثيرة لا معددة
وهم فى عمد ممددة مقرنين
باصفاد معددة فلم يزل يانس

- ۱- جمع الغريب الشوبد السواد ۲- الاسود ۳- القلب واللسان
۴- فارغ القلب عن الحب ۵- العاشق الواله ۶- البشر ۷- المرقى الصعب من الجبال
۸- صعبه ۹- شديد السواد ۱۰- جمع الاحم الحجر الصلب المصمت ۱۱- جمع الصيغود
الحجر الصلب ۱۲- لا يمس ۱۳- اللين زاجر ين منسائين الامر

باذنا بها واستاءها ويلحس لغاب
 انيابها و ارواث متاهها فظل
 دهرآ طويلا يقا-ي مفارقة الانس
 اذ نبذوا. ظهره كتاب الانس
 بالجنس فحرم بشر الفراق من بشر
 الفه ونشر كلامه وصرم بضر الا
 فتراق و حر الاحتراق من معاشره
 حلفه و مباشرة مقامه فلم يسغ له
 له ماتنوع من شرابه ولم يبلغ
 ماتنوع من طعامه و شري بضنك
 عيشة البهيمه بل السبعية طول عمر
 الحبيب وطول امر اللبيب وانعامه
 فطفق ييته في ارجاء اليته لا-
 يستطيع ان يحصى روابط ليايه
 و ايامه و ضوابط شهره و عامه
 فنسى الله فانساه نفسه و انسانه و
 تركه و اوهامه و اوثانه و انسانه
 فلما استطال هناك مكثه و طال
 اذ ذاك ليته

و غال (۱) سمينه (۲) غنه (۳)
 و مال عنه بجديد لباسه رثه (۴)
 عزى نفسه بامه من القرد و هي لم

نه نسیمی در آن احساس شود و
 نه دست بدست آدمی زاده می گرچه
 زندگی سیاه چرده زشتی باشد رسد چه
 جای رومی زاده می زیبا جز شترها و
 بوزینه هائی خوار و دبو و دد ها و
 اهریمهای حمله و رو پر آزار که خویشان
 جز زجر و منع از تذکر و تفکر و
 جز ایجاد فراموشی و از یاد بردن خیر
 و فرزانگی نیست در چنین جائی سالهای
 بسیار نه اندک وانگشت شمار و آنان
 باوی بستونهای دراز بسته و بغلهای
 گران و کنده های تیز پیوسته همواره
 بدما و دبر های آنها خوی و انس
 گرفته و همی لعاب زهر آکین دندانها و
 فضولات مجتمع در جایگاه حیرت و
 سرگردانی آنانرا می لیسیده چنین
 روزگار درازی را گذرانیده در دفراف
 آدمیزاد همی کشیده چه کتاب انس به
 جنس را پشت سر افکنده و در اثر شر
 جدائی از خوشروئی انیس دیرین و
 خوشبوئی گفتار شیرینش بی بهره
 مانده و خود را از این فرقت بحرقت
 رسانده چه از معاشرت با هم پیمان
 نازنین بریده و از همنشینی باوی در
 مقام دلنشینی و از شراب گوارا و
 طعام روح افزایش بگسلیده و زندگانی
 دراز محبوب ارجمند و سود و فضیلت
 یا رخوت خردمند خویشرا بزبان و
 زشت کاری فروخته نه رابطه ای با سال
 و ماه ماهرویان داشته و نه ضابطه می
 از اوضاع و احوال نکویان بجای
 گذاشته و چون خدای را از یاد برده
 خدای تعالی هم یاد خود و انسان شریف

۱- یعنی ازاله نمود ۲- فربه و درشت ۳- لاغر و سست ۴- کهنه و ژنده

ترك له (۱) بنجد قردة (۲) من القرد
(۳) فلهل (۴) في وجهها بما -
هي انها امه وغرد (۵) وقال لها ان
نوعها

جده ووالده و منها طریقه
وتالده (۶) لا یری له غیر تلك القردة
نسبا ولا الا استصحابها حسبها
والعجب ان الناس اذا بالغوا في
الفحش قالوا يا بئی الکلب ولم یسمع
منهم یا بن القردة اذن ولا قلب
والکلب خیر من القردة بخصال محمد
هاکل لبیب فی السلم (۷) والمصال
فانظر کیف فسد لبه حتی انتمتی
الی القردة غیر امه و اییه حواء
المصفاة من الرجس (۸) المترددة فی
محال القدس و آدم الصفی الوجیه
النبیه

واستلذا فحش الفحش و

را از خاطرش سترده و اورا باصنام
موهومات و اوئان خیالاتش سپرده و
چون بدین منوال در این چاه توقفش
بطول انجامید و آنچه از احوالش لاغر
و زار و نزار بود فریبی و نیرومندیش
را از میان پراکند و جامه ژنده اش
پوشاک نو و تازه اش را از تنش بر
کند ناچار خود را بپادشاه که او را بوزینه
دانسته تسلا داده و این مادر در خانه
بلندش چیزی از اثاث و مایحتاج برای
وی بجای نگذارد و چون مادر بوزینه اش
را در آن تنگنای یافت در روی مادر
هلهله کشید و او را انداخت چه مادری
که بوزینه اش می پنداشت نزد خود دید
و بمادر همی با خوش باش میگفت که
از نوع وی جد و پدر دارد و نو و
کهنش را از این نژاد شمارد و جز جنس
بوزینه نسب و جز مصاحبت عنتر حمی
نخواهد داشت عجب آنستکه مردمان
چون در فحاشی مبالغه کنند گویند
یا بن الکلب (ای سگ بچه) و هیچ
گوشی نشنیده از آنان یا بن القردة
(ای فرزند بوزینه) سگ هم به

۱ - این جمله یعنی لم تترك بنجد قردة جزء مثلی است از امثال عرب که تمامش این است و
عشرت علی الغزل باخره فلم تترك بنجد قردة و این مثل است برای کسیکه هنگام تمکن و امکان
حاجت خود را انجام ندهد آنگاه که ممکن نیست آن را طلب کند و اصل قصه این است که زنی
که کارش رشتن پشم بود بر پشم و آنچه رشتنی است بنسبه دست یافت لکن خریداری نکرد و موقع
از دستش بدر رفت ناچار در زباله ها و بالای بلندیها که چراگاه حشم بود یا بلاد نجد بجستجو
از موی و پشم ریزه ها تیکه اشتر و بز و کوسفند ریزش در خاک ها کند برخاست و از یک تار موی
و پشم که در خاکها و در قله کوه هم بود دست برنداشت تا دیگر هیچ از ریزه های موی و پشم چیزی
در بلندی کوه یادرنجد در جمع آوری و جستجو فروگذار نمود و قردة بفتح قاف و فتح راء واحد
قرد است که بمعنای ریزه هائی که از پشم و کرک شتر می ریزد یا آنچه را از آن دورا ندارند و
باخره یعنی نسبه و نجد یعنی بلندی یا بلاد نجد که جای حشم است.

۲ - موی ریخته ۳ - مویهای ریخته و دور انداخته ۴ - هلهله و آوای خوشحالی
۵ - تمزیه خوانندگی عنایب و غیره ۶ - کهن ۷ - جایگاه صوت و حمله و بیکار
۸ - این عبارت در وصف آدم و حواء در دعای امداد است

استطابه واشتمئز ممن كفره او
استتابه فانظر الى الانسان في
غلاء ثمنه و علاء معدنه و جلاء
(۱) سکنه و صفاء جوهره و وفاء
عنصره

كيف نهج سبيل الشفاء حتى سعد
بصحة فكره و شدة (۲) و فصحة (۳)
و كره ذكره قوم احزون من بني
امه و ابيه ممن ناواه و وقع فيه
و هشم اسنان فيه و في فيه مافيه ثم
شاركه في الشقوة و مرض الفلج
و اللقوة من ساواه او من و اساه
ممن هو شيخه او فتاه فافتى بما افتاه
فياللعجب من الانسان الذي ينظر
بشحم و ينطق بلحم و يسمع بعظم
كيف ينكر لبه و هو يراه و يبصر
لبه فلا يقره و اعجب من جميع
ذلك من قومه شغلوا افكارهم
بافكاره و ملئوا طومارهم بزخارف
طوماره و ما ضره لا طهر الله سره
ولا فجر دره لو فكر في فاطره و
بارئه و قرء كتابه المهيمن على
كلشي فضلا عن قارئه وجد في-
الوصول اليه و سد ماصده عن
الحصول عليه و المثل بين يديه

خصلتهائی چند بهتر از بوزینه است
که در هنگام صلح یا جنگ هر خرد-
مندی آن خصلتها را می ستاید اکنون
نیکو بنگر چگونه مغز این مرد فاسد
گشته که خود را ببوزینه که نه پدر او
است نه مادرش منتسب می سازد و از
مادری چون حوا (که در دعای ام
داود) او را پیاکی و پاکیزگی از
هر بلیدی و زشتی و اینکه در هر يك
از مراکز قدس آمدوشد کند ستودند
و از پدری چون آدم صفي الله که در
نهایت وجاهت و نباهت بود دست
کشیده و ب حیوان مسوخ پیوسته و از
زشت ترین فحشها لذت همی برده و
آنها طیب و طاهر شمرده و از هر
آدمیزادی که برای تنبیه و تادیب وی
را تکفیر نموده یا بتوبه وادارش
فرموده ابراز نفرت همی کرده انسان را
بنگر که با گرانی قیمتش و بلندی و
ارجمندی معدنش و فروزش و درخشندگی
همسرش و صفای جوهر و گوهرش و
کمال عنصرش چگونه راه شقوت همی
پیموده تا گروهی دیگر از روی صحت
فکر و سلامت و زیبایی مسکن و منزل
و فصاحت منطق از نژاد مادر و پدر
حقیقتش سعادتمند و خجسته و ارجمند
گردیدند

چه این گروه ستوده از آن مردمند
که با وی بجنگ پرداختند و بردهان
وی همی سخت مشقت آختند و دندان
هایش را شکستند و دهان ویرا که
در آن بود آنچه بود از بلیدی و زشتی
و نکوهیدگی بستند آنگاه شريك و

۱- همسر و اشاره است بآیه لتسكنوا اليها ۲- چیزی که عزیز است و ضنت بر آن کنند مانند منزل

و مسکن ۱۵- فصحت ۱۶- ح

همداستان وی در شقاوتها و امراض
فلجها و لقوه‌ها کسی است که با او یکسان
گشته و پیر و جوانش بدو در این
زشت گفتاری‌ها دستگیری نموده و رای
بر طبق رأی وی همی زده

یا العجب از انسان که می بیند به پیهی
و سخن گوید به پاره گوشتی و می-
شنود با سخنوانی چگونه پروردگار
خود را انکار کند و حال آنکه خدا را
در هر چیز همواره می بیند و صفحه دل
خوبش را همی نگاه نماید و صورت
حق را در آن نمی خواند عجیب تر از
آنچه گفته شد آنکه گروهی اندیشه
های خویش را با فکر این مرد گمراه
مشغول و مقرون و دفترهای خود را
بخرافات دفتر وی پر و مشحون نمودند
آیا چه ضرر و زیانی می دید اگر
فکر در سازنده و آفریننده خویش
میراند و کتاب او را که محیط است به
خواننده اش و هر چیز می خواند و
کوشش می نمود تا بوی رسیده بدو
می پیوست و راه آنچه او را از حضور
نزد وی و از ایستادن در آستان آن قیوم
حی باز میداشت می بست خدای تعالی
هرگز پاك نکند سر و راز او را و
هرگز نکشاید چشمه آب و شیر و
روزی و نیاز وی را.

بمرت سو گند گمراهی نیست جز
کوری از مشاهدت پروردگار که وی
را ساخته و بدرستی او پرداخته و او
را جمع و قبض پس از بسط فرموده
و وی را با حکمت درهم پیچیده یعنی

لعمرك ما الضلال الالعمى عن
مشاهدة الرب الذي فطره فسواه (۱)
واطره بعد البسط ولواه واخطره
بعد النسيان وقواه فياتياً (۲)
له وسحقاً (۳) وكبا (۴) ومحقاً (۵)
من طهنة في انساب آباءه واولاده
وظعنه الى الاجام (۶-۷) منحرفاً
عن يوت بلاده

و ايم الله تعالى قسم البار -
الامين

وهل على ذى حجر (۸) بعد-
الشهود البنية من يمين ان دارون
وبخبر لو لم يمحى ذكرهما -
الدهر صنمان يعبد ان من دون الله
العزیز الحكيم بين من خسرت
صفقة وحسرت مقلة وكثرت خففة
ولم يسعد جده ولم يصعد حده
فماذا بعد الحق الا الضلال والشمس
معروفة بالعين والاثر والظلال
فوالله الذى فطرني وقدماهرت
حد الشيخوخة انه لم تهج رغبتي
الى الان الى استقصاء ادائه و
احصاء املائه وانما قرع منه سمعي
قهرآ ووقع ظري في خلال كلام

۱- الاطر عطف الشئ وجمعه مصدر اطرزته ضرب يعنى قبضه وجمعه بعد بسطه ۲-
النقص والخسران والهلك ۳- البعد ۴- السقوط على الوجه ۵- المحو ۶- السفرو الارتحال
۸- القصبات والاشجار اللهم الغير البستانيه ۸- العقل ۹- الحظ

غیره ترجمان فکره وسیره علی
شئ منه قسراً کالذی یجتنی الورد
فی شوکه بشوکه او یقتنی الحریر
الذی حاکه غیره وعلیه حیه تسمی
منه لامن حاکه وحوکه اویعتنسی
بالشهد المصنفی فتلسمه والنحل
بابرة غیره عند مص العسل ولوکه
فایاک ایها البشر العاقل والنفر -
الناقل

ان تمد اصبعک الی فم من
یطحن جناجن آبائك الکرام
بطواحنه وانیابه و یشحن جماجم
اسلافک العظام بادوات لهواته
واخبث اذنا به او تعیر سمعک الی
من یسد عن الحان القدس جمیع
ابوابه فدعه فی ضلالة یغمط و
یخبط ویشد القيود والاصفاد علی
قلبه و یدیه و رجله و یربط
واستمسک انت بالعروة التي لا -
نفصام لها و امسک شرف الذروة
التي لا یلها التي فاز من صلی وصام لها
فی ربک انهم لئی سکرتم یعمهون
صم بهم عمی فهم لا یفقهون ولا

اعضاء اورا برای قبض و بسط آماده
ساخته و آنچه از یاد برده بخاطرش
آورد و اورا قوت بخشیده
ای تباهی و دوری و سرنگونی
و نابودی باد اورا که طعنه بانساب
پدران و نژاد خویش زند و از خانه
های انسانی و عمران بلاد بنی آدم روی
به نیزار و جنگل های درندگان کند
سرگند بخدای تعالی سوگند مرد
نیکوکار و امین و آیا نزد خردمند پس
از شهود و تنبه حاجتی است به سوگند
و یمین آنکه دارون و رفیقش بخمر یا
شمیل اگر روزگار نام و یاد ایشانرا
از میان برنگیرد دو بتی هستند که
در برابر خداوند حکیم عزیز علیم
پرستش شوند و پرستنده اش کسی است
که در متاع و سرمایه اش زیان دیده
و چشمش ناپیدا شده و پینه خواب او
را فرا گرفته و بختش بسعادت نرسیده
و حد و مرتبتش بلند نگشته چیست پس
از حق جز گمراهی همانا حسق چون
آفتاب است و آفتاب معروف بعیان و
آثار و سایه گستری است سوگند به
خداوندیکه مرا آفریده و اکنون از
حد شیخوخت و پیری فراتر رفته ام
آنکه هرگز رغبت ننمودم تا کنون
که رأیی اورا کاوش نمایم یا املاء
و انشاء وی را بشمار آرم تنها چیزی
از آن بگو شم قهراً می رسد یا نظرم
در اثنای ترجمه یا گفتار دیگری بفته
بر آن می افتاد مانند کسیکه گل چینه
ناگهان خاری در او خلد یا حریری
را که دیگری بافته بر کز بند ناگاه در
در آن ماری باشد که براه افتاده از
وی نه از بافته دبا یا بافت او یا
عنایت نماید بشهد و عمل نیش دیگری

نه از پروانه عسل هنگام نوشیدن و مکیدن
 بدور شد ز نهارای بشر خردمند و ای مرد
 مخبر که انگشت دراز نمائی سوی دهان
 کسیکه صندوق سینه پدران گرامیت
 را با آسیای دندانهایش درهم می-
 شکنند و کاسه های سرهای نیالگان
 بزرگوار تو را بختاثر اوهام و فضولات دم
 خویش پر کند یا گوش فرادهی بکسیکه
 بر روی تو درهای لجنهای قدس را بر
 بندد و اگر گذار او را در گمراهی
 غوطه ور گردد و همی بر زمین افتد
 و راه گم کند و کندو غل و زنجیر همی
 بر دست و پای و دل خویش بندد
 تو چنگ زن به بند محکم الهی
 که هرگز گسیختگی نپذیرد و دست
 خود رسان به اوج شرافت بلندیکه
 رستگار است آنکسیکه برای او نماز
 گذارده و روزه نگاهدارد
 سو کند به پروردگار ای دوست
 که این گروه در مستی کور و کر و
 لالند و چیزی فهم نکنند و تو را
 اندوهناک نماید گفتارشان که اینان
 از شنیدن گفتار حق محرومند و در
 مجمع و انجمن دانایان مهجور اگر
 کافر بگفتار حق شدند ما گروهی
 دیگر برانگیزیم که بدان بگردند
 کیست که از ملت پاک خلیل روی
 گرداند جز سفيه ايکه خود را بسفاهت
 افکند و گور خویش بعدابهای دردناک
 و ذلت ها آکنده و فردا و دیروز
 خود را انکار کرده
 ای انسان سلیم چه تورامغرور
 به پروردگار کریم نموده آن خدائی
 که تو را درست و معتدل ساخته و بهر
 صورتیکه خواسته تو را تالیف و ترکیب
 فرموده تو را آفرید و از پیش تو
 چیزی نبود و صبح وجود تو را

بحزنك قولهم انهم عن السمع
 لمغرولون و فی نادى الجمع
 لمخذولون فان يكفر بها هولاء
 فقد وكلنا بها قومًا ليس بها بكافرين
 ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا
 من سفه نفسه وملاء بالعباد الهون
 رمسه

وانكر غده وامسه فيا ايها
 الانسان السليم ماغرك بربك -
 الكريم الذى سواك فعدلك في اى
 صورة ما شاء ربك وخلقك ولم
 تك شيئاً وخلقك صباحاً ولم تكن
 شيئاً

فلمن كنت يا اخى و شفيقى
 انت ابن ابى و امى و من اهل
 حزانتى و همى و ولىد النبى
 الصفى آدم و زوجه او من اهل بيت
 نوح و رهطه و فوجه فاركب يا
 بنى معنا سفينة النجاة ولا تكن مع
 الكافرين

وقل بسم الله مجريها ومرسيها
 يا خير المسافرين فاذا استويت انت
 ومن معك فى الفاك واستوليت
 على مركز الملك وبلغت كعبة الفوز
 بالامل و قبلة العمل فقل وجهت
 وجهى للذى فطر السموات والارض

حنيفاً و ما انا من المشرکين ان
 صلوتی و نسکی و محیای و مماتی
 لله رب العالمين لا شريك له و بذلك
 امرت و انا من المسلمين قد ارتجل
 هذه الخطبة ليلة الاربعاء السابع
 والعشرين من شوال (۳۵۴) قمری
 الهجری مؤلف هذا الكتاب محمد
 صالح بن فضل الله الحائری -
 المازندرانی الشهير بالعلامة
 والحمد لله اولاً و آخراً و باطنا
 و ظاهراً مصلياً علي محمد و آله
 الطاهرين كثيراً متواتراً

شکافته با آنکه سایه‌ئی از خود نداشتی
 ای برادر اگر تو فرزند پدرم و
 مادرم هستی و باهل یتیم که مورد عنایت و
 علاقه و همتم و اندوه و محبتم هستند
 پیوستی و یا از اولاد آدم صفی الله بر
 گزیده خدای و همسرش خود را بشماری
 یا از خانواده نوح و حز بش خویش
 را انگاری

هان ای پسر با ما سوار شو کشتی
 نجات را و با کافرین مباش و بگوی
 بهترین مسافران بنام خدای جریان
 کشتی است و ایستگاهش و چون تو
 و همراهانت جای بر گزیدی در این
 فلك و مسلط کشتی بر مرکز ملک
 و بکعبه رستگاری و قبله نکوکاری
 رسیدی بگوی روی آوردم با اخلاص
 سوی خداوندیکه آسمانها و زمین را
 آفرید- نماز و پرستش و عبادت و حیات
 و مماتم برای خداوند پروردگار عالیمان
 است شريك ندارد من بدان مأورم و
 از مسلمانانم.

پایان ترجمه مرتجله از خطبه
 مرتجله که در شب چهارشنبه ۲۷ شوال
 قمری ۱۳۳۵ در بابل مؤلف این کتاب
 انشاء نموده بود و در ذیقعدة الحرام
 ۱۳۷۳ هجری قمری بر آن افزود و
 آنرا ترجمه نمود و ترجمه اینگونه
 خطبه و خطابه‌ها اگرچه باید تحت
 اللفظی باشد که مدلول کلمات و مفاد
 جمله از دست نرود لکن جمله بندی
 در اسلوب فارسی رعایت شده که گویی
 ابتدائاً فارسی انشاء شده مع الوصف
 اگر لغزش شده پوزش و اصلاح آنرا
 می طلبید که ما فرصت تجدید نظر در آنرا
 نداریم و لاله الامر من قبل و من بعد

-۱۹۰-

ما در پیرامون بحث از حقائق و اوهام و اشتباهاتیکه از غلبه
 فلسفه بت پرستی و وهم بر عقل شده دو مثال را برای حکومت واهمه برگزیدیم
 گفتار توماس یکی تخیل نفی مبده واجب مجرد ازلی از تودم انتهاء کائنات
 کارلیل در کتاب باصل بسیط جسمانی که اخیراً به پیروی طبعیین و مادییین سابق
 ابطال دارون و شرکاء و اتباعش را تحت تأثیر گرفته چنان چشم بتحلیل
 حسی و سیر قهقرائی انواع طبائع محسوسه دوختند که معرفت
 خدای یگانه را گاهی بطور انکار قطعی و گاهی بطور تردید از دست دادند و مثال
 دیگر بت پرستی و الهه تراشی اعم از مجسمه مصنوعی یا قوای طبیعی عالم کون یا
 پرستش و عبادت و تعظیم شخص بزرگ یا الوهیت هر چیز باعظمت از عالم علوی یا
 سفلی و در مثال اول نسبت بدارون و رفقاییش اکتفا نمودیم باندروز و نکوهش و تمثیلات
 مهیج فکر خردمند و محرک وجدان و عواطف سوی حق و حقیقت و فطرت خداداد به
 آن خطبه بارعة قارعه چه این کتاب و مستدرکاتش عهده دار اثبات واجب یکتا و صانع
 بی همتا در محل لائقش شده مخصوصاً در این مستدرکات عنقریب جداگانه فصول مهمی
 از گفتار شیخ که با تشریفات خاص وارد در این مرحله مقدسه و خارج شده خواهیم
 انشاء الله تعالی رسید .

اکنون طبق نویدی که دادیم دست بفلسفه بت پرستی و کشف روحیه ملیونها
 عقلای جهان یا سفهای نهان نسبت بدان فلسفه و علل این گرویدن عجیب و گرائیدن
 مهیب می زنیم و سخن کارلیل را باندازه اقتضاء گاهی بترجمه کامل گاهی بتلخیص گاهی
 بالتقاط مواضع لازمه و حذف زوائد و الغاء جنبه های ادیبانه و شیرین کاریهای خطیبانه
 که اتصال جوهری باصل مقصود ندارد بمیان گذاریم و ترجمه تمام محاضره اولی را
 برای کتابی جداگانه نگاه می داریم و در هر صفحه یا هر سرفصلی از سخنهای وثنیین
 می تکرار می کنیم لا اله الا الله وحده لا شریک له و تعالی الله عما یصفون حال
 می گوئیم:

در این مقام که من و شما را دربر کشیده آغاز سخن نمایم از
 ترجمه محاضره بزرگان و بزرگواران رجال جهان و مظاهر آنان در مراحل
 اولی از کتاب زندگانی و اشکالی که بدان متشکل گشته یا تشکیل دادند در
 ابطال بعنوان تاریخ بشر و آراء و عقائد مردم درباره ایشان و آنچه از اعمال
 (البطل فی صورۃ اله) آوردند و از چگونگی استقبال اهل زمانشان آن شخصیتهای
 برجسته و دلاوران و قهرمانان خجسته را و کردارهای باجلالت
 و عظمتی که بیادگار در صفحه روزگار گذاردند .

البته این خود مبحثی است دشوار در خود نمی بینم حقش را توانم ادا نمود چه

- ۱۹۱ -

مبعثی است بخدا که هدف در آن بسی دور ایستاده و بسیار سخت است تیرهای خاطرات و افکار بنشان بنشیند چه جایگاه و نشانه مطلوب فراتر و دورتر از پایان کوشش او هام است .

چه گمان دارد بمبعثی که تنها خود تمام تاریخ است چه اعتقاد من آنستکه تاریخ عام تاریخ آنچه انسان در این عالم پدید آورده است می باشد .

همانا این مبحث تاریخ عظامائی است که در گیتی ظهور نمودند چه ایشانند ائمه و پیشوایان که امور دنیا را کیفیت و صورت بخشیدند و ایشانند سروران خلق برای تأسی و اقتدا و ایشانند که (آنچه اهل دنیا بدان توفیق یافته) و عالم بدان رسیده ابداع نموده و آنچه در این عالم وجود می یبنی با کمال و اتقان برپای ایستاده و استوار و پایدار است نتیجه افکار آن بزرگان و بزرگوارانی است که خداوند ایشان را بر - گزیده و سوی مردم فرستاده تا هر آنچه از خیر که قدرت الهیه بدان منوط و مربوط است ادا فرمایند .

بس روح تاریخ عالم همانا تاریخ آن فحول و عظام است و گمانم آنستکه چنین مبحث را این مقام گنجایش ندارد .

تنها چیز بکه موجب تسلای خاطر است آنستکه در یادآوری از بزرگان سود و فائدتی است .

مرد عظیم پس از مرگش چشمه نور سرشاری است که فواره می کشد که از آن مجاورت نیکوتر چیزی نیست نوری است که می درخشد و روشن می سازد ظلمات حیات را و آن مانند چراغی نیست که آنرا کسی روشن نماید بلکه ستاره ایست که دست خداوند آنرا برافروخته میان مانند هایش از ستاره گان افق .

آری چنانکه گفتم منبع و ینبوع نوری است می جوشد و فواره کشد بحکمت و معانی مردانگی و مروت و فحولت سروری و بطولت رهبری و شرافت بزرگ و اصالت و حصافت سترك .

در شمعش انس ارواح و روح نفوس و بهره خواطر است و گمان ندارم یکنی از شما مدت کوتاهی روی تواند گردانید از ورود در این چشمه های جان بخش گواوا و شیرین بهر ناهنجاری و دشواری باشد که راه بدان یابد .

یقین دارم يك نظر در تواریخ بزرگان عظاما که اصنافی گوناگونند که من اکنون سخن در سیرتهای آنان میرانم سزاوار است بمنزلت نظری در کنه مغز تاریخ بشر و لبالبالب خالص آن خواهد بود .

چه اندازه با سعادت و خوشوقت و نیکبخت خواهم بود اگر بتوانم در این عصری که تجلیل مرد بمرد بسیار سست و ضعیف گردیده که بفهمانم بشما چیزی ارمغانی

-۱۹۲-

عظمت بزرگان و جلالت دلاوران و مردانگی قهرمانان گیتی که آن بزمذهب من رسته مقدسی است که میان شخص بزرگ و سائر مردم بسته شود همانا راست گفتند که اهم آنچه در مرد است دین او ست و امت بجای يك فرد است.

مرادم از دین نه نحلّه و آئین و مذهب و قواعد و مقررات و دستوراتی است که يك فرد آنرا پذیرفته و بر آن سخت استوار است چه چنین مرد را نیز می بینیم که بحفیض اسفل از لثامت و پستی و خست و زشتی است علی رغم التزام و تمسکش بقواعد دینی چه این معانی تنها اقرارات و اعترافات و اظهاراتی است که از ظاهر سازی های مردم از زبان و اندام دیده و شنیده میشود و حقیقت دین جز این است.

لکن جوهر مسائل مربوطه بشخص چیزی است که بدان اعتقاد یقینی داشته و آنرا می پیوندند با سرار جهان گوئی حقیقت راز جهان مرموز در او و با اوست گویا گیتی را با تمام حقائق و راز ها چون زرهی دربر کرده و با خود راه می برد و بر پای دارد و وظائف خود را با یقین و ثبات در این جامه انجام می دهد و این حقیقت است که دین او یا کفر و زندقه و الحاد او ست و این اعتقاد است که متصل بعالم الهی است یا بهیچ عالمی پیوستگی ندارد.

پس اگر این حقیقت را در مردی و پیروان وی دریافتی خواهی دانست چه مردی و چه بزرگواری و چه دلاور بزرگی است و آن امت چه مردمانند اینجاست که شایسته است پرسش شود چیست دین او و دین امت او (آیا خدا پرستی و توحید کامل و ایمان خالص بخدای یگانه و ملئکه و کتب و رسل و روز جزاء است یا وثنیت و بت پرستی است یا ثنویت و دو مبدئی است چون یزدان و اهریمن یا نور و ظلمت یکی مصدر خیرات دیگری مصدر شرور یا تعدد الهه و ارباب است یا تعدد الهه بعنوان صفات و قدمای ثنائیه یا ایمان بالو هیئت دسته ای از موجودات چون شمس و کواکب یا ملئکه یا جن است که فرمود عزوجل و جعلوا لله شرکا الجن و خلقهم و خرقوا له بنین و بنات بغیر علم سبحان الله عما یصفون بدیع السموات و الارض انی یکون له ولد و لم تکن له صاحبة و خلق کلشی و هو بکل شیء علیم ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه و هو علی کل شیء وکیل لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر یا کوساله و گاو پرستی یا مسیح و غیره پرستی یا دیگر مردان بزرگ پرستیدن است) یا تعدد الهه بمعنای تمثیل سر وجود در هر موجودی محسوس و عبادت و پرستش نیرو های طبیعی است .

یا نصرانیت و اعتقاد بعالمی سری حقیقی نهفته و بخلود و بقاء روح و ارتکاز وقت و زمان در عالم مجرد از زمان یعنی عالم ابدی است که بعبارت دیگر تبدیل دولت و ثنیت و عوامل طبیعی است بدولت اسرار مقدسه ای که اشرف و بلندتر و ارجمندترند

یا شك و تردید است در اینکه آیا عالمی نهان و سری محبوب و مجهول در عالم وجود هست یا نه و بعبارت دیگر اتحاد محض و کفر صرف و انکار حقائق و اسرار است که شك یا منکر بدان دوچار و گرفتار خواهد بود (تفسیر نصرانیت با اعتقاد بجهان نهانی حقیقی و بخلود روح و ارتکاز زمان در عالم و بالاخره تبدیل دولت و ثنیت به دولت اسرار معنوی است که از دولت تثلیث الهه الله و روح القدس و مسیح یا اب و ابن روح القدس یا الوهیت مسیح یکی از دوئیت بنحو حلول با اتحاد بامبدء حقیقی یا ترکیب از جزء لاهوت و جزء ناسوت که نوعی از ثنویت است برخاسته است و این معانی وجوهی از تفسیر نصرانیت است که وجه دیگرش الوهیت مسیح و الوهیت مریم است بر وجه ثنویت یا بروجہ تثلیث که بدان دو اضافه شود و روح القدس فقط رابط باشد .

یا روح القدس متحد یا عیسی و مریم باشد تا ترییع اله لازم نیاید و این وجوهی است در نصرانیت هما قیل او یمکن ان یقال که معلوم نیست مولف (کارلیل) چگونه می خواهد گفته معمای خود را بر این وجوه یا وجوه دیگری که در تفسیر نصرانیت های گوناگون گفتند تطبیق نماید و آیا مترجم (محمد سباعی) حقیقت مراد او را فهمیده با ترجمه تحت اللفظی کرده و انگهی مولف (کارلیل) این مبهمات را بالاخره بتبدیل و ثنیت بدولت اسرار مقدسه باز گشت داده و از این تعبیر چنین عجلالتا بنظر می آید که نصرانیت را هم و ثنیت دانسته لکن و ثنیتی مقدس و مرموز و ثنیتی که ممتزج با لاهوت خدای حقیقی و ناسوت عیسی آمیخته بفرشته می چون روح القدس است تا باعتباریکه خدای عیسی و از روح القدس در میان است و ثنیت نباشد و باعتبار دیگر و ثنیتی ثنوتی یا تثلیثی باشد .

ما فعلا بتحقیق این فقره و تعیین مراد کارلیل دست نمی زنیم چه نصرانیت باندازه می فرضیات وهمی و خرافی در آن شده و می توان کرد که قسیس ها و رهبانها را هم گیج می کند و گوستار لوبون در تمدن الاسلام بعجز از فهم لزوم اعتقاد به تثلیث یعنی سه بودن در عین یکی بودن و یکی بودن در عین سه تا بودن اعتراف صریح کرده و از سادگی و عقل و عرف پسندی نخستین عنوان دین اسلام تمجید و تقدیس می نماید و لازم می داند مطلع و طلیعه دعوت هر پیغمبری ساده و همه کس فهم و عقل و وجدان پسند باشد نه معنی و مرموز بلکه تناقض و باصطلاح عوام کوسه ریش پهن) بهر حال پاسخ پرسش از این فریاد امت روح تاریخ شخص بزرگ و امت او ست و اعمال فرد یا امت دوشیزه های زاده از افکار و نتاج ظواهر آثار از عمق ضمیر و سر مستتر در نهاد قلوب است از این رو ما وجهه دینی را خطیر ترین وجوه بحث و بزرگترین ارکان تحقیق در تاریخ می دانیم و چون این حقیقت را که دین حقیقی است دریافتیم

- ۱۹۴ -

برده از چهره حقیقت هر چیز گرفته شود (این مدعائی است که صاحب هر دین و مذهبی دارد و خود را ذیحق و دیگری را مبطل داند و حقیقت دانی تمیز بین احکام عقل و احکام و هم است که ما را تا باینجا کشیده و ضمناً تشخیص آخرین تشریعات سماوی است چه بدیهی است تشریعات آسمانی که بمناسبت محیط و روحیه های طبقات خلق تنظیم می شود هر کدام بنوبه خود اگر دست نصرف در آن نزنند حق است که فرموده آهن- الرسول بما انزل الیه من ربه والمؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لانفرق بین احد من رسله)

بالاخره چون کلاس بندی است از کودکان کستان گرفته تا کلاس نهائی بایستی بنقطه کمال رسد و پایان یابد سپس حرکت عرضی کند دیگر محال است الی الابد مردم را بانتظار پیغمبر و کتاب و وحی آسمانی بگذارند و همواره در تشخیص سرگردان باشند فقط باید حجتی ولو مستور در میان خلق باشد که در پرده ولو بلباس مبدل کار خود را بکند .

و افکار را بریشه حق متوجه سازد و در مواقع خطر بطور ناشناس نگذارد ریشه حق با صورت حقیقت از میان مردم رخت بر بندد و اتفاق بر باطل و موهوم بنام معقول نمایند شاید بسیاری خیال کنند احکام و اهمه مغلوب احکام عقل در عصر ما بسبب تمدن شده لکن چنین نیست بلکه زیاد شده و بدتر و زشت تر گردیده و هم بقول شیخ در شفا و اهمه حاکم اکبر است و در هر فلسفه و هر مسئله نخست او بر کرسی تلقین و تعلیم می نشیند دلاور و قهرمان کسی است که مغلوب و هم نشود این وقت است که دین مرد بزرگ بدست آید.

داستان نسل شیطان اگرچه افسانه باشد یا از خرافات یا از آثار مأثوره عینا نسل ابلیس و اهمه است که مانند او بر تخم و کثیر النتاج است و آن بدین صورت در آثار فرض شده که آلتش در ران او ست و در ران دیگرش فرج است و لاینقطع مشغول همان عمل است و بدون تأخیر تخم میریزد امروزه آنچه راجع بتوالد یا تولد مکروبها گویند منطبق بر این فرض است ما فعلاً نمی خواهیم قضاوت در واقعیت این فرض کنیم چیزی که مسلماً از پیغمبر است در تأکید صوم این است ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم فاضیقوا مجاریه بالجوع والعطش لکن موالید و هم بسیار است و بیش از تماس مخصوص دائماً با انسان در هر چیز تماس دارد و موالید عقل اندک است که مانند گوهر شهوار بی مانند یا عزیز الوجود است چه خوب مهیار دیلمی سروده ما اکثر الناس وما اقلهم - وما اقل فی القلیل النجبا - یا لیتهم ان لم یکنوا خلقوا - مهذبن صحبوا المهدب با یکی از بنی امیه بسید الشهداء حسین بن علی ارواحنا

فداه گفت نسل شما بنی هاشم بسیار کم است و نسل بنی امیه فراوان است حضرت در جواب فرمود

بغات الطیر اکثرها فراخاً و ام الصقر مقلات نزور
یعنی مکس ها و همج رعاع و حشرات پرنده بر تخم و فراوانند اما مادر شهباز شکاری
یکه ز و عزیزالتاج است

اکنون از نخستین دلاوران و قهرمانان و بزرگواران یا نخستین
نخستین بزرگ سوئد دین مرد بزرگیکه قدمای سوئد و نروژ ویرا می برستید بحث
و نروژ و ثنیت می کنیم چه قطب دائره و ثنیت در آن اقطار بود .
قدمای اهالی آن مؤلف گوید

حدود بگفته کارلیل این مدعا تحقیق کاملی لازم دارد چه طبق آثار انبیاء و تواریخ
و نظریه مؤلف اسلامی و ثنیت های دیرین در قبائل دیگر که غالباً در شرق بودند
نشان داده شده که آخرین یکی از قبائل بت پرست دولت سیصد
ساله قبیله خزاعه در مکه و عربستان حجاز بود و ظهور این آئین در جزیره العرب
بوسیله رئیسشان عمرو بن لحي شده که او از روم بتنهائی ارمنان برای حجاز آورده و
یکی از آنها هبیل بود و این دولت بدست قصی جد اعلاى خاتم النبیین صلی الله علیه و
آله و سلم منقرض شد بتفصیلی که در تاریخ تسجیل یافته و ما در کتاب (خرد در امامت)
خلاصه می از آنرا در احوال قصی در آنجا که اجداد ختمی مرتبت را یاد نمودیم نگاشتیم
و ظاهراً اهالی مغرب زمین در افکار و تمدن بسیار پست تر از شرقی ها بودند و در بت
پرستی هم خرافی تر و از علوم فلکی و طبیعی و سائر فنون بی بهره بودند تنها روم و
یونان و عرب و عجم نام نامی در جهان داشتند و ادیان و مذاهب و بت پرستی بتمام
انواعش آنهم بوجه شفاعت و وساطت نزد خداوند در این ملل ظهور داشته و اروپائیان
ظاهراً استقلال فکری در هیچ چیز نداشتند و قرآن ما مسلمین را از رجوع بمورخین
اروپا الا در موارد احتجاج باعتراف ملل بی نیاز فرموده و کتب ملل و نحل در این باب
همه چیز را بدست داده و مسیحیت هم از شرق بغرب رفته و عالم نصرانیت بجای اطاعت
و موافقت کامل عصیان و مخالفت در حساس ترین ارکان دین نسبت بآن عبد عابد زاهد
طاهر و کلمه الله الملك القاهر عیسی بن مریم علی نبینا و علیه الصلوٰة والسلام نمودند و او را
را بجای توحید خدای یگانه که طغرای دیباچه دعوت آن بزرگوار بود بت معبود بزرگی
قرار دادند و عبدالله و رسول خدا را که دعوت بخلع انداد و تنزیه حق یکتا از شریک
و هر گونه تشریک بر علیه خداوند برانگیختند و ندای او را که می فرمود من انصاری
الی الله اجابت ننمودند الا قلبی که با آنها هم مخالفت کردند و حقائق را باو هام عوض
کردند و چنان در او غلو کردند که گوئی برای خدای آدم و عیسی و تمام عالم چیزی و

- ۱۹۶ -

و مملکتی و اختیاری باقی نگذاشتند و تقریباً یا تحقیقاً چشم بت پرستان جهان را روشن کردند و جمله را تا اندازه‌ئی در خرافات شفاعتی و عبادتی و الوهیتی روسفید و دل سیاه نمودند

لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة حال کارلیل را هم می‌بینیم با آن فضل و ادب و شیرین گفتاری و احساسات قوی که در جستجوی حقائق دارد چشم را از شرق همدأ بسته تنها ملت مغرب زمین خود و آباء غربی و شمالی را می‌نوازد و تعظیم می‌نماید و بخرافات ایشان اساس عقلی یا وجدانی می‌دهد و نامی از عرب و عجم و هند و تواریخ مسلمة مشهوره ایشان و بسیاری از ملل معروفه ایشان نمی‌برد هرچند در محاضره محمد صلی الله علیه و آله و سلم بطوری‌راه حقائق را پیموده و اوها را زیر پای نهاده و وجدان پاک و اسلام فطری مکنون خود را نشان داده که انصافاً نگوئیم و عتاب او بی‌انصافی است و ما اینکه اینجا می‌گوئیم تنها از نظر علمی و تاریخی و دینی است و انشاء الله تعالی در پایان تلخیص گفتار او اشاره بانواع عبده اصنام نموده نظریه خود را در علل آن یاد خواهیم نمود .

انتهی کلام المؤلف

کارلیل گوید گفته شده و راست گفته شده اینکه اهم آنچه درمرد **دنباله گفتار کارلیل** است دین او ست و امت در این مانند فرد است (چنانکه گفته در محاضره اولی شد) همانا دین روح تاریخ فرد یا امت است چه آنچه مولود **بعنوان البطل فی** افکار و نتیجه ظواهر آثار امت است از صمیم نهاد و عمق فواد **صورة اله باحذف** و خالص ضمیر و کنه سریرت ظهور نماید از این رو دین امت را **زوائد و خطابه** اهم شئون و امور ایشان می‌دانم پس سزاوار این است که ما وجهه **های ادبی** دینی را خطیرترین و مهم‌ترین وجوه و کبیرترین ارکان و بحث در این محاصره قرار دهیم چه اگر اینرا شناختیم پرده خفاء از چهره هرچیز گرفته شود . اینک ما بزرگترین دلاوران و شخصیتها را (اودین) قرار دادیم آن مردیکه قدمای سوئد و نروژ او را می‌پرستیدند و او قطب دائره و ثنیت در آن اقطار بوده پس اکنون باید نظری کامل بمرد دلاور بزرگ بصورت معبود که قدیم ترین اشکال بزرگی و قهرمانی است افکنیم .

حقیقتاً و ثنیت و بت پرستی عجیب ترین چیز ها بود که هم (اودین) از رجال آنرا تصور نتواند نمود و آن جز مجموعه‌ئی متراکم و انبوه یا یگانه **مردیکه** از خرافات و ضلالت های سخیف و جهالت های کثیف که در پوست معبود قدمای سوئد حیات دیرین روئیده چیز دیگر نبود که درخت های پراز شاخه و نروژ بود **و نروژ بود** های درهم پیچیده رو باینده و جنگل های انبوه تشکیل داده که بر اطراف و اکناف زندگانی است خیمه ها زده و گنبد ها

افراشته و سایه های تاریک افکنده نه عقل آنرا تصدیق نه وهم آنرا تصور نماید و هیچ يك از ما نتواند تصور نمود مردمانی عاقل و بیدار و هشیار که زندگانی هائی داشتند استوار (بر پایه هائی عقلائی) و نیرومند و درعین حال چنین عقائدی خرافی داشتند یعنی می پرستیدند مردی از مردان خود را نه بلکه می پرستیدند چوب و تخته و سنگ ها و انواع جمادات و اصناف حیوانات را و مرکبی و معجونی مخلوط از هر ضلالت و جهالت می ساختند و آن را فلسفه کون و راز هستی و سر گیتی می - شمردند .

بخدا سوگند گمان نکنم اینرا جز حدیث خرافه (اشاره بشعر شاعر عرب است حدیث خرافه یا ام عمرو) لکن شك نیست اینها رجالی مانند ما بودند و باین کفریات و منکرات با کمال اطمینان می گرویدند و با این عقائد زندگانی می نمودند عجب است باز هم عجب پس شایسته آنست اندکی سر تفکر بزیر افکنیم و قدری تأمل کنیم بسا تأسف و اندوهی که پر کرده است دلهای ما را از اینکه در نفس انسان چه ضلالت هائی عمیق و چه جهالت هائی ظلمانی می یابیم که منکراتی دهشت انگیز و مستنکراتی وحشت آمیز در بردارد آری انسان چنین بود بلکه چنین خواهد بود بلی آن در جمیع مردم و در ما نیز موجود است (آیا نباید دانست این عقائد روی چه فلسفه و براساس چه رازی بود)

گروهی از جدلین (یعنی آنانکه نخواهند حقیقتی را کشف کنند و برهان و دلیلی بدست دهند) تنها بیک کلمه قناعت کرده گویند باطل و غش است و خردمند هرگز بدان ایمان نیاورد و جز دروغی چند که برای فریب مردم بهم بافته شده چیز دیگر نیست و آن مردم را شایسته نیست عاقل بنامیم .

ما باید این حکم ظالمانه را درباره بشری که مانند ما بودند از دفاع کارلیل از روی اعمال و تاریخ زندگانی ایشان باطل سازیم هم اکنون من دعوی دروغ و می خواهم از وثنیت و از هر دیانتی که نوع انسان پسندیده که قرن غش بودن تمام ها با آن زندگانی آبرومند نماید دفاع نمایم چه در هر دینی اجزاء و جهات ریشه ای از حق موجود است و گرنه يك ملتی آنرا دین خود فلسفه و وثنیت اختیار نکند البته جای انکار نیست خدعه و فریب و دروغ در دین بسیار است خصوصاً در عصر های متأخری که سستی و ضعف بدان روی نموده و آنرا منحل و مختل و مضطرب کرده و لکن هرگز کذب مسبب اول برای هیچ دینی نخواهد بود و هرگز اساس دیانتی بدروغ محض بنیاد نشود و بدان زنده نماند و قوت نگیرد بلکه دروغ درد بی درمان در دین و یگانه تهدید کننده حیات ادیان کاذبه است .

-۱۹۸-

پس بدترین سفسطه و خبیث ترین باطل آنستکه گفته شود منشأ ادیان وحشیان قدیم صرفاً دروغ بود :

همانا دروغ بالطبع رو بفنا و نابودی و انقراض گذارد و خود قاتل خویش است و چگونه تواند دینی تاسیس کند و بدان حیات بخشد .

بلکه ما اگر بخواهیم معرفت امری از امور روی نمائیم آنگاه از ناحیه اکاذیب و اراجیف آن امر آغاز تحقیق و جستجو نمائیم سزاوار است ما بحقیقت آن امر نرسیم چه تا اکاذیب را از آن دور نکشیم و اعراض ننمائیم راه ما بحقیقت حال و واقع امر نزدیک نشود اکاذیب درهر چیزی امراض و مفاسدی است که بر هر کس واجب است ریشه آنرا قطع کند چه از اذهان چه از اعمال زیرا انسان درهر جا و هر عهده باشد دشمن دروغ است .

بلکه من در و ثنیت اهل تبت از اقالیم چنین ریشه می از حق بگفته کارلیل و ثنیت می یابم

اهل تبت هم خالی بخوان آنچه را دانای راستگوی صریح اللهجه (مستر تیرنر) از ریشه حق نیست در داستان سفارتش بدان دیار تدوین نموده خواهی دریافت آن بیچارگان مسکین را عقیده این است خداوند درهر زمانی بشری سوی زمین فرستد که او را ممثل کند و صورت او را حامل باشد.

و این نظیر اعتقاد ایشان است در بطریق یا پاپ یا اعتقادشان بآنکه در آن دیار البته مردی است افضل جمیع رجال و ممکن است راه یافتن بشناختن وی .

اما اینکه معتقدند خداوند درهر قرنی مردی را فرستد که او را **مستر تیرنر سفیر** تمثیل نماید کلمه حقی است در عقائد این قوم و اما امکان شناختنش **تبت از عقائد آنان** میان افراد قوم پس خطائی است در این مذهب هر چند قسیسان این امت را طرقی است در کشف این مرد افضل از ماسوایوی **گوید**

تا او را برخود رئیس در امور خویش کنند لکن بخدا سوگند طرقی است عقیم که عقیم تر از طریقه نصرانیت ما نیست چه ما این اکبر را از یک خاندان معین (خانواده ملوک) برخود رئیس و ولی امر اتخاذ نمائیم و این راهی است ناهنجار و دشوار و تاسف آور

(اما تمثیل اهل تبت اگر مراد از آن تمثیل معرفه الله است پس **وجوه مراد از** حق است و همچنین اگر مراد مجدد دین و مذهب در هر قرنی **تمثیل خداوند به** باشد که در اسلام هم مروی است از سنی و شیعی آنکه خداوند **صورت مرد دین** در راس هر صد سال مجددی فرستد و بزرگان اهل سنت کلینی امامی را از مجد دین شمردند و این مطلب را در کتب کلامیه و

مقالات دیگر خود مفصلاً نگاشتیم و همچنین اگر مراد وجوب وجود خلیفه‌الله برای همیشه در زمین باشد اگرچه شناخته نشود و شیخ ابن سینا و شیخ اهرق در لزوم خلیفه‌الله سخنها نوشتند و لزوم خلیفه‌الله و انسان کامل را بعد بداهت رساندند و اگر مراد تجسم یا حلول و اتحاد باشد پس باطل و خطاست و خواهیم در همین نزدیکی بدان مختصراً پرداخت.

و اما طریقه نصرانیت در تعیین ابن اکبر فرزند ارشد سلطنت طریقه نصرانیت پس این مسئله است سیاسی و دور از حقیقت و تأسف کارلیل در تعیین فرزند را از این معنی عجالتاً نمی‌دانیم و حاجتی هم بجستجوی از آن اکبر سلطنت نداریم و اگر مرادش تعیین افضل از میان رجال دین است پس در اسلام هم مسئله وجوب رجوع با علم معروف است و اگر در واقع اعلم نباشد چون لااقل مجتهد مسلم است مانعی در رجوع باو و حفظ سائرین مقامی را که برای او آماده شده مانعی ندارد و تأسفی نباید برای اعلم واقعی باشد چه مرجعیت عامه غیر از اعلیت است و لازم نیست برای اعلم واقعی اسباب رجوع عمومی فراهم شود)

بهر حال شك نیست و ثنیت در قدیم الزمان از ادیان متبعه میان مردمان صحیح و سالم بوده که دیوانه و مریض و خواب نبودند پس باید دانست این احساسات عجیب از چه چشمه‌ئی آب خورده و این خطای فاحش از چه ریشه‌ئی سر بر آورده گروهی دیگر از جدیلین منشأ و ثنیت را اشعار شعرا دانسته چه آنان احساسات و آرائی که در عالم وجود داشتند در صورت قصه و داستان یا تشبیهات و استعارات و مجازات و رموز آورده بر اشخاص و حیوان و جماد تطبیق نموده آنرا اساس تشریع دیانتی قرار می‌دادند چه از قوانین نفس بشری که بلغا و شعرا و ناطقین آزادانه از آن استفاده می‌نمودند یکی این قانون است که آنچه در وجدان مرد از احساس شدید پیدا شود چاره‌ئی جز از بیرون آوردنش از نهاد بوسیله نطق و تشیل و تجسم آن برابر چشم خود در شکلی منظور نمی‌دیدند و آن شکل خیالی و وهمی را گویا زنده حساسی بنداشته که دارای حقیقتی است تاریخی و این قانون را سخ و نافذترین قانون نفسانی بشری است که در آن اعصار سیادت و فرمان فرمایی داشته که بتشکیل و ثنیت رسیده.

من گرچه گواهی هم بوجود این قانون و دخالتش در امر و ثنیت لکن آن را نظریه‌ئی صحیح در و ثنیت نمی‌شمارم

آیا ما و همگنان ما ایمان را سخ بداستانسرائی شعرا و قصه پردازی ناطقین و ناطقین و بازیهای شعراء بالفاظ و معانی و فرضیات بی حقیقت و مبالغات شعرا نه

-۲۰۰-

هرگز حاصل می‌کنیم و در چنین ظلماتیکه از خیال و وهم ما را فرا گیرد ارشاد و راهنمایی بحق و حقیقت می‌طلبیم حاشا و کلا دیگران هم مانند ما بودند و این امر خطیر تر از این خیال بافی‌هاست و جدی است و بازی نیست و قائلین بتأثیر طریقه شعری هم معترفند یا باید معترف باشند باینکه شعر سبب اصلی برای دین و نیت و موجب نتیجه قطعی در ایمان مردم بدان نیست چه هر دینی رموز شاعرانه و احساسات شدید در نفوس موسسین آن دارد که بصورت قصه و داستان ظهور می‌کند و هرگز مردم قصه سازی و داستان پردازی و شعر گوئی را نخستین حوائج و بزرگترین مقاصد و همت های خویش ننموده و نخواهند نمود بلکه بزرگترین هم و همت ایشان آنستکه بدانند چه عقیده‌ئی را باید در میان این کائنات شکفت انگیز برگزید و چه راهی را در این زندگانی شایسته است پیمود و از چه و از که باید ترسید و بلکه بایستی امیدوار بود و چه سزاوار است بجای آورد و چه شایسته است ترك كرد .

فکاهیات و لهویات و لغوگوئی و ژاژخانی شعراء هرگز اساس این عقائد جذاب را سبک نشود.

منتهی چیزی که می‌توان در شعریات گفت تنها این است که از روی يك رشته حقائق نفسانی و وجدانی نتیجه شده نه آنکه مسبب حقیقت و بانی دین و آئین شریعت و موسس عقیدت و معرفت گردد .

بیاد آورید فرض موهوم افلاطون را برای فهماندن حقائق که استفاده کارلیل از گوید اگر انسانی متولد شود در حجره‌ای درجوف زمین و فرضیه افلاطون همانجا واگذارده شود تا بالغ و کامل العقل گردد آنگاه بفته در محبوس غافلی او را بیرون آورند و چشمش بجمال و جلال آفتاب در موکبی که پس از رسیدن با شکوه آسمانی افتد آیا چه حالتی از عجب و اعجاب و دهشت بحد بلوغ و عقل و حیرت و اضطراب باوروی کند از این منظره عجب که بفته چشمش بجهان همواره می‌بینیم و هیچ رگ ساکتی را در تن ما بجنبش نیاورد افتد و هیچ تکانی بنهاد نفسانی ما ندهد لکن قلب این طفل از

مشاهده جمال و جلال منظره دلربای جهان میرقصد و چنان به نظر تعظیم نگاه بان نیر عجیب افکند که ناگاه بی اختیار بسجده افتد این نخستین متفکر در امر متوحشین دیرین است که افلاطون او را جامع بین طفولیت و رجولیت فرض نمود .

آری نخستین مرد متفکر وحشیان قدیم هم چنین بودند که دارای سادگی قریحه و صراحت طبع چون طفل و نیروی مرد کامل در همق فکر و نظر تیز بود و مناظر طبیعی را جلو خود بدون اسم و لفظ بشهود مستقیم عمیق قلبی می‌نگریست و هرگز این صورتهای دلربای پر از اسرار بی شمار بی حد و مرز را در يك دائره سه حرفی (کون یا بیشتر (طبیعت) مانند ما مردم محصور نمی‌نمود .

-۲۰۱-

پس تأثیر جلال و عظمت عالم کون در نفس انسان متوحش متفکر
مشاهدات ساده قدیم مانند تأثیرش در نفس شاعر یا فیلسوف یا پیغمبر در
 عصرهای پسین است.

برق را کهربا نامیدن و تولید برق از شیشه و حریر نمودن و تدریسات آکنده
 بالفاظ و اصطلاحات گیج کننده هرگز به برق چشم و دل شفاف منکر اول از انسانهای
 نخستین متوحش نخواهد رسید.

ما ارزش علم را تکذیب نتوانیم کرد خدا نکند که خدا را تکذیب
مشاهدات ساده نماید اما بدا حال علمیکه جلال حقیقی و عظمت و کبرای واقعی
 انسانهای قدیم کون را از ما پوشیده نگاه دارد حق آنستکه جهان علی رغم
صحیح نژاد افکار علوم و فنون معجزه است بلکه معجزه های بی حد و بی عدد است
 علمی و فنی واز و زمانه هم خود معجزه است و هر لحظه دانش معجزه دیگری
احساسات علمای است آیا چه توانیم از راه علم در تعریف عالم کون گوئیم جز
 مرایا و مناظر و آنکه قوتی مرکب از هزاران هزار قوت است و در هر ذره که
کیمیایین است چشم بدان افتد قوت و نیروئی است ما هم میان این همه قوتها قوتی
 مجهول و پوشیده ایم بلکه در برگی که در راه افتاد و متعفن پس
 از پوسیدگی شده قوت و نیروئی است و گر نه از کجا استطاعت دارد که بیوسد سپس
 متعفن گردد.

آیا ملحد متفکر چه گوید و چه تواند گفت گرچه الحاد و فکر بسا هم جمع
 نشوند و چون از این نیرو های فعال دائمی که هرگز سست نشود و روی از فرمان -
 برداری منظم خود بگرداند پرسش شود مؤمنین گویند صنع خالق است لکن علم چون
 ابدا همراه خود عینک و تلسکوپ و اسباب و آلات و ابزار آورد و مانند تن مرده و
 اعضایش آنها را زیر و رو کرده شیشه صندوق دکانش نهاده عرضه بیازار کند و برای
 بها همی چانه زند .

این است سر و ثنیت یعنی افراط در شگفتی و عجب و اعجاب و
بعقیده کارلیل دهشت و حیرتی که بالا اضطراب منتهی بتقدیس و عبادت شود و
سرو ثنیت افراط چون هر چیز که ببینیم رمزی است از رموز پروردگار در هر چیز
در اعجاب جمالی الهی جلوه گر است پس بزرگترین رموز خالق بهر
 است که منتهی-ی انسان است.

بتقدیس و پرستش چه اندازه شرم آور و جرأت است که ما الفاظی بسازیم که آفاق
 در وسعت معانی آنها مضمحل است مگر نه نفس انسان نفسی است
 میشود از جانب کردگار آمده پس انسان که محل این نفس است مظهر

-۲۰۲-

خالق است در زمین و این جسم و این حیات بشری مانند دو جامه برای آن سر مجهولند که او را (الله) نامیم (یعنی دو آیت خداوندند که از شدت نزدیکی بآفریننده خود مانند قرب جامه به تن است) و از این تمثیل بهتر خداوند در کتاب خود فرموده که هو اقرب من جبل الوريد باشد)

(نوفیلا) گوید در طول و عرض کون جز يك معبد بیش نیست و گفتار نوفیلا بآنکه برای آنکه معبد حق و مظهر جلال الله است و رکوع برای عظمای از همیکل انسان چیزی رجال خضوع برای ذات الله تعالی است که در انسان جلوه گر گشته مقدس تر نیست و چون جسم انسانی را لمس نمائی دست بر عرش الهی نهادهی - اینکه معبد حقیقی سخن نوفیلا حق است اگر درست تدبر در آن شود چگونه چنین حق تعالی است نباشد و ما معجزه کبری و سرخدائی هستیم که دست رس به آن نیست

این است آن حقایقی که اقدمین زودتر از ما ادراک کردند چه دارای صفاء نفوس اطفال و عبق ارواح رجال بودند بی آنکه بالفاظ در اصطلاحات پیردازند و گمانم آنستکه عبادت رجال بزرگ و بزرگوار اعظم ارکان و تثبیت بود که در آن میان عبادت طبیعت و ستاره و حیوان و جمادات دیگر نیز بوده است و این معنی است که احترام وضع از شریف و تولای حقیر از جلیل است و این روح اجتماعی است که در ادیان و جمیع طبقات خلق نافذ و جاری است و ایمان تولای نبی یا مرد بزرگ مقدس است که آنرا هیروار کی می نامیم یعنی حکومت فحول و ابطال و عظماء آن بمنزلت اوراق مالی است که طلا را مجسم کند و اعتبار زر دارد . و تزویر و غش در بعض آنها اگرچه ممکن است لکن در تمام آن ممکن نیست و انقلاب خواهد شد

همچنان در عظمای رجال و تقدیس خلق از آنان ممکن نیست تشبیه کارلیل حکومت جیمیا تزویر و خدعه و حيله باشد و ریشه حق در آن نباشد عظمای را باسکناس و این زر بی غش همیشه موجود است و آن تعظیم عظمای جهان و اوراق مالی است که علی رغم هر چیز و هر کس در هر زمان و هر مکان فنا پذیر است مگر انسان فنا پذیرد.

طرفه آنکه در این عصر (عصر کارلیل) انکار وجود عظمای شیوع انکار وجود مقدس شیوع یافته مثلاً نسبت بعظمت امام (لوتار) در قلوب جامه عظمای مقدس در تنقید نمودند و او را مردی عادی و ضعیف و خوار شمارند و عصر کارلیل جلالت و عظمت او را مستعار از وقت و محیط پنداشتند نه بالذات

-۲۰۳-

و بالاستحقاق و افعال بزرگ وی را فعل و وقت و روزگار دانستند
 لکن بخدا سوگند این دروغ و یاوه سرائی است .
 آیا وقت این مرد را حادث نمود چه وقت ها و زمانه ها در روزگار بود که فریاد
 می زد کجا است عظیم و کیست و کجا است بزرگ و عظیمی موجود نبود تا پاسخ دهد و
 لبیک گوید این فریادش بیهوده و دم زدنش چون پف زدن بغاکستر بوده است که
 آنرا بر سروروی خود بر می گردانید چرا که هنگام ندا بزرگی هنوز وجود نیافته بود
 و خداوند تبارک و تعالی در آن فترت بزرگی را که رحمت عامه بر خلائق باشد نفرستاده
 لذا جز روزگاری خراب و مکانی ویرانه در برابر ندای منادی و فریاد هاتف چیزی
 نبود .

هرگز عصری و بلادی ویران نکردد اگر مرد بزرگی که جامع بین عقل و تقوی
 است ظهور نماید عقلیکه بدان حاجت عصر را داند و عزمیکه بدان حاجت عصر را بر
 آورد البته در این دو همانا صلاح و رستگاری عصر است .

آری عصریکه ضعیف و سست و ذلیل و دوچار کفر و بلا و شک و اضطراب و
 عجز و شقا و هلاک است مانند هیزم خشکی است که منتظر شعله شهاب آسمانی است و
 مرد بزرگ شعله شهاب آسمانی است که عزم در سینه اش می جوشد و شهامت در دلش
 می خروشد و کلامش شفای درد و طعام گرسنه و آب گوارای تشنه و درمان زخمها و مجسم
 اهواء پراکنده و مرکز و مستقر عقائد و چون دماش بهیزم رسید آتش گیرد و آتشش
 چون آتش دل سوخته او ست .

لکن معترض گمان کند هیزم که مثال وقت و مثال عصر است این شهاب ناقب الهی
 و این شعله جان دار سماوی ایجاد نمود .

ای بدا حال صاحب این رأی سخیف این متقصدین کوشش کنند بازار کفر و ضلالت
 را رواج داده علمهای گمراهی و جهالت و شقاوت را برافرازند زیرا دشمن مرد بزرگ
 عظیم القدرند چه می دانند او بسنک حق شیشه باطل انسان را می شکند و دمار از روزگارشان
 بردارد و سکه حق را رواج دهد و حق ضعیف از قوی گیرد و خدعه و تملق ورشوه و
 واسطه نپذیرد خواستند ریشه تجلیل عظماء و تقدیس و اجلال بزرگان را از دلها بر
 کنند و ندانستند فطرت الهی استوار است و برکنندنی نیست و جاوید است تا انسان
 وجود دارد .

نگاهی افکن بنویسنده قرن هیجدهم (جونسون) که صدیقش
 جونسون و مریدش (بوزوبل) برای او خاکسار ترین مرید و تقدیس و تجلیل کننده
 بوزوبل بوده با آنکه در سخت ترین اعصار (قرن هیجده) بودند که عصر
 کفر و فجور بود

-۲۰۴-

و نیز امت فرانسه که بکفر و لادینی انگشت نما بودند به فولتیر ایمان آورده و عبادت عظمای ابطال را در باره او در عجیب ترین شکل آشکار ساخته روزیکه او را گل باران کردند که نزدیک بود در گل ها و ریاحین غرق و خفه شود .

الحق نصرانیت عالیتین انواع تقدیس بزرگ را دارند که پست گل افشانی فرانسه ترین آنها روحیه هواخواهان فولتیر است (یعنی فرانسویها) بر فولتیر چه اندازه عجیب است که چنین تقدیس و عبادت برای مردی شود که نقیض و ضد حیات مسیح و خود شیطان می باشد (یعنی البته نخواهد شد) و دور ترین ملل از تعظیم و تقدیس عظمای ابطال فرانسویهای این عصرند که هر چیز و هر فضیلت و هر عظمتی را بیاد استهزای خود گیرند و استهزاء و تمسخر بهر چیز مذهب و شمار ایشان است و در نفوس ایشان جای اجلال و اکبار برای هیچ عظیم کبری نمانده مع الوصف نسبت به فولتیر چنین کنند در حالتیکه در سن هشتاد و چهار سالگی پیاریس از سفر درازی باز گشت نمود زیرا احساس کردند این مرد حیات خود را در محاربت با ضلال و ظلم و کشف امور مناقین از ارباب مناصب گذرانیده تا پیری فوتوت و خمیده گردیده و او را خداوند معبود خویش قرار دادند از ملکه الیزابت گرفته تا حارس و دربان درب (سانت) دنیس گذشته کار بهائی رسید که صاحبان جاه و منزلت خود را متنکر و ناشناس درزی خدمت گمراه سازی در آورده تا دیدار طلعت این پیر بزرگوار بر آنان آسان گردد و سر باز سواره اسب بمادیان خود بلند میگفت سعادت مند باش که روی بفولتر می آوری و بعضی از نویسندگان موکب فولتیر را تشبیه بستاره دنباله داری نمودند که دنباله اش جمیع طرق و شوارع را فرا گرفته و خاتون ها و بانوهای مجلله مسابقه می دادند برای گرفتن یک موی از کیسوی فولتیر و آن را ذخیره عالی قیمت خود اتخاذ نمودند و در ساکنین فرانسه هیچ شریفی و فاضلی و جمیلی نبود جز آنکه معترف بود صریحا که فولتیر اشرف و افضل و اجمل از همه است.

آری بزرگ و قهرمان کمال همواره معبود است از (اودین) گرفته ثبات غریزه پرستش تا (جونسون) و از مسیح گرفته تا حقیرترین قسوس در هر زمان عظماء و هر مکان تا شب و روز باقی است و ترفیع و تجلیل بزرگان ترفیع شان خود است و کدام احساسی شریف تر و مقدس تر از احساس لزوم تعظیم است.

من بسی خوشنودم از اینکه هیچ سفسطه و استهزاء و فسوق و فجوری غریزه پرستش و تعظیم بزرگواران را از نفس انسان نتواند برد و انقراض مستهزین و اضمحلال کفر و فجره خود شاهد قطعی برای این معنی است همانا عبادت و تعظیم انسان



-۲۰۵-

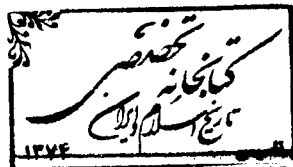
عظیم چنگ سنک سخت زنده ایست که در میان هر سقوط و پرتابی نقطه ثابت پا برجائی است چون نقطه ثابت در تاریخ انقلاب کبیر جدید و گرنه این دریای ژرفی بود که عمقش دریافتنی نبود و ثنیت هم نقطه ثابت حقی در میان دارد که اطرافش را کفروضلال فرا گرفته و صورت ظاهریش را مشوه و کریه المنظر نموده و امر و ثنیت در نروژ بهره دهنده ترین و ثنیت های دیگر است برای ما چه اولاً آخرین و ثنیت ها است که تا قرن هادی عشر دوام داشته و از هشتصد سال پیش اهل اسکاندینفیا پرستش (اودین) می نمودند .

ثانیاً سر سلسله ما نروژ است و این دین دیانت آباء و اسلاف ماست که مخالفت ما با پدران و نیاگانمان در اعتقاد بسی عجیب است و این عقائد با مشکلترین تطورات و سختترین تقلبات روزگار مواجه شده و از پای در نیامده .

در جزیره شکفت انگیز (اسلاند) که علمای طبقات الارض خبر وصف جزیره عجیب دادند زلزله آتش فشان از تك دریا آن را درهم چنان ریخت اسلاند و سوخت که جز بیابان ویران وحشتناک بی گیاهی بجای نماند پوست سطحش خاکستر سوخته برکان آتش شده و از خواصش آنکه در سال چند ماه آنرا باد های سیاه صرصری در خود می پیچید لکن مع الوصف در فصل تابستان تالو جمال موحش بی آب و علفی نشان می دهد و آن از میان دریای ژرف عظیم سر بکهکشان کشیده با جبینی سیاه و روئی دژم لمعه هائی از برف بران مانند سپیدی های پراکنده در جمجمه کنیز ژولیده موی نمایان و چشمه های آب جوشان گرم از آن در فوران است که صدای خروش جوشیدنش فضا را فرا گرفته و از آن گوگرد سیال سوی گودالها در سیلان و غار های برکانی آتش فشان سیاه تاریک از آن تشکیل یافته .

گوئی آثاری از میدان جنگ یخ و آتش بجای مانده و این جزیره دور ترین قطعه است که سیاحان و کاشفین در آن واقف بر تاریخی ازو ثنیت دیرین شوند و بر کنار این جزیره باریکه ایست از خاک با گیاه که گاهی انسان و حیوان چرنده در آن زندگانی کنند و از شیر و پشم حشم و عائدات دریا استفاده نمایند .

گویا در این قطعه سبز گروهی از شعرا بودند که سینه هائی جوشنده بمعانی و زبانهائی بدان گویا داشتند چه بیشتر از شعرای شمال از اهالی ایسلاند بودند و بسیار بعید است که بر کانهای آتش فشان آن جزیره را از قمر محیط بالا افکند و طوائف اسکاندیناف آنرا معمور نکنند .



-۲۰۶-

در این جزیره در اوائل امر مسیحیت قنسیسی نصرانی میزیست
مجموعه ادبی در که او را (سیند) گویند شاید هنواره عروق و ثنیت در
و ثنیت تالیف سیند او در جنبش همی بود او را بیاد پدران و نیاگان بت پرست می
قبیسی انداخت چند داستان از اغانی قدیم آنانرا مشغول جمع آوری
 گردید و با آنکه بلسان وحشی مهجور بود اسلوبی است توحیدی
 و صوفیانه و دارای رنگی از دیانت است.

این مجموعه همانست که ادبای شمال آنرا (ال) (الالدار)
تاریخ جامع در یا (ال) آدار و شمری نامند و اشتقاق این کلمه مشکوک است
عقائد و ثنیت تالیف شاید مراد از آن (سلف) یعنی قدیم و گذشته باشد و چون
نواده سیند یک قرن گذشت مردی از سادات جزیره آمد که او را (سنور
 وسترلسون) خوانند وی علم را از حفید (نوه) آن قنسیسی
 (سیند) دریافت و تاریخ جامعی در عقائد و ثنیت نگاشت و آنرا ثری مفصل با
 قطعاتی منظوم قرار داد تا کتابی شد بدیع و زیبا و مبری از هر تصنع و تکلف و
 آنرا ما (عفو الخاطر) می نامیم .

این کتاب مسمی به ال ادای ثری است و بوسیله فضیلت این دو کتاب و اغانی
 و داستانهای دیگر که اغلب آنها ایلندی است و بوسیله فضیلت شروح و حواشی
 جمیع اغانی از ایلندی و غیر ایلندی که تا کنون در بلاد شمالی مستمر است می -
 توانیم تا اندازه می یقین حاصل نمایم این و ثنیت صورت و نموداری از آن و ثنیت
 قدیم است.

نیز پیش از همه چیز یقین نمایم فکری است قدیم نه دین باطل آنگاه مناسب
 است با خرسندی توجیهی از آن نموده عذری برای آن بتراشیم .

نخستین خواص و ثنیت درای من ایمان صریح است باینکه قوای
و ثنیت قوای عالم عالم کون ارواحی بزرگ و زیبا و مقدس است و اشیائی که
را جاندار و مقدس علوم طبیعی و فلکی و کیمیاوی (کیمیائی) در آن بحث می -
میدانستند نباید همین نیروهای با جمال جاندار است و قدما در رؤیت
 آنها بحیرت و دهشت می افتادند و رکوع و خضوع از روی
 تجلیل و تقدیس و هیبت برای آنها می نمودند و بعبارت دیگر آنچه ما آنرا فن و
 صناعت علمی میدانیم آنان آنرا دین و کیش معبود در عبادات خویش می دانستند و قوای
 هولناک مخوف را بصورت جن و مار دین (جوتان) یعنی بهیکلهائی جسیم با موهای
 بریشان و غبار آلود و چهره هائی دژم و زشت تصویر می نمودند و طبیعت شیطان و
 ابلیس و یخ و آتش و باد و طوفان دریا را از این اجنه و مرده می پنداشتند .

و اما قوت‌های سودمند را مانند حرارت آفتاب خدایان خود می-
جنگ دائمی میان گرفتند و میان این دو نوع دولت کون را قسمت نموده هر کدام
دولت قوای هواناک در جهتی زندگانی می نمودند و هرگز آتش جنگ میان این دو
و دولت قوای نوع متضاد خاموش نشود و مسکن خدایان بهشت بنام (اسجارد)
سودمند در آسمان و مسکن مرده در جایگاهی دور و تاریک و ویران
 نامش بتازی دارالمردة و بزبان آنان (جوتنهیم) (که ما
 جهنم) گوئیم.

عجب است اگر من این عقائد را بالتمام باطل و خرافی دانم البته باطل و خرافی
 در آن عصر نبود و هر آنکس با تأمل در آن بشگردد بامن موافق خواهد بود
 مثلاً قوت آتش که مآیت عجب و اعجاب را که در وی نهاده است پنهان می -
 نمایم و نام کیمای آنرا حجابی بر جمالش قرار دهیم آنان آنرا عفرتی سریع الحركه
 مخفی و پوشیده رفتار از قبیله (مرده) (جوتان) می پنداشتند همچنین قبائل متوحشین از
 جزائر (لادرون) چنانکه سیاح اسپانیا گفته) گمان داشتند پیش از آنکه آتش را به
 چشم بینند اینکه آتش قسمتی از شیاطین یا نوعی از الهه (خدایان) است که اگر
 با آن تماس نمائی ترا میگزرد و خوراکش تخته است و البته در قدرت هیچ کیمیاگری
 نیست پنهان نماید از ما آنچه در جوهر آتش است از نیروی عجیب مگر حق او را
 فرا گیرد

اما یخ و برف پس کاهن قدیم ایشان آنرا شیطانی کربه المنظرو زشت کارسپید
 ریش و کیسو و موی تن

کلمه (همارد) (هیرم) یا (دائم) کلمه ایست که فعلاً استعمالش باطل شده جز
 در بعضی وادیهای (اسکوتلاند) همچنان یخ و برف را آنان مانند آنچه ما می بینیم
 جمادی بی جان نمی پنداشتند بلکه آنرا شیطان زنده می دانسته که چون شب فرا رسد
 اسبهای ابلق سوار شده که ابرهای تگرگ ریز و باد های برف انگیز باشند تا بغار
 خود چون رسیدند آن شیطان روی بایشان آورده گیسولن ایشانرا شانه میکند و پاره
 های برف یخ بسته را بچشم می زند تا چشمش می ترکد و رعد را کهر یا نمی دانستند
 بلکه خدائی بنام (دفنار) (نانداد) و آنرا نیز خدای حرارت آفتاب که دارای خیر و
 برکت است و غرش رعد را غضب و خشم خدای و تراکم و ازدحام ابرهای سیاه را
 اخم و چین و چین ابروی خدای پنداشته و صاعقه را نیزه درخشان در دست او دانسته
 که آنرا پرواز دهد و از شتابش بر روی قله های کوه جلوگیری کند و از خشم در ریش
 سرب رنگش همی دمد.

آن باد خفیف است که پیش از غرش رعد وزد و (بولداد) خدای سید زیبای عادل

-۲۰۸-

بخشنده نعمتهاست و او همانست که بشارت دهندگان قدیم وی را شبیه ترین اشیاء بمسیح یافتند.

او ست خدای احباب زیباترین اشیاء محسوس و یکی از عجائب و اسرار نهانی علی رغم جمیع علماء فلکیات که هنوز راز و حقیقت او را نتوانستند کشف نمایند.

لکن اعظم خدایان بگمان من همانست که عالم اشتقاقی آلمانی خدای طلب و (جریم) واقف بر اثر وی گردید و آن خدای بنام (ونس) اجابت بگفته عالم یا (وش) (یعنی طلب و جستجو بزبان انگریزی چنانکه اشتقاقی آلمانی در حاشیه کتاب ابطال است) او ست خدای طلب که آنچه جریم طلب نمائیم بما اعطاء نماید.

آیا این معنی خالص دعای نفس انسانی و عمیق ترین صوتهای روح نیست (که از عمق نهاد سر روح و راز نهادش بر می خیزد) هرچند دعائی مهذب و صوتی متقن نبوده.

این است بسیط ترین آراء انسان و مع الوصف عنصری است بقیه خدایان از کائنات جوهری در تازه ترین و حادث ترین مذاهب دینی

جو نیز بیاد آور از بقیه خدایان (آجیر) خدای زوبعه (باد صرصر سخت) که ناخدایان کشتی در نهر (تونت) نهی است در انگلرة) همواره تا کنون چون بینند آب بالا آمده در حالت مد (که حالت خطرناکی است صبحه خطر و صلاى حذر بر آورند و گویند (آجیر) دارد می آید عجب است که این لفظ پس از قرون متمادیه هنوز بجای مانده گوئی آب بر تمامت دنیا طغیان کرده و دنیا را غرق نمود و بجز قدر گیسو و قمة الراسی که از آن برای دیدن چشم ما باقی گذارده.

اسلاف دیرین این ناخدایان از مومنین به (آجیر) بودند و این نیست جز آنکه قبیله های شمالی قدیم بیلا د ما آمدند و در انساب ما آمیختند و خون ما مریجی از سکسونی و دینمارکی و شمالی گردید و میان این سه گروه فرقی نمی بینم جز سطحی مانند فرق میان نصرانی و مسلم و ثنی.

بالاخره جوهر و ثنیت اسکاندینیفی یا شمالی ایمان بقوای کون و آنها را خدایان زیبای شخصی گرفتن و در مقابل آنها ابلیس ها اعتبار نمودن است.

و این فکر قدیم و ثنی همانا معنائی ساده و پر مغز و شریف و جدی و قوی بود لکن تهذیب و تنقیح شده و بلطافت و رقت و رونق و ثنیت یونانی طرب انگیز آمیخته بیازی و سبک روحی نرسیده و آن فکر شمالی ساده بی آرایش و آلاش در هر دل صبح گرمی در رؤیت کائنات گوئی دلی برابر دل دیگر روئی مواجه روی

- ۲۰۹ -

دیگر بیک نظر و یک نظام بمظاهر جهان می نگرند اگرچه آرایش فکر و ثنی و یونانی را ندارد.

البته غریب است ما از کاخ بلند و ثنیت یونانی آکنده به بدائع صور و دقائق صنائع بشر که در آن چه صورتهای دلربای غماز چیده و چه معشوقه های روح افزا با غنچ و ناز آرمیده باین آمده روی به بتخانه های شمالی نهیم که خدایان در آنجا متکبر و خودخواه و سرگرم سرشتن انگور و ساختن شرابند تا بسا (آجیر) خدای زوبعه (مصر) بنوشند سپس گاو نر که خدای رعد است بدیار شیاطین فرستاده تا دیک بزرگ جوشان را پس از رنج بسیار از ایشان ربوده برسر مانند کلاهی گذارد لکن تا دو پای وی را فرا گیرد که چیزی از وی نمودار نشود بدین حالت باز گردد .

این فکرت درشت و زبر و صورت کربه المنظر مهیب البته مقایسه بصورت فکر و ثنیت یونانی نرسد چه هنوز تهذیب و تصفیه نشده بود نه آنکه عنصری از حق و ایمان صحیح در آن نبود .

درست شبیه بود بطغلی تازه براه افتاده از اولاد مرده شیاطین و ابله که با پای بزرگ خود گامهای فراخ برمی دارد لکن همی لغزش دارد وافتان و خیزان راه سپارد . اکنون رأی قدمای و ثنیت را در خلقت جهان یاد نمائیم
رأی و ثنیت شمالی گویند چون برف و آتش باهم جنگیدند باد گرمی متکون شد
در خلقت دنیا که ماروی بنام (یمیر) از آن بوجود آمده خدایان حیلت ورزیدند تا (یمیر) مارد را بکشتند و از جسد او دنیا را ساختند
از خونس دریا و از گوشش زمین و از استخوانش کوه و سنگ آنگاه دو ابرویش را مسکن خویش نمودند یعنی بهشت یا (اسجارد) و جمجمه سروی را گنبد آسمان قرار دادند و آنچه مغز سرش بود از آن ابر ساختند.

این استعارات که یک طرفش در مشرق و طرف دیگرش در مغرب استعارات و تشبیهات است و اصلش در زمین و فرعش در آسمان است رأیهای شاعرانه در و ثنیت است شیطانی هول انگیز زمخت و درشت و گزنده که همواره تا بافکار شکسپیر و متفکرین و ثنی در هر عصری جبروت و طغیان این شیطان مرید معانی لوتری رسید را ذلیل و ضعیف نموده تا آنرا از طبیعت ماردیه سرکش به صفت الهیه متقلب و متحول سازند و البته صورت دومین از صورت نخستین نیرومندتر است و همواره دست و پنجه با صورت اولیه نرم کردند تا آنرا بافکار شکسپیر (شاعر معروف انگلیسی) و معانی (لوتری) رئیس مذهب پروتستانی تحویل دادند .

-۲۱۰-

آن وثنی های قدیم پدران ادیان ما هستند چنانکه پدران اجسام ما بودند و مرا خوش آید تشبیه آنان حیات را بدرختی که تنه آن در مملکت موت و ساقش با آسمان همی سرکشد و گیسوان فروزش بر تمامت قطعات عالم کون افتاد و این همان شجره موجود است و زیر اصلش در مملکت موت سه قضاء (حکم) می نشیند ماضی و حاضر و مستقبل و تنه درخت از چاه مقدس مشروب شده و فروع و شاخه ها و برگها و میوه ها و برگه ریزی و شکوفه و میوه فکنی آن همواره امتدادی منظم دارد و این احوال کنایه از حوادث و محنتهای روزگار است .

آیا هر برگی از این برگها ترجمه انسانی و هر سخنی از سخنهای هر برگی کلمه می یا فعلی و هر فرعی تاریخ امتی از امم گیتی نیست و صدا های شاخه ها و برگهایش ندای زندگی و حیات است از ابد تا ابد و چون نسیمی درخلال آنها نفس کشد ناله ها و خروش و جوش قلب انسانی است که طنین اندازد و صورت خدایان است که آفاق را پر نموده است این است شجره وجود در گذشته و حال و آینده و **ماکان و ما یكون و ما سیکون الی مالانهایه له** .

همانطور که ای برادران نصرانی جمیع افعال بشری متسلسل و متصل بیکدیگر و هر کدام گردن دیگری را گرفته و در یکدیگر فرو رفته و هر کلمه می که امروز الفاء کند مستعار و مقتبس از جمیع اجزاء جهان است از اولین لفظی که پیدا شده بر زبان نخستین متکلم همچنان باید گفت تشبیهی در این احوال کوناگون از تشبیه بدرختی که گفتند صادق تر نیست بلکه تشبیه این قدمات از تشبیهات متاخرین شریف تر و عالی تر است . الحق مذهب وثنیین شمالی که با آنچه معتقدیم در طبیعت مخالف است آیا از کجا آمده و از کدام نخستین متفکر شمالی روشن دلی گفته شده و اینگونه تطورات را بخود دیده همانا اینها همه در شمال زاده فکر روشن (اودین) است که افراط تجلیلهای مردم را از او بایستی عبادت نامند تاریخ (اودین) جز برجم الغیب دردست نیست . مورخ (سونورو) بی خجالت و بی پروا گفته (اودین) امیر و فارسی دلاور در زمینی نزدیک به بحر اسود بود دوازده پیرو داشته و سید عشیره خود بود شهرستانها برایشان تنگ شده ناچار روی بشمال آوردند و حروف ابجد و شعر را وی اختراع نمود کار او بجائی رسید که اهالی (اسکاندنیفیا) او را خدائی معبود گرفتند و دوازده پیروان وی را پسران او و خدایان نیز خواندند لکن مورخ دیگر (جراماتیکاس) که آخرین مورخ شمال و موقت تر از (سونورو) است و بر او دشوار نیست که برای هر یک از خرافات اصلی و حقیقتی بتراشد و آنرا چون حادثه می از حوادث

معرفی سنورو و سائر مورخین از اودین حتی در اختراع حروف ابجد و شعر علاوه بر الوهیت و معبودیت

عادی که در دیشمارك روی دهد (یعنی او هم بی مدرك چنین کرده) تدوین در تاریخ نماید و مورخ دیگر پس از وی بچند قرن (تورفوس) می آید با علم و فضلش برای (اودین) تاریخ می سازد چنین که (اودین) باروبا آمد هفتاد سال پیش از مسیح این اقوال گزافی است .

گمان من آنستکه (اودین) پیش از هفتاد ق م بقرون ودهور متطاولة می زیسته و احوالش در میان هزاران سالها پوشیده از ما مانده است .

سپس مورخ آلمانی (جریم) انکار کند وجود (اودین) را راساً و ثابت نماید قول او را باشتقاق باینکه (فوتام) که اصل کلمه (اودین) است علم برای اله اکبر است نزد جمیع شعوب تیوتونیه در هرجا و این لفظ بلاتینی (فادیر) و بانگلیزی (وید) است یعنی قدیم الحركة والقوة پس این اسم شایسته اله اکبر است نه مخلوق و این کلمه اسم الله است نزد قدمای سکسون وژرمن و سائر امم تیوتونیه و نعوت مشتق از آن تماماً بمعنای مقدس و اکبر و مانند آنست .

آری (جریم) نیکو گفته و در جمیع مسائل اشتقاقیه بوی ایمان داریم و حال هم قانع شویم بآنکه مراد از کلمه (فوتام) یا (اودین) حرکت و قوت است لکن چه مانع است از آنکه نام قهرمان بزرگ محرکی باشد چنانکه نام اله است مگر نه اسپانی ها از نام بزرگ و قهرمانشان (لوبی) اشتقاق نموده و این لفظ را برای هرچیزیکه جمال مفرط دارد لغت قرار دادند چنانکه خودشان درباره این افراط و غلورا داشتند رفته رفته کلمه (لوبی) نام ملثکه جمال واله جمال شد - لذا (ادم سمیت) در مقاله اش در لغت گوید لغتی نیست جز آنکه در اصل نام يك چیز معین بود آنگاه آنرا اطلاق نمودند بر هر چه شريك اول است در صفتی مجازاً و اتساعاً مثلاً کلمه اخضر نام شئی معین شدید الخضره بود آنگاه مردم هر سبزی را اعم از گیاه و غیره اخضر گفتند و ما نتوانیم بمجرد صحت اشتقاق لفظی از لفظی (مرادشان از اشتقاق اطلاق اسم در غیر مسمای اصلی اولی است که در جهتی مشارکت اول است نه اشتقاق صرفی مانعی هم ندارد اعم از اشتقاق صرفی و اصطلاحی ما مسلمین باشد و هم شامل زیاده و تقیصه در حروف اسم اصلی بمناسبت و مشارکت نیز شود) .

و اما کیفیت اله اکبر یا مطلق اله شدن (اودین) پس بر ما و غیر ما معلوم نیست و اهل عصرش هم در اجلال او حدی تصور نمی کردند و میزانی و قانون مضبوطی در باب اجلال ابطال واله ایشان را نبود این معنی را باید موازنه با محبت و تعظیم صمیمی که در خود نسبت به بزرگی داری نمایی .

-۲۱۲-

و این نکته را هم بدانی که تجلیل بزرگان پس از مرك ده برابر مثلاً می شود
خاصه اگر عهدش عهدی قدیم باشد که نه کتابی نه خطی نه تمدنی نه تاریخی نه لغتی
در آن عهد باشد جز ظلمات جهالت و ضلالت و بربریت مع الوصف چنین عبادت و تعظیمی
عمومی نسبت بکسی که او را (اودین) یا (فوتان) مرادش گفتند داشتند و قرن‌ها این
تعظیم بدین نام مسلم شده و مسن در هرجا و هر وقت در مناطق خویش (اودین) پرست
بودند گویی خدای اکبر را نام می‌برند و می‌پرستند .

آری اگر همیشه کتابی نبود هر مردی پس از مرگش جلیل بود و قصص خرافی
برای او بجنبش می‌آمد چه رسد که سه هزار سال بلکه سیصد هزار سال از وفاتش گذشته
نام نیکش هم بجای ماند .

بس است که ما در آن روزگار توحش برق نور حقیقی در آن صورتهای وحشیانه
و خرافی یابیم که می‌دانیم قول زور و جنون و هذیان صرف نبود .

اگر نسبتی که باین مرد بزرگ می‌دهند که حروف تهجی را او اختراع نموده و
از آن انواعی از سحر می‌ساخته صحیح باشد باز اختراع بزرگی در قدیم‌ترین روزگار
بعید از افکار و اختراعات بود که علامت بزرگی و قهرمانی او ست همانا این خود
ابراز مکنونات افکار و خواطر است بعلاماتی ظاهری که فی الحقیقه نطقی است ثانی در
مقابل نطق طبیعی نخستین .

بیاد آورید دهشت و حیرت زدگی پادشاه (یرو) را که او را (اقاھولیا) می
نامیدند هنگامیکه حروف تهجی را بوی نشان دادند و بر او گران آمد تصدیق باین
معجز . پس یکی از لشکریان اسپانی را امر نمود بر ناخن خود کلمه (دیبوس) را بنویسد
تا امتحان کند سربازی را که درجنب این سرباز بود و صدق معجزه را دریابد پس اگر
(اودین) ایجاد حروف ابجد نموده باشد عجب نیست فنونی از سحرهم بی‌آورد و نیز
شمری که موسیقی سخن است (سنورو) از اختراعات او دانسته .

اروپائیان هم بوی مفتخر و مباهی و در شگفتند و صمیمانه بوی
اروپائیان هم مانند خضوع نمایند همانا (اودین) قهرمان جلال و جمال کریم النفسی
امم شمالی تیوتونی است در صورتی وحشی که هنوز برامم شمالی تیوتونی سایه گستر
اعتقاد به عظمت است و ایشان هم مانند قدماء افراط در حب وی و اعجاب باو که
اودین دارند عبارت از پرستش و ثنیت است دارند هرچند ما در اجلال
بزرگان خود راه اقتصاد می‌پیمایم و اگر آن طریقه امروز
حق نیست آن روز حق بود و ایمانی از صمیم قلب و اعتقادی از عمق دل بدون تزویر
و غش بوده است .

و از جمله اموری که در کتاب (ال ادا) کتاب معمای مرموزشان روح و ثنیت شمالی دیده میشود آنست که رؤس عقائد اول ایمان بمنتهی که خدایان از کتاب مرموز موکل بر انتخاب کسانی هستند که در جهاد و میدان جنگ کشته ایشان شوند دوم ایمان بقضاء محتوم یعنی (انتخاب کنندگان) هر آنکس را محکوم بر گم و قتل نمود که انتخابش نشانه این حکم است حتی است سوم اول واجبات مرد شجاعت است و این سه چیز اعظم اصول شرائع است شریعت (لوتر) و شریعت (محمد) صلی الله علیه و آله وسلم بلکه شریعت نایلیون این انتخاب شدگان بمیدان (لودین) سوق داده شوند و اما ضعفاء القلوب و جبانها بدیار (هبلا) الهه مرک فرستاده شوند این است روح و ثنیت شمالی .

شجاعت شمالین دیرین وحشی بوده و مرگ را جز در میدان جنگ عاز و تنگ می شمردند .

هرگاه احساس اجل می نمودند خود را مجروح نموده تا قرب شجاعت وحشیانه و منزلت نزد (اودین) حاصل کنند و در بهشت وی جایگاه داشته شمالین چون رولف باشند و پادشاهان شان هنگام فرارسیدن مرک امر میکردند ایشان یار و لورا هومیروس را در کشتی بی بادبان نهاده کمی آتش در تخته های آن افکنده نستوده با آنکه بدریا اندازند تا کم کم باد در میان امواج آتش را برافروزد و غامینون را بسیار جسد میان آب و آتش بسوزد این شجاعت وحشیانه از عدمش نواخته بهتر است .

اینگونه دلاوران را اگرچه شاعری مانند (هومیروس) که غامینون را بسیار نواخته در داستانها نستوده لکن مساعی و مآثر (غامینون) پیش مساعی بعضی از بزرگان شمالی دیگر بسی کوچک و ناچیز است چون (رولف) یا (رولو) امیر نورماندی پادشاه دریائی فتاک متهور و البته جنگمای بحری ایشان در قرون متمادیه بی فائده نبود تا بالنتیجه دانسته شود کدام امت نیرومندترند تا سیادت از آن ایشان باشد و از جمله آن ملوک شمالی پادشاهی ملقب بقاطع الشجر یعنی بیشه ها و جنگلها را می بریدند و این خود معنائی بزرگ است و مورخ (سکالند) بخطا رفته که امر ایشان را در معیشت تنگ دانسته چه کاری جز جنگ نداشتند و جنگ سودی در معیشت چندان ندارد لکن من این دلاور بیشه کن و جنگل افکن را جنگجوی صادق و مصلح می پندارم و بیشه نوردی و جنگل شکنی برای خود قسمتی از شجاعت است چه این گونه دلاوران ضد بیشه و ضد ظلم وحشیانه اند و شاعر ما (جرایی) خواست زندگان

-۲۱۴-

این وثنیین را توصیف نماید لکن نومیدگشت مانند نومیدی (بوب) شاعر چون خواست (الیاذه) (داستان یونانی است در ردیف (ادسه) ترجمه نماید شعر وی را اطاعت نمود و نتوانست روح بزرگ (هومیروس) را ابراز نماید.

مؤلف گوید

تلخیص نظریه کارلیل تا اینجا خلاصه می از این محاضره را با الغاء عبارت پردازیهای بدو جمله کارلیل و مترجم و اکتفاء بفقرات حساس با سلوبی خاص و مستقل بدین صورت مرتجلاً در آورديم سپس کارلیل چند داستان از داستانهای خرافی وثنیین را مشروحاً یاد می نماید که ما کاری و حاجتی بدان نداریم و برای نمونه همین اندازه پاره می از اعمالشان را تلخیص مینمائیم.

نظریه کارلیل را در امر وثنیین بدو جمله می توان خلاصه نمود
خلاصه نظریه کارلیل یکی تجلیل مرد عظیم و جلیل از روی اعجاب بجلالتش دیگر و نظریه مؤلف اعتقاد بروح فعال در تمامت قوای کونیه طبیعی که آنرا الوهیت و موجب عبادت دانسته و تجلیل از روی اعجاب را بسرحد پرستش رسانیده اند و دین را عبادت از چنین مردی دلاور و جلیل دانسته اند و این دو نظر را کارلیل ریشه حق در امر و ثنیت پنداشته.

(انتقاد)

لکن کارلیل با آنکه اساس و ثنیت روح ایمان از روی عقیده قطعی بمقام عالی که موجب عبادت و افراط در اعجاب و تعظیم بفکر مستقل ملی و تصویر قصه سرایان دانسته نه شعر شعراء مع الوصف خود در تشبیه نظر خود بسیار شاعرانه سخن گفته که کمی از شعراء درجه اول وثنیین برای وثنیین یا شعراء قبل از وثنیت که موجب و ثنیت گشته ندارد حقیقتاً بیانات فریبنده کارلیل عوام اروپا را اگر خود و ثنی نیستند بقرری بوثنیت برمی گردانند خصوصاً با عبادت مسیح یا افراط در تعظیم وی بجوهر عبادت و پرستش که رکوع و سجود باشد با ثناء و تمجید وی بتمجیدات مختصه برب الارباب عز وجل که در نصاری بروجهی عمیق نفوذ دارد.

بهر حال تجلیل جلیل و احترام بزرگان در تمام ادیان و در دین اسلام نسبت با حیاء و اموات بوجه اکمل موجود و باقی است و مامور به است و ربطی بعبادت و پرستش ندارد و عبادت معنائی است مختص بذات آفریننده و هیچ موجودی قابل معبودیت نیست زیرا مالک نفع و ضرر و موت و حیات و نشور و هیچ يك از احوال نیستند و در افعال اختیاری اگرچه جبر و تفویض نیست لکن از يك طرف قوت اختیاریه را حق سبحانه و تعالی اعطا کرده و از طرف دیگر ابقاء شخص تاحصول فعل اختیاری و حائل نشدن بین فاعل و بین اراده او باز او را مالک امر علی الاطلاق نمی نماید تا مستحق عبادت باشد

قرآن هم بعدم مالکیت نفع و ضرر و حیات و موت و نشور و عدم قدرت بر خلق و رزق با ضرب المثل‌های موثر مکرر احتجاج فرموده و عقائد بت و کوکب و جن و ملئکه پرستان و دهریه را با اسامی اصنامشان بیان شافی فرموده که سزاوار است در پیرامون آن تحقیقات تاریخی بعمل آید نه اینکه گوش فرا داریم بفلان مورخ که چشمش را بسوئد و رروژ دوخته ببینیم شمالی‌ها چگونه اعتقاد داشتند یا (اودین) کیست و شخصیتش به کجا رسیده یا داستانهای خرافی آنان چیست.

ملاحظه نمائید قرآن که بر ضد شرک و انواع بت پرستی بر علیه از قرآن طرز رد جمیع ملل عالم قیام نموده اصلاً بقصه‌های خرافی آنان اعتنا مشرکین و بت پرست‌ها فرموده و تنها جوهر عقیده ایشان را بیان کرده و صورت مبارزات را باید یاد گرفت نوح و ابراهیم و موسی و احتجاجات ایشان و سائر انبیاء را با صراحت لهجه و بلاغت عمیق گوش زد ملل عالم فرموده .

بدیهی است آنچه از اوضاع و احوال مشرکین و عبده اصنام و کواکب و ارواح و اشخاص از انبیاء و مژتوار یخ مقتبس از آثار ایشان و از کتب آسمانی خاصه قرآن در دست داریم نباید از دست دهیم و باو هام دیگر منتقل شویم سندی محکم تر برای کشف احوال ماقبل التاریخ و تاریخ قدیم از اقوال و گزارشهای معادن رسالت نخواهد بود که بومی از آن در سخن کارلیل استشمام نمی‌شود.

از این گذشته در کتب ملل و نحل بسیاری از احوال و اقوال ملل قدیمه ضبط شده و علمای اسلام آنرا از روی کتب معتبره ملل تدوین فرمودند .

ما از محاضره و تثبیت کارلیل هر سطری را که می‌خوانیم چیزی که بگوش و ذهن ما آشنا باشد بر نمی‌خوریم و نمی‌دانیم فقرات تاریخی که در محاضره اولی آورده و در مقبول و مردود آن رای می‌دهد تا چه اندازه صحت دارد تنها می‌فهمیم اروپا مرکز خرافات عجیب و غریب بوده و یکی از مواطن اساسی و تثبیت در جهان قدیم و جدید است حال لازم است یادی از معلومات موروثی خود نمائیم .

عمرو بن لحي چون در مکه بریاست رسید و بر قومش سیادت حاصل پیدایش بت پرستی نمود و بر امر بیت الحرام مستولی گشت سفری بشام نمود و بدینه در مکه بدست بلغاء رفت گروهی را دید عبادت اصنام کنند از ایشان کیفیت حال را عمرو بن لحي پرسش نمود گفتند اینها اربابی هستند که ایشان را بشکل هیاکل علویه و اشخاص بشریه برگزیدیم از ایشان نصرت و یاری طلبیم منصور گردیم و بایشان استسقاء نمائیم باران بر ما می‌بارد و آب بما میرسد عمرو را خوش آمد صنی از اصنامشان را طلبید هبل را بوی دادند با اساف و نائله بشکل زن و شوهر بتها را بمکه آورد هبل را در کعبه نصب نمود نائله را در مروه و اساف را در

- ۲۱۶ -

صفا نهاد مردم را و ادار بتعظیم بتها و تقرب و توسل بآنها سوی خداوند عزوجل نمود
و این واقعه در اول ملک شاپور ذوالاکتاف وقوع یافت تا خداوند اسلام را ظاهر نمود
و حضرت ختمی مرتبت مکه را فتح فرمود بتها را امیرالمومنین علیه السلام افکنند و شکست
و بیرون انداخت پیغمبر (ص) در مدینه از ابتدای ورود امر بسوزاندن و شکستن اصرام
فرمود .

عمرو بن لحي خزاعي بود و سیصد و چهل و يك سال عمر کرد و هزارتن از اولاد
و احفاد خود را دید . (۱)

مسمودی و غیره نوشتند قبیله خزاعه سیصد سال در مکه حکومت کردند و عمرو بن
لحي اول کسی است از خزاعه که منصب ولایت کعبه و اداره امور مکه را در دست گرفت
و دین حنیف ابراهیم (ع) را از میان جامعه عمومی عرب برانداخت مگر قلیلی که بر
حنیفیت باقی ماندند و بجای آن بت پرستی را رواج داد و بعد افراط در کعبه بت نهاد
و دانستی که هبل بزرگترین بت معبود عبده اصنام عرب را که بنام وی اعل هبل
می گفتند با اساف و نائله در آغاز کار از شام بایرمان آورد .

قصی پدر عبد مناف که در آغاز حال تا عنفوان شباب در قبیله
ظهر قصی و پدر ربیعۃ بن خزیم نشو و نما می نمود با اشارت مادرش در موسم بمکه
عبد مناف و منقرض آمد و کارش بالا گرفت قبیله خزاعه را از مکه کوچانید و تولیت
نمودن دولت سیصد کعبه و ضیافت حجاج و سقاییت را بکف کفایت خود گرفت و
ساله خزاعه از حرم جمیع قبایل قریش را که در بیابانها پراکنده بودند جمع آوری
و حجاز فرموده و همه را در حرم سکنی داد و بنام مجمع معروف گشت
شاعر عرب گوید :

ابوکم قصی کان بدعی مجمعا به جمع الله القبائل من فھر بنی دار الندوه
هم از اوست که نخستین دیوان خانه عدالت در امور بود ریاست این مجلس و لواء که
برچم افتخار اهل حرم بود با وی بود .

مکارم و مقامات عظمت و شخصیت قصی صفحات تاریخ را زینت داده پیکار سخت
وی با خزاعه تا آنان را شکست داد و از مکه کوچانید مفصلا در تاریخ الامم و الملوك
طبری و غیره مضبوط است .
طبری گوید :

از بسیاری کشتگان برای بستن خون بها طرفین حکمیت را به یعمر بن عوف دادند
یعمر گفت قصی سزاوار تر بامور کعبه و مکه است و هر خونی که قصی ریخت هدر و

۱- این احوال را با مراجعه بروج الذهب و تاریخ طبری و عمدة الطالب و ملل و نحل و
کتب دیگر نگاشتیم مولف .

-۲۱۷-

زیر پای او ست و هر خونی که خزاعه ریخت باید دیت دهد و این حکم باین صراحت برای این بود که حکومت کعبه و مکه بعد از ابراهیم باید با آل الله باشد نه قبائل دیگر. قصی باندازه ئی مطاع بود که اطاعتش را واجب و دین متبع می دانستند پرچم بدون اشارت او افراشته نمی شد ازدواجی بدون اذن او بسته نمی گشت طبری گوید :

فكان امره في قومه من قریش في حياته وبعد موته كالدین المتبع لا -

يعمل بغيره تیمنا بامره و معرفة بفضله و شرفه توماس کارلیل هم مانند این فخره که در تاریخ طبری نسبت بقصی است دین را بعظمت و شخصیت ابطال و قهرمانان تفسیر کرده و امر و نهی و رضایت ابطال را حتی پس از : همت ایشان دین حقیقی میان ملت و امت معرفی نموده و ایشان را واجب التعظیم دانسته و تعظیم و حرمتشان را تا حد عبادت و پرستش فکر صحیح در وثیت های قدیم شمرده لازم است اینجا بگوئیم با این عظمت و شخصیت مسلم که در قصی بشهادت طبری بود و تاریخ طبری بقول ابن خلکان «تاریخ اصح التواریخ و اثبتها» میباشد و با آنکه قومش از قبائل قریش تمام حیثیات و اعتباراتشان حتی در امنیت طرق و شوارع برای تجارت بشام و یمن و حشه و غیرها و رحلتین شتاوصیف بشخص قصی و مال عبدمناف فرزند ارجمندش قیام داشت و او حقیقت دین مفترض الطاعة برای ایشان بطور استحقاق بوده مع ذلك روح پرستش و عبادت نسبت بوی اصلا بطور خاطره الی الحصول هم در خواطر ایشان خطور نمی - کرد و او و نزدیکان او در پرده خدا پرست بودند و بدین ابراهیم و صفح او عمل می کردند. مجلسی فرماید :

سلسله اجداد پیغمبر (ص) همگی اوصیاء و باجماع امامیه معصوم بودند و این کلمه بسیار مهمی است که نباید از آن غفلت نمود چه مجلسی از متخصصین در کشف اسرار خاندان رسالت و خصائص : اطنی و ظاهری دودمان دیرین و نیاگان ایشان بوده پس احترام و تعظیم بزرگان اگر چه فکر صحیح است ولی عبادت و پرستش فکری است باطل ولو بعنوان شفاعت باشد چه رسد بالوهیت و خلافت که کارلیل آنرا هم در دوره های توحش قدیم فکری عاقلانه و صحیح نسبی در آن وقت دانسته و از بسکه شیرین زبانی و خوش رقصی در تصحیح این فکر مفلوط که زاده فکر مرکوز در نهاد او هم نسبت بالوهیت مسیح بوده است می نماید .

نزدیک است بگوید همیشه عبادت ابطال و قهرمانان عظیم القدر نقد بر اصرار کارلیل جهان صحیح است آیا ابراز اینگونه احساسات باین تأکیدات در تصحیح احساسات بلیه منتهی درجه تبلیغات و افسانه بافی و داستان سرائی شاعرانه و ثنین شمال نیست چه عجب خود بسا سخت ترین استکفاف و تنفر با قول بتولد و ثنیت از اشعار شعرا و افسانه سازان که از روی احساسات

-۲۱۸-

شاعرانه شخصی سرودند مواجه گردیده و خود شاعرانه و استادانه و ثنیت می سازد الحق کارلیل شاعری مفلق (۱) و خطیبی مصقع (۲) است و اگر محاضره البطل فی صورۃ نبی محمد نبود روحیه حقیقش در او ثنیت بر وجهی که آمیخته با شتاب نباشد شاید بدست نمی آمد کارلیل مردی است عاشق تصحیح احساسات عمومی دینی یا آمیخته بتدین و مبارز نیرومند با منتقدین و معترضین بر عقائد عمومی امم جهان.

ما در برابر کارلیل که می گوید قطب دائره و ثنیت در سوئد و اقوال تاریخی در نروژ بوده و ثنیت را در قبائل شمالی مذکور داشته نمی توانیم پیدایش بت پرستی ساکت باشیم و نمونه ای را از بت پرستی قدیم بدست ندهیم از تواریخ معتبره که غالبا موافق با اخبار محدثین و مفسرین و آیات کتاب مجید است چه قرآن دعوت به عبادت خداوند و ترك عبادت و پرستش ماسوی الله تعالی را رکن نخستین دعوت هر پیغمبری قرار داده حتی اسامی بتها را در سوره نوح می برد و از انواع بت پرستی قدیم و خواندن غیر پروردگار عالم عراسمه خبر می دهد ما نمی دانیم سوئد و نروژ و شخص (اودین و اقران او در و ثنیت و عادت قهرمانان جلال و کمال از جنبه تاریخی و قدمت در نظر کارلیل چه احوالی داشته است که اصلا نامی از او تان ادوار گذشته هم امم انبیا علیهم السلام نمی برد.

بهر حال یکی از ادوار (۳) ظهور و ثنیت پس از عروج ادریس ظهور بت پرستی است که صدیقی و تلمیزی بزرگوار داشت که از مفارقت استاد و پس از عروج ادریس محرومیت از آن تعلیمات بی مانند اندوهگین و بی تاب شده بود و وفات شاگردش ابلیس پیشنهاد تصویر صورت ادریس با و نموده رضاداد و صورت بگفته روضه الصفا را عزیز شمرده از نظرها پنهان می نمود و زیارتش تسکین می یافت چون وفات یافت مردم آمدند جسد او را با صورت و تمثال نمیره ادریس در یکجا یافتند ابلیس بشکل آدمی زاد آمد و گفت این صورت خدای زمین است که ادریس و شاگردش می پرستیدند لذا هر کس بتی تراشید و بعبادتش سرگرم گردید و کیش بت پرستی رواج یافت این مضمون نخستین قولی است که در روضه الصفا می نویسد.

۱ - یقال افلق الشاعر ائی بالعجیب

۲ - المصقع کممبر البلیغ العالی الصوت الذی لای تلجلج فی کلامه مؤلف

۳ - مروج الذهب مفصلا احوال عبده اصنام و بیوت و هیاکل رانکاشته و در هفتمین اولاد سام سادوغ بن عود بلفظ قیل نقل کند که پیدایش عبادت اصنام و صور در زمان او بوده مؤلف گوید اقوال در پیدایش بت پرستی و منشأ آن مختلف است و بنظر ما آنچه در اخبار معتبره از اهل بیت عصمت علیهم السلام در این باب وارد شده اطمینان بخش تر است و در آنچه وارد نشده مانع از مراجعه بتواریخ نیست مؤلف

-۲۱۹-

گروه دیگر گویند حضرت آدم (ص) وصیت فرموده بود جسدش را در تابوتی محفوظ نهند و باخود در طواف داشته باشند و چشم قابیل و اولادش بدان نیفتد شیطان بهانه بدست آورد صورت آدم را ساخت و آنها هم صورت را در تابوت نهاده در سفر و حضر همراه داشتند این موجب تأسی شده هر قومی چنین می کردند رفته رفته کار پرستش آن صورت رسید. (۱)

گروهی گویند پس از رفع ادریس قومی صلحا و مستجاب الدعوه بودند هریک وفات می نمودند تمثالش را متعلقانش برای تسکین خاطر ساخته نگاه می داشتند چون این کار بتوارث باحفاذ و اعقاب رسید شیطان این تمثالها را بالوهیت معرفی نموده مورد قبول در پرستش آنها گردید و نام این صلحا و دوسواع و یعوق و یغوث و نسر بود که اصنام قوم نوح شدند و در سوره نوح مصرح است شیطان بعد از طوفان آنها را پیدا کرد و در آیین کلب داد و سواع را بهذیل و یغوث را بمدلج و یعوق را بخزاعه و

۱- در کافی است قومی از مومنین پیش از نوح بودند و وفات نمودند مردم بر آنان غناك گشتند ابلیس صورت های مومنین را برای ایشان ساخت تا بدان مانوس شوند همچنان بدان انس گرفتند تا چون زمستان شد صورتها را در خانه ها داخل کردند يك قرن بدین منوال گذشت قرن دیگر آمد ابلیس گفت اینها الهه هستند پدران شما اینها را عبادت می کردند این را پذیرفتند و خلق بسیاری گمراه شدند تا بالنتیجه بنفرین نوح هلاك شدند و در حدیث ابن بابویه است که نام مومنین قبل از نوح و دوسواع و یغوث و یعوق و نسر بوده چنانکه در آیه مبارکه است لا تذرن الیهتم ولا تذرن و داد لاسواعا و لا یغوث و یعوق و نسر چون مردند مردم شیون کردند ابلیس اصنامی بصورت های آنان بعنوان انس باقید عبادت خداوند ساخت تا آخر آنچه در حدیث کافی مذکور شد و در کافی است از امام صادق ع قریش اصنام خدرا کرد کعبه آغشته بشك و عنبری نمودند یغوث مقابل درب (مدخل) و یعوق در بین کعبه و نسر در کنار کعبه بود چون داخل می شدند برای یغوث بسجده می افتادند (یعنی بدون رکوع) آنگاه پشت کرده سوی یعوق سپس پشت کرده سوی نسر روی می نمودند سپس می گفتند لبیک اللهم لبیک لا شریک لك الا شریک هولاك تملک و ماملک خداوند عزوجل مکس های سبزی که چهار بال داشتند فرستاد مشك و عنبر را خوردند و چیزی از آن نماند و این آیه نازل شد یا ایها الناس ضرب مثل فاسمعوا له ان الذین یدعون من دون الله لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان یسلبهم الذباب شیئا لا یتنقدوه منه ضعف الطالب والمطلوب و نیز در کافی در حدیث قصه نوح است که امام صادق علیه السلام در کوفه بموضیعه معروف بموضع ابن حکیم و موضوع الدارین بوده اشاره نموده فرمود اصنام قوم نوح یعوق و یعوق و نسر در اینجا نصب شده و نیز در کافی است حضرت امیر (ع) فرمود نماز مکتوبه در مسجد کوفه حجه مبروره و نافله عمره مبروره و برکت از آن تاد و از ده میل است یمینش بین و یسارش مکر و در وسطش چشمه می از روغن و چشمه می از شیر و چشمه می آب برای شرب مومنین و چشمه می آب برای طهارت ایشان است و سفینه نوح از آنجا سیر نمود و در آن نسر و یغوث و یعوق بود (یعنی در مسجد کوفه) و در آن هفتاد پیغمبر ص و هفتاد وصی پیغمبر ص که من یکی از آنهایم نماز خواندند هر غمگین و مکر و بی هر مسئلتی داشته روا گردد و در حدیث دیگر است و دبت قیله کلب و سواع بت قیله هذیل و یغوث بت قیله مراد و یعوق بت قیله همدان و نسر بت قیله حصین بوده مولف

نسر را بعیر و رسم آتش پرستی را بعضی گویند از قضیه قربانی‌ها ییل و قایل یا قصه ابراهیم برخاست و آن را عبادت نمودند تا بآتش نسوزند و جمعی این مسلک را به زردشت در زمان گشتاسب نسبت دهند این مراتب را از روضة الصفا جلد اول خلاصه نمودیم و در اخبار و تفاسیر هم این اقوال با تفاوت‌هایی دیده میشود مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد بیوت نیران (آتشکده ها) را ملوک فرس نخستین و دومین ساختند .

نخستین کسیکه این عمل بدو نسبت داده شده افریدون است وی
بنای آتشکده ها گروهی را دید آتش را تعظیم و عبادت نمایند حکمت این عمل بدست ملوک فرس را پرسید گفتند از جنس الهه نورانی و واسطه میان خالق و خلق اولی و ثانیه و مواضع آنها است سخنان دیگر هم گفتند چون مشکل بود یاد نشد و نیز شرحی از عشق پروانه بشمع و صید آهو و ماهی و وحوش در شب به

روشنائی و صلاح عالم بنور و مبدئیت نور برای هر چیز بمیان آوردند فریدون جزئی از همان آتش را بغراسان حمل نمود و خانه‌ای در طوس برای آن ساخت و خانه دیگری در سجستان ساخت و بهمن آنرا پذیرفت دیگری در شیروان و ری که در آن اصنامی بود و انوشیروان آنها را بیرون آورد تا آنکه ده آتشکده می‌شمارد و گوید این ده خانه پیش از ظهور زردشت بوده سپس زردشت در نیشابورو نسا و بیضاء ساخت و گشتاسب را گفت آتشی طلب که بیشترش پاره آتش باشد این را در خوارزم یافتند و بدارا بچرد نقل دادند و این آتش در عصر ماکه ۳۳۲ هجری ازرو حواء نامیده میشود یعنی (آتش نهر) تا آخر آنچه بتفصیل از بیوت نار می‌نویسد .

از هیاکل معظمه نزد یونانیین و غیر هم هیکل (بعل) را
هیاکل یونانیها و می‌نکارد که در قرآن هم آمده ائدعون بعل و تذرون اینک بعل که در احسن الخالقین یونانیها قطعه‌ای از زمین را برای این هیکل قرآن یاد شده از آنها برگزیدند و دو خانه طویل عریض محکمی ساختند که در هر یک سنگ منقوش عجیبی نهادند در دمشق هم هیکل عظیم البنیان بوده

(جیرون) بنام جیرون بن اسعد عادی است که با ستون‌های رخام بنیاد شده و همین هیکل ارم ذات‌العماد که در قرآن آمده و مسجد دمشق پیش از ظهور نصرانیت هیکل عظیمی بود که تمثالها و بتها در آن بوده و نصرانیت آن را کلیسیا کرد و در اسلام ولید بن عبدالملک بنای آنرا محکم نمود که تا این وقت با صومعه‌ها (۳۳۲) بجای مانده و نیز بنای عجیب دیگری در وسط دمشق بنام بریض تا اینوقت هست که در قدیم خمر در آن جریان داشت و شعرا در مدائح ملوک غسان آنرا یاد نمودند تا آخر آنچه مسعودی که مورخ عالقدر و سیاح محقق است مذکور داشته .

و نیز مسعودی هیاکل و خانه های معظمی از صابنه حرانی یاد
هیاکل صابنه حرانی نموده که بنام جواهر عقلیه و کواکب بنیاد شده که برای آنها
 قربانیها و بخورها داشتند حتی هیکلی بنام علت اولی و هیکلی
 بنام عقل ساختند و از جمله هیاکل ایشان هیکل سنبله و هیکل صورت و هیکل نفس مدور
 الشکل و هیکل زحل مسدس و هیکل مشتری مثلث و هیکل مریخ مستطیل و هیکل شمس
 مربع و هیکل عطارد مثلث در جوف مربع مستطیل و هیکل زهره مثلث در جوف مربع
 و هیکل قمر مثنی الشکل است (۱).

و از جمله هیاکل صابنه حرانین که تا عهد ۳۳۲ باقی بوده است هیکل شهرستان
 حران بنام (مصلینا) منسوب به هیکل آزر پدر (عموی) ابراهیم (ع) است و در زیر آن
 چهار سرداب بود که در آن صورتهای انواع اصنام بمثال اجسام سماوی و اشخاص علوی
 نهاده بودند و از آن صورتهای انواع اصوات بفنون لغات مسموع میشد و اطفال خود را
 بر آن اصنام عرضه می داشتند و از شنیدن آن بانگ ها رنگهایی در آن اطفال حادث
 میشد و رنگ طبیعی اول را از دست می دادند و حیلتهای عجیب برای این آثار اندیشیدند
 که منفذها و آلات خرق هوا و بادکش ها در آنجا نهادند تا خادمین هیکل از پشت دیوار
 ها بانواع لغات تکلم کنند و در هوا سوراخهای این ادوات بجنبش آمده در اجواف
 اصنام و صور مجوفه داخل و از آنها نطقهای منظم شنیده شود و بدین وسیله عقول مردم
 ساده را ربوده آنان را چون عبید استرقاق نموده براین اساس تزویر بنیاد ملک و
 مملکت می نهادند و این قوم از یونانیان بشمارند و فلاسفه نیستند و عوامند .

و از جمله اعمال ایشان آنستکه گاو نر سیاهی را بعنوان قربانی آورده چشمش
 را بسته پاره هائی از نمک بر روی آن زده ذبحش نمایند و آنرا قطعه قطعه نموده از
 حرکات و اختلاطات هر عضوی احوال سال را کشف می نمودند.

و از همه افسانه ها و داستانهای هیاکل شگفت انگیز تر هیکل
 داستان هیکل مدور مستدبری بوده است در اقصای بلاد چین که مسعودی در مروج -
 و گنبد سبع و الذهب یاد نموده و اگر امروز آثاری از آن دیده نمی شود ممکن
 بنقل امام مسعودی است بزیر زمین خسف شده باشد بخلاصه آنکه دارای هفت در
 در مروج الذهب و گنبد سبعی است در اندرون هیکل بالای گنبد گوهری است
 باندازه سرگوساله می درخشد و اقطار هیکل را روشن سازد
 جمعی از ملوک خواستند آن گوهر را بگیرند از فاصله ده ذرع نتوانستند پیش روند و

این نام همانست که یزید هنگام ورود رموس مقدسه گفت **لما بدت تلك الرؤس**
واشرقت تلك الشمس على ربي جیرون نعب الغراب **فقلت ص ح** اولاً تصح
فلقد قضيت من الحسين ديوني مؤلف

-۲۲۲-

چون نیزه و مانند آن کار می بردند نیزه برمی گشت و از آن فاصله نمی گذشت و هر کس قصد خراب کردن هیكل می نمود هلاك می شد چه سنگهای مغناطیسی که دارای قوت دافعه بوده در آن کار برده بودند و در هیكل چاهی است که سرش مسبغ است هر کس سر خود اندکی در آن فرو برد با سر در تك چاه افتد طوقی برچاه نهاده که بر آن نوشته است این چاهی است منتهی شود بخزانة کتب و تاریخ دنیا و علوم سماوی و علم آنچه گذشته و آینده و در آن نیز از اشیاء مرغوب و ذخائر جهان بسیار است و نوشته است که دسترسی بآنها کسی دارد که علمش با علم ما برابر و قدرت و حلمش با ما مساوی باشد.

نشانه مساوات همانا رسیدن او باین مخزن است و گرنه بداند
مراد از حکمت ما نیرومندتر و حکیم و داناتریم و زمین این هیكل و گنبد و چاه
صنائع طلسمات و سنگ صلب سخت و از سطح زمین مانند کوهی بلندتر است و
نیر نجات است هیچ کلنگی اگرچه باندازه يك سوراخ کردن باشد در آن کارگر
 نیست و هر چشمی که بر آن افتد حالت جزع و اندوه بر آن رخ دهد
 و دلش مجذوب گردد و حالت اسفناکی در او بر تصور انهدام این بنیان یا وقوع
 حریق در آن حاصل شود انتهی.

مؤلف گوید :

چنین بنظر می آید هر هیكلی بلکه هر بتخانه می بعنوان عبادت و پرستش ساخته
 نمیشده بلکه حکمای طلسمات و نیر نجات و نجوم و علوم ارضین و سماوات هم چنین
 بناها می ساختند ضمناً کتب علوم را در آن با تدابیر علمی صیانت از فساد می نمودند
 چنانکه مخازن کتبی از این قبیل بدست آمده و ابن الندیم در فهرست خود مذکور
 داشته و ما این مطلب را در کتاب (خرد در امامت) بتفصیل نگاشتیم و ظاهراً اینگونه
 ذخائر اعم از تحت الارضی و تحت البحری از جمله کنوز و ذخائری است که بدست مصلح
 کبیر موعود مسطر علیه السلام طبق اخبار مأثوره خواهد رسید و بالاخره ارباب این علوم
 بقصد عبادت هیكل و یا اوثان و یا اشخاص این بناها را نساخته اند لذا اشارتی در عبارتیکه
 در این هیكل یافتند بدعوی الوهیت و معبودیت نیست.

شهرستانی می نویسد اصحاب روحانیات از اهل هند بوسائطی
فرقه های عبده روحانی معقدند که از جانب خداوند عزوجل رسالت آوردند به
اصنام بنقل صاحب صورت بشر بدون کتاب و صدق ایشان شناخته شود باعراض از
ملل و نحل متاع دنیوی و بی نیازی از اکل و شرب و نکاح از آن جمله فرقه
 باسویه اند که گویند رسول ایشان ملکای است روحانی بصورت
 بشر از آسمان فرود آمده و امر نموده بتعظیم نار و استعمال عطریات بقصد تقرب

-۲۲۳-

بآتش و بمنع از ذبایح جز آنچه برای آتش است و از سنن اوست اینکه خود را بریسمانی
بندند از منکب ایمن تا منکب ایسرونی نهاده از کذب و شرب خمر و از تناول
اطعمه و ذبایح ملت دیگر ولی زنا را مباح نموده تا نسل منقطع نشود و امر نمود به
شکل وی صنمی گیرند و او را عبادت کنند و تقرب جویند بدین واسطه بسوی او و طواف
نمایند کرد آن صنم روزی سه بار با خوانندگی و تغنی و نواختن ساز و رقص و تبخیر
و اینکه برای گاو تعظیم و عبادت و سجود نمایند هر جا آنرا دیدند و هنگام توبه دست و
رو بر تن گاو کشند و از نهر کنگ تجاوز نکنند.

از آن جمله باهودیه است باهود نام رسولی است که فرشته و بصورت بشر
است فرستاده شد در حالتیکه سوار گاو نر و بر سرش اکللی است مکمل باستخوانهای
سرهای مردگان و قلاده می از این استخوانها دارد بیک دست کاسه سر انسانی را گرفته
و بدست دیگر نیزه می کوتاه که سه شعبه دارد امر نماید عبادت خالق عزوجل و عبادت
خود و عبادت بتی که باید بمثال وی گیرند و باینکه از تناول هیچ چیز کراهت نورزند و
اشیاء را بالتمام بیک نظر بنگرند چه همه صنع خالقند و قلاده ها از استخوانهای مردمان
بگردن آویزند و تاج از آن استخوانها بر سر نهند و بتن و سر خاکستر بمالند و ذبایح
نخورند و اموال را اندوخته نکنند و دنیا را ترک گویند و معیشت از صدقه فقط
نمایند.

فرقه کابلیه

کابلیه فرشته می بصورت بشر رسول ایشان است بنام شب نزد این امت آمده در
حالتیکه خاکستر بخود مالیده و کلاهی از نمده سرخ که صفحه هائی از کاسه های سرهای
مردم بدان دوخته است بر سر دارد و بزرگترین قلاده از آن بگردن آویخته و بزرگترین
کمر بند از آن بر کمر بسته و دست بندها از آن بدان پیوسته خلخال هم از آن در پهای
کرده و خود لغت و برهنه است امر کند امت را بزی او در آیند و بزینت های وی خود
را بیارایند و سنن و حدودی مقرر نموده.

فرقه بهادونیه

بهادون فرشته عظیم بصورت انسانی عظیم بوده دو برادرش او را کشتند و از
بوشتش زمین و از استخوانش کوه و از خونس دریا ساختند گفته می شود اینها رمزا است
و گرنه صورت بشر تا این پایه نمیرسد.

بهادون را چنین تصویر نمودند که سوار دابه ایست و گیسوانی انبوه دارد قسمتی
از آنرا بر روی خود انداخته و قسمتی را بر اطراف سر بسته و بقسمتی پشت گردن را پوشانیده
امت هم باید چنین کنند و خمر ننوشند و از زن فرار کنند و بکوه (جور عن) حج نمایند
بر این کوه خانه بزرگی است که در آن صورت بهادون است و متولیان و خدمه دارد و

-۲۲۴-

کلید جز دردست ایشان نخواهد بود و جز ایشان دررا کسی نتواند گشود و چون در را گشایند دهان را می بندند با دهان بندی که نفسهای انسان بصورت بهادون نرسد و قربانی برای او نمایند و هدیه ها دهند و چون باز گشت از حج کنند در راه داخل آبادی نشوند و نگاه بحرام (یا بمحارم یا بزین مطلقا) نکنند و هیچ مکروهی از ایشان نسبت بکسی قولا یا فعلا سرزنند .

(عبده کواکب)

دو فرقه درهند دارای مذهب صابئه در توجه بهیاکل آسمانی ستاره پرست فرقه هستند و از کواکب شمس و قمر رومی پرستند از آن جمله (دینکنتیه اند) دینکنتیه شمس را دارای نفس و عقل و نور بخشنده بستارگان و عالم و مکون موجودات سفید و پادشاه فلک و از جنس ملئکه و مستحق سجود و تعظیم و دعا و بخور دانند برای شمس صنمی ساختند که دردست گوهری آتشین رنگ دارد و از برای این صنم خانه می بنیاد نمودند که دارای موقوفات و متولی و خدام است از اطراف بدان خانه آیند و سه کثرت نماز (برای آن بت یا آفتاب یا هردو) خوانند و روزه گیرند و مرضی بدان استشفانمایند .

(فرقه سندن ریکنیه)

عباد قمرند قمر را از جنس ملئکه و معبود و مسجود و مدبر عالم سفلی و امور جزئی و بکمال رساننده اشیاء دانند بت قمر بشکل گوساله است و در دست گوهر دارد و نیمه هرماه (پانزده روز) برای قمر روزه گیرند و افطار هنگام طلوع قمر کنند آنگاه برای بت طعام و شراب و شیر آورند و پوزش و کرنش نمایند و از قمر حوائج مسئلت کنند و هنگام استهلال بیام بر آیند و بخور و دود و ثنا نمایند و بصورت های نیکو نگاه کنند سپس بزیر آمده با خورسندی روی بشراب و طعام آورند و در نیمه می که روزه دارند پس از افطار برقص و ساز زدن و بازی برابر بت و ماه مشغول شوند .
و اصحاب روحانیات بالاخره از عبده اصنام باید شمرده شوند چه عبادات و اعمالشان منوط بشخص حاضری است .

و بالجمله وضع اصنام بهرنحو باشد بنام معبود غائبی است که نظر مؤلف در اصنام و اشخاص نائب مناب او باشند و گر نه هیچ عاقلی چیزی را که فلسفه بت پرستی بدست خود تراشیده معبود واله و خالق و خدای عالم قرار نمی دهد از این رو گفتند ما نعبدهم الا لیقر بونا الی الله زلفی و اگر فقط عابد صورت بودند و جز صورت چیزی را قائل نبودند این عذر را نمیخواستند و نام الله نمی بردند و طلب قرب و منزلت نزد وی سبحانه نمی نمودند انتهی .

(نظریه مؤلف)

بنظر ما بسیاری از عبده اصنام از فرط حب و خوف و رجاء نسبت بخداوند عالم که دیده نمی شود چیزی را بمناسبات خیالی بنام او تصویر کنند و بتخیال معبود غائب با آن شکل تماس گیرند و باین فرض موهوم خوشند و از احوال و اقوالشان چنین برمی آید که معنای عبادت و پرستش و دعا و مناجات را مشروط بشخص مجسم حاضر می پندارند و نسبت بغائب آنهم غائبی که هرگز بجسم درنیاید این معانی را قابل وقوع و صحیح نمی دانند و نظیر این حال در عشاق که در و دیوار معشوق خود را می بوسند بسیار است و جمعی از زنادقه و ملحدین که از روی سیاست داخل در اسلام شدند دسائسی در روایات اسلامی کردند مثل آنکه هنگام بستن نماز یکی از ائمه را نصب عین خود قرار باید داد .

چنانکه همین مضمون باعث عدم اعتبار فقه الرضا در نظر جمعی از علما شده اگرچه تحقیق آنستکه مراد توسط و استشفاع است نه تعلق دادن عبادت بمنظور و ادعیه توجه در تکبیرات افتتاحیه بر این اساس صحیح است مانند اللهم انی اقدم محمداً و آله بین یدی صلواتی و حوائجی فاجعل عملی به مقبول الخ و ادعیه توسلات روی همین اصل است .

بلی باید گفت بدا حال آنکه گویند الفاظ اسماء حسنی و مخاطبات مستقیما به خداوند تبارک و تعالی تعلق نمی گیرد و ضمائر باو راجع نتواند بود حتی گفتند **ایاک نعبد و ایاک نستعین** باید بعلی علیه السلام مثلا راجع باشد تا واجب الوجود محل حوادث و عوارض الفاظ نشود گویا این گروه قل هو الله احد را نمی بینند و مرجع ضمیر (هو) را دیگری اعتبار کنند یا هنوز معنای واضح **قل ادعوا لله و الرحمن ایاما تدعوه فله الاسماء الحسنی** را نفهمیدند و هنوز معنای کلام امام صادق (ع) را که بدین مضمون است **من عبد الاسم فقد کفر و من عبد الاسم و المسمی فقد اشرک و من عبد المسمی و اجرى الاسم علیه فقد عبد الله** ادراک نکردند دعا و ثنا موجب حلول چیزی صوری یا معنوی یا ارتسام نقشی عقلی در ذات الله تعالی نخواهد بود **نعوذ بالله من الجهل و قلة الفهم و من شر البدع و الالهواء .**

و بالجمله تخیلات عاشق که خود را بمحسوسات تسکین می دهد غیر از اعتقاد و ایمان بعین محسوس و موهوم خویش است .

گاهی هم در عین آنکه خدای را خالق زمین و آسمان و همه چیز و معبود دانند از روی جهل او را مجسم پنداشته وی را دعوت بشیر و ماست و شستشوی گیسویش با شانه نمایند و مانند این احوال در داستان چوپان و سنگ تراش کوه طور و غیره با موسی نظما و نثرا معروف است .

-۲۲۹-

لکن وثیت های قدیم باین نحو نبود بلکه ضلال حقیقی بوده است که اگر در آغاز ظهور بر زبان داعی وقت کلمه ساده صحیحی بود بکلی عوض شد و بت پرستی واقعی و موجب فتح باب دعوی الوهیت و ربوبیت گردیده

شهرستانی با آنکه اصحاب روحانیات را هم بعبده اصنام بر
دنباله عبده اصنام می گرداند باز جداگانه چند فرقه از عبده اصنام را یاد می نماید
و فرقه مها کالیه بدین خلاصه :

(مها کالیه) بتی دارند بنام مها کال چهار دست و موی بسیار
انبوه دارد در یک دست از دهائی بزرگ دهان گشوده و بدست دیگر عصا و بدست سوم
سر آدمی دارد و بدست چهارم دفع و رفع کند و در دو گوشش ماهی هائی است چون دو
گوشواره و بر جسدش دو ازدها ست که بر او پیچیدند و بر سرش از استخوانهای کاسه
سر (آدمی) افسری و برگردنش از آنها کردن بندی است . وی را عفریتی مستحق عبادت
و دارای خصلتهای محمود و مذموم از اعطاء و منع و نیکی و بد کنشی دانند و برای او
بتکده هائی بزرگ با بتی عظیم بصورت مها کال دارند که روزی سه بار برای عبادت و
سجده بتها بدانجا آیند.

(بر کسهیکیه)

صنمی معبود دارند که در هر جشن از درختهای انبوه و بلند جای دهند و بدان درخت
و دور آن توجه در عبادت و طواف کنند .

(فرقه دهکینه)

(دهکینه) صنمی بصورت زن تاجداری دارای دستهای بسیار دارند و در میزان
هر سال عیدی گیرند و عرشی برابر بت سازند و گوسفند ها قربانی کنند و مردمان را
بطور غافلگیر نیز قربانی کنند از این رو بسیار نکوهیده و بد کردار نزد اهل هند
شمار آیند .

(جلهکیه)

(جلهکیه) آب پرستند و آنرا از ملشکه دانسته عبادتش کنند باین صورت که مرد برهنه
شده و عورت را ستر بندد تا وسط آب رفته ساعتی توقف نموده از گل و ریاحین از آن
آب گرفته قطعه قطعه کرده بآب اندازد و تسبیح و ذکر گوید و بیرون آید در حالیکه آب
از سر و تنش می ریزد سجده بآب کند .

(اکنواطریه)

گروهی آتش پرستند و آنرا مایه همه چیز دانسته گودالی کنده آتش در آن افروزند

و طعام های لذیذ و عطریات و جامه های فاخر و گوهر های نفیس را بقصد تقرب در آن افکنند و القاء نفوس را در آن و آتش زدن اجساد را بآن حرام دانند برخلاف گروهی دیگر از زهاد هند و اکثر ملوک و عظمای هند بر این مذهبند و آتش را بر همه موجودات مقدم و افضل می شمارند و روزه داران گرد آتش می نشینند و نمیگذارند نفسهایشان بآتش رسد و سنت ایشان دعوت بکرام اخلاق و منع از اضداد آنهاست از بهی ملتقطا و ملخصا. عقیده ما این است که تجسیم واجب از زنادقه و ملحدین داخل در مجسمه و تجسیم به دین اسلام شده و بسیاری از غلو و عقائد سخیفه در روایات نظر مؤلف از مجمله و خرافات از ایشان انتشار یافته و از ناحیه ملوک و امرای زنادقه در اسلام جور برای مشوه کردن اقوال اهل بیت رسالت تقویت می شده و داخل شده شواهد این مدعی بسیار است که فعلا ما در صدد ذکر آن نیستیم تنها می خواهیم بگوئیم مفسدین و ملحدین که زیر بار دین اسلام نرفتند مگر بنحو سیاسی از او هام در برابر حقائق استفاده کردند و رفته رفته فرقه هائی بنام مجسمه و جبریه و مانند آن تشکیل و صورت علمی بدان دادند چه مجسمه مانند سائر متکلمین استدلال بر تجسیم واجب الوجود جل شانہ کنند.

ذکر اقوال مجسمه

علامه حلی قدس الله سره و اجزل بره در کتاب نهج الحق و کشف الصدق می فرماید
البحث الثالث فی انه تعالی لیس بجسم اطبق العقلاء علی ذلک الا اهل الظاهر
کداود و الحنابلة کلهم فانه قالوا ان الله تعالی جسم یجلس علی العرش و
یفضل عندی کل جانب ستة اشبار بشره و انه ینزل فی کل لیلة جمعة علی حمار
و ینادی الی الصباح هل من تائب هل من مستغفر و حملوا آیات التشبیه علی
ظواهرها الی ان قال و یلزمهم انکار الضرورة فان الضرورة قاضیه بان کل
جسم لا ینفک عن الحركة و السكون و قد ثبت انهما حادثان و الضرورة قاضیه
بان من لا ینفک عی المحدث فانه یکون محدثا فیلزم حدوث الله تعالی و بان
کل محدث مفتقر الی محدث یکون واجب الوجود مفتقرا الی موثر و یکون
ممکنا فلا یکون واجبا و قد فرض واجبا هذا خلف و قد تمادی اکثرهم فقال
انه تعالی یجوز علیه المصافحة و ان المخلصین فی الدنیا یعانقونه فی الدنیا
وقال داود اعفونی عن الفرج واللحی واسئلونی عماورا ذلک و قال ان معبوده
جسم ذولحم و دم و جوارح و اعضاء و انه بکی علی طوفان نوح حتی رمدت
عیناه و عادته المائکة لما اشدتک عیناه انتهى بادی تلخیص .

-۲۲۸-

و صاحب مواقف گوید :

انهم قالوا انه تعالى مركب من لحم و دم انتهى و عن الغزالي بنقل صاحب احقاق الحق في حاشية كتابه لقد بعد عن التوفيق من صنف كتابا في جمع الاخبار المشتملة على المتشابهات فقال باب في اثبات الراس باب في اثبات اليد باب في اثبات العين الى غير ذلك انتهى

صاحب مواقف قول بجسمیت را بمقابل بن سلمان و کرامیه و غیرهم نسبت داده .

شهرستانی در ملل و نحل گوید آنکه مضر و کهمس و احمد جهمی و غیرهم از اهل سنت گویند معبود ایشان صورتی است صاحب اعضاء و انقاض و اشعری از ایشان جواز ملاسمه و مصافحه و مناقه را نقل نموده . .

و نیز صاحب ملل گوید

نص ابو عبدالله محمد بن کرام علی ان لمعبوده علی - تجسیم از عدم تعقل العرش استقرارا و علی انه بجهة فوق ذاتا و اطلق علیه اسم مجرد و غلبه و هم الجوهر و قال فی کتابه المسمی بعذاب القبر احدی الذات بر عقل پیش آمده احدی الجواهر و انه مماس للعرش من الصفحة العليا و يجوز علیه الانتقال والتحول والنزول و منهم من قال علی بعض اجزاء العرش و قال بعضهم امتلاء العرش به .
مؤلف گوید :

اصل تجسیم از روی حکم و هم وعدم تعقل مجرد و احاطه آن بجهت و زمان و مکان و مانند آنست و اما سائر احوال متواتر النقل از این گروه مبنی بر اغراض دیگری است که گمان می کنم مال و جاه را هم از این راه مخترعین اولیه این افکار خرافیه تأمین می کردند و پیروان آنان باشتباه افتادند و ظواهر متشابهات و اخبار مدسوسه بوجه آنان کمک کرد .

امام ثامن ارواح فداء در تکذیب حدیث نزول لیلۃ الجمعة می فرماید ملکی از ملئکه نازل شود و چنین ندا کند .

حقیقتاً اگر سخنهای حکما و متکلمین نیرومند در میان مردم نبود هر چند آنها هم اختلافات و دسته بندیهای شدید داشتند دولت و اومه و احکام و هم عالمگیر می شد و اذهان مسلمین بکلی از سادگی فطری منقلب می گشت بحمد الله امروز عالم حاضر اسلامی تحت نفوذ این اوهام و خرافات نرفته

سخن جاحظ بنقل کمبی

جاحظ عمرو بن بحر متوفی ۲۵۵ هـ شاگرد نظام و رئیس معتزله جاحظیه که از خواص متوکل و بچند خلیفه عباسی پیوسته بود و متوکل مروج حنابل و ظواهر احادیث بود و بوسیله او خرافات حنبلیه بالا گرفت و ظاهراً احمد بن حنبل در آن خرافات شرکت نداشت مع الوصف برضد تجسیم و غیره سخنها نیکو از او منتشر بود چنین بنظر میآید تا اندازه‌ئی سدی از خرافات رایج عصر خویش بود از آن جمله در ملل گوید کمبی (۱) از جاحظ نقل کند

یوصف الباری تعالی بانه مرید بمعنی انه لا یصح علیه تکفیر مجسمه از السهو فی افعاله ولا الجهل ولا یجوز ان یقلب و یقهر و خود مجسمه بودنه قال ان الخلق کلهم من العقلاء عالمون بان الله خالقهم و از علمای امامیه فقط عارفون بانه‌هم محتاجون الی النبی و هم محجوبون بمعرفتهم ثم هم صنفان عالم بالتوحید و جاهل به فالجاهل معذور و العالم محجوج و من اتحل دین الاسلام فان اعتقد ان الله تعالی لیس بجسم ولا صورة ولا یری بالابصار و هو عدل لا یجور و لا یرید المعاصی و بعد الاعتقاد والیقین اقر بذلك کله فهو مسلم حقاً و ان عرف ذلك کله ثم جحد و انکره اودان بالتشبیه و الجبر فهو مشرک کافر حقاً و ان لم ینظر فی شئی من ذلك و اعتقد ان الله ربه و ان محمداً رسول الله فهو مومن لا لوم علیه و لا یكلف غیر ذلك انتهى

این فائده را هم در نظر از این نقل گرفتیم که تکفیر مجسمه و مشبه از خودشان بخودشان باشد نه از علمای امامیه فقط صاحب ملل و نحل گوید مذهب جاحظ بعینه مذهب فلاسفه است لکن میل او و اصحابش بطبیعیین بیش از میلش بالهیین است این سخن را ما نمی‌پذیریم اگر مراد طبیعی مقابل الهی باشد و اگر مراد میل و موافقت او و پیروانش در حکمت طبیعی با نظریات طبیعیین و در مسائل علم الهی بیشتر نظره‌های مخالف دارد شریک از متکلمین بسیار دارد.

(۱) ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی کمبی عالم مشهور رئیس معتزله کمبیه است ابن خلکان گوید از مقالاتش آنستکه خداوند را اراده نیست و جمع افعال سبحانه بدون اراده و مشیت وقوع یابد مع ذلك از جاحظ آن سخن مذکور در متن را نقل می‌کند مانند ناقل راضی بسلام منقول وفات کمبی بضبط ابن خلکان در ۳۱۷ بود مولف

-۲۳۰-

(فرقه مشبهه)

فرقه مشبهه هم نزدیک بمجمه یا شعبه‌ای از مجسمه‌اند اعم از آنکه فریب از متشابهات و ظواهر الفاظ کتاب و سنت خورده باشند یا آنکه نتوانستند حقیقت مجرد را تصور کنند و مقهور احکام واهمه گردیدند .

صاحب ملل گوید بدین خلاصه و تنقیح: متقدمین از اصحاب حدیث چون معتزله را مفرط و متوغل در علم کلام و مخالفت سنت معهوده **تلخیص و تنقیح** گفتار صاحب ملل در صدر اول یافتند و دیدند جماعتی از امراء بنی امیه هم آنان را در قول بقدر یاری کردند و جماعتی از خلفای بنی عباس آنان را در قول بنفی صفات مساعدت نمودند (یعنی نفی صفات زائده) متحیر شدند چگونه مذهب اهل سنت و جماعت را که پیرو کتاب و سنتند و بطواهر آیات و اخبار مومنان ترویج نمایند و چگونه در متشابهات واقع در کتاب و در اخبار رسول (ص) تقریر نمایند تا ظواهر کتاب و سنت را از دست ندهند و پیرو اصول اعتزال هم نباشند .

اما احمد بن حنبل و داود و گروهی از متقدمین پیرو سلف از اصحاب حدیث شدند چون مالک بن انس و مقاتل بن سلیمان و راه سلامت و احتیاط پیش گرفتند و گفتند آنچه در کتاب و سنت وارد شده ایمان آوریم و متعرض تاویل و کیفیت آن نشویم با حفظ این عقیده که می‌دانیم خدای تعالی شباهتی بهیچ چیزی از مخلوقات ندارد و آنچه در وهم متمثل شود خداوند خالق و مقدر آنست و از تشبیه سخت احتراز داشتند حتی گفتند کسیکه هنگام قرائت آیه خلقت بیدی یا خواندن حدیث قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن است انگشت خود را حرکت دهد واجب است قطع دست و انگشتش و وجه این احتراز همانا دو چیز است یکی آنکه مشمول زیغ در متشابهات نباشیم دیگر آنکه در صفات باری پیروی از ظن ننمائیم حتی بعضی از ایشان از فرط احتیاط از تفسیر بدو وجه واستواء و مانند آن بفارسی مثلاً خودداری کردند

مؤلف گوید :

تحقیق مقام از مؤلف این رویه از طریق مشبهه کاملاً دور است چه رسد بمجمه زیرا مدخل تجسیم تشبیه است یا نقلاً یا وهماً و خیالاً لکن تنزیه احمد بن حنبل و همگانش از تشبیه مسلم نیست چه فخر رازی کمافی احقاق الحق در رساله نیکه در تفضیل شافعی نگاشته گوید احمد بن حنبل در نهایت انکار بر متکلمین در تنزیه بوده و چون بسیار شافعی را دوست می‌داشته حنبلی‌ها گفتند شافعی موافق مذهب ایشان است یعنی در تشبیه انتهی و اما مشبهه حشویه پس از مجسمه افراطی هستند چه مجسمه در مقابل تنزیه و تجرید صرف بهمین اندازه است که اوبی حیز و بی مکان و سائر ضروریات

-۲۳۱-

نیست و جسمی در نهایت لطافت است و بهمین نظر گفته جسم لا کالاجسام و امادست و سرو سائر خرافاتی که مذکور شد از ایشان در مجسمه اعتدالی که موجود را بدون جسمیت و جهت و حیز تصور نمی توانستند نمود نیست .

در اینجا مناسب است سخن علامه حلی را در نهج المسترشدين و سخن شارحش فاضل مقداد سیوری حلی را یاد نمائیم تا دانسته شود پیروان احکام و هم در برابر عقل باحتجاج و استدلال هم پرداخته و بعنوان قوای دراکه عقلیه در مقابل عقلای حکما صف آرائی کرده و اصلا خرافاتی بودن مدعا در خاطرشان خطور نکرده تشکیل جمعیت هم داده و چندی هم دوام نموده اند.

علامه در کتاب مزبور گوید بحث سوم در امتناع آنکه واجب - سخن علامه در الوجود سبحانه حادث باشد پس محال است متحیز بود و نیز نهج المسترشدين محال است قائم بحادث یا متحیز بود چه قائم بغیر محتاج است ممکن است نه واجب و محال است حلول در غیر نماید و گرنه محتاج بمحل خواهد بود اگرچه در تعیینش باشد و واجب هیچ گونه افتقاری ندارد . فاضل مقداد در شرح این مبحث گوید این بحث مشتمل بر سه سخن فاضل مقداد مسئله است :

در شرح نهج مسئله اولی در امتناع متحیز بودن واجب تعالی مردم در این مسئله اختلاف نمودند سواد اعظم محققین گویند واجب تعالی منزله از تحیز است و مجسمه گویند متحیز است و حق اول است بچند وجه (۱) اگر متحیز باشد حیز یا منقسم است یا غیر منقسم اول مستلزم ترکیب است و ترکیب در واجب محال است و دوم مستلزم است واجب تعالی اصغر اشیاء باشد تعالی عن ذلک .

مؤلف گوید :

رفع ابهام از استدلال استدلال بلزوم اصغریت واجب از سائر اشیاء بر تقدیر عدم انقسام بر بطلان تحیز حیز خالی از ابهام نیست و توضیح آن این است واجب اگر غیر منقسم مانند سائر متحیزات در تحیز باشد و مفروض بالحس والعیان آنستکه هر متحیزی و هر چیزی منقسم است پس واجب که در حیزی است غیر منقسم باید کوچکتر از سائر اشیاء باشد زیرا حیزش حسب الفرض منقسم نیست .

پس از حیزهای سائر اشیاء کوچکتر است و لازم آید واجب در بعض اجزایش بی حیز باشد و این خلف است و نیز لازم آید مرکب باشد از اجزاء متحیزه و اجزاء غیر متحیزه این غایت تقریر این دلیل است لکن ممکن است حیز و متحیز هر دو منقسم باشند یعنی بسیط و مجرد از اجزاء و در بسیط و مجرد وصف کبر و صغر مورد ندارد پس

-۲۳۲-

بطلان این فرض در این استدلال مذکور نیست و باین نظر مآتن از راه افتقار به محل ابطال حیز نموده و فرق نیست در لزوم افتقار بین آنکه محل مزبور منقسم یا غیر منقسم یا مادی یا مجرد باشد و ممکن است مراد از حیز احاطه واجب باشد بهر مکان بدون مقارنت و ممازجت چنانکه خارج است نیز از هر مکان بدون مبیئت و مزایلت پس واجب محیط بهر حیزی است نه متمحیز در حیز و علامه در نهج الحق مسئله حیز را عنوان نکرده بلکه مسئله جهت و حلول و اتحاد را یاد فرموده و در نهج المسترشدین حیز و جهت و حلول را یاد فرموده و اتحاد را نگفته و ما ناگفته را یاد می کنیم)

(۲) اگر واجب تعالی متمحیز باشد خالی از حرکت و سکون **وجه دوم در ابطال** نخواهد بود چنانکه در باب حدوث اجسام یاد شد و حرکت و **تحیز واجب و** سکون حادثند پس لازم آید واجب هم حادث باشد (این دلیل **تقدیر آن و تبدیل** قابل مناقشه است چه ممکن است خصم گوید واجب متمحیز است **آن بتقریر صحیح** محرك و مسکن نه متحرك و ساکن بهتر آنستکه گویند حیز و مکان ممکن نیست بالذات خارج از حرکت و سکون باشد زیرا قابل حرکت و سکون فاقد هردو نشود و هرچه در متحرك یا ساکن است متحرك یا ساکن ولو بالتبع خواهد بود .

زیرا حیز یا متصل و تماس بمتحیز است یا منفصل از متمحیز است یا متحد با متمحیز بر تقدیر اول و سوم قهرا بحرکت یا سکون حیز متحرك یا ساکن خواهد بود چنانکه حیز ساکن بحرکت متمحیز در این دو فرض متحرك و بسکون آن ساکن خواهد گشت و در صورت انفصال و عدم تماس لازم آید متمحیز نباشد و این خلف است .
ناگفته نماند حیز و محل و موضوع از خصائص ممکنات است کما حقق فی محله حاجت بشبث بحرکت و سکون نیست لذا علامه بافتقار کار را تمام کرده .

(۳) اگر واجب تعالی متمحیز باشد لازم آید حیز قدیم بود چه **وجه سوم در ابطال** حیز قدیم قدیم است و تعدد قدیم باطل است و قدیم منحصر در **متمحیز واجب** واجب است

(مناقشه در این استدلال براهلش مخفی نیست و بعد از این که کلام شیخ انشاء الله تعالی مذکور شود حقیقت حال آشکار گردد)

(بطلان قیام واجب بمتحیز)

مسئله دوم امتناع قیام واجب بمتحیز است چه قائم بمتحیز محتاج است در وجودش بمتحیز پس ممکن است نه واجب .

(امتناع حلول)

مسئله سوم امتناع حلول است بعض نصاری گویند حلول در مسیح
کند و بعض صوفیه گویند حلول در بدن عارف نماید و هیچ کس
ن گفته حلول در غیر اجسام نماید و محققین متفق بر امتناع حلولند
چه محل اگر منقسم است ترکیب در حال لازم آید و اگر منقسم
نیست اصغر اشیاء خواهد بود .

و نیز حال محتاج بمحل است ولو در تعیینش و احتیاج از صفات
(گذشت با اشاراتی ممکن خواهد بود و اگر غنی از محل است حلول غنی محال است
بمناقضات) در چیزی که او را محتاج بآن چیز کند چه ذاتیات بعوارض زائل
نشود (و در این استدلال نظر است چه امتناع احتیاج غیر از
امتناع حلول است و دعوی ملازمه بین حلول در چیزی و بین احتیاج سابق یا احتیاج
لاحق محتاج بدلیل است)

(امتناع جهت)

علامه فرماید واجب تعالی را جهت نیست خلفا للکرامیه زیرا متحیز و حال متحیز
نیست و هر چه در جهت است یا متحیز یا حال در متحیز است بالضرورة و نیز اگر در
جهت باشد منفک از حرکت و سکون که هر دو حادثند نیست و ملازم حادث البته حادث
است و در مکان نیست و گر نه مفتقر بمکان خواهد بود و نیز اگر مکان مساوی با سائر
امکنه است اختصاص واجب تعالی بمکان معین محتاج بمخصص است و الا مخالف با
همگی است پس مکان موجود خواهد بود چه امتیاز در اعدام نیست پس مکان موجود
اگر قدیم باشد لازم آید تعدد قدما و اگر حادث باشد لازم آید حدوثش یا حدوث
حاجت بمکان و هر دو باطل است و ظواهر سمعیه در مقابل عقل واجب التأویل است
این مبحث مشتمل بر دو مسئله است اول امتناع جهت است و

شرح فاضل مقداد اصحاب ابن کرام قائل بجهتند و گویند حلول در جهت کند و بعض
از آنان جهت را فوق عرش پنداشتند بدون نهایت و دیگران
گویند جلوس در جهتی فوق عرش دارد و این مذاهب و مذهب
مجسمه باطل است زیرا حال در جهت مشارالیه است پس جسم یا عرض خواهد بود و
هر دو محال است.

(احتجاج کرامیه)

کرامیه گویند خدا موجود است و موجود یا در جهت است یا نه
و جهت یا فوق عرش است یا تحت اگر فوق است مطلوب ثابت است
اثبات جهت و جواب و اما جهت تحتانی پس باطل است و جمیع ملل دست بآسمان
در دعا و طلب بلند کنند و اگر بی جهت باشد لازم آید موجودی
در جهت نباشد و این باطل است قرآن هم بر جهت فوقانی دلالت دارد.

- ۲۳۴ -

(جواب کرامیه)

اولا برهانی نیست هر موجودی باید درجهت باشد و درخصوص واجب تعالی برهان قائم بر تنزیه او سبحانه از جهت است زیرا هرچه درجهت است حادث است چه منفک از حوادث نیست و ثانیاً آیات برخلاف عقل واجب التأویل است .

(احتجاج بر قول حق) بدو وجه است اول موجود درجهت یا متحیز است یا حال در متحیز و واجب از حیز و مکان منزله است **احتجاج بر نفی جهت** بالضرورة (و گرنه امکان و ترکیب و حدوث و ازلیت مکان و تعدد قدما و مفاصد دیگر لازم آید .

دوم آنکه واجب تعالی اگر موجود درجهت باشد یا متحرك است یا ساکن چه متحیز منفک از این دو حالت نیست و حرکت و سکون حادث است و موجودیکه منفک از حادث نیست حادث است .

مسئله دوم امتناع حصول واجب است در مکان بدو وجه اول **امتناع حصول واجب** آنکه مکان واجب تعالی اگر مساوی با سایر امکنه است اختصاص در مکان بیکی ترجیح (بلکه ترجیح) بلامرجح است و اگر مخالف است موجود خواهد بود زیرا امتیاز در معدومات نیست پس این مکان موجود یا حادث است پس لازم آید یا حدوث واجب یا حدوث و حاجتش بمکان و اگر قدیم است تعدد قدیم لازم آید انتهى .

(دوازده فرقه اصحاب ابی عبدالله محمد بن کرمانند)

صاحب ملل گوید :

فرقه های عمده کرامیه از صفاتی هاند و از مجسمه و مشبهه بالاخره هستند و دوازده **کرامیه شی فرقه اند** فرقه اند که عمده شش فرقه اند : ۱- عابدیه ۲- توبیه ۳- زرنیه ۴- اسحاقیه ۵- واحدیه ۶- هیصمیه و هر کدام دارای است که از علمای معتبرین صدور نیافته بلکه سفهائی نادان مانند اغنامند از این رو اکتفا بصاحب مقاله می شود وی معبود خود را مستقر بر عرش دانسته و بالذات او را درجهت فوقانی داند و نام جواهر بر او اطلاق کند او در کتاب مسمی بعذاب قیر گوید وی احدی الذات احدی الجوهر مماس با عرش از صحنه علیا است و متأخرین ایشان گویند جهت او محاذی عرش است و عابدیه گویند بعد و مباينت و مسافت لایتنهای میان او و عرش است و این مسافت اگر فرض شود پراز جواهر گردد متصل باو شود .

(این سخنها دلیل بر تجسم است)

محمد بن هیصم گوید بینونت او با عالم غیر متناهی و ازلی است و تجیز و محاذات را نفی کرده و فوقیت را با مباينت اثبات نموده و اکثر ایشان لفظ جسم براو اطلاق

- ۲۳۵ -

نمودند و نزدیکان ایشان گویند مراد ما از جسم آنستکه قائم بالذات است وحد جسم را همین پنداشتند و بر این تحدید متفرع نمودند دو قائم بنفس خود را چون یکی اعلی دیگری اسفل باشد باید یا متجاور یا متبائن باشند و نیز گویند دو موجود یا یکی نسبت بدیگری چون عرض نسبت بجوهر است یا درجهتی از جهات آن موجود دیگر است و باریتعالی عرض نیست زیرا قائم بنفس خویش است پس باید درجهتی اعلی و اشرف از جهات عالم باشد و آن جهت فوق است و این فوقیت از ذاتیات اوست که اگر بوی تیری زنند بجهت فوق خواهد بود و از اصول ایشان جواز قیام بسیاری از حوادث بذات واجب است . و گویند آنچه حادث در ذاتش شود بقدرت او حادث شود و آنچه مبائن ذاتش حادث شود بواسطه احداث او حادث گردد و مرادشان از احداث ایجاد و اعدام اقوال و ارادات است در ذاتش بقدرتش و مرادشان از محدث آنستکه مبائن ذاتش باشد از جواهر و اعراض از این رو فرق گذارند بین خلق و مخلوق و ایجاد و موجود و اعدام و معدوم و گویند در ذات او حوادث بسیاری است مانند اخبار بگذشته و آینده و کتب منزله و قصص و وعد و وعید و احکام تا آخر آنچه از این قبیل ملفقات و همی از این گروه نقل می کند و برای نمونه همین اندازه بس است ضمناً معلوم می شود براهین آیه الله علامه در نهج الحق و نهج المسترشدین با اصول عقلیه و حکمیه می سازد و با التزامات ایشان بآنچه نمونه آنرا نقل کردیم باید الزامهای دیگری نمود یا در اصل مسئله و فساد التزامات ایشان وارد شد .

این است حکومت اوهام بر عقل خصوصاً از کسانی که بی تأمل هرچه توهم کنند بدان اصالت دهند و ممکن است حدس زنیم این احزاب اساساً منکر مبدئند و عالم را منتهی یکی اصلی جسمانی بدین صفات دانند و نام خدا و واجب الوجود و معبود را بر آن نهادند که بتوانند در شماره علمای اسلام و مومنین بخدا و رسل باشند و حال ایشان از طبیعی و مادی صرف و دهری و عبده اصنام بدتر است و فی الحقیقه مذهب کرامیه مزبجی است از اغلاط مجسمه و مشبهه و ظاهریه و طبیعی و مادی و دهری و از مجموعه اباطیل و اغلاط چگونه ریشه حقیقی توان برآورد لذا تمامت افکار ایشان منقرض شده و چیزی از آن که صحیح باشد و ممیز مذهب جداگانه برای ایشان گردد نیست و اعمال فکر در آن تضییع عمر است .

«از هر چه بنگری سخن دوست خوشتر است .»

حکیم حقیقت بین بنگر چگونه پروردگار خود را می ستاید و از بهشت خرد و کاخ بلند عقل به دوزخ و دم و اصطبل خیال فرود نیاید و آئینه نفس قدسی خویش را بخمائن و هم پلید نیالاید .
شیخ قدس الله لطیفه سره در مقاله هشتم از الهیات شفا فرماید :
مقاله هشتم در معرفت مبدء اول .

فصل ۱

شیخ در اثبات و توحید و تنزیه و خواص واجب سخن گوید لمن له اذن و اعیه

- ۲۳۶ -

در تنهایی علل فاعلیه و قابلیه : اکنون که کتاب خود را بدینجا رسانیدیم سزاوار است آنرا ب معرفت مبده اول تمام وجود پایان دهیم و بدانیم موجود است و یکی است و شریک در مرتبه ندارد و او را سبحانه مانند نیست و مرتبت او را در وجود و ترتیب موجودات پس از وی و مراتب آنها را بشناسیم و حال بازگشت بسوی او را بسنجیم پس با استعانت باو سبحانه گوئیم .

نخستین چیزیکه بر ما ست آنستکه مدلل کنیم علت‌هایی که از عالم شیخ مبده اول را وجود است تماماً متناهی است و در هر طبقه‌ای از آن مبده اولی مبائن موجودات است و مبدأ جمیع آنها یکی است و او مبائن جمیع موجودات دانسته که دلیل بر ویکتاست و بتنهائی (بدون هیچ ضمیمه تقییدیه یا تعلیلیه خارجیّه اصالت ماهیت و یا ذهنیه مبده جمیع موجودات است و از تصریح بمبائن باجمیع بطلان وحدت وجود موجودات آشکار است که قائل بوحدت وجود بوجه تشکیک که موجود است تا که بفهلویین منتسب است نیست بلکه قائل باصالت وجود هم استفادات نیست حتی در مبده اول چه او را عراسمه باجمیع موجودات مبائن بالذات می‌داند پس اصل نزد او در جمیع موجودات ماهیت است و ماهیت مشار کثرت و متبائن بالذات است پس نسبت حقائق وجودات متبائنه بمشائیه باین معنی که وجود اصل باشد لکن متبائن الحقائق باشد دلیلی بر آن از نقل قاطع بدست نیامده و این مجرد استنباط متأخرین است خصوصاً آنانکه اصل وجودی یا وحدت وجودی هستند که از فرط عشق بتا صل حیثیت وجود قانع شدند بآنکه وجود نزد مشائیه که جمهور حکمایند اصل باشد اگرچه حقائق وجودات متبائن باشند چه اگر جمهور حکما اصل ماهیتی باشند و مبائنی که گویند مبائن حقایق ماهیت و ذوات شخصیه اشیاء باشند اصل وجودیها چه رسد بوحدت وجودیها در اقلیت واقع می‌شوند لذا خواستند با مشائیه در اصالت وجود رفیق باشند فقط بحث در وحدت حقیقت و مبائن حقائق وجود باشد تا اصالت وجود بین طرفین مسلم و مفروغ عنه گردد و تا اصالت وجود اکثریت را حائز شود غافل از آنکه تبائن حقائق با اصالت ماهیت می‌سازد و هیچ وجدانی تجویز نکند حقیقت هستی و وجود تبائن پذیرد چه اگر اصل است يك حقیقت است و اگر اصل نیست مفهومش يك معنی و مشترك لفظی که اشاعره گفتند نیست لکن ما در کلمات مشائیه و شیخ جز سخن از ذوات اشیاء چیزی که دلیل اصالت وجود چه رسد به تبائن حقائق وجودات باشد نمی‌بینیم و بالاخره مطمئنیم شیخ و مشائیه قائل باصالت ماهیتند بمبارت دیگر موجود را اصل می‌دانند نه وجود را و تعدد و تبائن و تحصیل و تا صل در موجود است نه در وجود و باین معنی صاحب محاکمات اشاره فرموده که در باب الہیات یاد نمودیم.

و حیثیت وجود ملاک استحقاق حمل موجود چنانکه شیخ مشروحاً
تحقیق ملاک استحقاق در شفا و غیره فرموده مقایسه ذات شئی است بعلت چه ذات معلول
حمل موجود بر را نسبت بنفس ذات خود اعتباری است که بدان اعتبار جز کلمه
صادر با حفظ اصالت (هی) بر آن صادق نیست و موجود نیست چنانکه معدوم هم
ماهیت و استفاده نیست و مجمع سلوب است لکن نسبت بعلت فاعلیه اعتباری است
آن از کلام شیخ که بآن اعتبار موجود است و این اعتبار همان حیثیت صدور
از علت است و حیثیت صدور چیزی نیست که در خارج دارای
عین و حقیقت باشد زیرا حیثیت صدور مزبور معنایی نیست که از علت صادر شود بلکه
صادر ذات شئی معلول است و علت بقول شیخ مبائن بالذات با ذوات معلولات است چه
اگر ذات مبدء اول ماهیتی است مجهول الکنه پس البته هر ماهیتی با ماهیت دیگر مبائن
بالذات است و تشکیک در ماهیت بشدت وضعف معقول نیست که حقیقت واحده در خارج
باشد چه مراتب اشتداد را انواع بدانیم یا نه زیرا دائره تنوعات وسیع است لزومی
ندارد منطبق بر جامع وجود حقیقی باشد و توضیح این مطلب موکول بمحل دیگر
است .

اگر ذات مبدء اول حقیقت وجود است چنانکه بعضی از قائلین
صحيح است بگوئیم باصالت ماهیت در ذوات ممکنات در خصوص ذات واجب گفتند
وحدت وجود و ممکن است وجود فقط در واجب الوجود حقیقت و عین شخصی
وحدت موجود به خارجی باشد باز او مبائن با ماهیات ممکنات است بطریق
این معنی که وجود اولی زیرا وجود شخصی در برابر ماهیات است از این راه اگر
خارجی و موجود کسی قائل بوحدت وجود یا وحدت موجود شود صحيح است و
خارجی منحصر در معتدل است در آغاز پیدایش فکر وحدت وجود یا موجود این
واجب تعالی است فکر بوده که ذات الله تعالی مصداق وجود حقیقی است و ماهیت
و ممکنات ماهیاند ندارد و موجود حقیقی که هویت و انیت حقیقت وجود باشد
که صادر از آن منحصر در حق تعالی است و ماسوی الله تعالی موجود بانسب
وجودند و صدق باو بمعنای نسبت صدوری که شیخ از آن تعبیر بقیاس ذات بعلت
موجود بر آنها فرموده یا بانسب بمعنای اشتقاق مجازی یعنی ماهیت موجودند
باعتبار صدور بدون آنکه دارای مبدء اشتقاق باشند چه مبدء اشتقاق ذات الله است
معلولیت ذوات پس صدق موجود بر آنها چون لابن و تامر است برخلاف وجه اول
است از وجود که صدق موجود بر آنها حقیقی است یعنی وجود حقیقی الهی موجود
حقیقی است بنفس وجود خود و ماهیت موجودند حقیقتاً بوجود مبدء بالعرض
و موجودیت بالعرض مجاز نیست و بالجمله از این فکر در آغاز

- ۲۳۸ -

ظهورش عنوان وحدت وجود و وحدت موجود گوشزد مردم شد صوفی مسلك ها برای آنکه راهی صحیح بقرب بحق تعالی و اتصال معنوی باو حاصل کنند فهمیده یا نفهمیده حقیقت وجود را اساس موجودیت در واجب و ممکن هر دو قرار دادند.

آنگاه ناچار شدند که تشکیک قائل شوند و پای شدت و ضعف خطر قول بوحدت در بین آید تا هر آنکس مرتبه وجودش قوی تر است بوجود وجود و اکتفا به واجب نزدیکتر باشد در این میان یک متهوری هم بتواند بگوید مراتب که راه ممکن است وجود ممکن شدت یافته بمرتبه وجود واجب رسد بسیاری از مفاسد چنانکه اینگونه اباطیل هم در سخنهای آنان دیده ایم سپس این را باز خواهد فکر در میان آمد هر چه هست یک موجود حقیقی است و عالم و کرد بلکه باز اجزائش ظهورات و نسب و عکوس است و جز وهم و خیال چیزی نیست و همه این حرفها زده شده و تدوین شده و منت هم بر همه گذاردند که بحلول و اتحاد قائل نشدند و راز جهان را بدست آوردند.

آری خدای را بصورت اثبات شدیداً انکار کردند و چشم طبعیین و مادیین و داروניה و بخنرها و سمیل ها از دور برایگان روشن کردند.

تقابل دو فکریکی بهرحال از غرائب افکار است که گروهی فریاد کنند مباینت بین لزوم مباینت بین علت و معلول ضروری است و این از سخن شیخ در شفا و غیره علت و معلول دیگر سرچشمه گرفته و این گروه اصل ماهیتی هستند یا بقول متأخرین لزوم سنخیت و تباین حقائق وجوداتی هستند و گروهی داد می کشند سنخیت بین علت و معلول ضروری است . تحقیق حال

باللعجب سنخیت ممکن با واجب اگر در اصل حقیقت واجب باشد و چیزی از آن حقیقت در ممکن باشد کفو و مثل و مانند برای و بقاء بالله بترك واجب ساختند من حیث لایشمر بلکه بنظر دقیق تولید است و فرار ملاحظه و توجه از مفاسد این قول بتشکیک وجود و قعقه الفاظ از قبیل تمام و بخویش است نه فوق التمام شدتاً و عدتاً و مدتاً کاری پیش نمی برد و انگیهی این به بطلان هویت کلمات را طرفین می گویند منتهی الامر یک طرف راست گویند و طرف دیگر معلوم نیست چه دودی از اصرار بوحدت سنخ بین شخصی واجب و ممکن دارند و سنخیت چه کمالی برای واجب خواهد بود

که این اندازه رجز سرائی و غزل خوانی را چنانکه بالصراحه گفتند اتینیت مرتفع دیگر نه قدیم نه حادث نه ممکن نه واجب و نه و نه و نه باقی نمی ماند اوست و غیر از او نیست و نبوده و نخواهد بود و گمان کردند مقام فناء فی الله و بقاء بالله از این راه است غافل از

آنکه فنا ترك ملاحظه و توجه بوجود و هویت خویش است نه ترك وجود و بطلان هویت و بهمین نکته ابن ابی جمهور احسائی آن عارف عزلت گزین در كوه را محكوم كرد این مابین الهالین اگرچه بدر از اكشید لكن برای علاقه مندان بتوجیه صحیح بسیار سودمند است و خلاصه مطالب مهمه پراكنده را بدست می دهد مولف.)

و اوست مبائن با جميع موجودات و اوست واجب الوجود و اوست رفع توهم معنائی به تنهایی واحد و یکتا و هر موجودی ابتدای وجودش از اوست بی سابقه از سخن (این جمله که گوید ابتدای وجود معلول از علت است موهم است شیخ و توجیه آن اینکه وجود ^{عینی} انی الحصول و موجودات را بهمین لحظه امتدادی است بعالی و معلول حین صدور از علت بطور انی الحصول وجود را از علت کسب کند.

آنگاه بدون آنکه آن وجود انی را دوام و بقائی باشد آن معلول علی الدوام موجود است بآن وجود ابتدائی و خود جز ماهیت چیزی نیست این معنی هیچ سابقه نمی در کلمات متقدمین و متأخرین ندارد و توجیه این سخن آنستکه چون صدور از علت که شیخ از آن در اشارات و شفا و در مباحث مشرقیه تعبیر بقیاس معلول بعلت نموده انی - الحصول است اگرچه بقای معلول هم مبقی لازم دارد ولی حال صدور لحظه ایست که ظرف این نسبت و قیاس صادر بمصدر است که حکایت از مقام علیت علت برای معلول و تأثیر علت در معلول می نماید نه آنکه وجود را حقیقت خارجی است که از علت بطور انی فائض شود و بقائی ندارد یعنی لازم نیست بقاء داشته باشد زیرا نتیجه آن لحظه حقیقی همانا تدوین ذات و تمویه ماهیت است پس اگر ادامه پیدا کند نسبت بتدوین ذات و تمویه ماهیت البته تحصیل حاصل خواهد بود این معنی البته مراد نیست بلکه معقول نیست اضافه اشراقیه و نور وجود از علت بذات معلول برسد آنما ماچه اگر چنین نوری باید بیاید تا معلول موجود شود باید ضمیمه همیشگی باشد.

اینجا است که اصل وجودی بدان مستظهر شود لكن بدیهی است مستظهر شدن اصل که تأثیر علت در معلول بآوردن ذات معلول است دیگر آوردن وجودی ها با را آوردنی دیگر نیست و آوردن البته حیثیتی اصیل نیست که اضافه اشراقیه و از علت فائض شود و بمعلول منضم و متحد گردد و حقیقت تأثیر جواب آن اراده و اختیار است که عین ذات مبدء است یعنی ذات مبدء اعلی بحیثیتی است که هرگاه خواهد اختیاری کند می کند و برای اختیار خود چیزی لازم ندارد تا اختیار کننده شود و برای اختیار شده هم چیزی لازم نیست.

تا اختیار شده گردد جز آنکه ذات او را اختیار کند و متعلق اراده ذاتیه مبدء گردد

-۲۴۰-

و شاید معنای ان الله خلق الاشياء بالمشية وخلق الشمية بنفسها همین باشد یعنی اشیاء را بمشیت که اختیار اوست و اختیار هم فعل ارادی اوست خلق کند و اختیار را بخودی خود خلق کند زیرا فعل اوست و فعل او مخلوق اوست لکن مخلوقی است انی الحصول و مفعول فعل باقی است فافهم و اغتنم .

و معنای واضح دیگر برای ابتدای وجود معلول از علت آنستکه
معنای دیگر برای اولین لحظه ای که معلول استحقاق صدق موجود برخوردار
کسب وجود انی کند از آن علت است یعنی اکتساب استحقاق صدق موجود انی
در معلولات از الحصول است و نفس استحقاق صدق باقی و ممتد است چه ذات
علت و کفایت آن او از آن مبده آید و بعضی صدور البته ابتدای صدق این محمول
در بقای صدق و سائر محمولات است و تا هست این محمولات چون موجود و
موجودیت ثابت و کائن و جوهر و عرض و عناوین معقولات دیگر و سائر عوارض
 ذاتیه مبحوث عنها در علوم برای صادق است و مبده اشتقاق عنوان
 موجود که وجود است ابتدائاً نفس وجود علت است چون او موجود بالذات است بنفس
 خود سپس این مبده اشتقاق برای معلول موجود همان مفهوم الوجود است نه باین معنی
 که معلول موجود است بمفهوم وجود بلکه باین معنی که موجود است بعلمت که بنفسه مبده
 صدق موجود برخوردار و بر معلول خویش است و همانطور که مشتق را بر واجب حمل کنند
 باعتبار عقلی و مفهوم وجود را مبده قرار دهند باعتبار عقلی زیرا ماهیت او مصداق
 حقیقی برای وجود موجود است همچنان معلول را چون صادر کرد عقل اعتبار مفهوم
 مشتق نموده او را موجود گوید و اعتبار مبده اشتقاق هم بعنوان مفهوم وجود نموده ذات
 او را منشاء (۱) انتزاع این مفهوم داند لکن نه بالذات بل بالغیر یعنی چون علت او را
 آورده و صادر کرده و ایجاد نموده و اختیار فرموده و خواسته و طلب کرده و اراده نموده
 و مورد فعل اختیاری و تصرف ارادی و تأثیر خویش (۲) قرار داده مفهوم وجود از او منتزع

۱ - ممکن است ادعا کنیم مفهوم وجود فقط منتزع از وجود واجب است و ممکنات
 صادره منشا انتزاع این مفهوم نیست زیرا منشا مفهوم وجود باید وجودی بالذات باشد و ممکنات
 بنا بر اصالت ماهیت دارای وجودی خارجی نیستند مگر باعتبار و بنابر اصالت وجود دارای
 وجود بالذات نیستند باقی می ماند برای آنها صدق موجود و مبده اشتقاق موجود در آنها وجود
 واجب و مفهوم وجود منتزع از اوست **فافهم ولا تخف انه لا يخاف لدى المرسلون**
مؤلف .

۲ - تکرار و عطف متتابع برای روشن ساختن اصالت ماهیت است زیرا فعل فاعل همان
 نفس فعل اوست و فعل دیگر متعلق بآن فعل نخواهد بود و افعال الهی بصریح ذوات اشیاء متعلق
 است نه بچیز دیگر که بآنها منضم یا متحد شود فافهم مؤلف
 فقط تأثیر مستقیم در معلول اول دارد و در معلول دوم و سائر معالیل بالواسطه تأثیر دارد
 نه مستقیم .

و موجود براو صادق است فلیفهم این تقریرات است که اصالت ماهیت را روشن و اصالت وجود را ریشه کن کند اگر مصداق قول شیخ در اشارات باشی که فرموده اذا اخذت الفطانة بیدك انتهى كلام المؤلف
شیخ میفرماید :

پس می گوئیم یا علت وجود برای عینی موجود است با او پس اگر فرض کنیم معلولی را و فرض نمائیم برای او علتی و برای علتش علتی البته علل بی نهایت نخواهد بود چه مجموع معالیل و علل آنها بمنزله معلول واحد برای آخرین علت است که جمله بدان منتهی گشتند غایة الامر بایک نسبتهای مخصوصی که میان آنها بعضی بیعضی ایجاد شده و مجموع باهمان نسبتهای خاصه می که میان آنها است یک نسبت بعات مطلقه اولی که آخرین علل است دارند بالنتیجه یکی بلاواسطه این نسبت را دارد دیگری مع - الواسطه و چنین نسبت را آنها باهم ندارند نه معلول آخرشان نه معلول متوسطشان و نه معلول اولشان چه هر علتی که میان ایشان است فقط بامعلول خود بتهنایی نسبت دارد بخلاف علة العلل که باهمه به یک نسبت منتسب است و هر یک از علت اولی و علت متوسط معلول یا فوق خود علت یک چیزی پس از خویش است و علت اولی علت جمیع است (در اینجا نکته ای را که باید متوجه بود آنستکه علت اولی آیا نسبت مستقیم بهر یک از معلولها تا معلول اخیر دارد باین معنی که معلول اخیر که هزارمین معلول است مثلاً مترتب بروسائط مترتبه است تا بمعلول اول رسد آیا مستقیماً و بلا واسطه مورد تأثیر علت اولی است منتهی الامر مورد تأثیر مستقیم علت اولی در معلول اخیر معلولی است که مترتب بر مافوقش بعلة ناقصه است یا شرطیت یا اعداد یا ما شئت فسمه باشد و در متوسط بحسب توسط و در معلول اول بلا شرط یا با شرط علیت ناقصه در آن معلول برای معلول دوم یا آنکه تأثیر علت اول مترتب بروسائط است یعنی علت اولی وجه سومی هم در این باب هست که از اشاعره است که هیچ یک بیان تأثیر مستقیم و غیر مستقیم در علل و معالیل مترتبه یا عدم تأثیر الا از علة العلل (مواف)

و بالجمله خاصیت طرف معلول یعنی معلول اخیر آنستکه علت چیزی نیست و خاصیت طرف دیگر یعنی علت اولی آنستکه علت تمام ماسوای خویش است و خاصیت متوسط آنستکه علت طرفی است که بعد از وی و متصل بوی واقع است و

-۲۴۲-

معلول طرفی است که قبل از وی و متصل بوی واقع است اعم از آنکه وسط یکی باشد یا متعدد و اگر وسط بیش از یکی است فرق نیست میان آنکه ترتب و سائط متناهی باشد یا غیرمتناهی زیرا اگر ترتب در کثرتی متناهی باشد البته مجموع مابین الطرفین (علت اولی و معلول اخیر) مانند يك واسطه است که در خاصیت واسطه نسبت بطرفین مشترك است و برای هر يك از طرفین (اول و آخر) خاصیتی است یعنی اول علت جمیع ماسوای خود و آخر معلول مافوق خویش است.

و همچنین اگر ترتب در کثرتی غیرمتناهی باشد و طرف برای معلولهای مترتب حاصل نشود باز جمیع غیرمتناهی در خاصیت مانند يك واسطه است زیرا تو هر جمله‌ئی را از آن اعتبار کنی علت معلول متأخر از خویش معلول است برای تقدم برخود زیرا چون آن جمله را تجزیه کنی هر يك از واحدهای آن جمله معلول است چه هر لاحقی معلول سابق خود خواهد بود و جمله هم متعلق الوجود بهمان جمله است یعنی مجموع آن جمله مرکب از وجودهایی است معلول پس جمله هم معلول و وجودش تعلقی است و آحادش هم معلول و تعلق الوجود است بلی جمله شرط است برای وجود معلول اخیر و علت اوست بمعنای شرطیت (یعنی آن معلول اخیری که در آن جمله مفروضه در آخرین مرتبه اعتبار شده اگرچه با فرض عدم تناهی باز می‌توان جمله دیگری اعتبار نمود)

و هرچه در حصر جمله واخذ و اعتبار بیفزائی باز حکم آن حکم
مراد از کثرت غیر همان جمله نخستین است و این حکم بطور غیرمتناهی باقی است
متناهی به اعتبار و دایر مدار اعتبار معتبر است (چه مراد از کثرت غیرمتناهی این
است نه بالفعل نیست که بالفعل موجود باشند بلکه مراد عدم تناهی تعاقبی است
 مانند مراتب عدد و حکم هر مجموع کثرتی از مجموعهای کثرت

غیرمتناهی هم غیرمتناهی است بمعنای عدم تناهی تعاقبی نه آنکه احکامی غیرمتناهی بنحو دفع الحصول و بالفعل حاصل شود) بنا بر این تقریر جائز نیست جمله‌ئی از علل موجود شود جز آنکه باید منتهی بعلتی شود که معلول نباشد و آن علت اول است و با قطع نظر از علت اولی نتواند آن جمله موجود شود جز آنکه مجموعاً و آحاداً باید معلول باشد و علتی که معلول نباشد در آن نخواهد بود (مگر در آن جمله علت اولی هم بمناسبت اشتراك در علیت بالمعنی الاعمال از شرطیت و اقتضاء و اعداد و مانند آن منظور شود که در این صورت باید گفت هرچه علت است معلول است
بیان مؤلف در تحقیق جز علت اولی که علت جمع علل است و خود بنفسه معلول نیست)
کلام شیخ و گرنه لازم آید جمیع کثرت غیرمتناهی واسطه باشد بدون طرف
 (اما واسطه است زیرا معلول است و اما بی طرف خواهد بود)

زیرا با آن علت‌های معلوله علت که معلول نیست فرض نشده و این توضیحات از شیخ باین نظر است که ترجیح بلامرجح از باب **تفعل** نه **تفعیل** بطور بدیهی ممتنع است پس نمی‌توان کثرتی فرض کرد چه متناهی چه غیرمتناهی که معلول نباشد.

و بعبارت دیگر اگر موجوداتی ممکن الوجود اعم از متناهی تعاقبی
دنباله بیان مولف بالفعل غیرمتناهی تعاقبی فرض نمائیم خالی از این نیست یا هیچ
در اقسام علل و يك علت دیگری نیستند یا هر سابقی علت لاحق است و بر هر
معلولات مترقبه تقدیر یا متناهیند یا غیر متناهی و بر هر تقدیر یا موجود بالفعلند
و کیفیت علایت و یا بطور تعاقبند و بر جمیع تقادیر مزبوره یا مجموع آنها معلول
معلولیت و انحصار شئی دیگری غیر از مجموع خود و آحاد خود نیست یا معلول شئی
صحیح در يك دیگری است تمامت این صورتها غیر از يك صورت که معلولیت
صورت مجموع و آحاد برای شئی دیگری خارج و غیر معلول باشد باطل
 است اما صورت اولی که هیچ يك معلول دیگری نباشند و نیز
 مجموع آنها و هر يك از آحاد آن مجموع معلول امر خارجی غیر معلول نباشد اعم از
 آنکه متناهی بالفعل باشند یا متناهی تعاقبی یا غیرمتناهی بالفعل یا غیرمتناهی تعاقبی
 پس باطل و محال است چه هر يك از مجموع و هم مجموع من حیث المجموع یا جمله‌ئی از
 آن مجموع حسب الفرض ممکن الوجود است پس لازم آید بخودی خود موجود باشد .
 و این ترجیح بلامرجح و ضروری الامتناع است و نیز بنظر برهانی مستلزم خلف
 است چه ترجیح بلامرجح مساوق با عدم استواء ذاتی نسبت بوجود و عدم است و جز واجب
 الوجود بالذات هر موجودی مستوی النسبه بوجود و عدم است و نیز پیش از حدوث و
 حصولش معدوم است پس باید عدمش قبلاً ترجیح حاصل نموده باشد و پس از ترجیح
 عدم چگونه ممکن است منقلب بترجیح وجود گردد.

نتیجه این میشود هیچ يك وجود حاصل نکند ولو بطور ترجیح
نتیجه آنکه هیچيك بلامرجح زیرا جمله مسبوق بترجیح عدم است و اگر یکی را
موجود نشوند واجب الوجود فرض نمائی البته سخن در بقیه عود کند مگر جمله
ولو بترجیح بلا و آحاد جمله معلول واجب شوند و این خلاف فرض است.
مرجح صورت دوم آنکه هر سابقی علت لاحق باشد اعم از وجوه
 مذکوره در صورت اولی پس ناچار آنچه مجموعاً یا واحداً در
 اول فرض شد باید معلول امری باشد که غیر معلول است یعنی واجب تعالی و گرنه ترجیح
 بلامرجح در اول شود و چون در اول فرض ترجیح شود در هر يك هم باید ترجیح فرض
 شود چه همه مساوی باهم هستند و اول و وسط و آخر بودن پس از وقوع است و سخن
 در ما قبل از وقوع است (بایان بیان مولف)

-۲۴۴-

جایز نیست جمله می از علل موجود باشد و در میان آنها علتی
دنباله سخن شیخ غیر معلوله نباشد و آن علت غیر معلوله علت اولی است زیرا جمیع
در اثبات علت العلل علل غیر متناهی (بلکه متناهی) واسطه بی طرف (بی علت اولی)
 خواهد بود و این محال است و اگر کسی گوید علل مفروضه
 پیش از علل بلانهایت است پس بی طرف نخواهد بود غایه الامر طرف بی نهایت است
 پس طرفین و وسائط میان طرفین هم بی نهایت است جواب گوئیم این معنی ممانع از
 غرض ما که اثبات علت اولی است نخواهد بود (چه دانستی سلسله علل هر نحو فرض
 شود موجوداتی است که باید معلول باشد برای علتی که معلول نیست و گرنه وجود
 حاصل نکند)

و انکهی قول قائل باینکه در اینجا دو طرف است بی نهایت و
امتناع کثر تیکه دو و سائطی است بی نهایت سخنی است بزبان نه باعتقاد چه اگر
طرفش و وسائطش طرف دارد متناهی است اگر چه شماره کننده نتواند خود را به
غیر متناهی باشد طرف و نهایت رساند و مابین طرفین هم محدود است .

پس از این اقوال آشکار شد که در اینجا علتی است غیر معلول
 و اگر مابین الطرفین غیر متناهی باشد و طرفی موجود باشد ناچار آن طرف خود اول
 خواهد بود برای آن غیر متناهی پس آن طرف علتی است غیر معلول و این بیان صلاحیت
 دارد بیان تناهی جمیع طبقات اصناف علل باشد هر چند سخن ما در علل فاعلیه است
 بلکه دانستی هر چیزیکه دارای ترتیب بالطبع است متناهی است (یعنی اگر چه عللیت
 و معلولیت در آن ترتبات بالطبع نباشد یا ملحوظ نباشد) و این (ترتب بالطبع) در
 طبیعیات اگر چه مانند چیز بسته که دخیل در تناهی است (و ترتب بالطبع با غیر متناهی
 نمی سازد) لکن باید آنرا (یعنی بیان تناهی علل فاعلیه را) در بیان تناهی عللیکه
 اجزاء وجود شئی است و متقدم بر او در زمان است (یعنی علل مادی و صوری) نیز
 قبول نماییم و این علل عبارت است از عللیکه مختص بنام عنصر است و آن چیزی است
 که شئی از آن حاصل شود و جزئی است ذاتی برای شئی .

مؤلف گوید :

شیخ در اول طبیعیات شفا می فرماید هیولی از آن جهت که قابل صورت یا صورتها
 است هیولای آن صورت نامیده شود و از آن جهت که حامل صورت است موضوع است
 و این موضوع غیر از موضوع مأخوذ در رسم جوهر و عرض است و از آن جهت که
 مشترک مابین صورتها است ماده و طینت است و از آن جهت که مرکب منحل بآن شود
 و آن جزئی است بسیط در آن مرکب اسطقس نامیده شود و از آن جهت که ابتدای ترکیب
 از اوست عنصر است و منظور در اینجا اعتبار حیز است انتهی کلام المؤلف .

-۲۴۵-

شیخ میفرماید :

بیان شیخ راجع بانحاء کیفیات علیت سابق برای لاحق بنحویکه تمام ماهیت سابق در لاحق باشد یا جزء آن

و بالجمله از قول ماشی من دئی چنین اعتبار کن که در وجود شئی دومین امری دخالت دارد که برای شئی اول یا تمام جوهر و ذات است چون انسان برای صبی اگر گفته شود از آن صبی مردی شد یا جزء جوهر و ذات او ست مانند هیولی در آب اگر گفته شود از آب هوا حاصل شد و نباید چنین اعتبار نمود که معنی قول ما تنها تأخر دوم از اول باشد چنانکه گوینده گوید کان کذا من کذا یعنی چنین چیزی از چنان چیزی اگر دوم فقط بعد از اول باشد و دلالت نکند لفظ من بر چیزی که از ذات اول باشد (بطور تمام ماهیت یا جزء ماهیت).

پس میگوئیم بودن چیزی از چیزی نه بمعنای بعدیت است بلکه بمعنای آنستکه در دوم چیزی از اول هست که داخل در جوهر شئی اول است و این معنی بر دو وجه است اول باین معنی است که شئی اول چیزی است که بالطبع حرکت کند سوی استکمال

بجز دوم (حرف باء بمعنای استعانت و یا مصاحبت است) مانند صبی که صبی بودنش برای آنستکه در طریق سلوک بسوی رجولیت است پس چون رجل شد آنچه در صباوت داشته فاسد نشود بلکه کامل گردد چه صبی همواره از اوامر جوهری ظاهر شود نه امر عرضی مگر آنچه متعلق بنقصان است و نیز باین معنی است که اول هنوز بالقوه است نه بالفعل اگر مقایسه شود بکمال اخیر (از مراتب معهوده عقل)

صورت دوم را دوم آنکه اول طبعش حرکت سوی دوم نباشد اگرچه استعداد قبول صورت دوم در او هست نه از جهت ماهیتش بلکه از جهت

حامل ماهیتش و چون دوم از اول حاصل شد چنین نیست که جوهر فعلی دوم فقط بعداً کائن گردیده بلکه جزئی از جوهر دومی از اول گرفته شده و آن جزئی است که مقارن قوت است مانند آب که هوا می گردد یعنی از هیولای آب صورت مائیت منخلع گردد و صورت هوائیت برای وی حاصل شود پس پوشیده نیست در قسم اول جوهری که شئی اول راست بعینه در شئی دوم حاصل شده (مانند انسانیت صبی در رجل که بعینها در او هنگامیکه مرد شد موجود است).

و در قسم دوم جوهریکه در شئی اول است بعینه در شئی دوم حاصل نشده بلکه

-۲۴۶-

جزئی از جوهر شئی اول حاصل شده و جوهر اول فاسد گشته (چه جزئی از جوهر ماء در جوهر هوا حاصل شده و صورت جوهریه مائیه فاسد گردیده و صورت جوهریه هوائیه بحصول پیوسته).

مؤلف گوید :

تحقیق مؤلف مراد از این بیان چنین برمیآید که صورت جوهریه مائیه بتمامها و **شیخ را نسبت بجزء** بجمیع اجزائها از بین نمی رود و چنین نیست که فقط هیولای ماء **باقی از صورت** در هوا محفوظ باشد که مابہ القوه محض است بلکه چیزی از **زائله اولی در** قلمیت هیولی که در ماء بوده در هوا حاصل میشود و بانضمام **صورت حادثه** آن صورت هوائیه حادث گردد و بعبارت دیگر صورت هوائیه **ثانیه و تعیین آن** جزئی از صورت مائیه را دارد که آن جزء مائی اگرچه صورت **یکی از دو وجه** مائیه نیست لکن دخیل در صورت مائیه است چنانکه دخیل در **مذکور** صورت هوائیه بود و گرنه باید گفت فقط ماده می میان صور **متعاقبه** محفوظ است و در هیچ صورتی چیزی و جزئی از صورت **زائله** نیست چنانکه در اذهان سطحی مرتکز است .

لکن چنین نباید گفت چه صورت نوعیه جسم طبیعی از اجزائی **تحقیق مؤلف در** ترکیب یافته که هر کدام مدخلیت در صورت جسمیه نوعیه خاصه **بقاء چیزی از** دارد و ماده محل است که در جمع صور از بین نمی رود و یکی **صورت زائله در** از اجزاء داخله که در صورت ترکیبیه زائله بوده در صورت **صورت حادثه یا** نوعیه حادثه حاصل شده است و با صورت حادثه متخذاست چنانکه **وجود چیزی از** با صورت اولی متحد بوده و لازم نیست مانام آن جزء و حقیقتش **صورت حادثه در** را بدانیم پس صورت هوائی مثلاً که حادث از ماء شده از جزئی **زائله** شیمیائی ترکیب یافته که اگر هوا را تحلیل و تجزیه شیمیائی کنیم **جزئی از صورت ماء را در هوا** خواهیم یافت که با بقیه اجزاء **دیگرش نوع ماء را تشکیل داده نه آنکه** بگوئیم جزئی از اجزاء ماء باقی نمانده **که بهوا منتقل شود و چون این دو احتمال را** بدو می دهیم باید با دقت بسنجیم آیا **جزئی خاص از اجزاء صورت حادثه هوائیه همان جزء هوائی است که در ماء بوده و** صورت مائیه را از دست داده و صورت هوائیه را با انضمام اجزاء هوائی دیگر پذیرفته **یا جزئی است از اجزاء مائی که در هوا با ضمائم دیگر صورت هوائی شده و بتقریر** دیگر آیا در هوای متولد از آب جزئی هوائی هم در نهاد اجزاء مائیه بوده که به

اجزاء هوائیه انتقال یافته و آن جزء هوائی صورت هوائیه خود را در صورت مائیه از دست نداده و در کمون صورت مائیه پنهان بوده اکنون که اجزاء صورت مائیه از صورت مائی خلع شدند آن جزء هوائی با صورت هوائی خود بروز نموده و باصل خود که اجزاء هوائیه دیگر است ملحق شده و در تشکیل صورت هوائیه دخالت دارد یا آنکه این جزء هم جزء مائی مانند سائر اجزاء مائیه بوده و جملگی صورت مائیه را از دست داده صورت هوائیه شدند و چیزی از صورت هوائیه با هیچ جزئی همراه نبوده از گفتار شیخ در الهیات شفا می توان یکی از این دو وجه را استنباط نمود.

این است نص کلام شیخ :

محل استنباط یکی والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر
از دو وجه از نص الذی للاول بعینه فی الثانی والقسم الثانی لا يحصل
عربی شیخ الجوهر الذی فی الاول بعینه فی الثانی بل جزء منه و
نفسه ذلك الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهر ما
هو اقدم (۱) موجودا فيما هو اشد تأخرا (كان ظ) كانه هو بعينه او هو بعض
منه و كان الثانی هو مجموع جوهر الاول و کمال مضاف الیه و لما كان قد
علم فيما سلف ان الشئ المتناهی الموجود بالفعل كانت ابعاضا مقداریه او
معنویة لها ترتیب غیر متناهیة فقد استغنی بذلك عن ان يشغل بیان انه هل
يمكن ان يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلانهاية اولا يمكن
و اما الثانی من القسمین فانه من الظاهر ایضا وجوب التناهی فیهِ لان الاول
انما هو بالقوة الثانی (لثانی ظ) لاجل المقابلة التي بین صورته و صورة الثانی
و تلك المقابلة يقتصر فی الاستحالة علی الطرفين ای يكون كل واحد من -
الامرین موضوعا للآخر فیفسد هذا الى ذاك و ذاك الى هذا فحينئذ
بالحقیقة لا يكون احدهما بالذات متقدما علی الآخر بل يكون تقدمه علیه
بالعرض ای باعتبار الشخصية دون النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولی بان
يكون مبدئاً للهواء من الهواء للماء بل هما كالمتكافئين فی الوجود و اما
هذا الشخص من المیاء فیجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمنع ان
یتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية او بداية و ليس كلامنا هیهنا فيما
هو بشخصيته مبدئاً لما هو عینه و فیما هو بالعرض مبدئاً لا بالذات فانا نجوز

۱- لفظ موجوداً خبر کان است و اسم کان جوهر ما هو اقدم است و کر نه باید اقدم
وجودا گفت نه اقدم موجودا و در کلمه (جوهر ما هو) دو احتمال است یکی اضافه جوهر بمای
موصوله است دیگر آنکه مای مشدده باشد و جوهر منون باشد نه مضاف یعنی جوهری از
جواهر مولف .

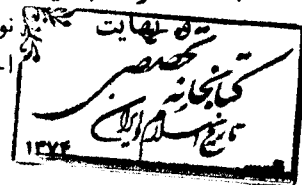
ان يكون هناك علل قبل علل بلانهاية في الماضي والمستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء التي هي بذواتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين بما قبل في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعة ولا ينعكس فيصير الثاني علة للاول .

فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال لم يجز ان تكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل .

تمام شد کلام شیخ و بدینجا پایان یابد فصل اول از مقاله هشتم از الهیات شفا که در علل فاعلیه برای معرفت مبدء اول منعقد فرموده و ثابت نموده که سلسله علل فاعلیه بلکه جمیع طبقات علل منتهی بعلتی شود که معلول نیست و ضمناً نظراً باستحالات افکنده و کیفیت مبدئیت مستحیل را برای مستحیل الیه بیان نموده و اقسام آنرا با وجوب بدایت و نهایت در آن شرح داده است و ما در پیرامون این فصل باندازه لزوم سخن گفتیم .

اکنون از سخن شیخ در استحاله چنین استفاده می کنیم که جوهر سابق گواه در لاحق بتمامه باقی و محفوظ است یا بوجه عینیت یا بدین وجه که تمامت جوهر سابق جزء جوهر لاحق است و گاه بعض جوهر سابق نه تمامش در لاحق باقی است و این همان دو قسم است که شیخ آنرا یاد نموده و این موضع است که سخن شیخ خالی از ابهام و تعقید نیست که البته ما باید آن را از ابهام و پیچیدگی بیرون آوریم و این موضع راجع است بجمله ولما كان اول القسمين تا جملة و كان الثاني هو مجموع جوهر- الاول و کمال مضاف الیه و همین موضع محل استنباط بقاء جوهر سابق در لاحق است اعم از آنکه سابق در حال استكمال بحرکت کردن سوی لاحق باشد چون صبی که مستکمل بر جویلت و مشغول بحرکت استکمالی است بالفعل یا آنکه مستحیل بلاحق گردد چون هوا، که مستحیل بقاء گردد .

بخلاصه آنکه در قسم اول که عبارت از بقاء صورت جوهر اولی استنباط بقاء جوهر در صورت جوهر ثانیه است این بقاء بدو نحو فرض شود یکی سابق در لاحق بدو آنکه جوهر صورت نخستین بعینها و تماماً عین صورت دومین نحو از کلام شیخ باشد و جوهر دوم همان جوهر اول باشد چون جوهر انسانیت و رفع ابهام از آن در صبی که در رجل بعینها موجود است و انسانیت رجل همان باحفظ لزوم بدایت انسانیت صبی است زیرا صورت هر کدام مصداق حقیقی برای نوع انسانیت است غایة الامر در رجل کمالی است بالفعل که از اجزاء فرد است نه از مقومات و اجزاء نوع و اگر کمالی که



-۲۴۹-

در رجولیت است نسبت باصل صورت نوعیه باشد نه اجزاء فرد البته تفاوت بین سابق و لاحق در مثال صبی و رجل و مانند آن بقوت و فعل است مثلاً فصل ناطق در صبی بالقوه است و در رجل بالفعل است و فعلیت هم باز دارای مراتب است تا بیکمال اخیر از مراتب مقرر در عقل رسد.

ولی نحو دیگر آنکه جوهر سابق اگرچه بعینه و تمامه در لاحق موجود و محفوظ است لکن لاحق مجموعی مرکب از آن جوهر سابق و از کمالی مضاف بآن لاحق است.

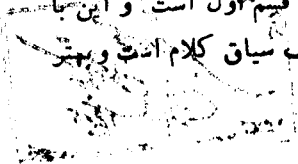
پس جوهر سابق بعض مجموع جوهر لاحق است اینجا است که مراد از کلمه بعض در عبارت شیخ این نیست که بعض جوهر سابق در لاحق است بلکه مراد آنستکه تمام جوهر سابق بعینه بعض جوهر لاحق است چه اگر این باشد قسم دوم خواهد بود که بعداً ذکر فرموده و همین موضع است که عبارت شیخ مبهم و معقد است.

ابهام کلام شیخ در این عبارت است ولما كان في اول القسمين وجه ابهام وتعقيد جوهر ماهو اقدم موجودا فيما هو اشد آخر اكانه در کلام شیخ هو بعینه وهو بعض منه و كان الثاني هو مجموع جوهر الاول و کمال مضاف الیه .

این عبارت مطابق با نسخه مخطوطی است که نزد ما است و جواب کلمه لما در این عبارت نیست و در جمله و كان الثاني كان بلفظ مشدد النون ضبط و تصحیح شده نظیر لفظ كانه که در مقام تردید استعمال شود و ظاهراً صحیح عبارت این است :

ولما كان في اول القسمين جوهر ماهو اقدم موجودا فما هو اشد تاخرا كانه هو بعینه وهو بعض منه و جمله فما هو اشد جواب لما است و حاصل معنی این است که چون در قسم اول جوهر امر متقدم موجود است و فاسد چنانکه در قسم دوم است نشده و ازین نرفته پس آنچه بسیار متأخر است و وسائط بسیار بین صورت اولی و صورت اخیر است همان جوهر متقدم است بعینه یا بعینه آن متقدم بعض جوهر متأخر است.

از این رو ضمیر كانه راجع بمای موصوله است که متأخر است و ضمیر هو در هو بعینه راجع بمتقدم است و این تفکیک در مرجع ضمیر موجب ابهام و تعقید شدید است و در جمله او هو بعض منه تعقید بیشتری است زیرا اگر ضمیر او هو راجع بمتأخر و ضمیر منه راجع بمتقدم باشد لازم آید جوهر سابق بتمامه در لاحق نباشد بلکه بعض آن جوهر در لاحق باشد و این قسم دوم است نه قسم اول پس ناچار باید ضمیر او هو راجع بمتقدم و ضمیر منه راجع بمتأخر باشد که نحوه دوم از قسم اول است و این با ارجاع ضمیر در كانه بمتأخر و در هو بعینه بمتقدم موجب اختلاف سیاق کلام است و بهتر



آنگاه شیخ اشاره بوجوب تناهی در علت و ابعاض علت در قسم بیان تناهی در اول بهر دو نحو که جوهر اول تمام جوهر دوم باشد یا بعض مجموع ابعاض در قسم دوم و در قسم دوم که جوهر سابق باقی نماند از جمله ولاکان قد علمه اول و قسم دوم فیما سلف تا آخر فصل می نماید بخلاصه آنکه در طبیعیات دانسته شد چیزیکه متناهی است و بالفعل موجود است جائز نیست ابعاض تا آخر فصل

آن چیز بالفعل غیر متناهی باشد اعم از آنکه آن ابعاض ابعاض مقداری خارجی باشد یا ابعاض معنوی و ذهنی باشد و ترتب ابعاض بر یکدیگر جائز نیست ترتبانی غیر متناهی باشد و مابقی نیازیم از اینکه بحث کنیم آیا ممکن است موضوعی از این قبیل یعنی غیر متناهی الابعاض بسبق غیر متناهی پیش از موضوع دیگر باشد یا ممکن نیست چه براهین وجوب انتهاء علل و اسباب بعلمتی که معلول نباشد مارا مستغنی از بحث در پیرامون امکان با امتناع عدم تناهی در ابعاض مترتبه موجوده بالفعل یا تقدم چنین موضوعی بتقدمی غیر متناهی بر موضوع دیگر امکاناً و امتناعاً نموده چه هر بعضی که سابق است اعم از مقداری یا معنوی نسبت ببعض دیگر که لاحق است حکم علت و معلول را دارد و همان طور که علت سابق برای لاحق در جمیع طبقات علل و معلولات بالضرورة باید متناهی و منتهی بعلمتی غیر معلول گردد همچنان ترتب موجودات بالفعل بر یکدیگر هر چند بوجه علت نباشد ممکن نیست بلانهایت باشد پس اگر موجوداتی مترتب فرض شود باید بموجودی منتهی شود که مترتب بر موجود دیگر نباشد هر چند میان آنها علت و معلولیت نباشد و نمی توان ترتب غیر متناهی بالفعل حاصل شود .

پس می گوئیم در قسم اول جوهر چیزیکه متقدم است چون انسانیت صبی در چیزیکه بسیار متأخر است چون رجل بعینه يك جوهر است و جوهر دوم یا عین جوهر اول است یا مشتمل بر جوهر اول است باعتبار اینکه بالفعل متلبس باستكمال است و مشغول بطی مراحل است و از مرحله استعداد صرف گذشته .

و در این صورت که دومی مشتمل بر تمام جوهر اول است دوم مجموعه ای است مرکب از عین جوهر شئی اول و از وصف کمالیکه مضاف باو افزوده بر او شده مانند کمال حاصل از رجولیت برای صبی این همانا حال قسم اول است لکن بایستی در کلام شیخ که بدین تقریر آن را توضیح دادیم متوجه بود بآنکه کمالات لاحق هر چند انواعی حقیقی و طبائعی باشد که با طبائع کمالات نوع جوهر در شئی سابق مبائن باشد لطمه به وحدت نوع در اصل جوهر نمی زند.

مثلاً ثمره درخت هنگامی که استحقاق نام نوع خود را حاصل نموده چنین نیست هنگامی که از تلخی و عفوصت و مانند اینها بحلاوت و نضج و منتهی درجه کمال مطلوب رسید نوعش در اصل ذات و ماهیت بنوع دیگر تبدیل یابد مثلاً حبوبات یا فواکه باتین

-۲۵۲-

و تمر و زیتون و مانند آنها از ابتدای صدق اسم خاص خویش نوع خود را حفظ می نمایند . بدون تغییر و تبدیل نوعی و کیفیات و کمیاتی که لونا و طعماً و حجماً و لباً و قشراً و رائحة و غیرها حاصل نموده کمالاتی است که بطبیعت نوعیه اضافه شده و مجموعی از طبایع متنوعه تشکیل داده که هر کدام نوعی است خاص منضم بآن نوع منحفظ میان سابق و لاحق و میان تمامت تشکلات متنوعه لاحقیه بدون اینکه صورت نوعیه جوهریه اولی از بین رود و مستحیل بنوع دیگر از انواع بعدیه گردد و نوع اول با آنکه صورت جوهریه فقیه دارد شبیه بماده است در میان صور کمالیه لاحقیه با این فرق که منضم باو است نه متحد با او چنانکه بدن انسان یا حیوان مثلاً مشتمل بر لحم و عظم و عصب و اعضاء رئیسه و غیرها است و هر کدام طبیعتی است جداگانه که مضاف به اهیت انسان شده که نوع آن بحسب اجزاء خارجی مرکب از روح و بدن و ماده و صورت است و بدن مرکب از انواع عدیده است حال باید نیز متوجه بود آیا در جوهر اول مایه بسیطی از تمام صور و کمالات حاصله لاحقیه هست که در ظهور استفاضه مترتب و متقدم و متأخر است و کمون و بروزی در این تشکلات متنوعه هست که از جوهر اول متکون و متشکل میشود چنانکه در بذر و نطفه چنین گفته میشود یا فقط بوجه سببیت و مبدئیت است و سابق شرط تحقق لاحق است بدون آنکه چیزی از جواهر متأخره در سابق مرتکز و مکنون و کامن باشد و دارای ذرات هر کدام باشد که بترتیب طبیعی بامرالله تعالی از خود بیرون دهد فقط مناسبتی بین سابق که مبداء و شرط است و بین لاحق اگر ترتیب آنها بوجه علیت و معلولیت است محفوظ است و اگر مجرد ترتیب است یعنی موجوداتی بر یکدیگر مترتب است با نظمی تغلف ناپذیر بدون آنکه هیچ گونه تأثیری از سابق در لاحق باشد مناسبت لازم نیست لکن این سلسله های مترتبه منتهای است اینها همه نسبت بقسم اول است .

و این نکته را نیز باید متوجه بود که شیخ با قول بکمون و بروز شیخ کمون و بروز بامداخله و مخالطت اجزاء لاحق بسابق از روی مجاورت مخالف و مخالطه اجزاء است و در طبیعیات شفا مفصلاً بابطال آن برداشته لکن این قول جوهر لاحق را را در استحاله عناصر که متضاد است باطل دانسته و اما در کمون در سابق جدا باطل و بروز اشیاء متناسبه چون منی و نطفه و علقه و مضغه و عظم و لحم پس مشمول براهین قهراً بر بطلان کمون یا مخالطت نیست چنانکه عنقریب خواهیم آنرا تفصیل داد و چون هدف ما در این فصل

اثبات علت اولی است عجالتاً دست باین مسئله نمی زنیم چه این اختلافات در هر حال در اثبات علت اولی و وجود واجب و صانع فرق نمی کند و بنظر ما تعمق و تدبیر در واجب الوجود صانع مهم تر از بحث در صفات است چه از بدیهیات و فطریات است که واجب الوجود

جامع کمالات است بر وجهی اتم و فوق التمام اگر چه از ادراك آن و ادراك حقیقت هر کدام و کیفیت آنها و علیت آنها باذات و با یکدیگر عاجز باشیم و باین نظر است که مآثورات معصومیه آمده **تَلَمَّوْا فِی آلاءِ اللّٰهِ وَلَا تَتَكَبَّرُوا فِی ذَاتِ اللّٰهِ** یعنی پس از ادراك واجب و اثبات صانع در بحث در ذات اوسبحانه و چگونگی او و صفاتش بآن اندازه که دنباله گیری شده مهم نیست و هر ذی شعوری مضطر است بیقین کامل به آنکه واجب فوق التصور اکمل و اعلی و اشرف و اعظم و امجد و اقدس بلکه مافوق اکملیت است.

آنچه در موجودات که آلاء الله است بحث شود و عقلا در ادراك حقائق آنها حیران و مختلف شوند دلیل خواهد بود بر آنکه ذات صانع منعم بی نهایت و مجرد بسیط محیط همانا مرموز الذات و نظر بوسعت قدرت و حکمتش مرموز الصنع و الصنائع است

ملاحظه نمایند که در کون و استحاله و تعیین عناصر چه اندازه اختلاف شرید در عقلا اختلاف نمودند و چون مربوط بمثال مقام در استحاله و کون و استحاله و کیفیت و حقیقت آن و در وجوب انتهای آن بعلت اولی است مناسب تعیین عناصر متبدله است سخن شیخ را در طبیعیات شفا ملخصاً نقل نمایم:

بتقریر شیخ در شیخ در فصل اول از فصول پانزده گانه از فن سوم از فنون طبیعیات می فرماید ما فراغت یافتیم از تعداد و تعریف امور عامه خود دلیل بر کمال برای طبیعیات و از تعداد اجسامی که اجزاء اولیه برای علم است لا نهائی بودن و کل عالم یک مجموع واحد است که بدان اجزاء انتظام یافته و مرموزیت صانع اجزاء اولیه عالم البته بسیط است و بعضی از این بسائط قبول واجب و مرموزیت کون و فساد نکند و آنها بسائطی هستند که در جواهر ایشان مبادی صنع و صنائع او حرکات مستدیره است و بر ما واضح نشده از حال اجسام مستقیمه سبحانه است الحرکه آیا قابل کون و فساد است توضیح دادیم اجسامی که در

طبیائع آنها قبول کون و فساد است بالطبع حرکت (۱) مستقیمه تواند نمود از اینرو واجب است بر کسی که نیکو نظر نماید بداند بعض اجسامیکه متحرک باستقامت است قبول کون و فساد کند پس بالنتیجه بعض اجسام بسیطه قابل کون و فساد خواهد بود اما باید دید این چگونه واجب است زیرا اجسام مستقیمه الحرکه دارای مبدء حرکت مستدیره نیست و در مکانهای طبیعی خود ساکن است هم در این

۱ - اخیراً این قول بنظر رسیده که این عالم با حرکات مختلفه نیکه در آن هست حرکت

مستقیمه در فضاء غیر محدود دارد تا برسد بقطه ای که وقت انحلالش فرا رسد و بغاظر دارم که مرحوم شیخ حبیب اله ذوالنون در این خصوص مقاله با ارزشی دارد مولف

- ۲۵۴ -

وهم در وضع و اختصاص جزء مفروضی بجهتی یا برای امر عارض قاضی است یا از روی طبع است .

امر قاسر عارض یا اتفاق افتاده ابتدای حدوثش در آن نقطه خاصه یا نزدیک آن نقطه وقوع یافته و اختصاص بآن جزء حاصل نموده یا اتفاق افتاده ناقلی آنرا بآن نقطه خاصه نقل نموده و این حال جائز نیست بالطبع باشد چه دانستی مبدء حرکت مستدیره در طبع متحرك مستقیم نیست و نیز از روی نقل ناقلی نیست بوجهی که اگر ناقلی نباشد برای جزء مفروض اختصاصی بآن نقطه معینه نخواهد بود .

و بالجمله قسر معنائی است که طبیعی را از مقتضای طبع سوی خلاف طبع برگرداند و اگر فرضاً زمین یا غیر زمین از اسطوانات ازلی (۱) بود واجب نبود تمامت اجزایش باز داشته شود از مقتضای طبعش تحت نقل قاسری و واجب بود او را وضعی باشد که مقتضای امر دیگری غیر از ناقل قاسر باشد بلی قسر در بعض اجزاء جائز بود پس عمده در وجه اختصاص آنست که جزء مفروض در ابتدای تکونش مستند بعلمی بود که او را بحیز مخصوصی اختصاص داده که جز در آن جای معین نتواند حاصل شد همانطور که اصل وجودش مستند بآن علت بود .

پس چون در ابتدای حدوثش در آن حیز خاص حاصل شده یا در حیزی که تحریک طبیعی او را بآن موضع از موضع کلی اجزاء میرساند لذا موضع بوی اختصاص یافته و او بدان موضع اختصاص حاصل نموده این در بسائط بود .

و اما در مرکبات پس از آن جهت که مرکب است شك نیست در اینکه بودش و حدوثش پس از نبودش شده و از لیتش نزد آنان که توانند جسم بسیط را ازلی حقیقتاً یا بمعنای تقدم بر اجسام مرکبه دانند مورد احتمال نیست پس واجب است در طبعش قبول فساد باشد .

چه فساد از لوازم حدوث جسم است (و اما مجرد پس اگر باقی نماند عدمش فناء است نه فساد یعنی موضوعش بسبب بسیط از بین می رود و اگر اعدام نشود باقی می ماند چنانکه در نفوس چنین است) زیرا ما بیان کردیم هر کائن جسمانی فاسد خواهد بود . از این بیان واضح شد کون و فساد موجود است و نیز قبلاً بوضوح پیوسته فرق بین کون و فساد و استحاله و بین نمو و ذبول (پوسیدن) بحسب ماهیتشان اکنون باقی می ماند معرفی وجود هر یک از امور مذکوره را چه بعضی وجود جمیع این امور بلکه وجود حرکت را منع نمودند .

۱- لفظ ازلی را شیخ با کلمه (لو) امتناعیه یا فرضیه گفته و یا فقط حکایت از قول متقدمین است نه از معتقدات شیخ لذا در مرکبات نفی شك از حدوث مسبوق بعدم می نماید و مفهومش آنست که اگر شک و بحثی باشد در بسائط است مولف

اما آنکس که باطل نمود حرکت مکانیه و وضعیه را پس در اشتغال از آراء سخیفه بمناقضت او سودی نیست چه عقل مارا از مناقضه آرائیکه موجب انکار حرکت مکانیه کمراعی در اموری شده که حکم در آن بدیهی نیست بازمی دارد و وضعیه است و البته نباید تکلف چیزی نمائیم که بیان وجودش از اثباتش بی نیاز است .

پس اهم اثبات بقیه امور است (یعنی مانند کون و استحاله و نبود و ذبول و کون و بروز) چه گروهی کون را (یعنی حدوث بعد از عدم را) انکار، نبودند و گمان کردند بسائط مانند زمین و نار و هواء و ماء جواهر آنها فاسد نشود بلکه در طبیعت هیچ يك از اینها صرف خالص یافت نشود بلکه مرکب است از طبیعتی که بدان نسبت داده شود و از چند طبیعت دیگر لکن بطبیعت غالب نامیده شود پس نه زمین صرف و نه آب و نه هواء و نه آتش صرف یافت شود .

بلکه هر يك از تمام آنها مختلط است و چون هر کدام باغیر خود ملاقات نمود که عنصر غالب در او مغایر با عنصر غالب در ملاقی است عنصر مغلوب در ملاقی خود را که از جنس غالب خویش است بدو منضم شده غالب می شود و ظهور و بروز حاصل می نماید

باین نحو که حرکت می کند سوی عنصر غالبی که در ملاقی است و براو باغالب عنصر مغلوب مجانس خود غلبه کند و بوسیله اجتماع غالب و مغلوب احاله و استحاله حاصل شود و حس غالب اجزاء ظاهر و بارز شده را گمان می کند تمام اجزاء است که مستحیل بجزء غالب گشته لکن چنین نیست بلکه اجزاء دیگر بحال خود باقی است ولی در کمون است .

مثلاً چون خشب را می بیند آتش شده گمان کند تمام خشب مستحیل بآتش گشته و مشاهده ننماید اجزائی را که از عنصر دیگر پراکنده شده چون دخان بلی بقیه می را که از جوهر اول بحال خود باقی است مشاهده نماید و آنچه از اجزاء آن پراکنده شده می بیند صورتش رفته و خاکستر باقی مانده . موافق گوید :

این تقریر پیچیده آنستکه فرض کنیم آتش کبریت بچوب رسید توضیح تقریر البته جزء آتشی در کبریت غالب بر جزء مائی و هوائی و خاکی پیچیده شیخ که تأثیر در احراق چوب نموده و جزء آتشی چوب هم اعم از آنکه غالب بر سه جزء دیگرش یا مغلوب آنها باشد ضمیمه به آتش کبریت از روی مجانست شده مجتمعا تمام چوب را حساً مبدل بآتش

-۲۵۶-

نمودند لکن حس خطا نموده چه اجزاء دیگر در چوب متفرق شده، مقداری دود و بخار گشته مقداری هوا شده مقداری هم خاکستر شده که فی الحقیقه جزء خاکی گشته و منکرین استحاله که قائل بکمون و بروزند گویند در این مثال مثلاً استحاله نیست بلکه بروز کامن واحد الجنس و تفرق اجزاء متناهی است و اگر جزء آتشی مماس چیزی شود که فاقد جزء آتشی باشد یا جزء آتشی در آن ممسوس بسیار اندک و ضعیف باشد مستحیل بآتش نشود بلکه تغییر در لون و وضع و صفات دهد یا اجزایش متفرق شود یا آنکه ممسوس را ذوب کند و مشتمل نشود این نکته را هم باید در نظر داشت که لازم نیست در استحاله علی القول بها یا در کمون و بروز علی القول بانکار الاستحاله جزء آتشی در مماس غالب بر اجزاء دیگرش یا غالب بر جزء آتشی ممسوس باشد چه ممکن است جزء آتش ممسوس بسیار قوی باشد بروجهیکه اجزاء دیگرش بطوری مغلوب و مستهلك باشد که گویا جز جوهر آتش چیز دیگر نیست چون نفط تصفیه شده وادهان دیگر که ذره نمی آتش از مماس چنین ممسوسی را مشتمل سازد لکن این هم مشمول کلام اصحاب کمون و بروز است چه باز اجتماع دو جزء متجانس از مماس و ممسوس موجب ظهور صورت کامنه گشته و البته در ابتدای تماس فقط جزء آتشی در نقطه می یا مقداری از کمیت و حجم ممسوس مشتمل شود و باز گردد سپس بنقطه دیگر منتقل گشته تا تمام ممسوس را فرا گیرد اعم از آنکه بطئی السیر باشد یا احاطه با کمال سرعت نماید . و نیز اجتماع دو جزء متجانس لازم نیست محصور بجزء مماس و جزء ممسوس باشد زیرا همیشه شعله آتش مثلاً هوای مجاور خود را مبدل بآتش کند چه ما می بینیم چوب کبریت مثلاً نقطه می از گوگرد یا نفط چون مشتمل شود شعله دارای سطح وسیعی شده مقدار معتدبی را از فضا اشغال می کند و ما می دانیم اجزاء مشتمل قابل چنین انبساطی نیست و کینش کم است و سر این انبساط استحاله هواء مجاور است بآتش یا بروز آتش کامن در هوای مجاور است که اجتماع آتش مماس و آتش ممسوس اجزای هوای مجاور را مشاکل خود استحالتاً یا بروزاً قرار داده .

حال با در نظر گرفتن این توضیح لازم است نص عربی شیخ را با ترجمه و شرح مزجی در فقرات لازمه یاد نمایم که برای علاقه مندان بفهم نص کلام شیخ مفید باشد انشاء الله تعالی چه کتاب ما نظر بهمه طبقات دارد بسا هست بعض گفتنی ها را در مجلس ناگفته می گذاریم بدون غفلت یا مسئله می را که در نظر يك طبقه شاید ذکرش لازم نیست می گوئیم یا تفصیل یا تکرار می نمایم و عیناً این حال در شفای شیخ مشهود است .

حتی گاهی فراموش نموده می نویسد شاید این را گفته باشیم و گاهی فصلی یا عنوانی را صریحاً بنام تکرار بر سبیل انتاج یا تسجیل می نگارد و بسا مطلب محتاج به

- ۲۵۷ -

توضیح را مبهم می گذارد و می گذرد یا بدون ضرورت توضیح می دهد چنین می نماید گاهی خود را تابع رغبات نفس خویش در ساعت تحریر قرار می دهد نه تابع استحقاق و شایستگی اصل مطلب در نظر عقل مع الوصف نظم تمام مطالب کتاب و ارتباط مسائل را یکدیگر در نظر گرفته در فصلی مشروحاً تذکر می دهد چنانکه در فصل چهارم از الهیات شفا می فرماید :

فصل فی جملة ما یتکلم فیہ فی هذا العلم آنگاه رموس و الهیات مطالب را بر وجه منظم و مرتبط که حاکی از سیر افکار خود در کتاب است می نگارد و این غیر از فهرست مقالات و فصول هر مقاله است که جداگانه تنظیم نموده و در آخرین فصل گوید فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا کتابنا هذا -

فقد منع قوم الكون یعنی کون و فساد و استحاله را وزعموا
نص عربی طبیعیات ان البسائط مثل الارض والنار والهواء والماء فان جوهر
شفا راجع بقولها لا یفسد بل لا شئی منها یوجد صرفاً فی طبیعته پس
اصحاب کمون و صرف از هر کدام بدون انضمام بطبیعت عنصر دیگر وجود ندارد
بروز با ترجمه بل هو مرکب من طبیعة التي ینسب اليها ومن طبائع اخرى
و شرح مواضع لکنه یسمى بالغالب پس وجه تسمیه نار بنار برای این نیست که
لازمه نار خاص صرف است بلکه برای غالب بودن جزء آتش این
عنصر است بر سه جزء دیگر و همچنین وجه تسمیه هر یک از
عناصر غلبه آن جزئی است که بنام آن جزء نامیده شده فلا ارض صرفاً ولا هواء
صرفاً ولا نار صرفاً ولا ماء صرفاً فی طبیعته بل کل واحد منها مختلط من -
الجمیع .

و از روی اختلاط هر کدام بهر یک از سه عنصر دیگر است که قدمای فلاسفه اختلاف نمودند در اینکه عنصر نخستین که مسمی بجزء غالب است کدام یک از این چهار عنصر است که بتلطیف و تکثیف آن سه عنصر دیگر حاصل و بجزء غالب خود نامیده شده باشد (۱) ملطی نسبت دادند که جسم اول آب است که قبول هر صورت کند و به تکثیف خاک و بتلطیف هواء و بتلطیف هوا آتش حاصل شد و از دود مرتفع از نار آسمان شود.

چه ظاهر از تکثیف و تلطیف تغلیب جزء کثیف با جزء لطیف از عنصر مرکب

۱ - نالیس بالصراحة قائل بحدوث عالم است و ارتسام صور معلومات را در ذات واجب منکر است و آن را در صادر اول موجود دانسته بلکه کلامش که در ملل و نحل نقل شده صریح است در قول تمثیل که بافلاطون و سقراط نسبت داده شده و در معاد قائل بظهور اجسام و بطلان اجرام است مولف

-۲۵۸-

از چهار جزء است که ممتاز از یکدیگر بجزء غالب شوند و بنسب آن جزء نامیده شوند .

پس از جزء خاکی اگر بیشتر گرفته شد و از سه جزء دیگرش کمتر اخذ شد مرکب حاصل از چهار جزء زمین و خاک خواهد بود و بدین قیاس در بقیه عناصر ممتازه بنامهای جزء غالب .

اگر بگوئیم مجرد تلطیف و تکثیف عنصری مانند عنصر آب بقول نالیس دلیل بر انکار وجود عنصر نیست بلکه دلیل بر قبول عنصر صرف است تلطیف و تکثیف را تا از تلطیفش عنصر لطیف صرف دیگر حاصل شود چون هواء و از تلطیف هواء نار و از تکثیف ماء عنصر تراب متکون گردد گوئیم این مدعا قابل تصدیق نیست **تلقا بل تطبیق** قول نباشد چه اگر عنصر ماء مثلا صرف است و اصلا اجزائی از آب و خاک و هواء در آن نیست تلطیف و تکثیف آن تعقل نشود جز آنکه اجزاء آن رقیق یا غلیظ شود بدون خلیط خارجی و انبساط و انقباض حاصل کند و چون هر یک از این کیفیت در آن موجود شد صورتهائی را تواند قبول نماید که از نوع عنصر خود باشند نوع دیگر مثل اینکه از آب برف یا تگرگ یا یخ یا بخار یا سحاب شود یا اشکال و الوان و طعوم و روائح و عوارضی را بخود گیرد که فقط از عنصر آب حاصل شده و باجزاء عناصر دیگر مخلوط نشود مثل فواکه بنا بر آنکه ادعا کنیم آب صرف متشکل و متلون و منعقد و منبسط و صلب و نرم و شیرین و تلخ و ترش گشته .

مثلا هندوانه همان آب صرف است که بورود کیفیات مختلفه و بانواع تلطیفات و تکثیفات بدین صورت درآمده بعضی از اجزاء ماء آب شیرین بعضی مغز بعضی تخم بعضی پوست بلکه بعضی درخت و آنچه بمایه و جوهر آب مناسب است شده نه آنکه جواهر آب صرف بمجرد بسط و قبض و ترقیق و تغلیظ یا افزایش و تقلیل در مقدار بطور تداخل مقادیر در یکدیگر بروجیهی که کثیف و متکثف گردد یا بطور انبساط بر وجهیکه از شدت رقت و لطافت مکان وسیع تری را اشغال کند منقلب یا مستحیل بعنصر هوای صرف یا نار صرف یا ارض صرف شود مگر بگوئیم هر چه هست همان عنصر صرف آب است و تشکلات و کیفیات و الوان و طعوم جز عوارضی منتزع به عنصر آب نیست و کوه مثلا عقد آب است و زمین تکثیف آب و نار تسخین آب و بالجمله ادعا کنیم که این انواع مشهوره اشکال و صفات و کیفیات یک جوهر است که آب خالص صرف باشد .

دو جوهر و دو عنصر یا سه و چهار جوهر نیست حتی یک گام فراتر گذارده بگوئیم افلاك و نجوم و هر چه در عالم اجسام هست تشکلات و تکلیفات یک جوهر است و شکل و کیفیت و صفت بوی و طعم و خاصیت و غیرها را بجوهر و عنصر و اسطقس

اشتباه کردند و اختلاف اسماء بمناسبت احوال و اشکال و صفات و کیفیات و خواص و آثار است نه باعتبار تعدد جواهر و عناصر حقیقتاً و کلام تالیس قابل تأویل باین مدعی است .

حال بینیم نفی وجود عنصر صرف و حصر عناصر موجوده در اشکال بر نفی وجود مرکب که شیخ از قومی نقل فرموده یعنی چه و قابل تعقل است عنصر صرف و بر یا نه ما چون مرکب را بوجودان خود عرضه می داریم می بینیم حصر عناصر در تا پای طبیعت صرفه در میان نیاید ترکیب و تداخل و اتحاد و مرکب از اجزاء اتصال و انضمام و تلطیف و تکثیف و سائر انحاء فعل و انفعال اربعه و تسمیه به و تفاعل متصور نیست و ممکن نیست مبدء ترکیب جسمانی خارجی جزء شالب جزئی مرکب خارجی باشد که منتهی بجزء صرف نباشد و مراد از صرافت در این مقام تجرد و بساطت نیست چه هر جزئی ماده‌ئی و صورتی دارد ولی ماده مرکب از ماده و صورت نیست و صورت باز مرکب از ماده و صورت نخواهد بود چنانکه شیخ در مسائل ماده و صورت بدان تصریح نموده و نیز معنای صرافت این نیست که جزء شئی مرکب دارای جنس و فصل نباشد و نیز مانعی از آن نیست که جزء مرکب دارای خواص جسم طبیعی از ابعاد و اشکال و کیفیت و اتصال و سائر صفات جسم طبیعی از معروضات و عوارض و لوازم و صلاحیت انقسام باشد بلکه مراد از صرف آنکه طبیعت نوع دیگر جزء مقوم طبیعت او نباشد هر چند مانند ماده و صورت از یکدیگر منفک نشوند پس اگر بگوئیم نار صرف یا ماء صرف یا ارض صرف یا هوای صرف موجود نیست بلکه مرکب است از جمیع طبائع چهارگانه نمی توان مراد این باشد صورت ترکیبی از چهار صرف حاصل نشده چه هر طبیعتی فی نفسها البته صرف است غایة الامر صرفی با چند صرف دیگر ترکیب شده پس صرف در ضمن صورت مرکبه موجود است پس باید مراد این باشد طبیعت صرفی که منفک از طبائع دیگر است موجود نیست نظیر اینکه ماده بی صورت و بالعکس موجود نیست و این دعوی بنظر گراف می آید و اثبات آن در غایت صعوبت است و البته همان طور که هر صرفی از این چهار چیز قابل ترکیب با دیگری است همچنان قابل تحقق بالانفراد است .

و بالجمله تلطیف و تکثیف منافی با صرافت و عدم ترکیب از طبائع چهارگانه نیست بلکه منافی نیست با تحقق چهار عنصر صرف در صقع معین که از تلطیف عنصر صرفی با تکثیف آن مرکبی تولید شود و بنام یک عنصر خاص بالقلبه نامیده شود .

بنابر این ممکن است از هر عنصری دو عنصر موجود باشد یکی خالص دیگر

۲۶۰-

مرکب بنام آن خالص و نیز ممکن است از هر عنصر خالصی چهار مرکب حاصل شود بچهار نحو تلطیف و تکثیف بلکه از یک عنصر خالص سه عنصر خالص متولد گردد. مثلا از تلطیف ماء خالص هوای خالص حاصل گردد و از تلطیف هوای خالص نار خالص و از تکثیف ماء خالص بقبض و جمع و تراکم مقادیر اجزاء و ضغطة و فشار و تداخل ابعاد مقداری و کمی ارض حاصل شود و حالت انبساط و انحلال بانعقاد و سیلان بجمود مبدل گردد و از این راه یک عنصر خالص بیش فرض نکنیم چنانکه تالیس عنصر ماء را مبدء حصول بقیه عناصر قرار داده و کلامش قابل تطبیق بر تولد خالص از خالص است بتلطیف و تکثیف سپس مرکبات به ترکیب صورتی از طبائع خالصه حاصل شود چه در مسئله حدوث عالم و نقل اختلاف قدماء در تعیین جسم اول از عالم اجسام مناسب است همین وجه مردد باشد تالیس هم که جسم اول را ماء دانسته همین وجه را در نظر گرفته چه عنصر ماء قابل هر صورت است و بتکثیفش تراب شده و بتلطیفش هوا و نار شده چه نار از تلطیف هواء حاصل شود کما قالوا

حال نص سخن تالیس را که در کتاب ملل و نحل عبری یاد شده
تطبیق کلام تالیس و منقح و مفید و مستغنی از ترجمه است بتمامه نقل می نمایم
بر تورا و تعیین ان المبدع الاول هو الماء والماء قابل لكل صورة و
استفاده تولد خالص منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما
از خالص بتلطیف وهو علة كل مبدع (ای البسائط الجسمیة) و علة كل
و تکثیف و توضیح مرکب من العنصر الجسمانی وان من جمود الماء تكونت -
مقام الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفو الهواء
تكونت النار و من الدخان والابخرة تكونت السماء ومن
الاشتعال الحاصل من الاثير (ای الفلك) تكونت الكواكب فدارت حول -
المركز دوران المسبب علی سببه بالشوق الحاصل فیها الیه - والماء ذكر
والارض اثنی وهما یكونان سفلا والنار ذكر والهواء اثنی وهما یكونان
علوا .

و ان هذا العنصر الذی هو اول و آخرای هو المبدء والكمال هو
عنصر الجسمانیات والجرمانیات لا انه عنصر الروحانیات البسیطة ثم هذا -
العنصر له صفو و کدر فما كان من صفوه فانه یكون جسما وما كان من کدره
یكون جرما فالجرم یدثر والجسم لا یدثر والجرم کثیف ظاهر والجسم
لطیف باطن (ای فی الدنيا) و فی النشأة الثانیة (ای فی الاخرة) یظهر -
الجسم و یدثر الجرم و یكون الجسم اللطیف ظاهرا والجرم الکثیف
دائرا .

انتهی کلام نالیس و ظاهر این سخن حصول عنصر خالص ارض از عقد وجود و تکشیف ماء است که از آن تعبیر بجرم کرده یعنی جرم عنصر ماء که از این طبیعت خاصه بیرون نیست و طبیعت دیگری از سه طبیعت بآن منضم یا جزء آن نیست زمین شده و از انبساط و صفو و اجزاء بی جرم ماء جسم لطیف و هواء حاصل شده و هواء هم در مرتبت خود صفوی و جرمی دارد چه همان طور که ذرات اجزاء صافیه و لطیفه جوهر ماء در هواء است همچنان ذرات کثیفه ماء هم در آن است که جرم هواء است نه جسم هواء و از جسم هواء که صفوت هواء است نارحاصل می شود که از هواء لطیف تر است و مایل بفوق است و نفوذ در هواء می کند بدون آنکه جای هوارا بگیرد یا تنگ کند. کوئی هیچ چیز در هوا که دارای جسمی باشد نیست بلکه حرارتی و کیفیتی در هواء حاصل شده و عنصری و جوهری در آن و بر آن افزوده شده و در جوهر هواء جای گیر نگشته آنگاه مرکبات هم از اختلاط و امتزاج همین اجزاء جسمانی و اجزاء مائیه از عناصر ثلثه حاصل می شود و عنصر ماء در همه اینها کمال اخیر و نسبت بهر کدام مبدء است.

از آن جمله که گوید جسم ماء لطیف است و باطن و جرم ماء کثیف است و ظاهر و اول فاسد نشود و دوم فاسد گردد و در نشاء دوم باطن جسمانی ظاهر شود و ظاهر جرمانی از بین رود مورد استفاده های سودمندی است که در آثار معصومیه دیده می شود که فعلا جای غور در آن نیست.

صاحب ملل و نحل پس از نقل کلام نالیس گوید مراد او از اینکه ماء مبدء اول است مبدء مرکبات جسمانی است نه مبدء اول در موجودات علویه لکن چون معتقد است عنصر اول قابل هر صورتی است یعنی منبع جمیع صور است ثابت نبود در عالم جسمانی برای عنصر اول مثالی را که موازی وی در قبول جمیع صور باشد و عنصری بدین حالت چون ماء نیافته از این رو آنرا مبدء اول در مرکبات قرار داده و اجسام و اجرام سماوی و ارضی را ناشی از آن دانسته.

مؤلف گوید :

نص کلام نالیس بنقل ملل و نحل این است :

لکنه ابداع العنصر الازی فیه صور الموجودات و المعلومات
نص کلام نالیس در
کلهما فانبعث من کل صورة موجود فی العالم العنلی علی
عنصر اول و انبعث
المثال الذی فی العنصر الاول فمحل الصور و منبع -
الموجودات هو ذات العنصر و ما من موجود فی العالم
از آن
العنلی و العالم الحسی الا و فی ذات العنصر صورة له
و مثال عنه و من کمال ذات الاول الحق انه ابداع مثل

-۲۶۲-

هذا العنصر فما يتصوره العامة في ذاته تعالى ان فيها الصور يعني الصور -
المعلومات فهي في مبدعه ويتعالى بوحدايته وهويته عن ان يوصف بما
يوصف به مبدعه انتهى .

این عبارت دلالت دارد بر آنکه مراد او از عنصر اول عنصر مجرد است یعنی
عقل اول نه عنصر جسمانی لذا تنها صور موجودات را در آن مرتسم ندانسته بلکه صور
معلومات را هم در آن مرتسم دانسته و این همان عقل الکل است که حکما گفتند و شیخ
هم آن را مشروحاً تفصیل داده باز گوید هر صورتی که در عالم عقلی است بر مثالی است
که در عنصر اول است و محل صورت و منبع موجودات ذات عناصر است و موجودی نیست
در عالم عقلی و عالم حسی جز آنکه در ذات عنصر صورتی و مثالی دارد و دانستی قبلا که
تدما عنصر را اطلاق بر عقل کل می نمودند و از لفظ مثالی که برای همه موجودات گفته
ریشه مثل افلاطونیه فهمیده میشود بهر حال این عنصر مجرد نخستین که دارای صور و
مثالهای موجودات عالم عقل و حسی است منافاتی با عنصر جسمانی نخستین عالم اجسام
ندارد که آنهم دارای صور جسمانیه بسیطه که از آن تعبیر بمبدع بفتح دال نموده و دارای
صور جسمانیه مرکبه باشد و حق اول تعالی شأنه موجودات عالم اجسام سفلی و علوی
را از آن ابداع فرماید و آن عنصر عبارت از آب است که قبول هر صورت کند تا آخر
آنچه مذکور شد بنابراین استعجاب صاحب ملل از تعیین مبدع اول در عنصر ماء بی
وجه است و خود هم بدان متوجه شده و در آخر کلام خود بدان اعتراف نموده با
این اضافه که گوید :

در توراۃ در سفر اول است اینکه مبدع خلق جوهریست که
عبارت تورات در خداوند آن را آفریده آنگاه با نظر هیبت بدان نظر فرموده
سفر اول و استفاده و اجزاء وی ذوب شد تا آب گشت آنگاه بخاری از آن برخاست
ثالیس از آن مانند دود و آسمانها را از آن آفرید آنگاه روی آب کفی
آشکار گشت و از آن زمین را ساخت و آن را بکوهها استوار نمود .
و ثالیس مذهب خود را از این مشکات نبویه اقتباس کرده و عنصر اولیکه ثابت
نمود سخت شباهت بلوح محفوظ دارد که در کتب الهیه مسطور است چه جمیع احکام
معلومات و صور موجودات و خبر از کائنات در آن ثبت است و عنصر ماء بنا بر نقل دوم
از ثالیس سخت شبیه است باینکه عرش بر آن است و کان عرشه علی الماء انتهى کلام
صاحب الملل .

مولف گوید :

دانستی عنصر اول مجرد غیر از عنصر اول عالم اجسام است و تطبیق آن بر لوح
محفوظ خالی از تاویل نیست و ملزومی ندارد چنانکه حاجتی نیست باینکه عنصر آئیکه

مستوای عرش است عیناً محل صور جسمانی باشد چه تمائیل جمیع موجودات بنص اخبار
 ماثوره در عرش است و کریمه و ان من شئی الا عندنا خزائنه وما ننزله الا
 بقدر معلوم بی مناسبت باوجود جوهر اولی که خزانه عقلیات و موجودات عوالم عقلی
 و خزانه جسمانیات است که تالیس گفته نیست و اما راجع بخلق جوهری و نظر هیت
 بدان در ششم بحار الانوار روایت مفصلی در این خصوص از ابوالحسن بکری استاد
 شهید ثانی مذکور است که کیفیت خلق سموات و ارضین و کیفیت خلقت عرش در آن
 بروجهی آکنده باسرار عجیبه تفصیل یافته و مؤلف آن را در مخمس صد بند بنام
 اثنی عشریه بنظم کشیده و این مقام مناسب نقل آن نیست .

تا اینجا ما در پیرامون انکار کون و فساد و استحاله و اینکه بساطت فاسد شوند و
 عناصر اربعه مختلطند و صرفی در آنها وجود ندارد در شرح کلام شیخ در اول فصل سخن
 رانیدیم تا در شرح بقیه سخن شیخ روشن باشیم و ضمناً اشاره نمودیم شیخ که با کمون و
 بروز و مخالطت اجزاء مخالف است تنها در طبائع متضاده است چون عناصر اربعه
 نه در طبائع متناسبه چون نطفه و علقه و مانند آنها از تشکلات اشجار و حبوب و
 ثمار .

اینک در یادداشتهای مولف سخنی از بعض اهل عرفان است که کمون و بروز در
 طبائع متناسبه را تأیید می نماید و آنرا همین جا نقل می کنیم و وعده می که در چند صفحه
 قبل دادیم وفا می نمایم .

(نص یادداشت) نطفه بواسطه حرارتی که با خود دارد و به
 واسطه حرارتی که در رحم است بتدریج نضج می یابد و اجزاء
 لطیف او از اجزای غلیظ او جدا میشود و چون نضج تمام شود
 اجزای غلیظ از تمام نطفه روی بمرکز نهند و اجزای لطیف
 از تمام آن روی بمحیط نطفه آرند باین واسطه نطفه چهار
 طبقه می شود هر طبقه بی محیط ماتحت خود (گردد) یعنی آنچه
 غلیظ است روی بمرکز می نهد و در میان نطفه قرار می گیرد و
 آنچه لطیف است روی بمحیط آورد و در سطح اعلی مقرر می-
 سازد .

آنچه بالای مرکز است متصل بمرکز و در غلیظی کمتر از مرکز است به این
 واسطه نطفه چهار طبقه می شود مرکز را که در میان نطفه است سودا می گویند و
 سودا سرد و خشک است و مزاج خاک دارد لاجرم بجای خاک افتد و آن طبقه که بالای
 مرکز است و محیط مرکز است بلغم می گویند و بلغم سرد و تر است و مزاج آب
 دارد .

-۲۶۴-

لاجرم بجای آب افتد و آن طبقه که بالای خون است و متصل بخون و محیط خون است صفرا میگویند و صفرا گرم و خشک است و مزاج آتش دارد لاجرم بجای آتش افتد و آن يك جوهر که نامش نطفه بود چون چهار عنصر شد بچهار طبیعت (گردد) و اگرچه چهار طبقه شد یکی سودا و یکی بلغم و یکی خون و یکی صفرا اما بواسطه آنکه نطفه در میان خون رحم است هر چهار طبقه بتدریج سرخ می شود و مانند علقه می گردد و ابتدای عطای صورت انسانی از این علقه خواهد بود و این جمله در یکماه بود.

بعد از آن مدتی مضغه است و در میان مضغه عظام و عروق و اعصاب پیدا آیند تا مدت در ماه دیگر بگذرد پس در اول ماه چهارم حس و حرکت ارادی در او پیدا آید و بعد از چهار ماه جسم و روح حاصل شود و خلقت اعضاء و جوارح تمام شود و خونی که در رحم مادر جمع شده است غذای فرزند است از راه ناف باو میرسد و جسم و اعضاء و روح بتدریج بکمال میرسد تا هشت ماه بگذرد و در ماه نهم که نوبت بمشتری رسد از رحم مادر بی آید.

این تقریر ظاهر در کمون و بروز موجود بودن مراتب لاحقه در نطفه است. آنگاه در دنباله این سخن چنین یادداشت شده که در کمون و بروز و تنوعات غیر متضاده است هر چند مزاج اضداد را پذیرد چه قبول مزاج غیر از قبول صورت عنصری برضد صورت عنصر سابق است.

تقریر این است :

تقریر دیگر که اول انسان يك جوهر است و هرچه در انسان موجود شد در آن صریح در کمون و جوهر موجود بوده و هریک بوقت خود ظاهر شدند و آن جوهر بروز در غیر نطفه است یعنی همه اجزاء انسان از جواهر و اعراض و اجسام اضداد است و ارواح در نطفه موجودند و هرچه او را بکار می آید تا بکمال خود برسد همه را با خود دارد و این نطفه هم کاتب هم مکتوب و هم دوات و هم قلم است.

نطفه جوهر اول عالم صغیر است و عالم عشق عالم صغیر است نطفه چون بر خود عاشق است و می خواهد جمال خود را ببیند و سیمای خود را مشاهده کند متجلی و بصفت و فعل متلبس خواهد شد و از عالم اجمال بعالم تفصیل خواهد آمد و بچندین صور و اشکال متجلی خواهد شد تا جمال وی ظاهر شود و اسماء وی پیدا آید انتهی از این تقریر مستفاد می شود که نفس انسانی هم کمونی در جوهر نطفه دارد و شیخ هم در قانون بدان تصریح نموده و خواهد آمد.

از یادداشت‌هایی که مؤلف مدتی پیش از کتاب سودمندی بنام **خلاصه‌ئی از کتاب** دانستنیهای زنان جوان از کتب علم‌الهیات جدید نمودم این است که پس از تلاقی نطفه‌تین مرد و زن و اتحاد حیرت‌آمیزی که باهم حاصل میکنند حیات شروع می‌شود و کسانی که در صدد جلوگیری خود از حمل شوند فردی از افراد بشر را البته کشتند و در موقع نطفه دیوارهای رحم بزرگ و نرم شده خود را برای نگاهداری آن جرم لطیف آماده می‌سازد در ابتدای حمل کیسه رحم از هشت گره مربع به صد و پنجم گره مربع میرسد و بعد از حمل بحالت اولیه باز گشت نمیکند همچنان بزرگ می‌ماند و وزن آنهم تقریباً نه مثقال زیادتیر می‌شود و بعضی بدلائل غیر متقن و غیر کافی معتقد شدند مادامیکه مادر حرکت طفل را حس ننماید حیات او هنوز شروع نشده اما چگونه حیات در رحم در این موقع داخل می‌شود بی‌جواب گذارند و در همین راه عذری برای جلوگیری از حمل بدست دادند.

و بگمان خود انسان کشتی نکردند لکن این عقیده و عذر فاسد است و حیات همان موقع انعقاد نطفه شروع می‌شود و در اثباتیکه این نطفه برحم میرود بیک عده سلول‌های زیادی تقسیم شود و همین سلولها هستند که اعضاء و عضلات مختلفه بدن را تشکیل می‌دهند اما چطور است که بعضی از این سلولها بعضله واستخوان تبدیل شده و بعضی دیگر اعصاب و مغز را تشکیل می‌دهند در صورتیکه قبلاً در ترکیب آن سلولها اختلافی نیست تمام بیک شکل هستند این یکی از عجائب حیات است که علمای علم‌الهیات هنوز حقیقت و علت آن را کشف ننمودند فقط بواسطه تجربه‌های زیادی می‌دانیم این ریشه‌ها قبل از تشکیل بدن انسان وجود دارد اما چطور و بچه وسیله انجام می‌یابد تا بحال از فهم بشر خارج بوده است انتهی ملخصاً.

از موازنه این فکر جدید با فکر قدیم عارف مذکور می‌توان اسراری را کشف نمود که فعلاً ما در صدد آن نیستیم فقط شواهد کمون و بروز در غیر استحاله اضداد به اضداد چون استحاله عنصری به عنصری از عناصر چهارگانه منظور ما است تا در شرح سخن شیخ و آراء منقوله بیشتر روشن باشیم و ناگفته‌ها را از گفته‌ها پی ببریم. بی‌مناسبت نیست بکتاب قانون شیخ در امر نطفه و رحم نگاهی نمایم.

در مقاله اولی از فن بیست و یکم از کتاب سوم که چهار مقاله است داد سخن داده و تازه‌ئی برای کسی نگذاشته و ما بطور اجمال چند فقره از آن را التقاط می‌نمایم (۱) آلت تولید در زنان رحم است که بحسب اصل خلقت مشاکل آلت تولید مرد است که ذکر و آنچه با او ست باشد در زن هم دویضه‌مانند مرد است با این فرق که در مرد بزرگ و بارز و متطاوّل با ستداره‌اند

ملقطاتی از سخن شیخ در قانون احوال نطفه و رحم بطور اجمال

-۲۶۶-

و در زن صغیر و مستدیر و فشرده در باطن فرزند هر کدام در قعر يك جانب فرج نهاده شده و هريك را غشائی است جداگانه و هر دو در يك كیسه جای ندارند و غشای هريك عصبی است و همانطور که او عیه منی در مرد میان بیضه و اصل قضیب است که محل استقرار منی است

همچنان در زن میان خصین و محل جستن منی در داخل رحم است لکن در مرد ابتدا از بیضه شده و مرتفع بیالا گردد تا در سوراخیکه رشنه علاقه بیضه از آن سرازیر می شود فرو رود آنگاه پیچ گرفته مورباً مربوط بمجرای اصل ذکر از دو جانب می نماید

و در زن از بیضه سوی خاصره منی مانند دو قرن مقوس سوی دو جانب میل می نماید و رحم را آماده برای قبول نموده وسعت پیدا میکند و گشوده می شود و منی را می بلعد .

(۲) رحم مربوط بصلب است بر باطهای بسیار و قوی تا ناحیه ناف و مثانه و عظم عریض فصاعداً و جوهر وی عصبی است که تمدد و انبساط حاصل کند هنگام اشتغال (جماع) و جمع شود بحجم اندکی هنگام وضع و در حال علوق در نهایت ضیق است که سر میل سر مه در آن داخل نشود آنگاه باذن الله تعالی وسعت پیدا نموده جنین از آن بیرون آید .

(۳) چون رحم مشتمل بر منی گردید نخستین حالیکه در اینجا حادث شود کف کردن منی و چون کره شدن آنست که از فعل قوه مصوره است و حقیقت این حال همانا تحریکی است از قوت مصوره آنچه را که در منی است از روح نفسانی و طبیعی و حیوانی بسوی معدن هريك تا قرار گیرد در آن و خلقت یابد آن عضو از او لذا نفخ تماماً سوی وسط رطوبت می گراید تا مکان قلب را آماده نماید آنگاه دو نفخ از جانب ایمن و مکان قلب و جانب اعلی که مدتی مماس با آنست حاصل شود سپس از آن جدا و دور گردند و اول علقه قلب و ایمن علقه کبد گردد و اخیر مماتی از خون می شود که بسفیدی می زند .

در ظاهر رطوبت پراکنده ریخی نفخی نفوذ کند که آنرا سوراخ کند تا از آن راه مدد از رحم گیرد از روح و خون اینجا ناف بروجهی آشکار تشکیل یابد لکن نفخ های قلب و کبد و دماغ مقدم بر خلقت ناف است هر چند تمامیت این سه چیز پس از تمامیت جوهر ناف خواهد بود و چون منی استقرار یابد و کف کند و کفش نفوذ در عمق و گودالی نماید و نفخ در قلب کند غشائی متولد از حرکت منی زن سوی منی مرد گردد و تعلق بر رحم نگیرد مگر بسوراخها و فرو رفتگی ها برای جذب غذا و جنین به این غشا تغذی نماید مادامیکه غشاء رقیق است و حاجت بغذای اندك است اما چون صلابت پیدا

کرد تغذی نماید بآنچه متولد شود در مسم و منافذ عروق و حق آنستکه اول عضوی که متکون شود قلب است و از بقراط حکایت شده که دماغ و دو چشم است و این بسبب مشاهده جوجه های تخم بوده لکن قلب در آغاز تکون ظاهر و جلی نیست سپس فضولی روی کار آمد و اول عضو را کبد دانست آنگاه شیخ بفساد این قول پردازد که فعلا حاجت بنقل آن نداریم.

(۴) حال دیگر یعنی پس از حال کف کردن منی ظهور نقطه خون است در صفاق که امتداد حاصل کند و در این حال آنچه از نفاخها رغوی است یعنی دارای کف و زبد است مستحیل بخون شود و آنچه ریخی است مستحیل بهیئت ناف گردد بر وجهی محسوس.

(۵) حالت سوم استحاله منی بعاقه است سپس استحاله آن بمضغه است در این هنگام اعضای رئیسه متکون شود با انفصالی محسوس و قدری محسوس تا اینکه تکون قلب و اعضای اولیه تمام شود و انفصال و دوری بعضی از بعضی شروع شود و چون میان آنها پرده هائی است که تازه اطراف آنها خطوط بخود گرفته انفصال اعضاء کامل نگشته و اوعیه تکمیل نشده تا آنکه اطراف متکون شود و هر کدام را یک استحاله و دو استحاله است.

(۶) مدت رغوه یعنی کف کردن نطفه شش روز یا هفت روز است و در این روزها مصوره تصرف در نطفه نماید بدون استمداد از رحم سپس استمداد از رحم نماید و چون سه روز از استمداد گذشت ابتدای ظهور خطوط و نقطه ها شود و این جمله نه روز است و گاهی بکروز جلو و عقب افتد آنگاه شش روز دیگر که پانزده روز از ایام علوق بسته شدن نطفه است خون در تمام اجزاء نفوذ کند و علقه گردد گاهی یکی دو روز جلو افتد و چون دوازده روز دیگر گذشت رطوبت گوشت شود و قطعات گوشت متمایز گردد و اعضاء سه گانه قلب و کبد و دماغ بر وجه متمایز آشکار شود که از هم دور افتند و تماس بیکدیگر نیابند و رطوبت نخاع امتداد حاصل کند و گاهی دوازده روز جلو و عقب افتد.

آنگاه پس از نه روز سر از منکبین و نیز اطراف از اضلاع و شکم منفصل و جدا و متمایز گردد که در بعضی محسوس و در بعضی مخفی است تا پس از چهار روز دیگر که تکمله اربعین است مخفی هم محسوس شود و نادراً تا چهل و پنج روز میرسد و حد اقل تا سی روز است.

تا اینجا شش فقره را از قانون التقاط نمودیم که مناسب با کمون و بروز است و وجدان شاهد است که خداوند باری تعالی تمامت اعضاء و اشکال را در نطفه بوجه اداق و الطف و ابسط قرار داده آنگاه بقدرت و حکمت خود فتق پس از رتق فرموده و

- ۲۶۸ -

ما در ضمن آنچه نقل کردیم هر چند استطراد یاتی هم آمده لکن از دنباله هدف اصلی که وجوب انتهاء سلسله علل و معلولات و اسباب مسببات بعثت اولی جل سلطانہ است بیرون نشدیم.

باز برای آنکه مزایای کلام شیخ در قانون راجع بوضع رحم و احوال نطبه بر مراجعین بقانون روشن تر باشد تقریر شاه قاسم الانوار بن محمد الحسنی النوری بخشی را در کتاب خود خلاصه التجارب که مخطوط و عزیز الوجود یا منحصر در فرد است یاد می نمایم.

در باب بیست و چهارم از کتاب کبیر الحجم خود می نویسد رحم که تقریر شاه قاسم آنرا زهدان و بچه دان گویند مرکب است از غشای عصب (۱) الانوار در خلاصه التجارب مخطوط مانند بی حسی و گوشتی غضروفی که گردن آنست و عصبی (۲) طوق التجارب مخطوط مانند در درون ویست و حس او بوسیله آن عصب است و در دریان احوالات او شرائین و عروقی است که روح و غذا بدو میرسانند و شکل او توالت و پستان همچو آلت (۳) مردان است باین گونه که گوئیا رحم بجای خربطه خانه ها است و گردن رحم بجای قضیب و محل رحم درون فرج است . میان مثانه و روده مستقیم و از مثانه درازتر است و مقدار درازی آن از عرض (۴)

۱- قال الشيخ في القانون ان آلة التوليد للاناث هي الرحم وهي في اصل الخلقة مشاكلة لآلة التوليد للذكور والذكر ومأمعه قال وكانه مغلوب آلة الذكر ان وكان الصفن (بالسكر و الفتح و عاء الخصية كالصفنة بالتحريك) صفاق الرحم وكان القضيب عنق الرحم والبيضتان في النساء صغيرتان مستديرتان الى شدة تفرج (اي عريض شديد العرض) باطنتان في الفرج موضعتان عن جنبيه في كل جانب من قعره واحدة همتان تان يخص كل واحدة منها غشاء لا يجمعها كيس واحد وغشاء كل واحدة منهما عصبى انتهى بادنى تلخيص

۲- قال في القانون وفي باطن الرحم طوق مستدير عصبى وفي وسطه كالسير (رشته) عليه زوائد كالباوير انتهى

۳- قال في القانون وكانه مغلوب آلة الذكر ان قال و موضعها خاف المثانة و يفضل عليها من فوق كما يفضل المثانة عايقها بعنقها من تحت و من قدام الماء ليكون له من الجانبين مهاد و مفرش لين ويكون في حرز انتهى .

۴- قال في القانون و طولها (اي طول الفرج) المعتدل في النساء (لافي الحيوانات) ما بين ستة اصابع الى احد عشر اصبعاً و ما بين ذلك وقد

-۲۶۹-

شش انگشت است تا یازده انگشت معتدل و آن بر باطها (۵) محکم بود و رباطهای وی بعضی بمهره های پشت باز بسته است و بعضی بناف و حدود مثانه و اصل رحم دوتو است (یعنی دو طبقه است) و در توی اندرونی آن دو رحم است بهم دیگر نهاده از راست و بچپ و چنانکه اگر توی بیرون او را باز کنند گردن یکی بود .
مؤلف گوید :

این تقریر در اصل رحم و دو بودن آن مضمون کلام شیخ در قانون است که نص عربی آن این است :

وخلقت الرحم من طبقتين باطنتها اقرب ان تكون عرقية وخشونتها الذات وفوهات هذه العروق هي التي تنتقر في الرحم وتسمى فقر الرحم وبها يتصل اغشية الجنين ومنها يسيل الطمث ومنها يغذي الجنين وظاهر تهما اقرب الى ان تكون عصبية و كل طبقة منهما قد تنقبض و تنبسط باستعداد طباعها والطبقة الخارجة ساذجة واحدة والداخلة كالمنقسمة قسمين لمتجاورين لاكملة حمين ولو سلخت الطبقة الظاهرة عنهما انسلخت عن كرحمين لهما عنق واحد لا كرحم واحدة انتهى

شاه قاسم گوید گوشت غضروفی و کردن رحم شکن بر شکن نهاده است .
و درازتر و کوتاه تر شود و تجویف رحم مادام که زن تمام بالیده نشود تمام گشاده نگردد و غشاء رحم هر چند فرزند بزرگ شود گشاده گردد و چون فارغ شود بآهستگی بهم باز نشیند قریب بحال او و زنان را دوخایه است لیکن بیضه های ایشان کوچک تر است و گردتر از بیضه های مردان و به پهنی مایل است و هریک اندر غشای جدا از همد و اندر دو جانب فرج نهاده و اریه منی ایشان برسان اویه مردان است

يقصر و يطول باستعمال الجماع و تركه فيتشكل مقداره بشكل مقداره بشكل مقدار من يعتاد مجامعته و يقرب من ذلك طول الرحم نفسه و ربما ماست الامعاء العليا انتهى

۵ - قال في القانون و ربطت الرحم بالصلب برباطات قوية كثيرة الى ناحية السرة والمثانة والعظم العريض فمافوق لكنها سلسة ومن رباطاتها ما يتصل بها من العصب والعروق المذكورة في تشريح العصب والعروق وجعلت من جوهر عصبى له ان يتمدد كثيراً عند الاشتمال وان يجتمع الى حجم يسير عند الوضع وليس يستتم تجويفها الا مع استتمام النمو كالانديين لا يستتم حجمها الا مع استتمام النمو ولها في الناس تجويفان وفي غيرهم تجاويف بعدد حلم الاثداء انتهى بادنى تفاوت مؤلف

- ۲۷۰ -

لیکن اوعیه ایشان از يك سوي تمام بر بيضه پيوسته است و سر ديگر آن كه محل خروج منی است سوي رحم است تا منی ایشان اندر رحم افتد و جمع شود جهت مصلحت توليد فرزند و منفذ اوعیه ایشان تنگ بود و از اين جهت انزال ایشان دفعة دفعة واقع شود و بيكبار فارغ نشوند و بدین سبب است كه از تكرار جماع همچو مردان ضعيف نشوند انتهی ما اردنا نقله

این تقرير تقريباً ترجمه اكثر محتويات قانون است و دانستی كه باقول بكمون و بروز می سازد حتی نسبت بتشكيل اعضاء و اعصاب و عروق و غيرها و نیز عقل ضروری شاهد انتهاء این علل و معلولات بعلة العلل است بلکه تاثیر و تدبير مستقيم علت اولی در اكثر آنها مشهود است **فتبارك احسن الخالقين** .

حال كه تا اینجا سخن رسیده لازم است از مدلول بیانات اهل حاصل بیانات اهل بیت رسالت (ع) آگاه باشیم در تفسیر كلمه **ولقد خلقنا الانسان** **بیت رسالت علیهم** - **من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا السلام** در نطفه و **النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة عظاما فكسونا العظام** **رحم و لواحق آن** **لحمنا ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين** روایات معتبره ماثور است كه محتوی است بر مسائل قضا و قدر و سرنوشت سعادت و شقاوت و اصل و رزق و غيرها و نسبت افعال تولیدی و تشكیكي و تصویری بملئكه باد و فلك خلاق فرستاده خلاق متعال جل سلطانه دانیکه روح قدیمه منقوله در اصلاص و ارحام در رحم متمرکز است و نکات دیگر كه ما در صدد شرح و نقل آن نیستیم بلکه آنچه بقواعد تشریح و مقررات اهل فن مربوط است از آن استفاده می کنیم .

از آنجمله بودن نطفه در رحم چهل روز و علقه شدن آن چهل روز و مضغه گشتن آن چهل روز پس از اكمال چهار ماه شروع در خالق و تعیین ذكرت و انوثة و سائر احوال شود و این مضمون روایت كلینی از حضرت رضا علیه السلام از امام باقر علیه السلام است . نیز كلینی بسند خود از ابی جعفر باقر علیه السلام مدت مكث هريك از نطفه و علقه و مضغه را چهل روز روایت كند با اضافه جریان عروق مشبكه در لحم سپس آغاز خلقت و تشكيل سمع و بصر و غيره و نفخ روح حیات و بقاء در آن توسط دو قوت ملكوتی شروع شود سپس جنین را می ایستانند در شكم و هنگام ولادت منقلب گشته دوبار بالای شكم و سر در زیر شكم برای سهولت تولد قرار میگیرد .

نیز از امام باقر علیه السلام روایت كند بدین خلاصه كه چون نطفه وقوع یافت قوای ملكوتی آنرا تلقی نموده تصویر نمایند سپس نه روز در هر رگ و مفصلی تردد نماید .

-۲۷۱-

رحم را سه قفل است قفلی در اعلاى رحم است که سه ماه در اینجا مکث دارد در این هنگام است که زنرا تهوع و مانند آن دست دهد آنگاه بقفل اوسط نزول کند و سه ماه در آن مکث نماید و ناف بچه در این مدت مجمع عروق خود و عروق زن است و از این رو عروق طعام و شراب چنین داخل شود آنگاه بقفل اسفل نزول کند و سه ماه در آن می ماند که جمعاً نه ماه شود و چون درد و فشار زایش فرا رسد در هر فشاری رگی از ناف طفل قطع شود و او را درد آید و دست بچه روی ناف است و چون بیرون آمد دستش باز خواهد بود و کلینی چند روایت دیگر نیز از امام باقر کند که مدت نطفه پس از استقرار چهل روز و علقه چهل روز و مضغه چهل روز است که چهار ماه میشود آنگاه خلقت و تصویر توسط دو قوت مصوره که از آن تعبیر بدو ملک خلاق فرمودند طبق دستور الهی شروع میشود .

از جمله شواهد کمون جمیع احوال و اطوار در نطفه و علقه و مضغه مقرر فرمودن دیت است کلینی بسند خود از امام صادق علیه السلام از حضرت امیر علیه الصلوٰه و السلام روایت کند دیت جنین صد دینار است و منی مرد تا جنین شود پنج جزء است و چون جنین شد پیش از ولوج روح دیتش صد دینار است چه خداوند فرموده انسان را از سلاله آفریدیم و سلاله نطفه است (یعنی انسان بر نطفه صادق است و آنکه گفته ابطال نطفه قتل بشر است درست گفته و این غیر از مسئله عزل از حره و افراغ در خارج با رضایت او یا عزل از امه و لوبی رضایت وی است)

پس نطفه يك جزء است سپس علقه است و آن دو جزء است آنگاه مضغه است و آن سه جزء است پس عظام است و آن چهار جزء است آنگاه بگوشت پوشیده شود و جنین گردد و پنج اجزاء شود که دیتش صد دینار است که تقسیم بر پنج جزء گردد پس دیت نطفه خمس صد دینار یعنی بیست دینار است و برای علقه دو خمس است که چهل دینار است و برای مضغه سه خمس شصت دینار و برای عظم چهار خمس هشتاد دینار و برای لحم که جنین پیش از ولوج روح است صد دینار است سپس خلق دیگری انشاء شود که روح باشد که دیتش ديه نفس انسان کامل هزار دینار است اگر ذکور است و پانصد دینار است اگر از اناث است و اگر زن آبستن گشته شود و حملش تمام باشد و سقط نشود و معلوم نشود که ذکور است یا اناث و آیا بعد از کشتن مادر مرده یا قبل ديه چنین طفلی دو نصف است نصف دیت ذکریت و نصف دیت اثنی است آنگاه دیت زن بعد از آن کامل است و آن شش جزء از جنین است .

در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام است هر گاه يك قطره خون در نطفه ظاهر باشد عشر دیت نطفه افزوده شود یعنی بیست و دو دینار و دو قطره بیست و چهار و در سه قطره بیست و شش و در چهار قطره بیست و هشت و در پنج قطره سی

دینار است و آنچه زائد بر نصف است بدین حساب است تا علقه شود و در آن چهل دینار است .

راوی گفت اگر نطفه آلوده بخون بیرون آید فرمود علوق گرفته و علقه است اگر خون صاف است در آن چهل دینار است و اگر خون سیاه است از جوف است . بر او چیزی نیست جز تعزیر زیرا خون صاف نشانه ولد است راوی گفت اگر علقه شبیه رگ و گوشت در آن پدید آید فرمود در آن چهل و دو دینار است که عشر باشد راوی گفت عشر چهل دینار چهار دینار است فرمود نه همانا این عشر مضغه است چه عشرش زائل گشت و هرچه زیاد شود دیت افزوده گردد تا بشصت دینار رسد (یعنی مضغه بیست دینار افزوده بر علقه است و در این فرض عشر مضغه بواسطه آنستکه شبیه رگ و گوشت شده .

پس باید عشر بیست دینار که دو دینار است دیت عشر مضغه باشد این است که دینار بملاحظه علقه است و دو دینار بملاحظه عشر مضغه تا آنکه مضغه زیاده تر تکامل نماید . تا آنکه بشصت دینار میرسد که سه خمس مآه است و دیت مضغه کامل است راوی گفت اگر در مضغه استخوان بسته خشکی پدیدار گردد فرمود این اولین استخوانست که پدید آمده دیتش چهار دینار بالا رود و هر آنچه افزوده شد چهار دینار باید افزود تا بهشتاد دینار رسد که دیت عظم کامل است راوی گفت اگر استخوان را گوشت پوشید فرمود چنین خواهد بود یعنی چهار چهار باید افزود تا بصد دینار رسد راوی گفت اگر بچه نطفه سقط شود معلوم نیست حیات داشته یا میت بود فرمود چهار ماهه حیات دارد و دیتش کامل است انتهى مترجما .

از این مقررات اهمیت و تطورات آن و کمون موجودات بعدیه در او حتی روح استفاده میشود و چهار ماه وقت بروز روح کامل است .

اینک برای تأیید و تکمیل مقام واحاطه بنکاتی که در مدت نمو و تکامل نطفه از کتاب قانون شیخ و سائر فضلاء فن بیادگار مانده خلاصه می از نسخه مخطوط کتاب کفایه مجاهدیه فارسی تألیف منصور بن محمد بن احمد بن الیاس برای یکی از ملوک عصر زین العابدین شاه یاد میشود .

تأیید مقام بخلاصه ئی از کتاب کفایه مجاهدیه مشتمل بر نکاتی علاوه بر آنچه مقتبس از قانون و غیره است در مدتهای تکامل نطفه

رحم عضوی است مولف از لیف های عصبانی و دارای دو طبقه است و شکل آن چون قضیبی مقلوب است و جایگاه آن پشت مثانه و جلو معاء مستقیم است و فوهات (دهنه ها) عروق برای دفع فضله طمش و تغذیه جنین بدو متصل است و مجرای آن برای خروج طمث و جنین و وصول منی بدو محاذی فم فرج است

-۲۷۳-

و رحم در حالت علوق منضم شود و در حالت ولادت فراخ گردد و فضل طمشی در حال آبستنی غذای جنین شود و در رضاع مستحیل بشیر گردد و رحم را شوق بجنب منی است که در حال مجامعت بطرف فرج مایل شود و منی مرد را قوت عاقده و منی زرافوت منعقد است و چون ممزوج شوند و شرائط حمل مجتمع و موانع مرتفع باشد چهار نقطه مانند حباب در آن پیدا شود یکی در محل دل یکی در محل جگر یکی در محل دماغ یکی مجموع محتوی و حافظ حرارت غریزی و واقعی اعضا و فوهات عروق بدو متصل است تا غذا را از آن مجرا بجگر رساند .

این حالات اولی است که بیک هفته تمام شود سپس نقطه های **حالات نطفه و** سرخ در آن ظاهر گردد و منافذ عروق پدید آید و به بشره جنین **مدهای آن حالات** خون طمٹ جاری شود و این حالت دوم است که بچهار روز تمام شود و بعد از آن مضغه گردد و بعضی اعضا از هم متمیز شود و مسطی صالح از دم حیوانی و طمشی بدو ترشح شود و مستعد آن گردد که از واهب - الصور تعالی و تقدس روح حیوانی بدو افاضه شود و این حالت چهارم است که بدوازده روز تمام شود و بعد از آن مزاج ذکوری و انوئی ظاهر گردد و اعضاء اصلی تمام شود و این حالت پنجم است و به روز تمام شود پس اعضای خلقت تمام شود و عروقه و مجاری و مفاصل ظهور یابد .

این حالت ششم است و در پنج روز تمام شود و این حالت مذکوره در ذکور به مدت اقصر باشد و در اناث بمدت اطول چنانکه گویند خلقت پسر بسی روز تا چهل روز تمام شود و در اناث بچهل روز تا بنجاه روز کشد و بعد از آن نمایابد تا مدت شش ماه که اقل مدت حمل است و جنین در ضعف ایام تمامی خلقت متحرک گردد و در سه ضعف ایام حرکت بوجود آید مثلاً اگر بسی و پنج روز تمام شود بهفتاد روز متحرک شود و بدویست و ده روز که هفت ماه باشد بوجود آید و غالب آن باشد که بماند و اگر به چهل روز تمام شود بهشتاد روز حرکت کند و بدویست و چهل روز که مدت هشت ماه باشد بزاید لکن نماند و دلیل گفته اند که مولود در ماه هفتم در اضطراب آید و حرکت کند اگر صحیح المزاج و قوی حال بود خرق اغشیه کند و باذن الله عزاسمه بیرون آید و اگر ضعیف بود و قوت خرق و خروج ندارد از آن حرکت متألم گردد و اگر مهلت یابد تا به ماه نهم رسد خستگی او زائل شود و قوت گیرد و اگر در ماه نهم بوجود آید بماند و اگر بغایت ضعیف و رنجور بود بسا در شکم بپزد یا در ماه هشتم زاید و آن حرکت خستگی زیاد شود و هوای خارج نسبت باو غریب بود و هلاک شود و اگر در چهل و پنج روز تمام شود در ماه نهم بوجود آید و باقی بماند انتهی بتلخیص و اصلاح یسر .

- ۲۷۴ -

این مدت‌ها را نطفه و علقه و مضغه آن‌هم با نسبت تمامیت بآن اعتبار احوالی است که در دورهٔ اربعین که بطور کلی و کامل نصاب هر یک است روی دهد که شیخ هم در قانون این مدت‌ها را مذکور داشته و قبلاً یاد نمودیم و صاحب کفایه و دیگران از آن اقتباس نمودند بنابراین منافاتی میان این مدت‌ها و نصاب اربعین نیست و حال علقه‌گی در دوره نطفه شروع شود و همچنین حال مضغه‌گی در دوره علقه و راجع بتضییقاتی که از کفایه مذکور شد نیز مقتبس از قانون شیخ است و مسئله تضعیف مدت میان اطباء و مشرین معروف است.

شیخ در قانون گوید در مدت استحالات نطفه آرائی است که فنی - سخن شیخ در الحقیقه میان آنها خلاف نیست چه هر کسی آنچه بامتحان و قانون راجع به تجربه خود یافته گفته و نخواسته نفی غیر آن نماید و آنچه اکثریت تضعیف مدت در وغلبه دارد بدین تقریر است اما مدت رغوه (کف کردن منی) احوال چنین که پس شش‌روز یا هفت‌روز است و در این ایام قوت مصوره در مورد اقتباس نطفه تصرف کند بدون استمداد از رحم سپس استمداد نماید و کفایه مجاهدیه ابتدای خطوط و نقطه‌ها سه‌روز دیگر است که جمعاً از ابتداء است نه‌روز میشود و گاه یک‌روز جلو یا عقب افتد آنگاه پس از شش روز دیگر که بانزدهم روز علوق است خون در جمیع اجزاء نفوذ کند و علقه میشود (یعنی شروع در مرحلهٔ علقه میشود) و گاهی یک‌روز یا دوروز جلو افتد.

آنگاه دوازده روز دیگر رطوبت لحم شود یعنی (شروع در مرحلهٔ لحم کند که مقدمات مضغه است و قطعه‌های گوشت متمیز گردد و تمایز اعضاء ثلثه قلب و کبد و دماغ آشکار شود و از هم دیگر فاصله دارند و باهم تماس نکنند و رطوبت نخاع امتداد یابد و گاهی دو روز و سه روز عقب افتد آنگاه بعد از نه‌روز سر از منکبین و اطراف از اضلاع و شکم جدا گردد که در بعضی محسوس و در بعضی مخفی است و چهار روز دیگر که تکملهٔ اربعین است کاملاً محسوس شود و گاهی بچهل و پنج روز کشد و حداقل سی روز است و در تعلیم اول مذکور است آنکه سقط بعد از چهل اگر پوست او را بگیرند و در آب سرد گذارند چیز کوچکی متمیز الاطراف دیده میشود پس در این حالت سریع‌تر از اثنی است چنین بنظر می‌آید که اقل مدت تصویر ذکور سی روز است و اقل مدت وضع نصف سال است.

و اما تحدید حال ذکور و اناث در تفصیل مدت‌ها پس امری است که گروهی بدان رای دادند بعضی هم گراف گوئی کردند و اول حال منی همانا نفس کشیدن است و اما عمل مصوره پس اولاً مجمع حار غریزی است سپس مخارج و منافعه است سپس غاذیه شروع در عمل کند.

و نزد بعضی جنین چون مصور شد وضعف مدتی که در آن تصویر
گشته بگذرد حرکت کند و چون ضعف مدتی که در آن حرکت
آمده بگذرد که جمعا از ابتداء نخستین و ابتدای علوق سه ضعف
مدت حرکت گردد متولد شود و شیر حادث شود با حدوث حرکت
در قانون

بعضی گفتند زمان عدل و سبط برای مصور شدن سی و پنج روز
است و در ضعف این مدت که هفتاد روز است حرکت نماید و در دویست و ده روز متولد
شود و این هفت ماه است و گاهی چند روز جلو و عقب افتد چه در مدت سی و پنج روز
گاهی تفاوت اندکی رخ دهد و بر تضعیف افزوده شود و اگر حداکثر چهل و پنج روز
باشد حرکت در نود روز شود و تولد در دویست و هفتاد روز گردد و این نه ماه است .
و آنکه هشت ماهه متولد شود اگر نه از آنها باشد که غالباً زنده نمی ماند هر-
آینه بنسبت مذکوره تمام خواهد بود و تولدش بعد از تمامیت خواهد شد چه مدتهای
وی چهل روز سپس هشتاد روز سپس دویست و چهل روز است گویند از ذکور در اسقاط
یافت نشده پیش از سی روز تمام شود و از اناث که پیش از چهل روز تمام شود .
جنین چون هفت ماهه متولد شود گویند چون هفت ماه از تولدش بگذرد قوت
و اشتداد حاصل کند و در نه ماهه پس از نه ماه و در ده ماهه پس از ده ماه سپس شیخ غشا
های محیط بجنین را شرح دهد از مشیمه و لفافیه و فروگاه عرق و اسباب توام شدن
و اختلاف قد در بلندی و کوتاهی و وجه شباهت در شکل تا آنکه در سبب ولادت و وضع
طفل در شکم پیش از ولادت و تغییر وضع در حین ولادت می فرماید :

واما الولادة فانما تكون اذا لم يكف الجنين ما يؤديه اليه المشيمة من -
الدم وما يتأدى اليه من النسيم و يكون قد صارت اعضاءه تامة فيتحرك عند-
السابع الى الخروج كما يتم فيه القوة و اذا عجز اصابه ضعف مالا يثوب اليه
معه القوة الى التاسع فان خرج في الثامن خرج و هو ضعيف و لم ينزعج
عن قوة متولدة بل عن سبب آخر مزعج موز مضعف و خروج الجنين انما
يتم بانشقاق الاغشية الرطبة و انضباب رطوبتها و ازلاقها اياه و قد انقلب على
راسه في الولادة الطبيعية ليكون اسهل للانفصال و اما الولادة عن الرجلين فهو
لضعف الولد فلا يقدر على الانقلاب و هو خطر فلا يفلج في الاكثر و الجنين
قبل حر كته الى الخروج فقد يكون مهتما بوجهه على رجليه و براحتيه على
ركبتيه و انفه بين الركبتين و العينان عليهما و قد ضمهما الى قدامه و هو
راكب عقبه و وجهه الى ظهر انه حماية للقلب و هذه النصبه (این شکل ایستاده)
اوفق للانقلاب على ان قوما قالوا ان الاثني تكون نصيته و جهها على خلاف
هذه النصبته و انما هذا للذكر و يعين على الانقلاب ثقل الاعالي في الجنين

-۲۷۶-

وعظم الراس منه خاصة واذا انفصل انفتح فم الرحم الانفتاح الذي لا يقدر في مثله مثله ولا بد من انفصال يعرض للمفاصل وهذه عناية من الله تعالى تعدد لذلك وترده عن قريب الى الاتصال الطبيعي ويكون ذلك فعلا من افعال القوة الطبيعية والمصورة لخاص اثر يتصل من الخالق لاستعداد لا يزال يحصل مع نمو الجنين لا يشعر وهذا من سر الله تعالى الله الملك الحق فتبارك الله احسن الخالقين فحاصل ذلك ان سبب ولادة الجنين الطبيعية احتياجه الى هواء اكثر و هواء اكثر عند انتباه قوى نفسه لطلب (طلب ظ) سعة المجال والنسيم الرغد والغذاء الاوفر وهرب عن الضيق وعن فت عوز النسيم الرغد وقلة الغذاء واذا ولد لم يكن محصل النوم والانتباه فاذا تحصل منه ضحك بعد الاربعين انتهى كلام الشيخ في القانون .

وآنچه در این باب آورده شد شاهد هدف اصلی است که وجوب انتباه اسباب و مسببات بمسبب الاسباب واجب الوجود غیر مسبب است ضمناً مناسبات کمون و بروز و پاره می از شواهد آنست و شیخ هم بی اختیار از روی وجدان پاک صدای هذا من سر الله تعالى و ندای فتبارك الله و تعالى الله الملك الحق در داده اکنون با درازی فاصله بازگشت بسخن شیخ در طبیعات شفا در کمون و بروز و استحالات می نمایم :

قال الشيخ

بازگشت بسخن شیخ و تعرض له فی وقت ملاقات غیره ایاہ مما الغالب فیہ غیر در طبیعات شفا و الغالب فیہ ان یبرز و یظهر منه ما هو مغلوب للملاقاة - شرح آن الذي من جنس المغلوب فیہ غالب ضمیر له راجع بمختلط یا کل واحد است و همچنین ضمیر غیره و ضمیر ایاہ و من در مما

بیان حال غیر و تعیین وصف آن غیر است و ضمیر فیہ اول راجع بمای موصوله است که مصداق غیر است و ضمیر فیہ دوم راجع بمختلط یا کل واحد است و جمله ان یبرز و یظهر در محل فاعل برای تعرض است و ضمیر منه راجع بمختلط یا کل واحد است و ضمیر فیہ اخیر باز راجع بمختلط یا کل واحد و ضله الذي محذوف و غالب اخیر خبر ضله محذوف است یعنی :

الذي هو غالب و تقدیر این کلام معقد اینست اذا لاقى المختلط مختلطاً آخر و اختلفا فی الجزء الغالب و كان الجزء الغالب فی الملاقاة بالفتح من جنس الجزء المغلوب فی الملاقاة بالكسر برز و ظهر صاحب هذا المغلوب للقاء صاحب ذلك الغالب و قاومه فتجمع الغالب و المغلوب المتجانسان فی حیة لان سائر اجزاء الملاقاة بالكسر الى انفسها.

-۲۷۷-

واگر شیخ بجای ضرب قاعده کلیه که شامل اقسام استعالات در تلاقی مختلطین است .

يك قسم را مثال قرار می داد این تعقید و کثرت ضماير که بادقت باید مرجع آنها را بدست آورد رفع می شد باین نحو که بفرماید ان كان اجدا لمختلطین مائه غالبا وهوائه مغلوبا والاخر هوائه غالبا وتلاقيا اتصل الهواء الماغلوب من المختلط الاول الى الهواء الغالب من المختلط الثاني فاستحال عنصر الباقي الاول الى الهواء فكانا مرکبین متشابهین فی غلبة الجزاء الهوائی .

وحاصل آنکه جزء مغلوب از یکی با انضمام مجانس غالب از دیگری موجب جزء مخالف غالب از آن يك بصورت غالب احراق خواهد شد باز هر کدام بر اختلاط از جمیع عناصر اربعه باقی هستند و ترجمه این عبارت شیخ گذشت و بیانی مفصل در رفع تعقید آن و در کیفیت بروز و کمون در آغاز مسئله نمودیم و در پیرامون سخن ثالیس فوائد بسیاری از خامه تراوش نمود تا بکمون و بروز در احوال نطفه و تشریح رحم و کلام شیخ در قانون و اقتباسات متأخرین پایان یافت .

قال الشيخ وظهوره بان يتحرك الى مقاومة ماغلبه وعلاه فيستعلي عليه
یعنی ظهور جزء مغلوب از مختلط اول که مثلا هوا بود باین است که حرکت می کند که سوی جزء مجانس غالب از مختلط دیگر که هوا باشد پس آن جزء غالب که منضم بجزء مغلوب مجانس خود شده بر مختلط اول غلبه کند و جزء غالبش را که مثلا ماء بود و در او هواء کامن بود بصورت خود در آورد نه باستحاله بلکه بظهور هوای کامن در آن ماء لذاگوید :

واذا تحرك الى ذلك عرض للنظام الذي كان يحصل باجتماع الغالب والمغلوب ان يحوّل و يستحيل .

یعنی چون حرکت کرد جزء مغلوب سوی جزء غالب مجانس عارض شود و نظام ترکیبی را که حاصل است باجتماع غالب و مغلوب متجانس از دو مختلط اینک ملاقی خود را احاله کند یعنی جزء غالبش را که مخالف با جزء غالب خود بود مستحیل بخود نماید یعنی مجانس کامن در مخالف را مجانس ظاهر سازد و بقیه اجزاء متفرق شود لکن حس اشتباه کند و گمان برد همه اجزاء مستحیل بغالب شده لذاگوید :

والحس انما يشاهد من جملة ذلك غالب الاجزاء التي تبرز و تظهر فيحسب ان جميعه استحال الى الغالب :

یعنی حس از مجموع دو مختلط متلاقی فقط غالب اجزائیکه از کمون به بروز آمده مشاهده کند و گمان کند جمیع مختلط ملاقی بجزء غالب مستحیل گردیده بان صار مثلا الخشب او غیرها نار اولا يشاهد الاجزاء التي تفرق من الجوهر .

الآخر كالدخان مثلاً نعم انما يشاهد بقية بقية من الاول بحاله ويشاهد ما يبقى من الاول وقد تفرقت وتشتت وبطلت تلك الصورة التي كانت له بقاء (۱) الرماد باينكه می بینید چوب و مانند آن مثلاً بملاقات آتش آتش شده و نمی بینید اجزائی که متفرق از جوهر و عنصر های دیگری که در چوب بود مانند دخان بلی بقیه می را از اول جوهر یعنی چوب مشاهده کند باقی مانده بصورت خاکستر و حال آنکه اجزاء پراکنده شده و صورتش از بین رفته و بالجمله بگمان از باب کمون جوهر مختلط فاسد نشود فقط تغییر صورتی روی دهد و کمون و بروزی بنحو مختلف پیدا کند که در بعضی بنام نار یا عناصر دیگر چون جزء غالب است خواهد بود پس چوب که آتش شده باز مختلط به اجزاء دیگر است لکن مغلوب است بعضی هم دود شده بعضی هم خاکستر شده که هر کدام باز مختلط از جمیع است .

واما جوهر الماء فلن يصير نارا البته ولا جوهر النار يصير ماء البته چه استحاله در بین نیست بل يتفرق ويغيب عن الحس فيرى ما يبرز ويظهر للحس فيظن انه بجملة استحال اجزاء متفرقة وغائب از حس شود و گمان می رود جمیع اجزایش مستحیل شده .

تا اینجا تقریر گمان منکرین استحاله و قائلین بکمون و بروز است لذا فرمود
فهؤلاء الطبقة يرون ان النار لا تكون من شئ چه جوهر نار و مانند آنرا فاسد نمی دانند تا از جوهر دیگری متکون شده باشد بل الكا من منها يبرز ويستعمل للحس .

بلکه همان جوهر آتش در عنصر دیگر کامن بوده و ظهور یافته و در حس جلوه گر شده و بقیه اجزاء آن شئی اول غیبت نموده و بقیه اجزاء در نار یک ظهور یافته مغلوب و کامن گشته چه در همین نار ظاهره باز آب و خاک و هوا بطور مغلوبیت و کمون محفوظ است .

پس نه جوهری فاسد شود و نه ترکیب و اختلاط رباعی در هر صورت از میان رود پس آنچه می شود و گوناگون می گردد لیس علی انه حدث بر وجه حدوث جدید نیست تا استحاله باشد بل انه ظهر بلکه بوجه ظهور امر خفی و بروز شئی کامن است و بیرون انه لا استحالة البته و استحاله می در بین نیست و بیرون ان الماء ليس يستحق بالحقیقة من النار بل تخالطه اجزاء نارية فاذا لقيتها الید فی اول ما یظنها تستحیل لثیت اجزاء محترقة و اجزاء مبردة لقائاً لا یتمیز الحس بین اجزائها فیتخیل هناك امرا بین الحر الشدید والبرد الشدید وهوالفتور فان كثرت .

۱- کلمه بقاء مفعول مطلق است برای مایقی و محتمل است بقاء الرماد باشد و نیز محتمل است بجای مایقی مایقی باشد و بقاء الرماد مفعول باشد باشد مولف .

الاجزاء النارية بلغ الامر الى ان تحرق و گمان کنند آب از نار گرم نشود بلکه اجزاء ناریه دارد لکن چون دست بآن رسید در اولین حالتی که گمان استحاله در آن برده دست با اجزاء محرقه و اجزاء مبرده هردو رسید لکن بروجهی است که حس تمیز بین اجزاء گرم و سرد ندهد و خیال کند در آن چیزی است میان حر شدید و برد شدید که فتور باشد تا آنکه اجزاء ناریه بدرجه احراق رسد .

وقالو اوليست الشعرة الواحدة تسود بعينها وتبيض بل مرة يجرى فيها وفي غذائها اجزاء يغلب عليها في ظاهرها سواد فيخالطها و يعلوها فيسودها ومرة يجرى فيها اجزاء يعلوها بياض فيخالطها و يعلوها فيبيضها فان الدكنة ليست لونا متوسطا بين السواد والبياض بل مختلطا منهما بان يكون اجزاء سوداء و اجزاء بيضاء فيختلفان و يبرزان فلا يميز الحس بينهما واذا لم يميز الحس يتخيل المجتمع لونا احدا .

وگویند يك موی چنین نیست که بعینها سیاه شود یا سفید گردد بلکه یکبار در او و در غذایش اجزائی جاری می شود که سیاهی بر ظاهرش غلبه دارد و با آن مخلوط شده و روی آنرا فرا گرفته سیاهش کند و بهمین نحو در بياض مثلا رنگ ادکس یعنی خاکستری و سربی رنگی متوسط بین سیاهی و سپیدی نیست بلکه مخلوطی است از هردو باین نحو که اجزاء سیاه رنگ و اجزاء سفید هردو باهم آمیخته شوند و بروز کنند و حس تمیز ندهد و گمان کند جملگی رنگ واحد خاصی است .

از این گروه کسانی هستند که گویند در جزء حار حامل محمول نیست

بقیه سخن شیخ
تاجوهری باند و حرارتی که محمول در او است بلکه حرارت بنفسها خود جوهری بنفسه است (یعنی جوهری است بالذات حار و بطور صفت و موصوف نیست و بعضی گفتند حامل و محمول است و شأن حامل مفارقت محمول است و گویا در مقابل این گروه گروهی هستند که آنچه کون نامیده شود می پذیرد و وجود کون را (یعنی چیزی از عدم بوجود آید قبول دارند) .

لکن بهیچ وجه برای استحاله وجودی قائل نیستند حتی منع کردند از اینکه آب تا آب است گرم شود که گویند اصل جوهر است گرم نخواهد شد بلکه چون مستحیل شده (نه باستحاله مصطلحه) بلکه باین معنی که اگر هنوز آب است و سخونت یافته البته آب مخلوط با اجزاء دیگر شده که آب را تماماً گرم در حس نشان می دهد و بعضی از مطالبات بعض متفلسفین را مایل بمذهب نصاری بغداد که قائل بمنع وجود استحاله اند نمود (و این تعریض بضعمف فلسفه آن شخص و شیوع انکار استحاله در نصاری بغداد است) و در اینجا قومی هستند که قائل باستحاله و منکر کونند (یعنی حدوث بعد از عدم منکرند

-۲۸۰-

وسلسله استحالات را مسبوق بعدم نمی دانند (و اگر این گروه قائل بیک عنصرند یا نار یا ماء یا هواء و یا شیئی متوسط میان هواء و نار و یا میان هواء و ماء آنانکه مثلا عنصر را نار دانند اشیاء را متکون از آن بتکائف فقط پندارند و گویند حدی از تکائف نار هواء خواهد شد و اگر بعد دیگر تجاوز نماید ماء شود و اگر از آن تجاوز کرد عوض خواهد بود و در عین حال جائز ندانند جوهریت ناز ذاتیه باطل گردد و بگمان ایشان زمین آتشی است محفوظ در جوهرش که عارض تخلخل مفرط از آن سلب شده و اگر رأی دهند عنصر ارض است تخلخل را بجای تکائف قرار دهند و بعکس عمل کنند (و چون عارض نار شود تکائف مفرط از آن سلب گردد) و اگر چیز دیگر را عنصر گیرند عمل بضدین یعنی بتخلخل و تکائف در آن کنند که اگر متکائف شود عنصری گردد کثیف تر و اگر متخلخل شود لطیف و خفیف تر شود بدون بطلان جوهریت اصلیه .

قومی دیگر منکر کمونند و استحاله اثبات نمایند و عناصر را بیش از یک عنصر دانند یا ارض و نار و یا ارض و هواء و نار و یا ارض و ماء و قائل بارض و هواء و نار و ماء را القاء نموده چه ماء نزد اوجز هوای متکائف نیست و از آنان کسی است که قائل بچهار عنصر و مثبت استحاله است و قبول کون را در عناصر بطور جزئی منکر است لکن قائلین باین قول گاهی رأی خود را نقض نمودند چه قوتی را که محبت و الفت نامیدند قوتی قرار دادند که شانس تسلط بر عناصر چهارگانه است و آنها را جسم متشابه الجوهر می نماید و آنرا کره می نامند آنگاه قوتی که ضد کره مذکور است باز گشت کند که آنرا یکبار عداوت و گاهی غلبه و گاهی بغض می نامند چهار طبیعت پدید آرد (پس عناصر را بهیچ است) اگر محبت در سلطان قوت حاصل شود فاسد شود و صورت های آنها از میان میرود (زیرا ضد محبت پدیدار گشته و طبائع را تفریق نموده از الفت و محبت دور ساخته) و این نقض غرض منکرین کون است .

و بالجمله طبیعت قوت قبول این انسلاخ و لبس موجود در عناصر است و خروج این طبیعت از قوت بفعل موقوف است بر غلبه موجوده یا غلبه مفرقه و این مقتضای قول بکون و فساد است و از لوازم اکثر قائلین بعناصر کثیره انکار استحاله در کیفیات فاعله و منفعله است زیرا بعضی از ایشان وجودی برای آن قائل نیستند و بعضی گویند این کیفیت عین عناصر با از لوازم لاینفک برای عناصر است پس چگونه در آن استحاله تواند گفت کسیکه هیچ شیئی از عناصر را مستحیل نداند .

و گروهی دیگر هستند که خواهند میان کوه و استحاله فرق گذارند بوجهی غیر مفرق زیرا مبادی اجسام را بر حسب فرض و مواضع خود اجرام غیر متجزی یا سطوح قرار دادند و بنا بر اول گویند همان اجسام تخالف نیست جز بشکل و جوهر آنها بالطبع یکی است و گویند قبول قومت انفصالیه نکند زیرا بگمان ایشان صلابت دارد که عبارت از عدم

-۲۸۰-

وسلسله استحاللات را مسبوق بعدم نمی دانند) و اگر این گروه قائل بیک عنصرند یا نار یا ماء یا هواء یا شئی متوسط میان هواء و نار و یا میان هواء و ماء آنانکه مثلاً عنصر را ناردانند اشیاء را متکون از آن بتکائف فقط پندارند و گویند حدی از تکائف نار هواء خواهد شد و اگر بعد دیگر تجاوز نماید ماء شود و اگر از آن تجاوز کرد عوض خواهد بود و در عین حال جائز ندانند جوهریت ناز ذاتیه باطل گردد و بگمان ایشان زمین آتشی است محفوظ در جوهرش که عارض بتخلخل مفرط از آن سلب شده و اگر رأی دهند عنصر ارض است تخلخل را بجای تکائف قرار دهند و بعکس عمل کنند (و چون عارض نار شود تکائف مفرط از آن سلب گردد) و اگر چیز دیگر را عنصر گیرند عمل بضدین یعنی بتخلخل و تکائف در آن کنند که اگر متکائف شود عنصری گردد کثیف تر و اگر متخلخل شود لطیف و خفیف تر شود بدون بطلان جوهریت اصلیه.

قومی دیگر منکر کونند و استحاله اثبات نمایند و عناصر را بیش از یک عنصر دانند یا ارض و نار و یا ارض و هواء و نار و یا ارض و ماء و قائل بارض و هواء و نار و ماء را القاء نموده چه ماء نزد اوجز هوای متکائف نیست و از آنان کسی است که قائل بچهار عنصر و مثبت استحاله است و قبول کون را در عناصر بطور جزمی منکر است لکن قائلین باین قول گاهی رأی خود را نقض نمودند چه قوتی را که محبت و الفت نامیدند قوتی قرار دادند که شانس تسلط بر عناصر چهارگانه است و آنها را جسم متشابه الجواهر می نماید و آنرا کره می نامند آنگاه قوتی که ضد کره مذکور است باز گشت کند که آنرا یکبار عداوت و گاهی غلبه و گاهی بغض می نامند چهار طبیعت پدید آرد (پس عناصر را به است) اگر محبت در سلطان قوت حاصل شود فاسد شود و صورتهای آنها از میان می رود (زیرا ضد محبت پدیدار گشته و طبایع را تفریق نموده از الفت و محبت دور ساخته) و این نقض غرض منکرین کون است.

و بالجمله طبیعت قوت قبول این انسلاخ و لبس موجود در عناصر است و خروج این طبیعت از قوت بفعل موقوف است بر غلبه موجد یا غلبه مفرقه و این مقتضای قول بکون و فساد است و از لوازم اکثر قائلین بنعناصر کثیره انکار استحاله در کیفیات فاعله و منفعله است زیرا بعضی از ایشان وجودی برای آن قائل نیستند و بعضی گویند این کیفیت عین عناصر یا از لوازم لاینفک برای عناصر است پس چگونه در آن استحاله تواند گفت کسیکه هیچ شئی از عناصر را مستحیل نداند.

و گروهی دیگر هستند که خواهند میان کوه و استحاله فرق گذارند بوجهی غیر مفرق زیرا مبادی اجسام را بر حسب فرض و مواضع خود اجرام غیر متجزی یا سطوح قرار دادند و بنا بر اول گویند همان اجسام تخالف نیست جز بشکل و جوهر آنها بالطبع یکی است و گویند قبول قومت انفصالیه نکند زیرا بگمان ایشان صلابت دارد که عبارت از عدم

تخلخل خلاء است چه انفصال بین ملاء و ملاء نزدایشان بخلاء است و گویند از این اجسام افعال مختلفه صادر شود برای اختلاف اشکال آنها و از شکل جوهر هرگز منسلخ نشوند و از اختلاف آنها بزرگی و کوچکی وحشت ندارند باین اختلاف که بعضی از ایشان اشکال را متناهی و بعضی غیر متناهی دانستند با اتفاق بر آنکه اجزاء غیر متناهی است و بر اینکه حرکت می کنند بهر نحوی که اتفاق افتد و بعضی از ایشان حرکات را حادث از حرکات سابقه غیر متناهی پنداشته و هر حرکتی از صدمه می و هر صدمه می از حرکتی حاصل و بسا شود که مجتمع و متراکم و متجانس شده از حرکت پدید آیند و اشکال را بعضی خفیف و بعضی ثقیل پنداشته لکن همگی برای طبائع این اجرام کون و فساد قائل نیستند بلی برای آنچه مرکب از آنها شود کون و فساد قائلند و کون از آن اجرام و فساد سوی آنها است کون آنها با اجتماع و فساد آنها با افتراق است و استحالتهای آنها با اقتران وضع و ترتیب آن اجزاء است در مجموعه آنها .

اما ترتیب پس مثالش اگر اجزاء را حروف ابجدی مثلا فرض
مثال ترتیب اجزاء کنیم بدین نحو است مثلا لفظ ملیک که م ل ک است ترتیبی
بحروف هجا خاص در جهات خود دارد و چون ترتیب اجزاء برگردد بمثال کلیم
 گویند فاسد نشده و متفرق هم نگشته لکن استحاله حاصل نموده
 و اما وضع پس باینکه فرض شود هر دو ملیک لکن به ترتیب نگارش معهود نگاشته
 شود و جهات رؤوس حروف بجهت معهوده باشد و در دیگری اوضاع حروف تحریف
 شود مثلا جهت لام موافق جهت کاف نباشد مانند این شکل ملیک یا بالعکس چون ملیک
 یا ملیک (۱) و این گروه.

از این معنی هم تعدی نموده تا آنکه استحاله را امری مقیس بادرک و احساس قرار دادند
 نه آنکه موجود در طبائع اشیاء باشد .

گویند این استحالتهای مانند لون در طوق گلولی کبوتر است که اوضاعش نسبت
 بناظر تفسیر کنند در یک وضع خاص نسبت بناظر سیاه و در وضع دیگر ارغوانی جلوه کند
 و گرنه سیاهی و ارغوانی در واقع نیست.

مؤلف گوید :

امروز هم بسیاری برای الوان حقیقتی قائل نیستند و شیشه می ترتیب دادند که
 خانه مثلث دارد و آنرا اسپکتراقبالی گویند که در هر خانه می از اشعه خورشید رنگی
 را ضبط نموده که هر چیزی را که بر رنگ خاصی است در خانه لون مخالف گذارند رنگ
 خود را از دست داده بدان رنگ محفوظ در آن خانه در آید و مسئله الوان جدا گانه در
 حکمت طبیعی مورد بحث است و از خانه مبارک شیخ هم گذشته لکن استحالتهای را هم
 اوضاع نسبی حادث از اشعه مانند طوق حمامه دانستن خالی از غرابت نیست انتهى

کلام المولف و این گروه اصحاب اجرام غیر متجزیه هستند .

و اما اصحاب سطوح پس کون را با اجتماع سطوح دانند و استحاله را بچیزی که قریب برای اصحاب اجرام است اعتبار نمودند و مبادی سطوح را سطوحی مثلث قرار دادند بالاخره بطور کلی گمان دارند کونی ثابت کردند در صورتیکه آنرا اثبات ننمودند چه طبائع اگر محذوظ در بسائط و متشاکل (هم شکل) در جواهرند

نظریه انتقادی شیخ اجتماع و افتراق کاری نتوانند کرد جز افزایش حجم و بزرگی بر رأی اصحاب و تغییر شکل و این یا در جوهر اعتبار شود یا در کم یا در کیف اجرام و اصحاب و اما در نمو پس مذهبی در آن بما نرسیده تا یاد شود جز مذهب سطوح در کون گروهیکه منکر حرکتند هر چند در مسئله نمو شایسته است شبهه و کمون و استحاله ها و شکوکی شود و کافی است ما را آنچه از مذاهب در این باب و فصول مهمه شدیم و سزاوار است اشتغال بذکر و جوهریکه باعث اینگونه طبیعیات شفا افکار شده و قیاسهای فاسدی در گمان آنان ساخته سپس با بطلان آن و ابطال نتایج آن خواهیم پرداخت آنگاه شیخ مفصلافصولی

منمقد نموده و حجت هر مذهبی را مذکور و ابطال فرماید باین فهرست فصلی در حجت های مذکوره فصلی در بیان راه غلط و خطا در هر حجت و قیاسی که برای مدعای خود ترتیب دادند. فصلی در ابطال اصل مدعا چه ابطال قیاس کافی در ابطال اصل مدعا نیست و در این فصل قول اصحاب کمون و آنان نزدیک بقول ایشانند در نفی استحاله ابطال شده فصلی در ابطال قول اصحاب محبت و غلبه و قول آنانکه کون و فساد را بافتراق اجزاء غیر متجزیه و اجتماع آنها را یا بافتراق سطوح و اجتماع آنها دانند فصلی در تفرقه بین کون و استحاله .

شیخ در این فصول داد سخن داده و این نگارش گنجایش ذکر جمیع محتویات آنها را ندارد و بکلی هم نمی توان از آن صرف نظر نمود بنابراین مناسب است اکتفا به نخبه مندرجات هر فصلی نمایم .

حجت اصحاب کمون اینکه محال است شئی از لاشئی متکون اشاراتی بنخبه گردد چه لاشئی موضوع شئی نشود و اگر چنین باشد پس متکون احتیاجات ارباب اگر موجود است تکونش از شئی خواهد بود پس قبل از تکونش مذاهب مذکوره بایستی شئی باشد پس شئی قبل از تکون آن متکون کائن بوده اولاً و نقض آن و مفروض آنست که شئی در بین نیست بلکه لاشئی است پس این ثانیاً و ابطال مذهب متکون موجود که باید از شئی موجود گردد باید پیش از تکونش ثالثاً و ابتداء به حجت متکون باشد زیرا مبدء تکون وی لاشئی است و لاشئی مفروض اصحاب کمون و الحصول است پس تکون آن متکون بعد از عدمش که معنای کون است باید همیشه از لا پیش از تکونش از شئی متکون باشد نقض آن و ابطال مذهب آنان چه مبدء تکونش حاصل است و این خلف است چه حقیقت کون

مقوم بسبق عدم است این است تقریر شیخ و حاصل این حجت آنکه سه مقدمه در مقام مسلم است .

یکی آنکه شئی از لاشئی متکون نشود و دیگر آنکه لاشئی موضوع برای شئی نشود و دیگر آنکه کون هر شئی پس از عدم کون وی است و با حفظ مقدمه سوم یا باید شئی باشد که شئی دوم در او کامن باشد تا تکون شئی از لاشئی و موضوع بودن لاشئی از شئی لازم نیاید یا باید لاشئی مبدء تکون و موضوع شئی متکون باشد و شق دوم محال است :

زیرا لازم آید شئی متکون پیش از تکونش متکون باشد چه مبدء و موضوعش که لاشئی است مؤنهئی و حالت منظرهئی ندارد پس متکون مفروض همیشه دارای کون است و کون مقوم بسبق عدم است پس در حال عدم سابق باید متکون و موجود باشد و این همان خلف و تناقض صریح است که شئی متکون پیش از تکونش باشد پس باید کامن باشد تا تکون شئی از شئی شود و مقدمه سبق عدم در حقیقت کون خلل نیابد.

ما پیش از تقریر شیخ در نقض حجت و در ابطال اصل مذهب در **نقض حجت کمون** جواب می گوئیم هر معلول متکونی البته متکون از علت تامه و پیدا کردن منشأ خود شده که جامع جمیع شرائط و فاقد جمیع موانع است و آن غلط و خطا در آن علت هم معلول علت دیگری است تا آنکه منتهی شود بعلتی که سپس ابطال اصل معلول نیست و واجب و مجرد و بسیط و ازلی است و همانطور که مدعا و مذهب و در علت اولی که سلسله علل منتهی باوست چیزی از معلول کامن جواب ساده مؤلف نیست و گرنه مرکب و ممکن الوجود خواهد بود همچنان لازم نیست پیش از تقریر شیخ در هر علتی از علل ممکنه الوجود معلول او کامن باشد خاصه اگر متضاد با متبائن بالذات باشند چون آب و آتش بلی کمون در غیر اضداد چون بذرو شجره و ثمره و جون نطفه و علقه و مضغه کمون لاحق در سابق مانعی عقلی ندارد هر چند این هم ممکن است استعداد یا نمو باشد نه کمون فعلی چنانکه مفصلاً استثنای امثال نطفه و بذز از مبحث گذشت و چون وجدان سلیم کمون ضد را در ضد نمی پذیرد راهی جز استحاله یا خلع و لبس در صور متعاقبه یا نحو دیگری از تأثیر تکوینی شبیه ابداع به تأثیر اراده واجب تعالی بالواسطه نمی توان بدست آورد و بر عقل سلیم عرضه داشت.

نص گفتار شیخ این است **فصل فی نقض حجج المخطئين منهم**
تقریر شیخ بنص **فقد بقى لنا الان ان نشير ايضا الى سبب الغلط في حجة**
عربی حجة من هذه الحجج المقتصة اما القائلون بالكمون
والداخل وان الكمون ظهور الكامن فالسبب في غلطهم

- ۲۸۴ -

هو ظنهم انه اذا كان مسلماً ان الشئ لا يكون عن لاشئ فقد صح ان كلشئ يكون عن مشابه في الطبع وانه اذا كان مسلماً ان الاشئ لا يكون موضوعاً لاشئ استحال ان يكون الشئ عن لاشئ اما في الاول فلنضعه مسلماً فيجوز ان يكون الشئ لم يتكون عن لاشئ ولكن يكون عن الشئ لكن يكون عن شئ ليس مثله في النوع ولا مشابهه في الطبع ويكون مع ذلك لم يتكون عن لاشئ فلما قوله في اليد والرجل وفي البيت والكرسى هل هذه الاشياء متكونة عن لاشئ فان كانت عن لاشئ فقد بطلت المقدمه وان كانت عن شئ فهل ذلك الشئ مثل اوليس بمثل وليس يمكن ان يقال ان الوجه متكون عن الوجه والكرسى متكون عن الكرسي تكونا بالحقيقة لا بالعرض وعلى ان الشئ عن الشئ يقال كما يقال ان الكرسي عن الخشب وهو غير شبيهه وكيف يكون الموضوع شبيهاً بالمركب منه ومن الصورة وقد يكون كما يكون عن شئ قبله بطلت صورته بقبول صورة هذا كما تتخذ من الباب كرسي فيكون ليس ايضاً عن الشبيه

واما المقدمة الاخرى وهي ان لاشئ ليس موضوعاً لاشئ هذا اذا قيل انه كان عنه وهو موجود فيه واما اذا كان الوضع ان الشئ كان عن لاشئ اي بعد لاشئ لم يصر لاشئ موضوعاً للشئ والاوولي ان يقال حينئذ لاعت شئ حتى لا يتبع هذه الشبهه على انه ليس نقيض قولنا ان الشئ هو كان عن الشئ هو ان الشئ كان عن لاشئ او كان لاعت شئ بل ان الشئ لم يكن عن شئ هذا اذا كان الشئ مراداً به امرأ بعينه واما ان كان مهماً فلا نقيض حقيقته له وان كان بمعنى العموم حتى يكون كانه قال كل شئ فليس نقيضه ان الشئ لا يكون عن شئ وذلك ان معنى هذا ان كلشئ لا يكون عن شئ وهذه المقدمة ضد الاوولي لانقيضها انتهى .

خلاصه اين بيان آنكه از مسلميت اينكه شئ متكون از لاشئ نشود كه مقدمه اولي است نتيجه گرفتند اينكه هر شئ متكون از شبيش در طبع شود و از مسلميت اينكه لاشئ موضوع براي شئ نشود كه مقدمه دوم است نتيجه گرفتند اينكه شئ متكون از لاشئ نشود كه همان مقدمه اولي است كه از آن نتيجه گرفتند كه هر شئ بايد متكون از شبيش شود پس متكون در مبدء مشابه خود كامن است و حاصل نقض اين حجت آنكه مسلميت مقدمه اولي منتج اين مدعى نيست .

چه جائز است شئی از شئی متکون شود نه از لاشئی لکن مماثل در نوع و مشابه در طبع نباشد آیا چه گویند در دست و وجه و پای و کرسی و بیت آیا اینها از لاشئی متکونند اگر گویند از لاشئی متکونند مقدمه اولی باطل شود و اگر از شئی است آن شئی مثل نیست چه وجه مثلا متکون از وجه و کرسی متکون از کرسی نیست و هرگاه گفته شود شئی از شئی است مانند آنستکه گویند کرسی از خشب است و خشب شبیه کرسی نیست و چگونه موضوع شبیه شود بچیزیکه مرکب از آن چیز و از صورت است و بسا هست صورت آن شئی مفرد اول مثلا از بین رفته و صورت دوم را پذیرفته چنانکه کرسی از باب ساخته شود که از مشابه ساخته نشده و اما مقدمه دوم پس در جائی لا شئی موضوع شئی نشود اگر باین معنی تفسیر شود که شئی از لاشئی متکون گردد و موجود در آن باشد و اما اگر باین معنی باشد که شئی بعد از لاشئی است لاشئی موضوع شئی نگردد و بهتر آنست که گفته شود شئی کان لاین شئی صحیح است نه عن لاشئی تا این شبهه روی دهد تا اینجا خلاصه بیان شیخ در ابطال حجت بر کون است نه ابطال اصل مدعا که عنقریب خواهد آمد آنگاه شیخ بنظر منطقی بر طرز احتیاج مخالف در تشکیل قضیه و تعیین نقیض آن و استنتاج صحت اصل قضیه از بطلان نقیض قضیه استفاده فرموده گویند با آنکه نقیض الشئی کان عن الشئی - الشئی کان عن لاشئی نیست و نیز نقیض ان الشئی کان لاین شئی نیست بلکه نقیض الشئی لم یکن عن شئی است اگر مراد از شئی امری بعینه باشد (یعنی شخص معین تا باصطلاح منطقی قضیه شخصیه و مخصوصه باشد چون هذا الشئی متکون عن شئی البته نقیض هذا الشئی لیس متکونا عن شئی خواهد بود و موضوع قضیه شخصیه چون جزئی حقیقی است چون هذا انسان لذا فرمود امری بعینه و قضیه شخصیه با قضیه جزئیه اصطلاحاً فرق دارد چه جزئیه یکی از محصورات چهارگانه است که حکم بر بعض افراد حقیقت موضوع است در برابر محصوره نیکه حکم بر کل افراد حقیقت موضوع است و در قضیه شرطیه هم اگر حکم بر بعض مقادیر مقدم است بدون تعیین جزئیه است و اگر بر بعضی معین است شخصیه است و محصورات اربعه عبارتند از کلیه موجب و کلیه سالبه و جزئیه موجب و جزئیه سالبه چه اگر حکم بر جمیع افراد موضوع است ایجاباً و سلباً کلیه است و اگر بر بعضی است ایجاباً و سلباً جزئیه است و مراد از امری بعینه در اینجا قضیه جزئیه نیست بلکه شخصیه است که آنرا مخصوصه نیز گویند بهر حال صحت موجب شخصیه مخصوصه و بطلان نقیض مفید مدعای اصحاب کمون نیست) و اما اگر مراد از شئی بطور مطلق باشد نقیضی حقیقتاً ندارد .

(زیرا قضیه مهمله ملازم با جزئیه است چه صدق حکم بر موضوع فی الجمله که

مدلول مهمله است ملازم است با صدق حکم بر بعض افراد موضوع که مدلول جزئیه است

و موجب جزئیه با سالبه جزئیه متناقضین نیستند بلکه داخل تحت متضاد نیستند که موجب کلیه و سالبه کلیه باشند و همانطور که موجب کلیه و سالبه کلیه ممکن است هردو کاذب باشند در ماده امکان نه صادق لذا منطقیین آنرا متضادین نامیدند نه متناقضین همچنان موجب جزئیه و سالبه جزئیه جائز است هردو صادق باشند نه کاذب لذا آنرا متداخلین تحت التضاد نامیدند چنانکه در لوح مربعی که شیخ و متقدمین بر شیخ ترسیم نمودند ثبت شده و خواهیم آنرا یاد نمود پس مهمله و جزئیه را نقیض حقیقتاً نیست .

بنابراین در قضیه موجب و سالبه که اصحاب کمون در حجت خود اعتبار نمودند اگر مراد بطور مهمله یا جزئیه یا شخصیه است متناقض نیستند تا منتج مدعای ایشان باشد چه دو قضیه متناقض باید صدق یکی مستلزم کذب دیگری باشد و مجتمع در صدق دون کذب یا مجتمع در کذب دون صدق نباشد آنهم دانستی و خواهی دانست که ایشان در هر حال نتیجه از قیاسی که گمان کردند نخواهند گرفت) و اگر مراد از شئی بطور عموم باشد حتی گویا چنین گفتند کل شئی یکون عن شئی پس نقیض ان الشئی لایکون عن شئی نیست زیرا معنای شئی در این سالبه کلشئی است پس معنا چنین میشود کلشئی لایکون عن شئی و این سالبه کلیه ضد آن موجب کلیه است که کل شئی یکون عن شئی باشد .

نه نقیض و متضادین جائز است مجتمع در کذب باشند نه در صدق این است ترجمه کلام شیخ با اجمالی از توضیح آن و شیخ پس از ابطال دلیل اصحاب کمون و نقض حجت آنان بیرهانی که مذکور شد خواسته صورت قیاس منطقی را که ایشان تلفیق کردند از روی قواعد فن منطق باطل سازند و راه خطاء و غلطی که در صورت استدلال و قیاس خود پیمودند بدست دهد بدین خلاصه که مرجع حجت ایشان بقضیه موجب کلیه یعنی کلشئی فهو یکون عن شئی و قضیه سالبه کلیه یعنی کلشئی فهو لایکون عن شئی است و این سالبه کلیه را نقیض آن موجب کلیه قرار دادند و مسلم البطلان پنداشتند و بوسیله بطلان و کذب این نقیض خواستند صحت و صدق موجب کلیه مذکوره را که بگمان ایشان مثبت مدعای آنانست ثابت نمایند در صورتیکه سالبه کلیه ضد موجب کلیه است نه نقیض و قضیتین کلیتین مختلفتین در کیفیت یعنی ایجاب و سلب و متفقین در کمیت یعنی کلیت و جزئیت جائز است هردو کاذب باشند در ماده امکان اگرچه جائز نیست هردو صادق باشند لذا چنین دو قضیه کلیه را اهل منطق متضادین نامیدند نه متناقضین پس حجت اصحاب کمون علاوه بر آنکه مثبت مدعای ایشان نیست چنانکه مشروحاً مذکور شد

باطل می کند مدعای ایشان را با اصول منطقیه‌یکه خود هم بدان معترفند چه ایشان حکم تناقض را که براساس اختلاف ذاتی بین دو قضیه در صدق و کذب بنیاد شده است بر ضدین که جائز الاجتماع در کذب دون الصدق است چنانکه در کلیتین است و جائز الاجتماع در صدق دون الکذب است چنانکه در جزئین است جاری ساختند و خود را محکوم و محجوج با اصول منطقی خود قرار دادند و ضمناً این صحت موجب کلیه و بطلان این سالبه کلیه را از فرض مسلمیت قضیه ان الشئ لا یكون عن لاشئ و از قضیه آن اللاشئ لا یكون موضوعاً لاشئ آنهم بآن معنائی که برای لاشئ و مبدئیت لاشئ برای شئ و موضوع شدن برای شئ پنداشتند استفاده کردند.

اینست خلاصه مراد شیخ با ترجمه آن حرفاً بحرف و چون شیخ از نظر منطقی در بیان گفتار خود در نقض حجت اصحاب کمون باشاره و ابهام اکتفا فرموده و اعتماد بر منطق دانی ناظرین کتاب خود در هر مسئله نموده کلام شیخ مبهم در نظر محصلینکه فعلاً مثلاً ملاک تناقض و تضاد را بطوریکه در منطق تقریر یافته بخاطر نداشته باشند و از تقابل ایجاب و سلب مطلقاً تناقض خیال کنند لازم است بر ما اشفاق بر متعلمین نموده ابهام کلام شیخ را کاملاً رفع نموده و در رفع ابهام و بیان فرق بین قضیتین متناقضتین و قضیتین متضادتین و قضیتین متداخلتین تحت التضاد اکتفا بدین مختصر که یادآوری شده ننمائیم .

اینک تفصیلاً منطقیات مربوطه بمسئله مبحوث عنها را از نص منطق رفع ابهام از گفتار اشارات و رسائل دیگر شیخ یاد می کنیم چه شیخ غالباً در ابواب شیخ تفصیلاً از نظر کتب حکمیه خود وجه منطقی را از نظر دور نمی سازد و منطقی در طبیعیات بچند کلمه کوتاه مقررات منطق را گوش زد کند و اگر شخص بیدار شفا در نقض حجت نباشد یا باید تفهیمیده یا تفسیر خلاف مقصود نموده بگذرد کمون و یادآوری عصمنا الله من ذلك قال الشيخ فی منطق الاشارات النهج - از منطقیات مربوطه الخامس (۱) فی تناقض القضايا کلام کلی فی التناقض اعلم بنص منطق اشارات ان التناقض هو اختلاف قضیتین بالایجاب والسلب علی جهة (۲) تقتضی لذاتها ذی کون احدهما بعینه او بغير عینه صادقاً والاخر کاذباً

این عنوان متن اشارات در کتب مطبوعه ایران است که شارحین ضبط نمودند و در نسخه اشارات چاپ لندن فی تناقض القضايا و عکسها است و در ترجمه اشارات بفارسی تالیف منسوب بعبدا السلام بن محمود بن احمد فارسی از علمای قرن هفتم کلام کلی فی التناقض است مولف

۱- مراد از جهت در کلام شیخ جهت اصطلاحی منطقی است که عبارت از کیفیت نسبت واقعیام مصرحه در قضیه چون ضرورت و دوام و امتناع و سایر مواد واقعی نیست بلکه مراد حیثیت و وجه اختلاف است چه اختلاف یکبار بذاته منشأ صدق یکی و کذب دیگری است چون بقیه حاشیه در صفحه بعد

- ۲۸۸ -

حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم .

بدانکه تناقض اختلاف حقیقی میان دو قضیه بایجاب و سلب است و گاه بکلیت و جزئیت بجهت است و اختلاف در حکم باین وجوه است و گاهی اختلاف باجزاء است و در اختلاف بایجاب و سلب جائز نیست اجتماع دو قضیه و نه ارتفاع آنها و بقیه وجوه راجع بهمین اختلاف است چنانکه شارح یاد نمود پس تناقض اختلاف دو قضیه بایجاب و سلب است بر وجهیکه اقتضا کند صدق یکی و کذب دیگری را و این گاه متعین است چنانکه در ماده وجوب و امتناع است و گاه متعین نیست چنانکه در ماده امکان است.

قال الشيخ و انما يكون التقابل بالسلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شئى وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب و بالعكس كما اذا سلب شئى فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذبة ليكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل و مراعاة التقابل ان يراعى فى كل واحدة من القضيتين ما يراعى فى الاخرى حتى تكون اجزاء القضية فى كل واحدة منها هي التى فى الاخرى و على ما فى الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع و ما يشبههما (اى المقدم والنالى) والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه (كالسور والجهة والارتباط والاتصال والانفصال) غير مختلف.

خلاصه مضمون این قسمت از سخن شیخ آنکه معتبر است در
حاحل مراد شیخ تناقض تقابل سلب و ایجاب و این تقابل همان جهتی است که در
در حد تناقض اعتبار شده که باید لذاتها اقتضای اقتسام قضیتین
بصدق و کذب کند پس باید انحرافی از این تقابل حاصل نشود

زید قائم - زید لیس بقائم - بار دیگر لذاته نیست بلکه بواسطه استلزام است چون ایجاب قضیه و سلب لازمش چون زید انسان - زید لیس بنطاق زیرا این اختلاف لذات اختلاف مقتضی اقتسام بصدق و کذب نیست بلکه بواسطه استلزام یکی از دو قضیه است نقیض قضیه دیگر را و در بعض عبارات منشأ اقتسام را صدق احدی القضیتین قرار دادند نه اختلاف مذکور و شارح مطالب گوید اقتضاء صدق لذاته نیست بلکه بواسطه اشتغال قضیه است بر نقیض قضیه دیگر پس راجع بمنشأیت اختلاف لذاته است نگارنده گوید شیخ منشأ اقتسام را جهت اختلاف قرار داده نه صدق بکطرف و اقتسام را معلول جهت اختلاف نموده و لفظ جهت در مقابل استلزام است و کره مساوی با معنای لذاته است مولف

یعنی مراعات شود در هریک از قضیتین آنچه در دیگری مراعات شده تما اجزاء قضیتین متحد باشد و از برای حصول این مراعات شرائطی بیان فرموده که از آنجمله است وحدت ثمانیه مشهوره :

(۱) وحدت موضوع

(۲) وحدت محمول

(۳) شرط

(۴) اضافه

(۵) جزء کل

(۶) قوت و فعل

(۷) زمان

(۸) مکان

و اخیراً وحدت تاسعی بر آن افزودند و آن وحدت حمل است و شارح رازی شش وحدت اخیر از ثمانیه مشهوره را راجع باتحاد موضوع و محمول دانسته و شارح محقق طوسی در موارد این ارجاع نظر فرموده بدین خلاصه که اعتبار این امور از آن حیثیت که متعلق بحکم است غیر از اعتبار آنست از آن حیثیت که متعلق باجزاء قضیه است و مرا در اینجا اعتبار تعلقش بحکم است تما اعتبارش مبائن با اعتبار اجزاء قضیه باشد .

قال الشيخ

فان لم تكن القضية شخصية احتيج الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكمية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا يمكن ان لا تقسما الصدق والكذب بل تكذبان معامثل الكائيتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب - وليس ولا واحد من الناس بكاتب او تصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الانسان كاتب - بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط - المذكورة بان يكون اصل القضيتين كلية والاخرى جزئية حاصل مراد آنست که محصورات متقابله باختلاف در کیفیت (ايجاب و سلب) و با حصول شرائط ثمانیه مشروط بشرط دیگری است که اختلاف در کمیت باشد (کلیت و جزئیت) و گرنه بما حصول اتفاق در امور مذکوره گاه هردو صادق است چون جزئیتین در ماده امکان و گاه هردو کاذب است چون کلیتین در ماده امکان بلی مختلفتان با شرائط مذکوره در مواد دیگر چون وجوب و امتناع نتوان هردو صادق یا هردو کاذب باشند بلکه بصدق و کذب مقتسم خواهند بود لکن اقتضای اقسام باید لذاته باشد و در باره وجوب و امتناع

-۲۹۰-

لذاته نیست و گرنه در جميع مواضع اقتسام بصدق و كذب خواهد بود كذا قرره الشارح بعد تلك الشرائط .

قال الشيخ ثم قد يكون فيما يراعى له جهة الى شرائط بقبه سخن شيخ در تحققها (در ذوات الجهة علاوه بر شرائط نه گانه شرائطى امتحان محصولات است) ولتكن الموجبة او لا كلية ولنعبر فى المواد متناقضة در مواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان - ليس بعض الناس ثلثه با مثالهاى آن بحيوان - كل انسان كاتب - ليس بعض الناس بكاتب - كل انسان حجر - ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق فى الواجب غير ما فى - الاخرين ولتكن ايضا السالبة هى الكلية ولنعبر كذلك (فى المواد) فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان - بعض الناس حيوان - ليس ولا واحد من الناس بحجر - بعض الناس حجر - ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصل فاعتبر من نفسك الصادق والكاذب فى كل مادة اين است امتحان محصورات متناقضة در مواد سه گانه و مثال هاى آنها وصادق همانا موجه است در ماده وجوب و سالبه است در ماده امتناع و جزئيه است در ماده امكان و مقابلش كاذب است .

قال الشيخ والمناسبات الجارية فى مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا

موجبة كلية	متضادتان	سالبه كلية
كل ج ب		لا شئ من ج ب
متناقضتان	متناقضتان	
موجبه جزئيه	داخلتان تحت التضاد	سالبه جزئيه

ليس بعض ج ب

بعض ج ب

از اين لوح و تقرير شيخ طبق عادت اهل فن آشكار ميشود كه
بمجرد سلب و ايجاب در دو قضيه تقابل قضيتين تقابل تناقضى
نشود بلكه تقابل تضاد هم ميشود اينجاست كه ابهام كلام شيخ در
طبيمات شفا در نقض حجت اصحاب كمون كه فرموده كل شئى
لا يكون عن شئى نقيض كل شئى يكون عن شئى ليست
بلكه ضد است نه نقيض رفع ميشود چنانكه از ملاحظه لوح مزبور
آشكار است چه هر دو قضيه مختلف الكيفية يعنى مختلف بايجاب
و سلب با اتفاق در كميت كه كليت و جزئيت باشد اگر هر دو
لوح مختلفات -
الكيفية والكمية
براي متناقضات
ومتضادات كه شيخ
وضع نموده موافق
عادت اهل فن

کلی هستند آنرا متضاد می نامند نه متناقض زیرا جائز است مجتمع در کذب باشند نه در صدق در ماده امکان و اگر هر دو جزئی باشند آنرا داخل تحت التضاد گویند زیرا داخل تحت التضاد گویند زیرا جائز است مجتمع در کذب باشند نه در صدق در ماده امکان و اگر هر دو جزئی باشند آنرا داخل تحت التضاد گویند زیرا داخل شدند تحت کلیتین و جائز است هر دو مجتمع بر صدق شوند نه بر کذب در همان ماده بعینها و اما دو قضیه متفق الکيفية و مختلف الکمية که در طول (در لوح مرسوم) واقعند متداخلتین نامیده شوند زیرا یکی داخل در دیگری است و اما اگر مختلف در کیفیت و در کمیت معنأ باشند که (در لوح) متقاطرند متناقضین نامیده شوند زیرا ممتنع است اجتماع هر دو بر صدق و کذب در هر يك از مواد هکذا قرره الشارح.

شیخ طبق آنچه در شروط تناقض فرموده و مذکور شد سخت حمله شیخ بر جمود بر هر منطقین حمله نموده چه گمان کردند برای مطلقه نقیضی از منطقین در تناقض مطلقات است چه تنها اختلاف در کیفیت و کمیت را ملاک تناقض وجودی پنداشتند و شروط دیگر را مراعات نکردند تا تقابل که مناط تناقض است حاصل شود و ندانستند که باید شرط دوام و وقت را هم بیفزایند مثلا کل ج ب نقیضش ليس بعض ج ب نخواهد بود چنانکه گمان کردند مگر گفته شود کل واحد من ج ب دائما و فی کل وقت فاما اگر این قید افزوده نشود سالبه جزئیة اگر صادق است موجب کلیه مزبوره خواهد بود و اگر کاذب است موجب کلیه صادق خواهد بود بلکه واجب نیست متخالف در صدق در متضادین یعنی سالبه کلیه چه ایجاب بر هر فرد اگر بشرط کل وقت نباشد جائز است سلب از هر فرد فرد صادق باشد این است مدلول کلام شیخ و نص عربی آن این است :

قال الشيخ اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات و نص کلام شیخ که تحقیق نقیض المطلق والوجودی ان الناس قد اختلفوا على مضمون آن مذکور سبيل التحريف وقلة التامل ان للمطلقة نقیضا من المطلقات شد ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكيفية والكمية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان تكون احوال - الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه اذا عين (عنى) بمولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت ای ازید اثبات ب لكل عدد من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد من ج ب كل وقت و ان لم يمنع ذلك (ای و ان لم يمنعوا عن هذه الزيادة و اطلقوا القول) لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكتب اذا صدق ذلك و يصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه الصدق وهو مضاد له

-۲۹۲-

اعنی السالب الکلی فان الایجاب علی کل واحد اذا لم یکن بشرط کل وقت
جاز ان یرصد مع السلب عن کل واحد واحد او عن البعض اذا لم یکن
بشرط کل وقت .

شارح اشارات گوید :

جمهور منطقین گمان کردند مطلقات متناقضند اگر در کم و کیف
سخن شارح اشارات معاً متخالف باشند و غفلت کردند از شروطیکه مختص بدوات -
الجهت است که بدون آن شروط متناقض نشوند حق آنست که
مطلقات متخالف در کم و کیف چه عام باشند چه خاص گاه مجتمع بر صدق شوند
ملکه متضادات که اشد قضایا هستند در امتناع از اجتماع بر صدق باز گاه مجتمع بر
صدق شوند اگر مطلق باشند (و قید دوام نداشته باشند) و این در جائی است که
ماده وجودی باشد نه دائمی چه حکم بر آن بایجاب مطلق و بسلب مطلق باهم صادق
است مانند کل انسان نائم - و بعضهم او کلهم لیس بنائم

قال الشيخ بل واجب ان یکون نقیض قولنا کل ج ب
(دنباله گفتار شیخ) بالاطلاق والاعم بعض ج هو دائماً لیس ب و نقیض
قولنا لا شئی من ج ب الذی هو بمعنی کل ج ینفی عنه
ب بلا زیاده هی (هو) قولنا بعض ج دائماً هو ب و انت تعرف الفرق
بین هذه الدائمة والضرورية و نقیض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق
هو قولنا کل ج دائماً یسلب عنه ب وهو یطابق اللفظ المستعمل فی السلب
الکلی وهو انه لا شئی من ج ب بحسب التعارف المذكور و نقیض قولنا
لیس بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا کل ج دائماً هو ب .

شیخ چون قول جمهور منطقین را به تناقض در مطلقات بمجرد اختلاف در کم و
کیف باطل فرموده حق را چنین تحقیق کند که نقیض مطلقه عامه همانا دائمی است که
مخالف در کیف است و آن اعم از ضروری و غیرها است چه اقسام عقلیه با دوام ایجاب
است. اعم از آنکه ضروری باشد یا نباشد و یا دوام سلب است اعم از آنکه ضروری
باشد یا نباشد و یا وجود خالی از دوام است و این سه قسم است

(۱) دوام ایجاب اعم

(۲) دوام سلب اعم

(۳) وجود خالی از دوام و مطلقه عامه ایجابیه شامل اول و سوم است و خالی

است از دوم .

و مطلقه عامه سلبیه مشتمل بر دوم و سوم است و خالی است از اول بنابراین در
مقابل ایجابیه همانا دائمی سالبه است و در مقابل سلبیه همانا دائمی موجه است زیرا

-۲۹۳-

در مقابل مطلقه عامه همانا دائمه‌ایست که مخالف با آن باشد در کیف و جائز نیست نقیضش ضروریه مخالف باشد چه هر دو کاذب خواهند بود اگر ماده دائمه‌ایست ضروریه که مخالف با مطلقه است و موافق با ضروریه اما کذب مطلقه پس برای آنست که ماده دائمه‌ایست مخالف با او اما کذب ضروریه پس برای آنست که لا ضروریه است .

این است که شیخ فرموده نقیض کلیه موجه مطلقه با حفظ اطلاق همانا سالبه جزئیه دائمه است و نقیض سالبه کلیه مطلقه همانا موجه جزئیه دائمه است و بالعکس نقیض کلیتین از محصورات اربعه دائمین جزئین است و فرق بین این دائمه و بین ضروریه آنست که دائمه اعم از ضروریه است و چون شیخ در بیان محصورات چهار گانه و نقیض هریک ابتدا بکلیتین نموده و آنچه تا اینجا یاد شده دنباله کلام شیخ برای رفع ابهام از سخن وی در طبیعیات شفا هر چند کافی است در منطق اشارات لکن بی‌مناسبت نیست که بقیه محصورات را از گفتار شیخ خلاصه کنیم تا مطلب ابتر نشود .

شیخ فرماید :

واما مطلقه که اخص است و آنرا وجودیه نامیدیم پس اگر بگوئیم بوجه مذکور کل ج ب نقیضش چنین است لیس دائما بالوجود کل ج ب که معنایش این است که گوئیم بعد از نقیض مذکور بل دائما بالضروره بعض ج ب او دائما بالضروره بعض ج لیس ب شارح گوید :

و در نسخه دیگر چنین است :

بل اما دائما بعض ج ب و ب مسلوب عنها كذلك شارح گوید و این نسخه صحیح است زیرا نقیض وجودی لادائم است و اول (یعنی بل دائما اما بالضروره بعض ج ب) و ب مسلوب عنها كذلك نقیض هیچ یک از وجودیین نیست بلکه نقیض ممکن خاص است لذا شیخ در نقایض باقی محصورات دوام طرفین را وارد ساخته نه ضروری بودن طرفین را شاید سهو از ناسخ است انتهی و در ترجمه کتاب اشارات بفارسی منسوب بعبد السلام بن محمود بن احمد فارسی که ظاهرا در قرن هفتم انجام یافته و گفته میشود ترجمه آن بفارسی منحصر در آنست چنین آمده و اما مطلقه کی اخص تر است کی آنرا وجودی خوانیم اگر در وی گوئیم کل ج ب بوجه مذکور نقیض وی بودی لیس دائما بالوجود کل ج ب بل بضرورت هریکی از ج ب بود یا ب مسلوب بود از هر یکی از ج ب ضرورت و اگر گوئیم در این اطلاق لیس ولا شئی من ج ب او ب مسلوب عنها بر وجه مذکور نقیض او آن بود که مفهوم بود از گفتار ما که بعض ج دائما له ایجاب ب اوسلبه زیرا که چون حکم سابق شد کی هریکی از ج منفی است از وی ب در وقتی

- ۲۹۴ -

نه دائما مقابل وی آن کی نفی دائم یا اثبات دائم بود و جنس این قضیت یافتن کی در وی مقابل او بود تعذری دارد انتهى بحروفه و نص عربی شیخ راجع باین ترجمه این است :

واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية فإذا قلنا كل ج ب أي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس دائما بالوجود كل ج ب أي بل دائما اما بالضرورة بعض ج ب اوب مسلوب عنها كذلك وإذا قلنا فيها ليس ولا شئ من ج ب أي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما لایجاب (ب) او سلبه لانه اذا صدق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتاما لا دائما فانما يقابله ان يكون نفی دائما او اثبات دائما ولا تجدله قضية لا قسمة فيها مقابلة او يعسر وجودها انتهى .

بنابر این نسخه مترجم همان وجه اول است که شارح آنرا سهو گفته تا رشیخ در رساله ناسخ دانسته چون این مسئله در رساله عشرینیه از رساله های عشرینیه مخطوط شیخ در منطق که اهل عصر خود را بدان امتحان فرموده و که اهل عصر خود مخطوط قدیمی آن نزد ما موجود است مذکور است و محتوی را بدان امتحان پرفوائد زائد است لازم دانستیم در اینجا مذکور شود بنص عربی فرموده بنص عربی خود .

خود با نقل رای قول الشیخ فی الرسالة العشرینیه فی تبیین مسئله ما لفظه سکندروسامسطیوس الشریف فی تناقض المطلقتین لقائل ان يقول ان - المطلقتین الموجب والسالب وان اجتمع منها شرطية التضاد والتناقض بسبب الكمية والكيفية فيجب ان يراعى فيهما جميع شرائط النقيض شريطة الزمان فان لم يراع لم يجب ان يكون قولنا كل اب على - الاطلاق مناقضا لقولنا ليس بعض اب او مضادا لقولنا ولا شئ من اب وذلك لان المطلقة الموجبة هي على تفسیرین تفسیر الاسکندر و یوجب فیها ان يكون الايجاب وقتاما لا دائما و تفسیر ثامسطیوس یجوز ذلك وان لم یوجبه و بالجمله القولان والرایان جمیعا لا یمنعان ان يكون كل واحد مما هو ب لا يكون (۱) مع كون كل واحد مما هو ب (۱ ظ) وقتاما والفيلسوف نفسه یتعرف (یتعرف ظ) فی کتابه ان المطلقة الکلیة الموجبة قد یصدق معها المطلقة الکلیة السالبة و یجوز ان یصدق وربما قلب احد یهما الى الاخری كما یفعل فی الممكن فاذا قلنا كل ب او قولنا ليس كل ب - الا یتناقضان فی المطلق الا ان یعین الوقت فتقال كل ب ا فی الوقت الذی فیہ كل ب ا

۱ - ظاهرا کلمه لكن سقط شده مکر جملة يستعمل مستأنفا باشد مواف

- ٢٩٥ -

بما اتفق . ان كان معيناً وربما كان غير معين كوقت الحركة للحيوان فلم يمكن ان يجعل هذا النقض الا بفتح الهمزة اى ربما كان الوقت معيناً الا ان يقال هكذا ليس كل ب ا فى الوقت الذى لا يكون فيه ذلك الباء الفا والفيلسوف يستعمل قولنا كل حيوان متحرك بالارادة مطلقاً موجباً والسلب ايضا على ذلك . القياس انما يكون مطلقاً اذا كان غير ذلك (لكن ظ) (١) يستعمل الفيلسوف قولنا وليس شئ من الحيوان متحركاً اى وقتاً لا يتحرك فيه مطلقاً سالباً او نظير هذا من الامثلة وضع الفيلسوف حدوداً مشتركة (٢) للمطلقة الكبرى كانت موجبه او سالبة اذا كانت صغرها جزئيه كالمتحرك والحيوان والابيض فجعل مرة بعض الابيض بالضرورة حيوان وكل حيوان متحرك بالاطلاق و ايضا بعض الابيض بالضرورة حيوان ولا شئ من الحيوان متحرك على - الاطلاق فوضع الحدود مشتركة و ايضا فى موضع آخر جعل قولنا كل حيوان نائم وكل حيوان مستيقظ صادقين جميعاً والمستيقظ ليس بنائم وقوته ليس من الحيوان بنائم و ايضا جعلها جميعاً (٣) والمستيقظ ليس بنائم و ايضا جعلها السالبتين صادقتين .

آنگاه فرمايد

مسئله فى عكس المطلقات فاذا كان شان المطلق هذا فليس يجب ان ينعكس سالبه الكلى لانه يمكن ان يكذب المشروط من خواص الموضوع لانه غير لازم له ذلك مثل التحرك للحيوان فيمكننا ان نسلب الحركة عن كل حيوان وقتاً فتقول لاشئ من الحيوان متحرك اى ولا شئ من الحيوان الا والحركة تسلب عنه وقتاً ولذلك قد استعمل الفيلسوف انه ليس شئ من الفرس بنائم سالبة مطلقة ومعلوم ان مثل هذا لا ينعكس فلا يجوز ان يقال ليس شئ مما هو نائم بحيوان بل كل نائم حيوان وكذلك لانقول ليس شئ مما هو متحرك بالارادة بحيوان بل كل متحرك بالارادة حيوان ولا يمكن ان يبين هذا بالخلف وذلك انه ليس لقائل ان يقول ان كان ليس شئ من (١) (ب) فبعض (١) (ب) ويفرض فيكون تاماً او كان لا شئ من (ب) قولنا ولا شئ من (ب) لان القولين جميعاً صادقان قولنا ولا شئ من (ب) وقولنا بعض (ب) اذ قد بينا ان المطلقتين الموجبه والسالبه لا يتضادان ولا يتناقضان

٢- اى بين المطلقة وغير المطلقة مؤلف

٣- متعلق بجعل است وهما جنيين لفظ على الاطلاق مؤلف

٤- يعنى مستيقظ در قضيه كل حيوان مستيقظ بمعناى ليس بنائم است پس معناى قضيه كل حيوان ليس بنائم است كه در قوت سالبه كليه يعنى ليس شئ من الحيوان بنائم خواهد بود مؤلف .

- ۲۹۶ -

الا بالشرط المشروط كما ان الفيلسوف اخذ قولنا ليس شئ من الحيوان صادقان اذ قد بينا ان المطلقتين الموجبة والسالبة لا يتضادان ولا يتناقضان مطلقا صادقائهم يصدق ايضا ان بعض الحيوان متحرك (و) انما لا يصدق هذا في الضروري او لا يصدق في المطلق بشرط اي باعتبار زمان السكون بشرط تعيين الزمان وليس ههنا اي باعتبار زمان الحركة شرط تعيين الزمان و لا يجب الشرط الزمان الذي يوجب الصدق او الكذب لان اخذت هكذا فقلت ان كان قولنا ليس شئ من ا ب كاذبا فبعض ا ب في الزمان الذي فيه نقول لذلك البعض انه ليس ب ا وفي الازمنة المختلفة التي لكل واحد من ذلك البعض فيكون بالافتراض شئ واحد في ذلك الزمان ب و ا فيكون في ذلك الزمان بعض ما يوصف ب هوا و كنا قلنا لا شئ من ب ا ولكن ليس هذا خلفا لانا نقول لا شئ من ب ا في غير ذلك الزمان فلا يتناقض مسألة في عكس الموجبة وحكم الفيلسوف ان الموجبة الكلية المطلقة تنعكس موجبة كليه ثم يستعمل من بعد على انها مطلقة وليس يجب هذا فاذا اذا اوجبت خاصة غير ملازمة بل مفارقة كان من الموضوعات ولكن يعرض وقتنا لكل حتى يصدق عليه بالكليه كقولنا كل حيوان متحرك بالارادة فعكسه ضروري لان الموضوع من ذاتي خاصته .

يعني موضوع كه حيوان است از ذاتيات عرض خاص اوست كه متحرك بالاراده باشد پس عكس قضيه يعني كل متحرك بالاراده حيوان ضروري است

(ذاتي لخاصته) لهذا نقول بعض المتحرك بالارادة حيوان بالضرورة لا بالاطلاق وان كمال المحمول اعم منه مثل المتحرك بالانسان امكن - ان يعتبر العكس مطلقا وامكن ايضا ان يعتبر ضروري ما بحسب اختلاف الاعتمارين ولا يحتاج الى الكلام فيه ههنا فاذا ليس يجب ان يكون لامحالة عكس - المطلق مطلقا بمعنى موجود غير ضروري الوجود مع انه موجود و تقابل تنفق انتهى كلام الشيخ ما اردنا نقله من كلام الشيخ في الرسالة العشرينيه . مؤلف گوید :

توضیح مسائل برای توضیح کلام شیخ در این سه مسئله از عشرینیه مناسب مذکور در عشرینیه است خلاصه می از کلمات شیخ یاد شود (۱) دانستی دو قضیه از کلمات شیخ متقابل به باید مختلف بسلب و ایجاب باشد و تناقض قضیتین تقابل بطور خلاصه بین قضیتین است در سلب و ایجاب بتقابلیکه ذات آن تقابل موجب اقتسام قضیتین است بصدق و کذب و این حاصل نشود مگر به اتحاد در موضوع و محمول بحسب معنی و اضافه و قوت و فعل و جزء و کل و مکان و زمان

- ۲۹۷ -

و شرط و متأخرین وحدت حمل را از حیث حمل شائع صنایع و حمل اولی بروحیات افزودند (م) و ایجاب ایجاد نسبت یعنی حکم بوجود محمول برای موضوع است و سلب رفع این نسبت وجودیه است و این معنی حکم بلاوجودیت محمول برای موضوع است و ظاهراً از تفسیر سلب بلاوجودیت محمول برای موضوع بمعنای رفع النسبة صدر - المتألهین در اسفار گفته نسبت در سالبه هم ثبوتی است و این را از فلاسفه متقدمین نقل فرموده .

قال فی الاسفار ان الفلاسفة المتقدمين قالوا ان النسبة - نسبت حکمیه در الحکمیه فی کل قضیه موجبه گانت او سالبه ثبوتیه ولا رساله هم ایجابی نسبة فی السوالب و راء النسبة الايجابية التي هي فی- و ثبوتی است نزد الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفادها ليس الا قدما بنقل صدر - رفع النسبة الايجابية وليس فيها حمل و ربط بل سلب المتألهين در اسفار حمل و قطع ربط و انما يقال لها الحتمية على سبيل - المجاز والتشبيه وان لامادة فی السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا تختلف فی الموجبة والسالبة بحسب النسبة - الايجابية والسلبية خلافا لما شاع بين المتأخرين المتفلسفين من ان فی السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما تكون بحسب النسبة الايجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة - النسبة الايجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شئ منهما من المواد الثابت الا ان- المشهور رعايتها فی الثوابت لفضلها ولا نحراط ما يعتبر فی السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود و ممتنع العدم واجب الوجود و ممكن العدم ممكن الوجود.

ثم قال واذ تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او به او يرفع عنه او به معنى على سبيل الوجوب او الامتناع او - الامكان فقد دريت انه لا تكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة اود وام او فعلية وامكان بل انما يؤل ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة سلب تلك النسبة الايجابية فی كل وقت ووقت على ان يعتبر ذلك فی الايجاب ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار غير رفع بحسب ای جزء فرض من اجزاء الاوقات انتهى .

(۳) شیخ در شفا فرماید :

ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل

له من حیث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فليست هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا اصلا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى.

سخن محقق طوسی در شرح اشارات گذشت که دو قضیه که مختلف در کیفیت یعنی ایجاب و سلب و متفق در کمیت یعنی کلی و جزئی باشند متضادین نامیده شوند زیرا اجتماع هردو در کذب نه در صدق جائز است و این در ماده امکان است و اگر هردو جزئی باشند نامیده شوند داخلین تحت التضاد زیرا داخل شوند تحت کلیتین و جائز است مجتمع در صدق شوند نه در کذب چنانکه در همین ماده امکان است بعینها انتهى.

و شیخ کلیتین در ماده امکان را مثال زده بکل انسان کاتب اولاً شئی من الانسان بکاتب چه هردو کاذبند و جزئین را در همین ماده امکان مثال زده ببعض الانسان کاتب وبعض الانسان لیس بکاتب چه هردو صادقند و تبدیل لفظ تناقض بلفظ تضاد یا تحت - التضاد چنانکه در لوح مربع گذشت نه تنها از روی صرف اصطلاح است کما زعموا بلکه از روی آنستکه که تناقض همانا تقابل حقیقی است که موجب اقتسام در صدق و کذب است و جواز اجتماع در کلیتین در کذب نه در صدق و در جزئین در صدق نه در کذب با تضاد می سازد نه تناقض.

(۴) مراد از ماده در قضایا حالت واقعیه محمول است نسبت بموضوع و آن عبارت از دوام و لادوام است ایجاباً و سلباً در هروقت و چون این ماده واقعیه تصریح شد آنرا جهت گویند لذا جهت را بکیفیت نسبت معرفی می کنند و جهات قضایا همانست که از آن تعبیر بمواد ثلث کنند یعنی وجوب که دوام وجود است و امتناع که دوام عدم است و امکان که لا دوام وجود و عدم است و گاه میان ماده و جهت تخالف شود مثلاً چون گوئی زید ممکن ان یکون حیواً ماده در واقع وجوب است و جهت امکان است و برای ممکن دو اطلاق است یکی مقابل و قسم متمنع لذا گویند الشئی اما ممکن او متمنع و این معنی همان امکان عام است که با وجوب ذاتی مجتمع شود دیگری در مقابل ضروری است وجوداً و عدماً لذا گویند الشئی اما واجب او ممکن او متمنع یعنی اما واجب الوجود او واجب العدم اولاً واجب الوجود و لا واجب العدم و این امکان همان امکان خاص است که در مقابل واجب و متمنع یا در مقابل ضروری الوجود و ضروری العدم است.

بنابر این ضروری اعم از واجب و متمنع است لکن میان واجب و متمنع باعتبار ضرورت وجود یا ضرورت عدم همانا غایت خلاف است چه واجب ضروری الوجود است

وعدمش محال است ومنتفع ضروری العدم است ووجودش محال است وممکن خاص نه ضروری الوجود است نه ضروری العدم چنانکه نه واجب الوجود است نه واجب العدم از این رو قضیه را تقسیم کردند بضروریه و ممکنه و مطلقه - ضروریه چون کل (ب ۱) بالضرورة یعنی هر یک از آنچه موصوف است بب دائماً یا بالضرورة مادام که عین ذاتش موجود است دائماً موصوف است باینکه الف است - ممکنه حکمش ایجاباً یا سلباً غیر ضروری است - ودر مطلقه دو رأی است یکی آن قضیه ایستکه جهت ضرورتی یا امکانی در آن مذکور نیست بلکه باطلاق برگزار شده دیگری قضیه ایستکه حکم در آن موجود باشد لکن نه دائم بلکه در وقتی از اوقات و آن وقت یا مادام الموضع موصوف بصفه است یا مادام المحمول محکوم به است یا در وقت ضروری معین است یا در وقت ضروری غیر معین است .

(۵) حمل ضروری بشش وجه است که مشترك در دوام است اول آنکه - حمل دائم باشد از لا و ابدا .

دوم آنکه حمل مادامی استکه ذات موضوع موجود است وفساد نشده و این دو وجه است که مستعمل است واز ایجاب یا سلب ضروری مراد است .

سوم آنکه حمل مادامی استکه موضوع موصوف است بآن صفتی که او را موضوع قضیه بآن صفت قراردادند .

چهارم آنکه حمل موجود است و لکن ضرورت برای او بدون این شرط ندارد .

پنجم آنکه ضرورت در وقت معینی لا بدمنه است .

ششم آنکه ضرورت در وقت غیر معینی است .

(۶) مطلقه بتقریر دیگر (مطالع و شرح مطالع) قضیه ایستکه نسبت محمول

در او بموضوع نسبت بالفعل است زیرا چون ذکر جهت در مطلقه نیست تنها حکم ایجاب و سلب است بدون تقيید بجهت از این رو باید اعم از قوت و فعل باشد و بر حسب این اعمیت باید مشترك بین قضایای موجهة فعلیه و قضایای ممکنه باشد لکن عندالاطلاق تنها نسبت فعلیه از آن عرفاً و لغة فهمیده شود مثلاً چون گوئی کل ج ب عرف بلکه لغت از آن می فهمد ثبوت باء را برای جیم بالفعل این است که اصطلاح بر این شده که مطلقه قضیه ایستکه نسبت محمول در او بموضوع بالفعل است پس مطلقه مشترك بین موجهات فعلیه است نه ممکنه و توهم نشود که فعلیت جهت است و مطلقه بنفسها قضیه موجهه است زیرا منطقین از متقدمین و متاخرین نام جهت را بر کیفیت نسبت نهاده اند نه ماده و افعیه و اما وجه آنکه مطلقه ممکنه نیست زیرا ممکنه ایجاباً و سلباً و موضوعاً و محمولاً بالقوه است و جز بالقوه نخواهد بود و مطلقه بالفعل است پس مطلقه مغایر با ممکنه است بلی

-۳۰۰-

گاه مطلقه بر وجودیه لا دائمه و وجودیه لازمیه اطلاق شود و شاید منشاء این اختلاف این باشد که در تعلیم اول چنین یاد شده قضا یا مطلقه است یا ضروریه است یا ممکنه.

آنگاه اکثر مثالهایی که معلم اول آورده در ماده لا دوام است تا احتراز از دوام شود از این رو اسکندر افرویدی که از آن گروهی است که فرق بین ضرورت و دوام نگذاشتند گوید نسبت بالفعل اگر دائم است قضیه ضروریه است والا مطلقه است پس مطلقه وجودیه لا دائمه است که آن را مطلقه اسکندریه می نامند (۱) و شرح وجوه اختلافات دیگر در شرح مطالع است.

(۶) اشاره نمودیم وحداتی که معتبر در تناقض است هشت وحدت است و وحدت حمل را متأخرین بر آن افزودند و وحدات ثمانیه مشهوره عبارت از وحدت موضوع و وحدت محمول و وحدت زمان و وحدت مکان و وحدت شرط و وحدت اضافه و وحدت جزء و کل و وحدت قوت و فعل است چه با اختلاف در یکی از اینها جائز است هر دو قضیه صادق یا هر دو کاذب باشند مانند زید قائم - عمرو لیس بقائم در اختلاف موضوع - زید کاتب - زید لیس بنجار در اختلاف محمول - زید ضاحك نهارا - زید لیس بضاحك لیلا در اختلاف زمان - زید جالس فی السوق زید لیس بجالس فی الدار در اختلاف مکان - الجسم مفرق للبصر لکونه ایض - الجسم لیس مفرقا للبصر لکونه اسود در اختلاف شرط زید اب لعمر و - لیس اب البکر در اختلاف اضافه - الزنجی اسودای بعض جسده - الزنجی لیس اسودای کل جسده در اختلاف جزء و کل - الخمر مسکرای بالقوة - الخمر لیس بمسکرای بالفعل.

و فارابی اکتفاء سه وحدت نموده موضوع و محمول و زمان چه تناقض با اتحاد در این سه چیز ضروری است و اما وحدت شرط و وحدت جزء و کل پس راجع با اتحاد و اختلاف موضوع است و وحدت مکان و اضافه و قوت و فعل راجع بمحمول است و ما در حصر وحدات در هشت یا نه چه رسد به تأمل داریم چه حیثیات که مصحح ایجاب یا سلب است در مورد واحد بسیار است چون شدت و ضعف و اتحاد و انضمام و بساطت و ترکیب و بطو و سرعت و حدوث و قدم و محیط و محاط و فوق و تحت و قرب و بعد و ظهور و خفاء و غیرها هر چند می توان بعضی را ببعضی باز گشت داد خصوصاً ارجاع بوحدت حمل چه تفسیر آن بحمل اولی و شائع صناعی و انگهی وارد ساختن ایجاب و سلب بر محمول نسبت بموضوع با هلیت مرکبه می سازد و اما در هلیت بسیطه پس ایجاب و سلب تنها بموضوع وارد شود مگر از محمول اراده کنیم معنای اعم از هلیت بسیطه و مرکبه را و این مطلب محتاج

۱- تفصیل وجوه اختلافات را شیخ در رساله عکوس المقدمات ذوات الجهات یاد فرموده.

-۳۰۱-

بدقت بیشتری است که ظاهراً توجه بدان نشده و اگر بگوئیم تناقض تقابل حکمی نسبت بیان موضوع من جمیع الوجوه و بیک محمول من جمیع الوجوه است تا راجع بدو وحدت شود یا بگوئیم یک چیز را من جمیع الوجوه مورد دو امر متقابل قرار دادن است تا یک وحدت تامه ملاک تناقض باشد وجه وجهی است صاحب مطالع گوید و می‌توان ردالکل الی وحدة النسبة الحکمیة لاختلافها عند اختلافها .

باید دانست باهمه این شرائط اختلاف درجهت شرط شده زیرا
اعتبار اختلاف در ممکنین هردو صادق میشوند در ضرورتین هردو کاذب و نیز در
جهت و در کمیت محصورات اختلاف کم اعتبار شده زیرا جزئیتین صادقند و کلیتین
علاوه بر شرائط کاذبند بدین توضیح چون گوئیم زید کاتب بالامکان - زید لیس
مزبوره و موردو بکاتب بالامکان این ممکنین هردو صادق خواهند بود و چون
دلیل آن گوئیم زید کاتب بالضروره - زید لیس بکاتب بالضروره این

ضرورتین هردو کاذب خواهند بود و اعتبار اختلاف جهت در
 تناقض در تمامت سیزده قضیه است چه دو قضیه که متوافق در جهتند از این قضایای سیزده
 گانه مجتمع در ماده لادوامند زیرا از قضایای دائمه شش گانه یعنی دائمین و مشروطیتین
 و عرفیتین هردو قضیه کاذب خواهند بود چه کل انسان او بعضه ضاحک بتلك الجهة
 کاذب است و هفت قضیه باقی مانده که وقتیتین و وجردیتین و ممکنین و مطلقه عامه باشد
 صادق است چه کل قمر منخسف بالتوقیت لادائما بالاشئی من القمر بمنخسف بالتوقیت
 لادائما صادق است و همچنین در بقیه و اما در محصورات پس اختلاف آنها در کم است که
 کلیت و جزیت باشد و دانستی کلیتین کاذبند و جزئیتین صادقند در آنجا که موضوع اعم باشد
 چون کل حیوان انسان و لا شئی من الحيوان بانسان که هردو کاذبند و چون بعض -
 الحيوان انسان - و لیس بعض الحيوان بانسان که در دو صادقند - تا اینجا برای احاطه
 باطراف مطلب بود اینک کلام شیخ را در نجات که خلاصه شفاء است یاد می‌کنیم.

قال الشيخ فی النجات دأمنه فصل فی المطلقات المطلقة

نص گفتار شیخ در فیها رایان رای لافرسطس ثم ثامسطیوس و غیره انها
 هی التي لم تذكر فیها جهة ضرورة للحکم او امکان للحکم بل اطلاقا يجوز
 ان يكون الحکم موجودا لا بالضرورة ای لادائما و لیس یبعد ان يكون هذا
 رأی الفيلسوف فی المطلقة علی ان الفيلسوف يجوز ان تكون کلیتان موحدة
 و سالبة مطلقتین صادقین کقولک کل فرس نائم و لا شئی مما هو فرس بنائم
 و ننقل الحکم الکلی الموجب المطلق الی الحکم الکلی السالب المطلق و
 اصحاب هذا الراي يرون ان ذلك جائز و لیس بواجب لان الفيلسوف قد

-٣٠٢-

يوجد ايضا في المطلقات لايجوز فيها ذلك بل هي ضرورية دائما واما اصحاب الراى الثانى ومنهم الاسكندر وعدة من المحصلين من المتأخرين من هو اشد هم تحصيلاً يرون ان هذا النقل واجب في المطلق وان المطلق هو الذى لا ضرورة فى حكمه الا على احدى الجهات الاربعة المذكورة بعد - الجهتين الاوليين فكان المطلق عند هؤلاء ما يكون الحكم فيه موجود او ليس يجب دائما مادام ذات المحكوم عليها موجودة بل وقتا وذاك - الوقت اما مادام الموضوع موصوفا وصف به كقولك كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر او مادام المحمول محكوما به او فى وقت معين ضرورى كالكسوف للقمر والكون فى الرحم لكل انسان او فى وقت ضرورى وليكن غير معين كالنفس للحيوان وليس يجب ان يكون هذا الوقت وقتا واحدا يشترك فيه الجميع معا بل وقتا لكل واحد يخصه وليس يجب ان يكون هذا الراى راى الفيلسوف ونحن لا نشغل بتفضيل احدا الرايين على الاخر بل نعتبر احكام المطلق بالوجهين جميعا ويظهر ذلك اذا فصلنا المحصورات المطلقة فقولنا كل ب ا بالاطلاق معناه ان كل واحد مما يوصف عند العقل او الوجود بانه ب سواء كان يوصف بانه ب دائما او يوصف بانه (١) لا يدري متى عندنا يوصف بانه ب او فى وقت آخر او دائما او لا دائما على راى ثاو فرسطس و اما الراى الثانى فلا يخالف الراى الاول من جهة الموضوع فلاشك ان قولنا كل متحرك جسم كل ما يوصف بانه متحرك و يوضع له كان دائما (اى يوضع لافادة توصيفه بالمتحرك جملة (كان دائما) او وقتا فان معنى المتحرك فى الشيئين (اى المتحرك والموصوف بانه متحرك وبانه كان دائما) و يختلف بمدة الثبات والمدة امر عارض للمعنى غير مقوم للمعنى لكنهم يخالفون فى جانب المحمول لان - الاولين (اى المتقدمين على ثامسطيوس) اخذوا الحكم بالمجهول اعم ما يفهم منه من غير شرط دوام البتة وهؤلاء (اى ثامسطيوس واتباعه) خصصوا شرط الدوام (اى لا بالضرورة بل وقتا) فيكون معنى قولنا كل ب اعندهم (اى عند ثامسطيوس وشيعته) ان كل ما يوصف ب (ا) كيف وصف به بالضرورة او بغير الضرورة فذلك الشئ موصوف بانه (١) بالضرورة بل وقتا على ما قيل وكذلك قولنا لا شئ من ب ا على الاطلاق معناه ان لا شئ مما يوصف بانه ب كيف وصف به الا و نسلب عنه (١) اما ما يدري كيف و متى (اى اما على الوجه الذى) لا يعرف كيفية النسبة من الضرورة

والدوام او بالضرورة والادوام ولا يعرف متى وقت هذا السلب واما سلبا في وقت ما معين او غير معين والجزئيتان تعرفهما من الكليتين .
قال الشيخ فصل في الضروريات قولنا كل ب ا بالضرورة معناه ان كل واحد مما يوصف عند العقل بانه ب دائما او غير دائم فذلك الشئ دائما مادام عين ذاته موجودة يوصف بانه (ا) كقولك كل متحرك جسم بالضرورة وقولنا بالضرورة لاشئ من (ب ا) معناه انه ليس شئ مما يوصف بانه ب كيف كان يوصف به بضرورة او وجود غير ضروري الا و يسلب عنه دائما (ا) في كل وقت ذاته فيه موجودة وانت تعرف الجزئيتين من الكليتين الا في شئ واحد و هو ان الجزئى لا يجعله دوام السلب والايجاب ضروريا بل دوام يستحقه طبيعة فانه يمكن ان يكون بعض الناس مسلوبا عنه الكتابة او موجبة له مادام ذاته موجودة ولكنه باتفاق ليس باستحقاق ولا كذلك في الكليات فانها مالم تستحق دوام السلب والايجاب لم تكن القضية موثوقة بصدقها بل لا تكون صادقة البتة فان الصدق هو بالمطابقة وهذه المطابقة لا يتحقق الا فيما يجب الدوام له بل قضيه ممكنه المحمول نحن لانحكم في قضية محمولها ممكن وزمانها مستقبل بلحاظ زمان مستقبل بانها صادقة او كاذبة مالم يطابق الوجود (لان الصدق نه صادق است نه هنا باعتبار الوقوع والكذب باعتبار عدمه وكلاهما كاذب ممكن مجهول) ولم يخالفه (١) في الممكنات (اي الممكنات المشابهة التي وقعت وهذه لم تقع او لم تقع وهذه وقعت) .

اي مالم يخالف هذا الممكن المحمول المجهول الوجود في المستقبل سلبا و ايجابا نظائره واشباهه من الممكنات الماضية في الوقوع واللاوقوع بان كانت واقعة جميعا او غير واقعة جميعا فان وقوع اشباهه يناسب الحكم بوقوع هذا المجهول وعدم وقوعها يناسب الحكم بعدمه فيكون الحكم على طبق المشابهة صادقا والحكم بخلاف المشابهة كاذبا لكننا لانحكم بذلك الا ان يكون للمحمول واجبا للموضوع نفيا واثباتا وذلك لامكان التخلف في المستقبل فلا يقع مع وقوع اشباهه او يقع مع عدم وقوعها فالمطابقة غير مجرزة فالقضية لصادقة ولا كاذبة ونقيضها كذلك وان الكشف بعد حصول الوقت المستقبل عدم مخالفته لاشباهها الماضية فان الحكم بالصدق والكذب يدور مدار العلم بالمطابقة وعدمها لا مجرد نفس الامر الذي لم يحصل بقيه حاشيه در صفحه بعد

آنکه شیخ ممکنه را یاد نموده ای مادام لم یخالف الوجود با تنبیه بفرق بین سالبه ضروریه و سالبه الضرورة و همچنین بفرق بین سالبه ممکنه و سالبه الامکان بتقدیم سلب برجهت یا تأخیر سلب از جهت باینکه گفته شود بالضرورة لیس یا لیس بالضرورة یا بالامکان لیس یا لیس بالامکان و اول سالبه الضرورة و سالبه الامکان و دوم سالبه ضروریه و سالبه ممکنه است و باتنبیه بر آنکه سالبه الامکان مستلزم ضرورت سلب نیست مگر بامکان عام چه امکان عام با وجوب وجود هم جمع شود پس سلب این امکان اعم است از سلب استواء وجود وعدم و سلب وجوب وجود پس مساوی با امتناع وجود است که ضرورت سلب باشد و اما امکان خاص که استواء وجود وعدم است پس سلبش اعم است از وجوب وجود یا وجوب عدم که امتناع باشد پس سلب این امکان مستلزم ضرورتی خواهد بود نه خصوص ضرورت وجود بدون عدم که عبارت از وجوب وجود است و نه خصوص ضرورت عدم بدون وجود که عبارت از امتناع است بلکه اعم از این دو ضرورت زیرا چیزی که ممکن خاص نیست یا ضروری الوجود است یا ضروری الا وجود و یکی از این دو ضرورت ^{سلبیست} زیرا چیزی که ممکن خاص نیست یا ضروری الوجود است یا ضروری الا وجود و یکی از این دو بطور تعیین نیست و جهل باین حالت و سائر احوالیکه یاد شده موجب وقوع در خطای بسیار است چنانکه شیخ در پایان همین فصل میفرماید و جهل جماعة من المنطقیین بهذه الاحوال یوقعهم فی خطاء کثیرا استمعوا علیه فی احکام ذوات الجهة انتهى .

بعد حین الحکم اذا عبرة حین الحکم مضافا الى الحکم بالحال بكون المطابق بالفتح فی الخارج موجودا فی الموجبة و معدوما فی السالبة و هذا مختص بالماضی و اما المستقبل فهو حین الحکم معلوم العدم بالفعل بل معلوم ان الخارج بالفعل لیس ظرفا لوجوده و لا لعدمه حتی لو اکتفینا فی الصدق و الکذب بحال الشئ فی نفس الامر من غیر اشتراط العلم بالحال فاتفق المطابقة او المخالفة رجما بالغیب الحاء لکان ذلك فی الماضی الازی هو لامحاله اما خلا ظرفه عن وجوده او امتلا و اشتغل بوجوده و بعبارة اخرى اما الظرف الماضی الحاصل فعلا ظرف وقوعه او ظرف لا وقوعه المستقبل لا ظرف له اصلا فلا مطابقة و لا مخالفة بالنسبة المستقیمة هكذا ینبغي ان يفهم کلام هذا الفيلسوف فاغتنم مؤلف

شیخ در این کتاب (نجات) میان رای ثا فرسطس ثامسطیوس گفتار شیخ در رساله و رای اسکندر ترجیح نداده و فرموده و نحن لانشغل بتفضیل عکوس المقدمات احد الرائین علی الآخر و احکام مطلق را بهردو وجه اعتبار ذوات الجهات والقیما- فرموده و تفصیل را بمحسورات مطلقه موکول نموده لکن در سات الکائنة عنها رساله عکوس المقدمات ذوات الجهات والقیاسات الکائنة عنها که مخطوط است که مخطوط و عزیز الوجود و نزد ما موجود است رای اسکندر و نزد ما موجود را ترجیح میدهد و کلام ارسطو را هم بعید نمی دانند و آن تطبیق کند و وجهی از اختلاف را در فهم کلام معلم اول مذکور است داشته .

اینک برای احاطه بمزایای کلام شیخ که در کتب مفصله متاخرین نیست نص رساله العکوس را یاد می نمایم قال الشیخ فی رساله العکوس.

ثم المقدمات التي يذكرها الفيلسوف (ارسطو) في صدر كتابه محصورات ومهمات وشخصيات وترك المهملات والشخصيات وان كانت تستعمل في بعض المقائيس الخطائية والشعرية لمعاذير اوضحناها في مواضع الاخر لانطول بها الرسالة (متأخرين درستين وحواشی در پیرامون حصر قضایای معتبره در علوم در محصورات چهارگانه و تلازم مهمله و جزئیه و عدم بحث از شخصیه بخصوصها و از طبیعیه از حیث مفهومش نه از حیث تحققش در ضمن اشخاص مفصلاً سخن گفتند که حاجت بنقل و جرح و تعدیل آن در اینجا نیست) والمهمات فقد ظهر في باري ١ (بارین) میناس (میناس) ان قوتها قوة المحصورات الجزئية بقيت لنا المقدمات المعتبرة في غرضنا هذا اربعة محصورات كقولنا كل اب و لاشئ من ب ا و بعض ب ا و لا كل ب ا و لا لئباس الواقع في مفهوم الوضع والحمل وقع لكثير من الناس ان خالف ارسطو طاليس و ناقضه منهم تلميذاه ثاوفرسطيس و اود يمس كذا و منهم قوم بعد هما مثل ثامسطيوس وغيره واذ ارجع الى التحصيل و التحقيق وجد غيره اولى باللوم منه و وجد مذهبه هو الصحيح المستقيم على انه يعرض و يلتبس في مواضع امتحاننا لعقول المتعلمين و قدحاً لزناد افكارهم فلنحصل ونحن ما ينبغي ان نفهم من الفاظ هذه المقدمات و لنبدء بالكليتين ولنجعل المثال من الكلية الموجبة و لنعد

١ - معروف ضبط این کلمه یونانیة باری ارمیناس است چنانکه در ثانی المتنظم آمده و در شرح حکمة الاشراق باریر میناس است و باشکال دیگر نیز نوشته شده یعنی باب قضایا و عقود از ابواب نه گانه منطق مولف

-۳۰۶-

اولاً ۴ وهما وهما معا وقع فى معنى الوضع والحمل ولنبدء بالوضع فاقول كل ب ا معناه كل ما يوصف مما هو موجود بانه ب بالضرورة فانه يوصف بانه (ا) وافتوا فى معنى ما بالضرورة هي هنا وفيما بعد الى مذاهب ثلثة الاول مثلاً ذات الباء (ب) بما هو .

كالحار من جهة ۳ ما هو حار والثانى . ذات ثمى له
تعداد مذاهب معقول مغاير للباء وزائد عليه الا انه لا يخلو عن الباء
سه گانه در عقد اما كالنار عن الحرارة او الثلج عن البياض (العرضى)
وضع در للعرضى والثالث هو المعنى العام لجميع ذلك وهو
موجبه كليه الدائم فهو لاء قد اوجبوا من وضعهم هذا ان السالبة
الكلية لا تنعكس لانه يمكن ان يكون صناعة من الصناعات
مما ليس من شان غير الانسان مثلاً استعماله و لانها ممكنة لا واجبة فغير
ممتنع ان يفرض غير موجود لاحد من الناس البتة اذ كل انسان فى انها لا توجد
له كالاخر وليس يجب فى الممكن ان يوجد فى البعض قالوا فيصح ان يقال
على هذا الوضع انه ليس ولا واحد من الناس ذاتلك اى صاحب تلك
الصناعة ولا يمكن ان تنعكس تلك المقدمة فيقال وليس ولا واحد مما له
تلك الصناعة بانسان (زيرا فرض اين است كه صناعات شان غير انسان نيست) ونحن
من بعد سنورد فصل القول فى هذه العكوس.

(اشاره است بآنچه پس از چند صفحه گويد بدین خلاصه و ترجمه اما ممكن بالمعنى
الاعم سالبه كليه از چنين ممكن منعكس نشود وعكسش غلط در آيد چه سالبه در ممكن
خاص واخص چون منعكس نشود عدم انعكاس سالبه در ممكن اعم آشكار است بنا بر اصول
مقرره و آنچه از كتاب انولو طبقاً گفته كه موضعى براى انعكاس دارد مراد ممكن
باشتراك اسم است و آنرا در موضوعش تاويلی است و اما موجبه كليه و جزئيه پس منعكس
شود بموجبه جزئيه ممكنه بامكان اعم و گرنه بايد ممكن نباشد بامكان اعم مثل اينكه
بگوئيم بعض ا ب پس بالضرورة بايد لاشئى من ا ب صحيح باشد پس بالضرورة لاشئى
من ب ا خواهد شد و اما ممكن حقيقى خاص (هرچه مستوى الوجود والعدم است) واخص
(نوعى از ممكنات) پس گاهى گمان رود سالبه كليه و جزئيه از آن منعكس شود لكن چنين

۲ - يعنى اوهام متوهمين را يكى پس از ديگرى بشماريم مولف

۳ - حرارت حار بما هو حار معقولى مغاير با ذات حار و زائد بر آن نيست بخلاف
بياض تلج كه مغاير و زائد اوست و بالجملة مذاهب سه گانه در تفسير ما بالضرورة عبارت از
عرضه عام و معنای اعم از اين دو معنى است مولف

-۳۰۷-

نیست و ما پیش از بیان این میگوئیم که ممکن است که عارض اشیاء شوند بعضی خاص بنوع است چون کتابت برای انسان و بعضی عام است چون بیاض و حرکت برای انسان حال گروهی از ضعفها برای خصوص ممکنات خاصه و گروهی برای ممکنات خاصه و عامه وجود را واجب دانسته برای بعض آنها .

در هر حال (یعنی علی الاطلاق و بدون قید مخصوص بآن وجود و آن موجود) و کاذب پنداشته اگر گفته شود ممکن ان لا یكون شئی من الناس کاتباً تارهایی یا بند از منع این عکس و غلط او دانسته شود از آنچه در (باری میناس) است که ضدین در ماده ممکن هردو کاذب می شوند و هردو صادق می شوند اگر هردو داخل تحت متضادین باشند و آن در جزئیتین است (و این معنی که کذب کلیتین مختلف کیف بحسب امکان و صدق جزئیتین متفق کیف بحسب امکان همانست که در آغاز توضیح عبارت شفا در نقض حجت اصحاب کمون گذشت که ضدین و متداخلین تحت التضاد را بمتناقضین اشتباه کردند) و خطاء قول این قائل از چند وجه است از آن جمله اینکه طبیعت هر بعضی اگر برای طبیعت بعض دیگر است جائز نخواهد بود وجود در بعضی وجوب و در بعض لا وجوب باشد پس در آن بعض مانع نشود از آنکه گفته شود ممکن است اینکه موجود نباشد چه خاص حمل بر هر موجود غیر ضروری شود و اخس مانع نشود وجود فی الحال را و التفاتی بدان نیست تنها اعتبار بمستقبل است وجه دیگر در کتاب باری میناس این است که ضدین هردو کاذب شوند اگر قضایا موجه نباشند بلکه مواد آنها اعتبار شود پس کلیه موجه و کلیه سالبه هردو کاذب شوند چه هردو را موجود اعتبار نمودیم بدون شرط امکان و اگر امکان شرط شود وجهت تصریح شود هردو صادق شوند .

وجه دیگر آنکه اگر قول ما ممکن ان لا یكون احد من الناس کاتباً حق نباشد پس واجب است بعض الناس کاتب بالضرورة یا بعضهم لیس کاتباً بالضرورة حق باشد باینکه کاذب است و معلوم است قضیه ممکن ان یكون کل واحد من الناس کاتباً حق است و معنای این قضیه این است که ممکن است هر یکی از آن جهت که انسان است کاتب باشد و ممکن حقیقی منعکس شود موجش بر سالبه پس ممکن است نیز در هر یک از مردم اینکه کاتب نباشد پس نفی کتابت و اثبات آن از هر یک از مردمان صحیح است (چه امکان دو طرف را در ایجاب و سلب و هر کدام صحیح باشد دیگری هم صحیح است) و همچنین است قول لوی ممکن ان لا یكون کل لا واحد انساناً کاتباً و این منعکس نشود باینکه ممکن ان لا یكون احد او بعض من الکتاب انساناً و این گروه غالباً وجه منعیان سالبه کلیه را در این ماده (امکان) برای همین سبب است و گروهی دیگر راه دوری را اختیار کردند و گفتند قضیه ممکن ان لا یكون بعض الکتاب انساناً حق است زیرا کاتب از آن جهت که کاتب است انسان نیست .

-۳۰۸-

پس آنچه معقول از کاتب است غیر از آنچه معقول از انسان است خواهد بود و چون کاتب را باعتبار وصف کتابت در نظر گرفتیم البته مراد بعضی ماهو کاتب خواهد بود و سلب انسان از او حق خواهد بود پس سلب انسان از بعضی آنچه کاتب است حق است و این تولی است پست که مورد اعتماد معتمدی نیست چه در اینجا مغالطه ایست ناشی از اشتراك دلالت لفظ مرکب چه چون گوئیم ان الکاتب لیس انسانا من جهة ماهو کاتب پذیرفته است و نیز گوئیم ان الکاتب من جهة ماهو کاتب فهو انسان اینهم پذیرفته است زیرا کتابت منحصر در انسان است بر حسب وجود خارجی و در گفتار اول چون در وجود ذهنی البته وصف کتابت غیر از آن نیست می توان باین اعتبار تفکیک میان این دو معنی نمود اگر بر حسب حمل در خارج محمول بر یکدیگرند و قضیه درجائی موجب شود که حمل در میان آید و گرنه سلب لوازم مطلقاً ممکن است مانند ضاحک اینها گفتار در ممکنات خاصه بود و اما در ممکنات عامه پس واجب است در هر موضع منعکس شود مثلاً چون گوئیم ممکن ان لا یكون احد من الناس ابيض باید دید ابيض چگونه اعتبار شده چه ابيض بر هر سه چیز دیگر غیر از انسان حمل شود زیرا ذات ابيض بما هو ابيض محمول است و باین اعتبار حمل شود بر موضوعهای غیر از انسان چون قفس (مرغ سفید) و گنج و برف و بر انسان هم حمل شود.

حال اگر بنا گذاریم بر قول کسیکه تجویز نکند اخذ نفس محمول را در موضوع باقی می ماند برای ما ابيض اگر آنرا موضوع دو چیز قرار دهیم یکی سلب انسان از او بالضرورة چون قفس و جغد و تلج دیگری سلب انسان از او بالامکان و آن ابيض من حیث انه ابيض است و بنابراین وجه اخیر که در این موضع اصح است البته صدق کند بعضی ماهو ابيض انسان بالضرورة پس نمی توان جزم نمود باینکه ممکنات عامه منعکس است و نه بآنکه هر گاه منعکس شود مانند ذات خویش ممکنه خواهد بود. و اما حاجت آنانکه اثبات کنند انعکاس سالبیتین را در این ممکن بطور جزئی پس اینست که قوة هریک قوة موجبه است چه اگر صدق کند قول ما ممکن ان لا یكون ولا واحد من الناس ب ا صدق کند ممکن ان یكون کل ب ا و همچنین در جزئیه آنگاه قول ما ممکن ان یكون کل او بعض ا ب منعکس شود به یکن ان یكون بعض ا ب و همین منعکس بسلب شود یعنی به ممکن الا یكون بعض الالف بود و در این جهت مغالطه است و آن این است که گمان کردند موجبه ممکنه منعکس می شود بممكنه مانند نفس خود و حال آنکه انعکاس بوجه ممکنه بمعنای اعم است لا غیر و چون گوئیم بعض الالف ب بامکان اعم لازم نیست منعکس شود بسلب چه هر گاه گفته شود ممکن است یعنی غیر ممتنع است اینکه الف با باشد لازم نیست از این معنی که ممکن یعنی غیر ممتنع باشد اینکه الف با نباشد چه ممتنع داخل تحت واجب است (یعنی واجب العدم) .

و اما بیان عدم وجوب انعکاس موجبہ بممکنہ حقیقیہ آنستکه بممکن است الف از عوارض خاصه باشد چون کتابت پس صادق خواهد بود که بگوئیم همه یا بعض مردان کاتبند و گفته نشود بعض الکتاب انسان بالامکان الحقیقی بلکه این بالضروره است که بالامکان عام مجتمع شود و در بعضی از مواد عکس صحیح است چون بعض الایض بناء (کذا) بالامکان و بعض البنائین (کذا) ایض بالامکان پس نه ضروری واجب است نه ممکن حقیقی بلکه واجب است معنای عامی که شامل هر دو است .

اما درحقیقت بایلسوف (ارسطو) مخالف نیستیم لکن ظاهر الفاظش اگر بدن وجه تاویل شود اتفاق حاصل بود و گروهی حیل اندیشیدند تا سالب و موجب را منعکس مثل نفس خود نمایند لکن جزئی نه کلی و این گروه صورت اقوال و مقدمات را بروجهی که بود تغییر دادند و نیز در آنچه مفهوم از مقدمات است شروطی کردند که که لفظ (یعنی لفظ ارسطو) شامل آن نیست و ما در این باب بی نیازیم از تطویل و آنکهی سخن ایشان پیرو مثال های مخصوص است پس اگر مثالهای دیگر بمیان آید آن حیل ها در آن یافت نشود .

ما برای احاطه ناظرین کتاب باطراف قضیتین متناقضتین و قضتین آنگاه شیخ در متضادتین کلیتین اگرچه متقابل در ایجاب و سلبند و متداخلتین مقاله دوم در جزئیتین متقابلتین در ایجاب و سلب که داخل تحت المتضادتین اند قسوانین تالیف بمناسبت تحقیق کلام شیخ از طبیعیات شفا این مطالب را در قیاسات ذوات - دسترس اهل فضل گذاردیم آنگاه شیخ در رساله العکوس در مقاله الجبهه وارد شود دوم قوانین تالیف قیاسات ذوات الجبهه را در دو فصل تحقیق می نماید فصل اول در آنچه ایجاب کند شکل اول از این قیاسات در نتایجش فصل دوم در آنچه ایجاب نماید رجوع دوشکل دیگر یعنی ۳ و ۲ بشکل اول بوسیله عکس یا افتراض یا خلف در نتایجش و داد تحقیق در این دو فصل داده بروجیه که از کتب متأخرین استفاده نمی شود و ما ناچار بیان آنرا بکتابیکه در منطق این کتاب پیش بینی کردیم موکول می نمائیم فقط از فصل دوم آنچه مربوط بقضیه مطلقه و متناقضتین و متضادین است که در پیرامون کلام شیخ در طبیعیات شفا در نقض احتجاج اصحاب کمون و خلط ایشان بین متناقضتین و متضادین تا باینجا سخن کشیده شد یاد می نمائیم .

شیخ فرماید فیلسوف اصناف مقدمات را سه صنف وضع فرموده ترجمه سخن شیخ مطلقه و ضروریه و ممکنه و مطلقه گاه وجودیه نامیده شود و در فصل دوم از از برای مردم در تعریف هر یک از این سه صنف اختلاف شده مقاله دوم از رساله بعضی من حیث یشر بعضی من حیث لایشر گروهی گفتند مطلقه العکوس راجع به وجودیه بحسب ماده بعینها همان ممکنه است زیرا وجودیه است

-۳۱۰-

مقدمات سه گانه فی
که ارسطو بنام
مطلقه و ضروریه
و ممکنه وضع
نموده

بجهت آنکه موجود بالفعل است لکن لازم نیست دوام داشته باشد و ممکنه است بجهت آنکه حالش در مستقبل جائز الوجهین است چه می شود که موجود شود و می شود موجود نشود گروهی بر این گروه چنین انکار نمودند که اگر وجودیه بدین صفت باشد ممکن نیست گفته شود آن مقدمه کلیه وجودیه است چه

اگر گفته شود کل انسان متحرك یعنی در يك وقتی از اوقات البته بعض ناس غیر متحرك خواهد بود در وقتی دیگر از اوقات بنا بر این صادق خواهد بود کل انسان متحرك و کل انسان غیر متحرك و این خلف است اصحاب قول اول در جواب این سخن گفتند اینکه نقیضین در جائی متناقضین شوند که هر دو متفق در زمان باشند پس چون گوئیم کل انسان متحرك بشرط وقتی از اوقات نقیض لیس کل انسان بمتحرك در همانوقت خواهد بود نه مطلقاً و گرنه نقیض آنوقت متعین یا مفروض التین نخواهد بود پس هر دو قضیه وجودیه کلیه صادق است و مثالهای فیلسوف در حدود بر این مجری جاری است زیرا ضدین را با هم صادق دانسته استعمال کنند و مثال آورد (این نسبت با اجتماع وجودیه و ممکنه بود) و اما نسبت بضروریه پس گفتند چون مطلقه اخص از مقدمه عام است بشرطی از شروط و آن شرط آنستکه در ضمیر خود اعتقاد کند ایجاب یا سلب تا وقتی از اوقات است پس مطلقه از ضروریه مفارقت نماید شیخ می فرماید ما می گوئیم این قول ضعیف و باطل است اما ضعیف است پس برای آنکه کفایت کند ما را که برای مطلقه اعتباری علی حده قرار دهیم و برای ممکنه اعتباری علی حده چنانکه فیلسوف چنین کرده بلکه معرفت حکم در مطلق کافی است در معرفت حکم در ممکن و اما بطلانش پس برای آنستکه ممکن نیست ما را جزم نمائیم بقضیه کلیه البته در این ماده نه بطور سالبه و نه بطور موجب زیر اجماع و لاجز است خالی باشد از او آنچه شانش عروض بر او است پس برای او البته نخواهد بود

پس چگونه بگوئیم در این هنگام کل ب ا و حال آنکه جائز است بعض ب عارض نشود او را الف البته اگر کسی گوید ممکن است حکم کلی از آن قرار دهیم چه در مثل کل ب ا اگر وثوق بقول کلی نداشته باشیم و بدانیم بعض ب الف است اینجا افتراض را بکار انداخته و آنرا دال قرار داده گوئیم کل د ا .

شیخ فرماید :

این بعید است چه ما نمی دانیم دال کدامیک از جزئیات ب می باشد چه هیچ ممیزی برای اینکه دال ب باشد از سایر جزئیات دیگر در دست نیست جز آنکه حسب الفرض دال موصوف بالف است پس اگر برای دال طبیعتی قرار دهیم که بدال طبیعت صنفی یا

نوعی گردد باز وثوق حاصل ننمائیم و بالجمله هر جادال را تعیین نمائیم وثوق بدان ننگیم و هر جا تعیین ننمائیم معنای دال جز موصوفات بالف نخواهد بود و قولی خواهد شد که حاصلی ندارد (یعنی چنین شود موصوف بالف است چنانکه بدان اشاره فرموده و حمل اولی حاصلی ندارد .

آنگاه شیخ فرماید گروهی دیگر که از آنان نیرومندتر در گفتار گروهی دیگر تحصیلند گفتند اصناف ضروری سه قسم است ضروری بدون از روی اصناف شرط موضوعی یا محمولی چون ان اربعة و اربعة ثمانية و سه گانه ضروری ضروری بشرط مادام الموضوع موجوداً چون کل ایض فهو ذولون مفرق للبصر بالضرورة ای مادام ایض و ضروری بشرط مادام المحمول موجودا چون زید بالضرورة بمشی مادام ماشیا بهمان نحو که در بار یمناس و انولوطیقا تحدید شده بنابراین اصناف سه گانه مقدمه ضروریه آنستکه ضروری باشد باحد الشرطین و آن در ماده موافق است با ممکنه و مخالف است بحسب اعتبار مثلاً اگر بگوئیم کل ب ا یعنی لا دائماً بلکه مادام ب زیرا ب خالی از این نیست یا جائز الزوال است از آنچه توصیف بدان شود پس واجب شود زوال الف از او و از مواد ممکنه خواهد بود و یا جائز الزوال از او نیست پس شرط مادام ب شرطی است غیر مفید و لغو بلکه هر ب الف است دائماً اگرچه صدق کند نیز که بگوئیم مادام ب چه ب دائم است لکن مسا بدین راه نرویم و یا جائز الزوال از بعضی دون بعض است در اینجا است که قومی عموم را اعتبار کنند و قومی آن موجودات جائز الزوال اعتبار نمایند تا قول مطلق کلی باشد و بر هر تقدیر در چنین صورتی طبیعت امکان است و باید الف و باء از معانی باشد که عارض بر تمام موضوعاتشان یا بعض آنها باشد بحسب این دو مذهب مذکور پس هر گاه گوئیم کلاً بوصف بانه ب فهو ا و هیچ شرطی ننمائیم ایجاب صحیح نخواهد بود زیرا تمام موضوع های ب یا بعض آنها الف است بالامکان و ما وثوق بوجود آن از جمیع نداریم زیرا معنای کل ما بوصف بانه ب فهو ا این است کل موضوع بالفعل للباء فانه موصوف بالالف و حال آنکه جائز است خالی باشد کل یا بعض آنچه باء است از الف پس این کلام کلی موثوق به نیست (این در صورت بلا شرط است) و اما اگر شرط امکان شود چنین خواهد بود بالامکان و اگر بیفزائی شرط مادام الباء را موثوق به خواهد بود و حکم بالضروره خواهد شد و ممکن نیست مخالف باشد در این صورت شرط چیزیکه مخالف با ممکن گردد اعتبارش بطور ممکن با اعتبارش بطور مطلق متلازم نیست چنانکه در مذهب اول است (یعنی آنانکه عموم را اعتبار کنند در جائز الزوال از بعضی دون بعضی) و گفتند ما در جایی محتاج با دخال ضرورت و اخراج از حکم امکان هستیم که حکم در

آن ضروری باشد و اما جزئیات پس موجوداتی که ضرورتی برای آنها نیست داخل در مطلقه خواهند بود و همچنین است آنچه ضرورتی دارد (یعنی نه بوجه دوام) مانند همین قضیه (یعنی آنکه حکم در او ضروری است) و نباید بغلط افتد کسی از همین موضع و گمان کند ما می گوئیم کل ب ا مادام الموضوع موجودا (باین معنی) که مادامت موضوعات الباء موجوده چه در این امر فرق بین ضروری و مطلق نیست زیرا در ضروری محمول حمل شود بر موضوعات موضوع مادامیکه موجود است اما اگر معدوم شود واجب نیست باز متصف بآن باشد مثلا در کل انسان حیوان بالضرورة اگر انسان بمیرد باز حیوان است یا حیوانست تا وقتیکه موجود است پس قضیه مطلقه خواهد بود و البته این تفسیر باطل است بلکه مقصود آنستکه آنچه موصوف بباء است الف است نه مادام موجود بلکه مادام موصوفا بالباء پس مراد ما از مادام الموضوع موجود طبیعت باء است نه آنچیزیکه موضوع برای باء است و چون گوئیم کل ب ا بالضرورة چنین قضیه ضروریه کلیه است و گاهی ضروریه در وقتی از اوقات است مانند من به ذات - الجنب فانه بالضرورة یسعمل ای مادام به ذات الجنب لکن نه باین معنی که مادامیکه در او ذات الجنب است مستمر اسعمال و سرفه کند بلکه بالضرورة در وقتی از اوقات ذات الجنبش سعال دارد و بسیاری از عوارض سبب ضرورتی از ضروراتش که اگر نباشد صرفا قضیه ممکنه است و گروهی بر طرق مذکوره علاوه نمودند و گفتند مبتدا ضروری لا بشرط محمول یا موضوع یا خبر ضروری علی الاطلاق است در هر زمان و یا ضروری در زمانی از ازمه است برای وجود شرط ضروری الوجود و این زمان یا متعین است چون لون انسان در رحم و خسوف قمر در مقابله تامه در زمان معین و چون ورق آوردن درخت سالم در تابستان و برهنه شدن از آن در زمستان و یا غیر معین است و اینهم اعم از آنکه اختیاری باشد یا اضطراری چون حرکت متنفس که گاه با اختیار صرف و گاه بضرورت است و چون سرفه صاحب ذات الریه و ذات الجنب فان قلت اگر وقت معین نیست پس در هر وقت ممکنه است و قضیه ممکنه خواهد بود نه ضروریه قلت اولاً ممنوع است که در هر وقت ممکن الوجود والعدم باشد زمان ممکن آنستکه ضروری در هر زمان نباشد و ضرورت هم شدت و ضعف دارد چون نوم و یقظه بلکه این گروه این اقسام را در وجودیات کلیه بر آنچه گروه سابق گفتند افزودند و از برای ضروریه دائمه لا بشرط از جهت محمول یا موضوع جداگانه ضروری قرار دادند و ضروریه غیر از دائمه از ماده برای مطلقه کلیه قرار دادند و این دو مذهب نیکو است و اسکندر بهردو میل نمود .

و بعضی گویند مراد ما از وجودی مطلق آنستکه از امور ذاتیه نباشد هرچند از

لوازم باشد مانند سواد غراب ایجاباً و بیاض غراب سلباً پس سواد برای غراب نزد فرقه اولی وجودی نیست زیرا آن نزد ایشان ضروری است برای اینکه دائم است و این گروه گویند ضروری ذاتی است پس کلی وجودی آنستکه اثبات یا سلبش داخل در حد نباشد پس قول ما کل ب ا کل ب در هر زمان برای کل واحد است .

دیگران گویند مراد از وجودی و مطلق آنستکه گفته نشود بالضرورة یا بغیر-الضرورة و مطلق آنستکه صلاحیت ندارد گفته شود بالضرورة یا بغیرالضرورة مانند کل ایض فهو ذولون مفرق للبصر چه نمی توان گفت بالضرورة یا بغیرالضرورة پس مطلق است و این گروه ضروری را تفسیر کردند بآنچه ممکن است گفته شود در آن بالضرورة بالکلیه و ممکن را بآنچه ممکن است گفته شود در آن لا بالضرورة اعم از آنکه موجود باشد یا موجود نباشد.

دیگران گویند بلکه مراد ما از وجودی مطلق آنستکه در آن نه قولاً نه ذهناً شرط نشود برای وی کیفیت حمل بلکه تنها گفته شود موجود است یا موجود نیست بدون آنکه شرط ضرورت خطور در ذهن نماید بنابر این تو هرچه خواهی ضرورت را تفسیر نما (چه بهر معنی باشد در ذهن خطور نکند) .
شیخ فرماید :

اینهم مذهب نیکوئی است که مذهب ثامسطیوس و ثاوفرسطس است انتهى
ما اردنا ترجمته.

تا اینجا راجع بمطلقه بوده که ضمناً و بالتبع در ضروریه و ممکنه سخن بیان آمده آنگاه شیخ اقوال بسیاری در مطلقه نقل میکند سپس مفصلاً در ضروریه و ممکنه وارد می شود که فعلاً ما محتاج بذکر آن نیستیم و مقصود ما از این تطویل در خلال طبیعیات برای رفع ابهام از سخن شیخ در نقض حجت اصحاب کمون از روی اصطلاحات منطقه بوده با احاطه بتمام مزایای مربوطه وفوائد زائدیکه متعلم را بکار آید و اهل فضل را از اسلوب سخنهای شیخ در رساله های مفرد آگاه می کند و در این مقام اگرچه ما بسط دادیم لکن اذهانرا متوجه ساختیم باینکه شیخ در بسیاری از مواضع از کتب حکمیه مفصله خود کلماتی می گنجاند که ناظر بمقررات فن منطق است و ناظر اگر غفلت کند و حفظ اصطلاح ننماید باید نفهمیده بگذرد یا سخن را از اصطلاح بمعانی متعارف لغوی تفسیر نموده باشد که مغیر معنی و مقصود گردد و گرنه ما در آغاز توضیح سخن شیخ خلاصه ئیکه اهل فضل را در رفع توهم ابهام کافی است نگاشتیم لکن نخواستیم مطالب مربوطه تیره بماند . الحمدلله

شیخ پس از نقض حجت اصحاب کمون با بطلان حجت مشترک بین
 مثبتین اسطقس واحد و اختلاف آنان در تعیین آنان میپردازد
 بخلاصه آنکه گویند این طبیعت ها که باسطقسات نامیده شوند
 بعضی به بعضی متغیر گردند پس باید شئی ثابتی در میان آنها
 باشد و این حجت تنها اثبات کند شئی مشترک کی میان آنها است و
 اما آنکه آن جسمی است طبیعی که دارای صورتی است که آن
 در طبیعیات شفا را بالفعل برپای داشته تا در جستجوی آن باشیم آیا از کدام
 اجسام است و رجماً بالغیب گمان وظن را بکار بریم پس این
 حجت مثبت آن نخواهد بود چه جائز است آن شئی مشترک جوهری باشد که قبول کند
 صورت يك يك آن عناصر را که بدانصورت جسمی طبیعی گردد و چون از آنصورت
 منسلخ شود صورت دیگر پوشد .

و اما تعیین عنصر ماء پس بمناسبت قبول اشکال فاسد است چه آب را از شکل
 اول تخلیه کند پس حافظ شکل او چیست اگر تکائف است فرض این است که تکائف
 را مزیل صفت این عنصر که صلاحیت اسطقیست بدان داده است قرار داده و بهمین جواب
 مرجع هواء مخاطب و مجاب است و مرجع ارض فاسد کند رای او را آنچه در ارض
 است از امتناع اجتماع بعد از افتراق و امتناع از قبول شکل چنین نیست که هر متکوئی
 را توان گفت که ارضیت غالب بر او ست چه در اینجا متکونانی هوایی می یابیم و متکونانی
 مائی که رسوب در آب نکند و اگر عنصری ارضی در آن غلبه داشته باشد بایستی تمامت
 آن رسوب نماید و انگهی اگر هر متکوئی رسوب کند دلیل نشود جز بر غلبه جزء
 ارضی در آن و دلیل نشود بر آنکه خلیط ارضی در آن نیست چه غالب غیر از منفرد است
 و بسا هست امتزاجی از چند چیز حاصل شده که یکی از آنها غالب است بالقوه یا
 بالکمیة .

و اما تعیین عنصر نار پس مورد اعتماد اکثر است که گمان کردند بزرگی را به
 بزرگی و عظمت سموات تصحیح نمودند لکن چه می دانیم آسمانها همه ناری هستند تا
 بتوان گفتار ایشانرا صحیح شمرد .

و آیا چه چیز سبب شده است برای اختصاص نار بعنصریت اگر برای حاجت کائنات
 است بحرارت کوئیم مگر حاجت برطوبت و یا باعتدال حرارت بمزاج برودت نیست و
 مجرد اینکه نار محضاً نار است موجب اختصاصش بعنصریت نیست تا تنها عنصر نار باشد
 چه اگر آب نار مستحیله و ارض نار غیر محضه باشد لازم آید از نار محض نار غیر
 محض متکون شده باشد و اگر ناریکه مجاور فلك است (در تعیین عنصر محض در

نظر گرفته شده باشد) همانچیزیکه دلیل بر محوَض و خلوص نار مجاور است دلیل بر محوَض و خلوص ارض مجاور مرکز است (پس وحدت عنصر از کجا و تعیین آن در نار از چه راه خواهد بود) .

با همه این حرفها چه مانع است این چهارچیز را که هر کدام اسطقس مستقل باشد لکن آنچه در جوار فلك است بسوی آن مرتفع نشود از بقیه عناصر آنچه مشوب و مخلوط است .

و اما آنچه نزد مرکز است پس مشوب و مخلوط بودن آن این است (که اشعه فلكیه و تأثیرات سماویه ممزوج نمایند بعضی را به بعضی بسبب آنچه سرازیر شود و فیضان کند از آنها و آنچه صعود کند از بخارها و دودها که دائم الحدوث است پس این عناصر باقی بر صرافت و خلوص نخواهد ماند و این را نمی توان گفت محال است .

واما قائلین به بخار پس باین نظرند که بخار متوسط میان عناصر است و نسبتش باطراف بعیده نسبت واحده است هرچند این اطراف مختلفند به تخلخل و تکاثف پس می گوئیم بآنانکه تسلیم نمودند از قائلین به بخار اولویت بعنصر بودن را در شئی که نسبتش باشیاء دیگر این نسبت است (یعنی نسبت واحده است) اگر این سخن حق باشد باید هریک از عناصر بدین صفت باشد زیرا هوا اگر خشك شود نار خواهد شد و اگر شدیدتر خشك گردد زمین خواهد گشت و اگر سرد شود بخار خواهد شد و اگر شدیدتر سرد شود آب خواهد گشت با این فرق که انتقال در بخار بمقابلین است که تخلخل و تکاثف باشند و در هواء بغیر متقابلین است لکن واضح و آشکار نیست اینکه متوسطی که باطراف بعیده منتقل شود بمقابلین واجب است اسطقس اول باشد لاغیر .

وانگهی بخار چیزی جز آب نیست که متصرف و منبسط شده چنانکه غبار و دخان جز زمین نیست که متفرق و منبسط گشته پس نمی توان بخار را عنصری پنجم یا مانده عنصری پنجم شمرد بلکه وی پاشیدگی از بعضی عناصر است و تا نوعش باقی است

باقی است ثابت است و اگر از نوع خود در این راه منسلخ شود منتقل بهوائیت شود لاغیر نه به بخاریت و التفاتی نباید کرد بگمان کسیکه گوید اسطقس مستحیل باسطقس دیگر نشود مگر بتوسط متوسطی و آن بخار است چه این بحث بابخار هم هست پس باید میان هر دو اسطقسی وسط دیگری تراشید و وسطی در کار نیست بلکه کؤن امری است دفعه متکون شود (یعنی بعلتش) بدون واسطه نمی (بین متکون لاحق و متکون سابق) بلکه بخار مانند غبار است با این فرق که بخار و دخان مسبب از سبب گرمی است و غبار مسبب از سبب اعم پس اگر بخار را متوسط قرار دهیم سزاوار است دخان را هم متوسط اعتبار کنیم اگر غبار را متوسط نشمریم چه ظاهر حال غبار آنستکه فقط متفرق است (نه اینکه واسطه میان دو اسطقس است مانند هر چیزی که از چیزی جدا شود و آن را بسببی منفصل الاجزاء کند چون چیزی را که بکوبند) بنابراین اجسامیکه این مناسبت در آن اعتبار شده (یعنی جسمیکه متوسط میان عناصر است و نسبتش باطراف بعیده بیک نهج است) ششم قسم خواهد بود (بین الماء والهواء و بین الهواء والنار و بین النار والارض و بین الارض والهواء و بین الارض والماء و بین الدخان والغبار) و بخار میان عناصر وسط نیست بلکه بخار از آن است که بخار است وسط بین ماء وهواء است و گرنه مکان طبیعیش فوق مکان ماء باید باشد دون مکان هواء پس بخار خرق نکند بحرکت خود نفس هوا را و میان هواء حرکت ننماید بلکه می ایستد بالطبع ولو در نزدیک ترین حیز هواء بقاء و اگر گفته شود خرق هواء کند در حالیکه ماء است اولی است گوئیم آب را عارض شود حرارتی قسریه که او را حرکت بفوق دهد و بسا هست حرارت اجزائی را که ثقیل تر از ماء است قسر کند چون قطعه های چوب های کاشته هنگامیکه مشتعل شود بنار قوی که آنها را حرکت دهد درجو و این حکم بخار نیست چه بخار بنا بر قول ایشان چیزی نیست که عارض شود آنرا حرارتی که صعود دهد آنرا بلکه جوهر بخار همین جوهری است و معنای اسمش همین معنی است که از آن فهمیده شود که اگر این معنی که صورت بخاریه است از او باطل شود جز آبی نخواهد بود که قسریه صعود شده و اگر این صعود از روی قسر نباشد ناچار باید بالطبع باشد و واجب است مکان طبیعیش فوق ماء باشد دون هواء و حرکت طبیعیه اثر تجاوز از این حد نکند و هوا را خرق ننماید پس اگر این صعود و سخونت عارض به بخار شوند بحیثیتی که اگر زائل شوند بخار باقی بماند این خود شاهد بر قول ما است که بخار آبی است مشوب و مخلوط (یعنی با اجزاء دیگر که صورت بخاریه را تشکیل دهد.

و اما قائل بمحبت و غلبه (پس او باین نظرم نکراستحاله است) نص کلام شیخ در قول که کون و فساد را قائل نیست و ما برای توضیح نص کلام باربعه با محبت و غلبه و توضیح آن سپس شیخ را در قول باربعه با غلبه و محبت سپس قول بمحبت و غلبه را باوضع یاد می نمایم شیخ در فصل احتجاجات هر فریق و داعی هر گروه باختیار رأی خود فرمود و اما القائل بالاربعه مع الغلبه والمحبة فقد دعا الى القول بالاربعه انه لاشيء منها اولی بان يجعل عنصرا صاحبها من صاحبها ان يجعل عنصرا له وان القوى الاولى هي الاربع والمزاوجات الصحيحة منها

-۳۱۷-

هی اربع علی ما مستحق القول فيه بعد ثم هذه الاربعة لا يكون منها الكائنات ولا يفسد اليها الا باجتماع من اجزائها الى المركب وافتراق من المركب اليها ولن يجتمع منها المركب الا بافتراق يقع فيها وانه لا سبيل الى الظن بان شيئا ينفع بنفسه الى اجتماع وافتراق اذ كل منفعل فانما يخرج من القوة الى الفعل فاعل فيه وانه من المستحيل ان تكون طبيعته واحدة بسيطة يصدر عنها في موضوعات باعياها جمع و تفريق معا وان كانت الطبيعته المركبة لا يبعد ان يصدر ذلك عنها لكن انما يصدر ذلك حينئذ كل واحد منهما عن جزء من المركب خاص فيكون الجمع يصدر عنه عن جزء والتفريق من آخر ويكون المصدران الاوليان لذاتك لفعلين هما الجزان اللذان يجب ان يكونا مختلفين في الطبائع ويكون كل واحد اما قوة مجردة و اما قوة في جسم و اخرى ما يسمى به القوة الجامعة هو الالفة والمحبة واولي ما يسمى به القوة المفرقة المشتقة الموجبة تباعدا بين المتشاكلات هو الغلبة والبغضة والعداوة انتهى .

حاصل مضمون احتجاج اين گروه اينكه ما بالوجدان وبالاحس والعيان چهار طبيعت نوعيه ادراك و مشاهده مي كنيم و هيچ يك را شايشته تر نمي يابيم براي آنكه عنصر ديگري باشد از ديگري كه عنصر را باشد پس هيچ يك عنصر ديگري نيست تا هم يكي يا كمتر از چهار باشد و صور مزدوج از اين چهار هم چهار است آنگاه كونا و فساد و كائنات مر كبه متكونه از اين منوط بدو چيز است يكي اجتماع اجزاء كه صورت تر كيبه از آن حاصل شود و اين كونا است و ديگري افتراق اجزاء كه مر كب را بر هم زند و آن فساد است و انفعال و منفعل با اجتماع و افتراق بخود و دي خود نخواهد بود پس جامع و مفريقي در بين است كه دو طبيعت و دو قواست چه طبيعت واحد بسيطه و دو عمل متضاد يعني جمع و تفريق نكند و در طبيعت مر كبه هم از اين دو عمل صادر از جزء خاصي از مر كب شود و اين دو جزء بايد مختلف در طبيعت باشند

زيرا در فعل هم مختلفند پس اين دو جزء كه مصدر و فصل مختلف در طبيعتند يا دو قوت مجردة يا دو قوت در جسمند و سزاوارترين نام براي قوت جامع همانا الفت و محبت و براي قوت مفرقه غلبه و بغض و عداوت است منتهى حاصل مضمون الاحتجاج شيخ در فصليكه براي نقض محبت ها قطع نظرا از ابطال اصل مدعا منعقدند بدین خلاصه و توضيح فرمايد اما قائل بمحبت و غلبه پس كونا و فسادى براي عناصر قائل نيست (چه اصحاب اين قول گویند واجب است بالضرورة وجود اسطقسات چهار گلانه كه غلبه و محبت در آن تصرف كنند و اين تصرف جز بجمع و تفريق نيست و اين دو عمل موجب تغييرى در جوهر عناصر نخواهد بود و هيچكدام بدى گرى مستحيل گردد و كونا و فساد بپذيرد و چنانكه شيخ در فصل سابق كه در احتجاجات و دواعى هر گروه فرموده صاحب اين قول اكتفا نكند بكيفيات چهار گانه فقط در وصول عناصر بلكه در ذوات عناصر فصولي قائل است در جمع ممكنات ديگر با كيفيات چهار گانه با اين قيد كه آنها هم از چهار بيشتر نيست)

لكن مع ذلك گاه از عناصر از روى غلبه محبت كره نمي حاصل شود كه مخالف است در طبيعت با عناصر و گاهي كره را متفرق كند سوى عناصر پس بايد اجتماع نزد او بر گرداند عناصر را باده مشتر كه صورت عناصر را از آن منفسخ نموده صورت كره بدان پوشاند و

-۳۱۸-

افتراق صورت کره را خلع نموده و بصورت‌های عنصریه برگرداند بنابراین باید محبت و محرک خارج از طبع قرار دهد و آن نزد طبیعت تحریک است و طبیعت نزد او از حرکات عناصر است هنگام جمع و نزاد و باید دوری بعضی از بعضی و مفارقت آنها از یکدیگر باین باشد که ارضی نزول کند و آتش صعود نماید و چون هر دو سوی اتحاد گرانیدند خارج از طبیعت عنصریه گردیدند پس محبت باید مفرق باشد و او از این معنی تجاشی دارد اما چگونه مفرق خواهد بود پس باینگونه است که میان ماده و صورت برای عناصر و نیز میان صورت‌های عناصر جدائی می‌اندازد حتی میان آنچه مجاورتش شدیدتر از مجاورت اجسام متلاقیه یا متصله است تفرقه می‌افکند و انگیختن اجتماع نخواهد یافت جز آنکه هر جمعی که منسوب باوست متفرق سازد.

و اما قائلین بارض و نار را گمراه نکرده مگر گمانشان باین گفتار گروهی که که استحال حاصل نشود جز بر طریق استقامت مع ذلك تسلیم زمین و نار را تعیین می‌نمایند اینکه آب را استحالی سوی جهت خاک است و نمودند و تقریر استحالی سوی جهت هواء و نار پس اگر اعتبار استحال منحصراً ایشان بتقریر شیخ در استقامت باشد از جهت بیجهتی بدون انعکاس باید مائیت در استحال خود متوجه و مایل بهوائیت و ناریت باشد و منعکس نشود ببل هوایت و ناریت سوی جهت ارضیت پس واجب نیست ناریت در استحال خود اگر مستحیل بمنصردیگری شود مستمراً استحال مستقیمی را پیش گیرد بنحو استقامت چون استحال هوایت بنارست بلکه جائز است عکس باشد باین نحو که متصل شود بانجام مستقیم استمراری از هوایت بهوائیت در حالتیکه منعکس شود باستحال ناریت به هوایت (این ترجمه از جمله (پس واجب نیست با کلمه (بهوائیت) ترجمه نص عربی است که خالی از تعقید نیست و رفع تعقید خواهد شد نص عربی این است :

فلا واجب ان تكون النارية تاخذ في استحالتها لو كانت مستحيلة الى عنصر اخر اخذاً مستمراً في استقامة استحالته الهوائية اليها بل يجوز ان يكون بعكس ذلك وهو الذي يتصل باستمرار استقامة استحالته الهوائية الى المائيه منعكسه باستحالته الى الهوائية انتهى .

و اما قائل بمحبت و غلبه (پس چنانکه اشاره شد او باین نظر منکر استحال است) که کون و فساد را برای عناصر معتقد نیست و عناصر را چنین پنداشه که غلبه محبت آن گرفته و جمع نموده تا کرده می شود که مخالف است در طبایع با عناصر و همچنین کوره مستحیل گردد و متفرق شده سوی عناصر می گراید بنابراین تقریر اجتماع نزد این قائل برد عناصر است بماده مشترکه و صورت عناصر از آن خلع شده صورت کره را می پوشد و افتراق بخلع صورت کرده است بصورتی دیگر پس باید محبت را محرک قرار دهد به حرکتی خارج از طبع و طبیعت تحریک نزد او همین است اما چگونه علت این خلع و لبس شود پس باین نظر که طبیعت از حرکات عناصر نزد جمیع و نزد این قائل موجب تباعد بعضی اجزاء پس از بعضی و افتراق آنهاست باینکه جزء اراضی نزول کند و جزء ناری

ناری صعود نماید و چون هر دو حرکت کردند سوی اتحاد البته از طبع خود خارج شدند و محبت نیز نزد او مفرق است و این خود موجب وحشت است .

اما چگونه محبت لازم است مفرق باشد پس برای آنکه همین ماده و صورت عناصر جدائی می اندازد ناچار تفریق کند میان آنچه مجاورتش شدید تر است از مجاورت اجسام متلاقیه یا متصله عناصر مجتمع شود مگر آنکه هر اجتماعی از آنها را تفریق نماید این است ترجمه مضمون عبارت شیخ و حاصل مراد این است که عناصر هر کدام بیکدیگر عشق و محبت دارند و میل دارند با هم متحد شوند و عصر غالب البتّه محبتش غلبه دارد و ممکن است هر کدام از جهتی غلبه بر دیگری داشته باشند که فقط يك عنصر قابل نباشد مگر در یکی از جهات عدیده غلبه فرض شود بنا بر این محبت و غلبه بحرکت آمده اولاً هر يك از عناصر را تفریق و تجزیه مینماید یعنی ماده و صورت هر يك و عوارض مادی و خودی هر يك از حتی العار و مقه - ارو وضع و غیره را از هم می باشد که همه را با خود یکی کند بالنتیجه در این کشا کش خود را هم تفریق باید نماید تا بقیه در اجزاء او حلول کرده و ذوب شده شده مجموعه یکی گردند یا آنکه آن سه مثلاً عنصر غالب را تفریق نمایند یا همه در اثر این محبت و غلبه از هم می باشد سپس مجتمع گشته کره خامسی بوجود می آید که قهراً با طبایع عناصر را به طبع مخالف است این اندازه برای تصویر این قول و تفسیر کلام شیخ است .

هر چند این قول بنظم بدوی خرافی و کزاف گوئی می نماید . و اما قائلین بارض و نار پس گمراه نموده ایشان را گماشان بآنکه استحالتهائی نیست جز بر طریق استقامت مع ذلك تسلیم دارند ماء استحالتهائی دارد بجهت ارض و استحالته دیگر دارد سوی جهت هواء و نار پس اگر اعتبار استحالته منحصر باشد بر استقامت از جهتی سوی جهتی بدون انعکاس بایستی مائیت هنگام استحالته متوجه گردد مثلاً سوی هوائیت و ناریت و منعکس میگردد تا هوائیت و مائیت سوی ارضیت متوجه شود پس اگر حال چنین است واجب نیست ناریت هنگام استحالته اگر استحالته پذیر است متوجه سوی عنصر دیگری شود هر وجه استمرار بهمان نحو مستقیم که هوائیت سوی ناریت می رود بلکه جائز است بعکس باشد باین نحو که متصل گردد با استقامت مستمره در استحالته هوائیت سوی مائیت و منعکس شود با استحالته مائیت سوی هوائیت و نص عربی شیخ از جمله واجب نیست تا آخر ترجمه مذکوره این است که پیچیده و معقد و محتاج بتوضیح است .

فاذا كان كل فلا واجب ان تكون النارية تاخذ في استحالتهها لو كانت مستحيله الى عنصر آخر اخرا مستمراً في استقامه استحالته الهوائية الى المائيه منعكسه باستحالتهها الى الهوائية انتهى توضیح مراد آنکه از حرکت

مستقیمه حرکتی است که متحرك از مکان خود خارج شود و از آن تعبیر بحرکت اینیه کنند پس نقطه جواله آتش مثلاً هر چند با ستاد حرکت کند لکن چون از مکان خود خارج شود حرکتش مستقیم است غایت الامر انتقال متحرك از مکانی به مکانی که مناط استقامت است برداشته ایست که بنقطه اولی توضیح سخن معقد
شیخ در قول بتهیین
عناصر در نار و ارض

-۳۲۰-

عود می کند یا عود نکند و باندازه قوسی باشد و ممکن است همین حرکت مستقیمه بیکه بنحو استاندارد تمامه یا استاندارد قوسی است باز نقل مکان دهد مثل جواله بعد از يك حرکت یا چند حرکت از مدار اول به مدار دیگر منتقل شود بفرق یا تحت یا بین یا بسار و لازم نیست و لازم نیست در حرکت مستقیمه که متحرك بر خط مستقیم افقی یا عمودی یا مایل نقل مکان نماید و فی الحقیقه در حرکت جواله که متحرك جای خود را عوض می کند چندین حرکات مستقیمه را بتمام یکدیگر تشکیل می دهد چه مناط در حرکت حصول بینهمانها دو نقطه هست که حرکت مستقیمه باز از نقطه دوم که بنقطه سوم رفت حرکت مستقیمه دیگر خواهد بود و فرق نمی کند بین آنکه خط وصل از حرکت پس از اكمال مثلا خط مستقیم باشد یا مستدیر چه خط حاصل از هر دو نقطه مستقیم حقیقی است و از مجموع نقاط که اقل آن اشغال سه نقطه با چهار نقطه است و اکثر آن عود بنقطه اولی است قوس یا دایره تشکیل میشود و گرنه دو نقطه متحرك بر نفس نقطه منتقل الیها همیشه و در هر حال خط مستقیم تشکیل می دهد که چون با چند مثل خود مثلا جمع شد قوس یا بالآخره دایره می شود و در مقابل این حرکت مستدیر است که متحرك نقل مکان نمی دهد و از مکانیکه وسعت جسم متحرك آنرا اشغال نموده اصلا خارج نمی شود و بر خود می چرخد چون اسباب و همین حرکت مستدیر را اگر با حفظ حرکت خود نقل مکان دهد یعنی بیابا یا پائین یا یمین یا بسار و در حرکت مستقیمه می هم بر حرکت مستدیر خود افزوده بنا بر این حرکت جواله با اینکه لغه مستدیر است لکن مستقیمه است اصطلاحا بلکه چون دقت کنیم حرکت مستدیر در جواله ناشی از حرکت مستدیر است نه آنکه نفش حرکت مستدیر است چه واهی از مدار یک نقطه متحرك که اعتبار شکلی مستدیر می کند و متحرك بحرکت مستقیمه رami بیند بر آن شکل مستدیر حرکت نموده آنگاه استاندارد را که صفت شکل محل است نسبت به حال می دهد و محل واسطه در عرض استاندارد بر متحرك حال است و خود حرکتی ندارد هدف بخلاف متحرك مستدیری که با همان حرکت مستدیر حرکت مستقیمه هم بنماید که در اسباب گفته شد چه محل مستقیم واسطه عرض استقامت بر متحرك حل نیست بلکه حرکت حال بنفها مستقیم است و مطلوب استقامت یا استاندارد حرکت است نه استقامت و استاندارد محل از این دقیقه واضح می شود چیزیکه متحرك بر خط مستدیر است لازم نیست حرکت مستدیر باشد مانند جواله و چیزیکه متحرك بر خط مستقیم است حتما حرکت مستقیم است اعم از آنکه خود بنفسه حرکت مستدیر می داشته باشد چون اسباب در حال حرکت مستدیر اش حرکت مستقیم هم بکنند چنانکه امروز در حرکات مستدیر کرات کشف حرکت مستقیمه نمودند که بیک طرف مستقیما می رود و عود نمی کند تا برسد بنقطه می که بتقدیر عزیز علیم از هم می باشد ناگفته نماند ما از آنچه شیخ در سفادر فصول راجع بحرکت و مبادی و انواع آن در سماع طبعی و اسماء و العالم و غیرها داد تحقیق در داده غافل نیستیم و فعلا در اینجا چندان مناسب نیست در آن وارد شویم

فقط بحث در اطراف کون و فساد استعجاله و کون و بروز و یعنی عنصر اول و اوارو در عدد عنصر است که بدینجا که قول بتعیین عناصر در ارض و نار و عبارت پیچیده و شیخ در آن رسیدیم و حاصل گفتار شیخ که ترجمه شد این است

حاصل گفتار شیخ که اصحاب این قول استحاله را منحصر بحرکت مستقیمه دانند و در ارض و نار استقامت را در ارض استحالات و ناله یافتند نه در ماء و هواء پس ماء و هوارا باید باستحاله مستقیمه متکون از نار و ارض بدهند مثلا ما عرا متکون از ارض و هوارا متکون از نار بحرکت مستقیمه دانند نه از عنصر جداگانه در عرض نار و ارض با آنکه معترفند باستحاله آب بجهت ارض و نیز بجهت هوا و نار و این دو استحاله بوجه استقامت است نه استداره پس حصر استحاله عنصریه در طریق استقامت منافی باتعین و حصر عناصر است در نار و ارض چه اگر استحاله منحصر در حرکت مستقیم از جهتی بسوی جهتی باشد و انعکاس و برکت نداشته باشد تا استداره حاصل شود چگویند در حال آب که در استحاله اش بهوا و نار که بطور مستقیم و بدون انعکاس است تا هوا و ماء متوجه بارش گردد عجاالتا سخن را بدینجا خاتمه می دهیم احسن الله خاتمه امور نافضله و خواتیم اهل العلم والايمان به محمد و اله معصومین .

فصل در مثل افلاطونی

(شیخ در الهیات شفا از قومی چنین نقل فرموده)

این سخن شیخ جزء فصل دوم از مقاله هفتم از الهیات شفاء است و دنباله دارد و متاخرین کلام شیخ را تقطیع نموده و اهل فضل را از تمام گفتار شیخ برخوردار ننموده سهل است از نکات و دقائقی که در مجموع سخن است بمیان نگذارده اند و در بسیاری از موارد چنین عمل را کردند و در مسئله مثل افلاطونی سخن شیخ فقط بذکر چند جمله قناعت کردند مثلا حکیم سبزواری در غرر یا زدهم از فریده سوم راجع بافعال الهی چنین عنوان نموده غررفی تحقیق مهیة المثل الافلاطونیة بعد الفراغ عن انیتها و در غرر سخن شیخ را که مذکور در متن است نقل نکرده و اینست مثل مفارق را مفروغ عنه گرفته و قبل از این غرر استناد افایل متقنه را در این عالم برب النوع به پیروی اشرافین عنوان نموده سپس هم غرری در تالیلات قوم در مثل افلاطونیة منعقد ساخته آنگاه در اواخر فریده ششم در احوال نفس ناطقه در ادله تجرد نفس این سخن را از شیخ نقل نموده و برداشت مطلب را طوری کرده که گویی عبارت شیخ را از مسئله مثل افلاطونی خارج نموده فقط شیخ علم نفس را متعلق بصورت مفارقه از امور طبیعی عنوان کرده و آن را مورد اختلاف و افلاطون قرار داده که بطور صریح و واضح منطبق بر اصل نزاع در مثل افلاطونی قطع از کیفیت علم و معلوم نیست در صورتیکه شیخ همین کلام را صریحا در مسئله مثل یاد نموده و ماقبل و مابعد مفصل سود مندی دارد و ما اگر چه فعلا در مسئله مثل افلاطون در این موضوع نمی خواهیم بحث نماییم لکن برای استفاده خود و ناظرین کتاب تمام سخن شیخ را در دست رس می گذاریم ضمنا جائیکه محتاج توضیح است توضیح میدهم

قال شیخ بعد قوله بفرطان فی هذا الراي ما نصدر بقول ان الانسانیه معنی واحدا موجودا یشارك فیة الاشخاص و یبقی مع بطلانها و لیس هو المعنی المحسوس المتکثر الفاسد فهو اذن هو المعنی المعقول المفارق و قوم اخرون لم یروا لهذا الصورة مفارقه بالوجود بل لم یبادیها و جعلوا الامور التعليمیه التي تفارق بالحدود مستحقه للمفارقه بالوجود .

-۳۲۲-

(مراد از امور تعلیمی هندسیات که از آن بجسم تعلیمی تعبیر میشود و از اعداد و از مقولات تسع نه مهیات کلیات خمس چنانکه شیخ در فصلیکه در مثل منعقد ساخته که فصل دوم از مقاله هفتم از الهیات شفا است گوید فصل فی اقتصاص مذاهب القدماء الاقدمین فی المثل و مبادی التعلیمات والسبب الداعی الی ذلك و بیان اصل الجہل الذی وقع لهم حتی راعوا الاجله قدحان لنا ان نتجر دلمناقضه اراء قبلت فی الصور (یعنی صور موجودات خارجیہ) والتعلیمات (یعنی اشکال هندسی و مبادی - اده صنایع و فنون که در آغاز فکر مختصر و مبہم و خام و پریشان است سپس مفصل میشود آنکاه تکمیل شود) والبیادی المفارقة (اعم از مساوی تعلیمات که مورد بحث است با جواهر مفارقة که علت مادون خویش است) والکلیات (یعنی صور حاصله از عقل از اجناس و انواع و فصول و اعراض عامه و خاصه و مقولات سعه) مخالفة لاصولنا التي قررناها وان كان فی صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تنبیہات للمستبصر علی حل جمع شبہہم و افسادها و مناقضات مذاہبہم لکننا مستظہرون بتکلف ذلك بانفسنا لما نرجوان یجری فی ذلك من فوائد نذکرها خلال مقاومتنا اياہم یکون قد ذهبت علینا فیما قدمناه و شرحناه انتہی از اینجا معلوم میشود کہ عقد غرر در تاویلات مثل و تاویلاتی کہ کردند بسیار بی مزہ است چه سقراط و افلاطون در این رای مفراط و در مہیت مثل هستند و اختلافات عجیب است کہ ہر کدام را گروہی طرفدار شدند و ہمہ را شیخ در شقایبان فرمود و ذکر آنها در عز مہیت مثل لازم بود و نسبت تاویل بشیخ ہم مضحک است چہ شیخ ہم مانند افلاطون افراط در ابطال مثل نمود چنانکہ نمونہ ای از ہمین عبارت کہ در آغاز فصل دوم الان مذکور شد پیدا است و بعد از آن گوید فنقول ان کل صناعة فان لها ابتدائا نشاة تكون فیہا نایة (اخام) فجأة (متفرقة) غیر انہا بنضح (نضح و بختکی یابد) بعد من ثم انہا تزاد و تکمل بعد حین اخر و لذا کانت الفلسفہ فی قدیم ما اشتغل بها الیونانیون خطیبہ (بطور خطبہ نہ خطابہ) ثم خالطها غلط و جدل و کان السابق الی الجمهور (جمهور مشائیہ) من اقسامہا هو القسم الطبیبی ثم انہم یتنبہون التعلیمی (ظاہرا یتنبہون للتعلیمی بالام باشد و اگر نسخہ صحیح باشد دلیل بر جوازہ فقول بلا واسطہ است و محتمل است تنبیہ از باب تفعیل باشد) ثم الالہی و کانت لهم انتقالات من بعضها الی بعض غیر رسیدہ و اول ما انتقلوا عن المحسوس الی المعقول تشوشوا و فطن قوم ان القسمة توجب وجود شیئین فی کل شیء کانسائین فی معنی الانسانیة انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق ابدی لا یتغیر و جعلوا کل واحد منهم وجود اقساموا الوجود المفارق وجود امثالیا و جعلوا لكل واحد من الامور الطبیعیہ (یعنی ہر یک از افراد کلیات طبعیہ یا ہر یک از کلیات طبعیہ) صورة مفارقة ہی المعقوله و ایاہا بتلقى العقل اذ کان المعقول امر الایفسد و کل محسوس من ہذہ فہو فاسد و جعلوا العلوم والبراہین بتجو نجو ہذہ و ایاہا تتناول و کاد المعروف بافلاطن و سقراط یفرطان فی ہذہ الرای تا آنجا کہ نقل نمودیم توضیح مقام اگرچہ فعلا ما قصد ورود در مثل نداریم تا انشاء اللہ برسیم

برسیم بفصل ترجمه افلاطون آنکه شیخ در مهیت مثل که بنام افلاطون شهرت یافته و تعیین موادان موجود عقلی که آنرا مثالی نامیده احوال و اراء قدمای حکما را در این فصل نقل می کند که نظریه های دقیق حکما در این باب بروجیه که شیخ نقل فرموده شایان توجه عمیق است و لازم است ما آن را در دسترس طلاب بگذاریم و آنچه از عبارت شیخ فهمیده میشود بدون طفره بنویسیم و می گوئیم حاصل مدلول عبارتی را که از جمله اول ما منتقلو عن المعسوس ألی المعقول (بفرطان فی هذا رای) بارش دانست که چون دریافتید هر موجود محسوس را هم از متعدد یا منحصر در فرد معنای معقولی است و وجود را شایسته دوام و عدم فساد یافته و بالعکس و اعیان محسوسات را فانی و فاسد یافتند و آنچه را که فاسد هنوز نیافتند بتغییرات محکوم بفساد و فنا دانسته ناچار برای وجود اشیاء لازم دیدند موجودی غیر فاسد و غیر متغیر و غیر فانی تعیین کنند چه عقل بتقسیم موجود بباقی ابدی غیر متغیر و فانی فاسد مدعی است و نیست مگر موجودی مجرد و مفارق برای هر يك از موجودات مادی فاسده تا از نوع موجود محسوس فاسد يك فرد موجودی مجرد و باقی و غیر متغیر موجود باشد پس در هر چیزی دوجیز است و در حقیقت انسانیت دو انسان است یکی انسان طبیعی مادی مادی محسوس فاسد دیگر انسان مجرد باقی مفارق از ماده و نام آن را موجود مثالی نهادند این بطور اجمال اصل مدعی گروهی که شیخ آنرا اول احوال قرار داده نسبت بسقراط و افلاطون داده و از عبارت شیخ چنین استفاده میشود که برای طبیعت نوعی که افراد متعدده در خارج دارد يك فرد دیگر است مفارق از ماده و لواحق ماده نه آنکه بر هر فردی مادی فردی مفارق است بنابراین مهیت نوع انسان مثلا بمجرد وجود عقلی امثالی فرد جزئی خواهد بود .

بدون میرات و ضمائیم دیگر و این معنی مناسب است با آنچه گویند که در مجردات مهیت و وجود عین یکدیگرند پس مراد شیخ از جمله و جعلوا للكل واحدا من الامور الطبيعية صورتهی المعقوله هر يك از انواع خارجی است نه هر يك از افراد خارجی از هر نوعی چیزی که در اینجا مبهم است آنست که آیا جنس را هم که در ضمن نوع خارجی موجود است صورتی مثالی است مانند صورت نوع و بر تقدیریکه چنین باشد آیا اختصاص دارد بجنس قریب یا جنس بعید هم صورتی مثالی دارد قدر متفق از عبارت شیخ فقط صورتهما مشالیه انواع حقیقیه است زیرا گوید سقراط و افلاطون گویند انسانیت را يك معنای موجود که اشخاص در آن مشترکند و این باقی است پس از بطلان اشخاص و این معنی همان معنی محسوس متکثر فاسد نیست

پس معنای معقول مفارق است انتهی و از این تعبیر پیدا است که برای مهیت نوع که يك معنی اشخاص خارج در آن مشترکند حصه ایست از آن معنی که در خارج محسوس و متکثر است متکثر اشخاص زیرا کلی با افراد نسبت آباء با اولاد است نه نسبت اب واحد و این حصص مانند اشخاص باطل شود لکن اصل معنی باقی است چه او را وجودی است مثالی و هیچ چیز فاسد شدنی همراه او نیست و وجود عقلی فنا پذیر نیست و اگر مراد از تعبیر بآن نیست فقط مثال باشد برای جنس قریب بلکه کلیه اجناس هم وجود مثالی خواهد بود چه آنکه از تعبیر بهر يك از امور طبیعی استفاده میشود و نیز شیخ پس از چند سطر دیگر

-۳۲۴-

گوید اما افلاطون پس اکثر میلش بآنستکه صورتهای مفارق است و اما تعلیمات یعنی هندسیات چون ابعاد وسطوح و خطوط و اشکال و اعداد مقولات اگرچه دارای عدمستقل باشد وجود مفارق مثالی ندارند و بعدی مجرد که قائم در ماده نباشد نزد افلاطون هست بنابراین این گونه معانی متوسط بین مادیات و صور مفارقه هستند و نیز از عبارت شیخ بر می آید که افلاطون اصلاً معنای کلی که در نفس حاصل شود قائل نیست

این مدعی با مسلک مولف که افکار معنایی کلیه ذهنیه است و انحصاران در صور خیالیه و وهمیه و بالاخره مقوله اضافه و اینکه الفاظ موضوع و مستعمل در صور خیالیه و وهمیه است نه معنای کلی اصطلاحی و کلیت بتشابه و تماثل اینها همه با توجیه وجود ذهنی بوجهی متکثر که یکی از آنها وساطتی از طبیعت مجرد است در خارج بین نفوس بشریه و جواهر مجرد و مفصلاً خواهد آمد مناسب است لکن هنگام ابتکار این مسلک توجهی باین سخن و سائر اقوالیکه در مثل شیخ نقل کرده و خواهیم در اینجا آرایا نمود نداشتیم چیزیکه هست قول بوجود مثالی مفارق منافی یا ارتسام یا حضور معنایی کلیه در نفوس جزئیه نیست غایه الامر ممکن است افلاطون مثلاً دوفرد برای معنای کلی ذهن قائل باشد یکی مفارق و غیرمتکثر دیگری مادی و متکثر و راجع بوساطت هم با مسلک ما در فرض طبایع مجرد متوسطه بین عقول مفارقه و نفوس جزئیه و توجیه موجود ذهنی بآنها تفاوت فاحش دارد آنکاه شیخ فرماید گروهی دیگر برای این صورت (یعنی صور امور - طبیعی) مفارقت بحسب وجود قائل نشدند و بلکه مفارقت وجودیه برای مبادی آنها قرار دادند

(و مراد از مبادی علل وجود این صور است در سلسله اسباب و علل) لکن میفرماید این گروه در امور تعلیمیه آنچه دارای حد است آنرا مستحق مفارقت بحسب وجود قرار دادند و آنچه مفارق بحسب حدود از صور طبیعی نیست مفارق بالذات (یعنی بحسب وجود) ندانند و مراد از این صور طبیعی خصوص صور طبیعی از تعلیمات هندسیه و ما آن چه سائر امور طبیعی از انواع و اجناس و مانند آنها دارای حدود منطقی هستند که گوش زد هر مبتدی هم شده و مع ذلك آنرا مفارق ندانند بدین سطر که شیخ تصریح فرموده بقوله و جعلوا الصور الطبيعية انما تشتمل بمقارته تلك الصور التعليمية للمادة كالتعريف انه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار قوسه و صار معنى طبيعياً وكان للتقصير من حيث هو تعليمي ان يفارق و ليس له من حيث هو طبيعي يفارق (از این سخن چنین بر می آید که این گروه فقط وجود مفارق را در تعلیمات هندسیه و مانند آن قائلند آنهم اگر صورت طبیعی تعلیمیه دارای حد مستقل باشد و صور طبیعی را متولد از اقتران صور تعلیمیه بماده دانستند چون تعریف که معنایی است تعلیمی و هندسی و چون بماده مانند ماده بینی مثلاً مقارن شد معنای طبیعی شود که فقطوست باشد یعنی فشردگی و بهنجی و خوابیدگی انف که از عیوب است در مقابل تحذیب انف که از آن تعبیر باشم الانف کنند شم الانوف من الطیران الاول پس تعبیر از آن جهت که تعلیمی است حقش مفارقت بحسب وجودش و از آن جهت که طبیعی است مفارقت وجودیه نخواهد داشت و ظاهراً می خواهند بگویند فقطوست که متولد تقصیر است وجود مفارق ندارد بلکه وجود مفارق مختص بمبدء فقطوست که تقعد باشد پس مراد از مبادی همان طور که اشاره کردیم اسباب و وسائط و مقدمات و مقتضیات است از این تقریر واضح

-۳۲۵-

می شود که اشکالی که شیخ چند سطر بعد نقل از افلاطون می نماید موجه نخواهد بود چه امر تعلیمی که مولد امر طبیعی است که دارای دو حیثیت می شود نمی خواهند بگویند هم مفارق است و هم غیر مفارق و هم موجود است و هم معدوم بلکه می گویند فقط حیثیت تعلیمی موجودی است مفارق و آنچه با امر طبیعی است فقط معنای کلی است که مشترک بین فرد مفارق و فرد مادی است نه آنکه همان مفارق مجرد متولد باطبیعی مادی شده چنانکه قبلاً گفتیم قائل بوجود مثالی مفارق لازم نیست منکر مفاهیم کلیه یا موجودات ذهنیه حتی برای آن مفارق باشد آنگاه شیخ می فرماید

و اما افلاطن فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليمات فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات فانها و ان فارقت في الحذف ليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لافى ماده

مؤلف گوید تعبیر به بعد غیر مادی یعنی مفارق و مجرد برای آنست که اشکالی هندسی و صور تعلیمی همه راجع با بعد است پس سطح و خط و اشکال متنوع اگر چه دارای حدود منطقیه باشند وجود مفارق ندارند لکن این سؤال را از افلاطون نمود که آیا هر يك از جوهر ماده و جوهر صورت بالانفرا وجودی مجرد دارند یا نه اگر ماده هم وجود مفارق داشته باشد بایستی در مفارقات ما بالقوه باشد جواب آنست که افلاطون برای قوت وجود مثالی قائل نیست لذا تعبیر بصورت می کند که ما با لفعول است سؤال دیگر صورت جسم طبیعی که مرکب از ماده صورت است سخن انضمام یا اتحاد علی القولین اما وجود مفارق با آنکه مرکب است دارد یا نه و از جواب آنچه یاد می نمائیم معلوم خواهد شد و هر کسی تفصیل و تحقیق مثل افلاطونی خواهد باید دست یابد بر رساله مفرد ما بنام المثل المشرقه آنگاه شیخ اقامه برهان می فرماید بر امتناع وجود بعد مفارق که ظاهراً از افلاطون است نه از شیخ بدین ترجمه که بعد مجرد مفروض یا غیر متناهی است یا متناهی اگر غیر متناهی است با حدود و اشکال و صورتهای ماده بدان ملحق شود برای آنکه طبیعی است مجرد پس لازم آید هر بعدی غیر متناهی باشد چه هر بعدی طبیعی است مجرد یا ملحق شود حدود و صور متشکله بآن برای آنکه مجرد از ماده است نه صرف طبیعت پس لازم آید ماده مفید انحصاری یعنی فرد خاص محصور و مفید صورت باشد (یعنی صورت معلول از ماده باشد و ماده بنفسها صورت اور باشد) و هر دو وجه محال است بلکه يك بعد غیر متناهی فی نفسه محال است و اگر متناهی باشد پس انحصارش در حد خاص و شکل مقدور اندازه مخصوص هستند است با نفعالاتی که روی دهد او را از خارج نه بصرف طبیعت (چه طبیعت و حیث موجب انحصار در يك فرد و شکل خاص نخواهد شد) و هرگز صورت منفعل از ماده نشود (پس انحصار و شکل خاص نه بطبیعت مستند است نه بماده) بنا بر این لازم آید که بعد متناهی معروض هم مفارق باشد (زیرا فرض همین است علاوه طبیعت اش لهوق صور ماده را اقتضا ندارد و مجرد بودنش هم از ماده اقتضای صورتی مخصوصه و ماده نخواهد داشت

پس بایستی صورت ماده و اشکال خاصه بخود بگیرد چه علتی و مبدئی برای حصول فرد محصور و شکل مقدر خاصی در ذات او نیست.

-۳۲۶-

پس لازم آید هم مفارق باشد بوجود مذکور وهم غیر مفارق چه وهذا محال فیجب ان یکون متوسطه بعد مصور متشکل مادی محسوس است که مستند بفعل و انفعالات خارجیه است و انفعال در همان بعد مجرد است پس غیر مفارق خواهد بود با آنکه حسب الفرض مفارق و این خلف واجتماع نقیضین یا متقابلین است .

پس باید تعلیمات متوسط بین صور مجرد و ماده باشند لکن دانستی این اشکال موجه نیست زیرا بعد مجرد همانا فردی است جداگانه و اتحادی با فرد مادی ندارد و تنهایی و عدم تنهایی بطلب دیگری است بلکه تردید بی جایی است زیرا این تردید در عقول مفارقه هم هست اگر هر یک از مفارقات مسلمه متناهی است این بعد هم متناهی است و اگر غیر متناهی الوجود و الحقیقه مانند واجب الوجود است این هم باشد یا نباشد و اما بعدیکه در فرد مادی محصور و متشکل بشکل بقدر حاصل است پس حصهئی از مفهوم کلی است و عین بعد مجرد نیست فاغتنم) قال الشیخ و اما الاخرون فانهم جعلوا مبادی الامور الطبیعیه اموراً تعلیمیة وجعلوها المعقولات بالحقیقة فجعلوها بالفارقات بالحقیقة و ذکرُوا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانیة عن المادة لم یبق الا اعظاما مینی حجم و) محتمل است جمع عطاء باشد که عبارت از جسم تعلیمی است و مشتمل بر سطح و خط و عرض و طول است) و اشکالا و اعدادا و ذلك لان المقولات التسع فان کیفیات الانفعالیة و الانفعالات یعنی کیفیات محسوسه) منها و الملكات (یعنی کیفیات نفسانیة) والقوة و لاقوه (یعنی کیفیات استعدادیه) امور تكون لذوات الانفعالات و الملكات والقوى (یعنی کیفیات محسوسه انفعالیة و نفس انفعالات و ملکات نفسانیة و قوت استعدادیه و لاقوت اینها همه احوال و عوارض صاحب انفعال و ملکه و قوت و لاقوت است و خود بنفسه قیام بدون موضوع و محل نخواهد داشت و نمی توان تصور کرد فردی از انفعال محسوس حسب عالی یا نفسانی یا قوت و استعداد باشد که وجودی مجرد مفارق از ماده موضوع و محل و مانند آنها داشته باشد و مثال برای اینگونه مقولات مادیه خارجیه باشد پس این مقولات همه مادی خواهند بود) و اما الاضافه فیهی فما متعلق بامثال هذه فیهی ایضا مادیه «چه اضافه قائم بمضاف و مضاف الیه از این مقولات و از صاحبان این مقولات است)

قال الشیخ ما حاصل ترجمته علی وجه الفذ لکه لطوله فی اربع صفحات و زیریه باقی می ماند این ومتی و وضع که از مقوله کم است و اما فاعل و انفعال پس مادی است پس آنچه کمی نیست متعلق بماده است پس بایستی مبادی آنها مادی نباشد و آن تعلیمات هندسیه است که از مقوله کم است و معقول حقیقی همین تعلیمات است که دارای حدود است و مساوی آنها معقول و متصور نیست چه حدودی که شایسته اعتنا باشد ندارد لذا نمی توان سوی و طعم و مانند آن را تجدید صحیح و درستی نمود زیرا چیزی جز نسبتی بقوت مدر که نیست که آنرا خیال پیروی حس ادراک نمایند نه عقل و اما اعداد و مقادیر پس چون بالذات با لذات معقول و محدود است مفارق است و اصحاب فیثاغورس اعداد و مقادیر را مبادی دانسته لکن آنها را مفارق قرار ندادند و هر چیزی را مرکب از وحدت و ثنائیت پنداشتند و وحدت را در جایگاه خیر و حصر (انحصار در فرد و محدود) و ثنائیت را در جایگاه شر و غیر حصر قرار دادند و گروهی مبادی را زائد و ناقص و مساوی پنداشتند و مساوی را بجای هیولی گرفتند چه استحالت بطرفین نماید دیگران مساوی را بجای

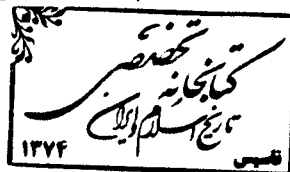
صورت گرفتند زیرا محصور و محدود است و زائد و ناقص را حدی نیست آنگاه در امر ترکیب کل و مجموع از تعلیمات عددی و هندسی چندفرقه شدند بعضی عدد را مبدا مقدار قرار دادند و خط را از دو وحدت سطح را از چهار وحدت ترکیب نمودند و بعضی برای هر يك از عدد و مقدار حیز و جایگاه و در نسخه دیگر جزئی قرار دادند و اکثر آنان عدد را مبدا مطلق دانسته و وحدت را مبدا اول و ملازم و مرادف با هویت گرفتند و عدد را تولید از وحدت نموده بسه نحو (۱) عدد عددی یغیی یگانگی دویمه (۲) عدد تعلیمی یعنی يك خط دو خط با يك سطح دو سطح دو سطح یا اول و دوم و سوم پس در نحو اول در برابر وحدت ثنائیت و ثلاثیت است و در نحو دوم ثانی و ثالث و بعبارت دیگر در اول توالی مراتب عدد است و در دوم توالی وحدات است بنام ثانی که در وحدت است یا ثالث که سه وحدت است (۳) بنحو تکرار نه بمعنای توالی وحدتها که نور دوم است بلکه بمعنای اعاده عین وحدت اولی در هر مرتبه پس در او عین وحدت اولی یکبار برگشته و در سه دوبار و هکذا نه بمجر اضافه وحدت دیگر بوحدت ساقه و عجب از گروهی از فیثاغوریها آنکه عدد را مولف از وحدت و جوهر یعنی ماده قرار دادند زیرا معنای وحدت مضاف بچیزی و بمحلی است بعضی از همین گروه برای هر مرتبه تعلیمی از عدد صورتی موجود پنداشتند مجرد و مفارق که فقط مرتبه‌می از عدد است و چون مخلوط بماده شد انسان یا فرس مثلا میشود برای آن معنی که پیش‌باد شد و ظاهرا مراد شیخ از معنای پیشتر همانست که در مختار افلاطون گفته معنای مشترک بین مفارق و مادی پس از بطلان و فساد مادی باقی می‌ماند اینجا هم چون انسان و فرس از بین رفت صورت رتبه عدد مطلق باقی می‌ماند و محتمل است مراد از تجرید و صورت موجوده صورت خاصه در ذهن باشد تا صورت مفارق نداشته چه فرد مثالی هیچ‌گاه خلط بماده نشود و این نحو از مفارقت را که قبل از وجود مادیات محسوسه باشد و بعد از بطلان آنها باز مفارق شده باقی بماند مانند روح بنابر تقدم وجودش بر بدن و بقا عیش بعد از مرگ صریحا نگفتند و گرنه تا انواع عالم باقی است باید طرز مفارقی نباشد زیرا متحد با یکی از افراد نوع است مگر نوعی بکلی بلا فرد شود که صورت مفارقه قائم بالا-تقلال گردد و ممکن است کلام افلاطون بلکه اغلب گروه‌هایی وجود مثالی قائلند وجود سابق قبل از خلط بماده و بعد از بطلان موجود مادی باشد و اما با وجود مادی محسوسه دیگر مفارقی نیست بلکه منتظر مفارقت از ماده است و این وجه وجهی در توجیه و تاویل است که ظاهرا صریحا گفته نشده فعلا فرصت فحص ندارم و لزومی هم ندارد و اگر فیثاغورسین عدد تعلیمی را که توالی وحدات است مبدا قرار دادند ولی آنرا مفارق ندانستند بعضی از ایشان ترکیب صور هندسیه را از احاد تجویز نمودند و تنصیف مقادیر را مانع شدند الی غیر ذلک از اراء که شیخ نقل نموده سپس شیخ راه علت خطی ایشان را تحقیق فرمود اول طبیعی را که تجرید از موجودی کنند و بلاحق و مقارناتش التفات نه نماید که معنایی لا بشرط است گمان کردند بشرط است که عقل را التفاتی بمقارنات نیست و گفتند معقولات موجوده در عالم موجودی است مفارق چه عقل بمقارنات خارج نظر ندارد و ندانستند هر مهیبتی را اعتباری از حیث اضافه اش

-۳۲۸-

بمقارنات او است و اعتباری در تصور بذاته موجب این نیست که وجودی مفارق از مقارنات در خارج داشته باشد دوم خطا کردند در معنای واحد بودن مهیتی و آن اشتباه بوحث عددی کرده و ندانستند کلی طبیعی در افراد مختلفه بنسبت اباء است باولاد نه اباء واحد و وحدت معنی که مقول بر کثیر است غیر از وحدت عددی است و از روی این اشتباه بوی مهیت واحده برای عددی مفارق از ماده و لواحق قرار دادند و ندانستند وحدت معنی باختلاف افراد مبانی نیست.

مولف گوید اگرهم بقول حکیم همدانی کلی طبیعی در میان افراد مختلفه و امکانه و از منته متباینه واحد عددی باشد لازم نیست فردی مفارق باشد سوم گمان کردند مهیت من حیثی که جز نفس خود چیزی نیست و در حد خود مماثل است با آنچه از امور متقابله چون وحدت و کثرت در خارج است مناقض است و ندانستند وحدت و کثرت امری است زائد بر مهیت من حیثی و لازم نیست در مقابل افراد کثیره برای انسان مثلا انسان واحد مفارق مجردی باشد و انسان من حیث هو انسان است واحد و نه کثیر (۴) گمان کردند از قول ما که انسانیت مثلا باقی است و وجود حاصل می نماید آنکه باقید وحدت عددیه باقی است و ندانسته عدم امتناع بتحقیق افراد کلی طبیعی ربطی بازلت را بدیت یک فرد مفارق از انسان مثلا ندارد.

مولف این نکته را می افزاید آنکه هر مهیتی بحمل اولی از و ابدا همان مهیت است فی علم الله بدون آنکه وجودی با وحدت و کثرتی داشته باشد و کلام شیخ ناطق باین نکته نیست بنجم آنکه گمان کردند چون امور مادیه معلولند بایستی علل آنها هر چه باشد مفارق باشد و چون تعلیمات را مفارق فرض نمودیم پس مبادی امور مادیه تعلیمات خواهد نبود خطا در آنست که لزومی ندارد باین فرض مزبور تعلیمات مبادی باشد و جواهر مفارقه مسلمه مبده نباشد این تقریر حاصل وجوه خمس است سپس شیخ فصلی مفصل منعقد ساخته در ابطال تعلیمات و مثل و این حاشیه گنجایش ذکران ندارد لکن با اینکه این حاشیه طولانی شده نتوانیم صرف نظو از خلاصه این فصل نمایم شیخ میفرماید اگر دو تعلیمات تعلیمی مفارق برای تعلیمی محسوس باشد خالی از این نیست یا در موجود محسوس خارجی تعلیمی البته موجود نیست یا موجود است اگر تعلیمی در محسوس نیست لازم آید مربع و مدور و محدود و مقدری محسوس نباشد و چون محسوس نباشد راهی برای اثبات وجود تعلیمات بلکه برای تخیل آنها نخواهد بود زیرا مبده تخیل آن تعلیمات همانا از وجود محسوس گرفته شود حتی اگر تو هم نمایم کسی را که بالحسن والعیان هیچ یک از این اشکال احساسی نکرده حکم خواهیم نمود که او تخیل بلکه تعقل نمی نماید چیزی از آنها را با آنکه ما اثبات نموده وجود بسیاری از این تعلیمات را در محسوسات و اگر طبیعت تعلیمات در محسوس موجود شود پس آن طبیعت را بذاتها توانیم اعتبار نمود و آن طبیعت یا بر حسب حد و معنی مطابق است با تعلیمی مفارق یا مباین است با او پس اگر مباین است با مفارق لازم آید تعلیمات معقوله اموری باشد غیر از آنچه ما آن را تخیل و تعقل می نمایم ناچار محتاج شویم در اثبات چنین تعلیماتی بدلیلی جدا گانه آنکه نظر نمایم در حال مفارق بودن پس آنچه قائلین بوجود تعلیمات مفارقه ساختند و پرداختند از روی بی نیازی از اثبات آن و تنها



اشتغال به بیان مفارق بودن آن تعلیمات همانا عملی نیست که صحیح باشد غفلت از آن و بخواب رفتن در برابر آن و اگر در حد و معنی مطابق و مشارک باشد خالی از این نیست یا تعلیماتی که در محسوسات موجود است طبیعت آن بیفها یا حد خود در محسوسات است پس چگونه مفارقت نموده از محسوسی که آن محسوس دارای حد آن طبیعت است و اگر وجود آن تعلیمات در محسوسای بواسطه عارضی است بر مفارقات نسبی از اسباب خارجی که آن مفارقات معرض چنین عوارض و اسباب بند هر وجهیکه حدود این مفارقات مانع نیست از عروض چنین عوارض و لحوق چنین اسباب بر آنها پس شان چنین مفارقات است که مادی گردد شان مادیات است که مفارق شود و این برخلاف اصلی است که تاسیس کردند (چه وجود مثالی مفارق را هرگز مادی ندانند و محسوسات مادی را باطل و فانی دانسته هیچ گاه قابل قبول وجود مجرد و مفارق نخواهد دانست).

(دلیل دیگر بر بطلان مدعایشان) و نیز محسوسات مادی یا محتاج بمفارقات است با محتاج نیست بر تقدیریکه محتاج باشد با احتیاجش بمفارق برای طبائع ذات مادی خویش است یا برای عوارض خود میباشد پس اگر برای طبیعت تعلیمی موجود در ذات خود وحد خویش است پس چگونه مفارقت نماید چیزیکه برای او حد طبیعت است (یعنی در موجود محسوس مادی طبیعی است که دارای حدی است عقلی و آن حد برای او است پس چگونه این حد از او مفارقت نماید و موجودی مجرد و مفارق از ماده گردد)

و اگر برای امری است که عارض میشود موجود مادی را که اگر آن عارض نمیشد بود احتیاجی بمفارق نبود و واجب نبود مفارقی وجود داشته باشد پس عارض بر آن موجود محسوس مادی موجب وجود امری است که اقدم از عارض مفروض و غنی از آن عارض باشد و مفارقات را آن امر اقدم محتاج بمجروسیات مادی قرار دهد تا آن امر اقدم مفارقات را بسبب خویش واجب سازد زیرا اگر چنین نباشد بلکه بالعکس وجود مفارقات موجب وجود مادیات با آن عارض باشد نه امری اقدم پس جای پرسش است چرا مفارقات این عارض را در غیر خود موجب شده و در نفس خود موجب نشده و حال آنکه طبیعت در فرد مفارق و در افراد مادی منفق و یکسان تا اینجا تنقیح مفاد برهان شیخ بر نفی مفارق است بر تقدیر احتیاج مادیات بمفارق و وجود مثالی و خاصه آن برهان بر عدم احتیاج مادیات محسوسه خارجی به فرد مثالی مفارق آنکه طبیعت افراد مادی مانند نوع انسان خارجی که دارای حدی است منطقی و مرکب از جوهری است مادی و صوری که باعتبار عقلی جنس و فصل است موجود در افراد خارجی محسوسه و متحد با آنها و این طبیعت و حد در فردی مفارق موجود شده چه وجود فرد مفارق موقوف بر احتیاج افراد مادی است بفرد بضرر مفارق و احتیاج آنه باین فرد است از راه طبیعت وحد طبیعی عقلی ممکن که چه طبیعت همانا طبیعت فرد مادی است وحد هم حد او است و طبیعت وحد خود را رهانمی کند که در خارج در فردی موجود شود که از مواد و خصوصیات خود مجرد باشد چه طبیعت و حد خود را از فرد مفارق کسب نکرده اگر فرد مجردی هست مشترک حد با فرد مادی بدلیل مستقل باید باشد نه از روی احتیاج فرد مادی بحسب طبیعت



خود بان فرد مفارق همان طور که هیچ فردی از افراد محسوسه در طبیعت و حد خود محتاج بفرد دیگر مادی نیست و هر کدام مسبب از عللی هستند همچنان محتاج بفرد مجرد از ماده نیست اگر چه در حدود مشترك باشند چه اشتراك در حدود موجب احتیاج فردی بفرد دیگر از نوع خود که باهم در مواد مشار کنند نیست چه رسد باینکه محتاج بفرد شوند که چیزی از اجزاء جوهریه و عرضیه که در افراد محسوسه است ندارد پس اگر هست معلول علت خویش است و تأثیری در فرد مادی ندارد چنانکه صورت مرتبه در آینه تأثیری در وجود صاحب صورت ندارد و توقفی صاحب صورت بر وجود صورت در آینه نخواهد داشت بلکه بالعکس انطباع صورت و شکل در چیزی مثلاً بایقوام صورت و شکل بنفسه و بدون ماده متوقف بر صاحب صورت خارجیه است و برای نقشه برداری صور خاصه در نفس و خیال و غیرها کافی است این بر فرض احتیاج فرد مادی از راه طبیعت بود و اگر احتیاجش بفرد مفارق از راه عوارض طبیعت ماده است پس عوارض همانا معلول عللی است مقدم بر خود بی نیاز از معلول بنا بر این باید علتی باشد که افراد ماده را با عوارضش تشکیل و انجام داده و در همین جا کار تمام میشود بدون توسیط فرد مفارق مگر آنکه آن علت متقدمه مفارقات را محتاج بمادیات نمود از یکطرف، مادیات را با عوارض موجب گردد و از طرف دیگر مفارقاتی مثالی درست کند که از افراد ماده استفاده نماید یعنی طبیعت خارجیه را هر وجهیکه منطبق نماید بر خود حد آنها را بطور تجرید از ماده بگیرد بنا بر این عوارض موجودات ماده معلول آن امر متقدم مستغنی از عوارض است و مراد شیخ از امر متقدم یکی از جواهر عقل مانند عقل فعال است که ربطی بوجود مفارق مثالی ندارد و همان امر متقدم مفارقات مثالی و محتاج بمادیات محسوسه قرار می دهد چه مثال البته وجه و تمثال فرد و نوع مادی محفوف بعوارض است و گرنه معنایی برای مثال نخواهد بود پس وجود مثالی ترتیب بر وجود مادی و محتاج باو است و همان امر متقدم مبده فرد مادی با عوارض و مبده شاکله و مثال مجردش خواهد بود تا وجود مثال واجب بالغیر باشد و بی سبب نباشد و اگر چنین نباشد یعنی جوهر و متقدم مجرد مستغنی برای ایجاد عوارض طبیعت ماده در بین نباشد و همان وجود مثالی موجب این عوارض در افراد ماده گردد مثلاً ابعاد ثلثه و کمیت و خط و سطح و اشکال هندسی و وضع و مانند اینها را در طبائع ماده ایجاد نماید تا مادیات در عوارض خود محتاج بمفارق مثالی باشند چنانکه فرض کلام است جای پرسش است اینکه چرا عوارض را در نفس خود موجب نشود باینکه طبیعت او با طبیعت افراد ماده یکی است و معنای حد منطقی بر هر دو صادق است و طبیعت اگر مقتضی چنین عوارض است در هر دو مقتضی است پس هیچ کدام احتیاجی بدیگری ندارد و مقتضای طبیعت ماده حصول عوارض است از روی تلازم نه چون ابعاد نسبت بجسم طبیعی بنا بر این در افراد ماده حاجتی از حیث عوارض بوجود فرد مثالی نیست تا در عوارض بجستجوی مبده و منشا باشیم آنهم بعنوان مثالی نه جواهر مفارقه در این صورت وجود فرد مثالی اولاً راه اثباتی ندارد ثانیاً اگر او هم دارای همین

عوارض باشد از روی وحدت طبیعت و وحدت حد آنها فردی مادی خواهد بود چه اینگونه عوارض بدون ماده متصور نیست از این تقریر معلوم میشود که سؤال شیخ از آنکه مفارقات چرا عوارضی را در نفس خود موجب نشوند باین نظر است که مفارق مثالی را از جنبه مثالیت با شتمال بر عوارضی بیندازد و انرا هم دارای ماده و موضوع و محل قرار دهد چه اگر بعد مجرد و سائر مقولات مجرد را ممکن باشد خواهند گفت عارض مجرد را در نفس خود موجب است و مادی را در فرد مادی و چون تفسیر عبارت شیخ با اشتمالش بر ضمایریکه مرجعش مختل و اصل تقریر شیخ هم مهم و تنقیح مدلولش محتاج بتوجیه عمیقی است نص عبارت را یاد می‌نمائیم تا ارزش تفسیر و توضیحاتی که دادیم بر اهل فضل پوشیده نماند نص عبارت شیخ با ضمایم لازمه بین الهالین بروان کاف (مادیات المحسوسه) مطابقه و مشار که له (المفارق) فی الحد فلا یخلو اما ان تكون هذه (المادة والصورة) التي فی المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها (التي ينزع منها الكلبي الطبيعي) وحدها (الذين هو المعرفة لها باجزائها الحدية العقلية) فكيف يفارق ما له (ای الموجد المادي المحسوس الذي له) حدها (ای حد تلك الطبيعة) و اما ان يكون ذلك (ای هذه الذي صار في المحسوسات) امرأ بعرض لها (للمحسوسات بسبب من الاسباب و تكون هي (امر المحسوسات) معرضة لذلك (ای لذلك الامر الذي يعرضها) وحدودها (حدود الملك الطبايع المحسوسه) غير مانعة عن الحق ذلك؛ (العارض) اياها ای المحسوسات بطبايعها المروضة للعوارض الخارجة عن حدودها فيكون من شان ملك المفارقات ان تصير مادية (الاتفاق المادية المفارق في طبيعته والحد و ذلك بان يتحد المفارق بطبيعته وحده المشترك مع ماده الطبيعي المحسوس اذلا مانع عقلا من اتحاد الطبيعة بالمادة كما اتخذت طبيعة الموجود المحسوس بالمادة) (من شان هذه المادية ان تفارق (اذلا مانع عقلا من تجردها عن المادة كما تجرد المفارق عنها مع اتحاد الطبيع بينهما و مشار كنهان في الحد) وهذا هو خلاف ما عقده و بنوا عليه اصل رابهم (من عدم كون المفارق ماديا ابداً و عدم صيروره المادي مجردا ابداً) و ايضا فان هذه المادة التي مع العوارض اما ان تحتاج اني مفارقات غيرها بطبايعها (ای بطبايع تلك المادية المشاركة مع المفارقات في الطبيعة والحد فتحتاج المفارقات (التي فرضناها امثلة مجردة للماديات) ايضا الى اخرى (لان الطبيعة محوجة الى المفارق فليكن المفارق المثالي في طبيعته كالعادي في الحاجة الى المفارق حتى تنتين الى المفارق الذي لا طبيعته فيه و لا ذلك كالجواهر العقل فاذا كان كذلك فليكن المادي من اول الامر محتاجا الى جواهر المفارقات لا الوجود المثالي اذ ليس في ذلك الاتكثير الوسائط وان كان هذه (الماديات المحسوسة انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها (من العوارض لا بطبايعها و حدودها) حتى لولا ذلك العارض لكانت (الماديات) لا تحتاج الى المفارقات البته ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البته (لعدم الحاجة اليها و عدم الدليل عليها) فيكون العارض للمشي (المادي المحسوس) يوجب (ای يتسوجب) كمان احتياج كل موجود الى سبب (وجود امرأ قدم منه و غنى عنه (ای جواهر العقل المستغنية عما دونها او انفس او البادي تعالى

-۳۳۲-

کما یبشیرانی ذلك بعيد هذا (و یجعل (ای یجعل ذلك الامر قدم المعنى كالعقل الفعال) (المفارقات) (المثاليه المفروضه) محتاجة اليهما (الى الماديات المحسوسه) حتى یحب لها (ای لتلك المفارقات المثاليه) وجود (بسبب تلك الطبيعة المادية اذ لولاها لم یکن فرد مثالی لها فللمادى مدخلية فی وجود المثال ان المثال انها هو لا جله ولاجل بقاءه و عدم دنور فالعقل الفعال مثلا سبب وجود المثال و المثال غاية للفرد المادى و الغاية محتاجة الى المعنى وبالعکس وعقد هذه الرابطة الغائية انما هو من قبل الامر الاقدم الغنى ای العقل الفعال مثلا ولذلك قال و یجعل المفارقات محتاجة اليها) فان لم یکن الامر كذلك (من تقدم الامر التى واحتیاج المثال المفارق الى الماديات بتأثير العقل العالیته) بل كان وجود المفارقات یوجب وجودها (وجود الماديات المحسوسة) مع هذا العارض (الذى من یحتاج المادى الى المفارق) فلم یوجب (هذا المفارق والمثالی) العارض فی غيرها (ای اماديات حتى تكون محتاجة الى المفارق من ناحیه العارض) ولا یوجب (هذا المثالی) فی انفسها (ذلك لتعارض حتى یستغنى المادى عن المفارق المثالی من هذا بجهة فلا یحسب له وجود على هذا الفرض) تمام شد آنچه تفسیر کردیم

ونص شیخ باضمائهم نافعه بین الهالین یاد نمودیم (دنباله سخن شیخ) آنگاه گوید وان كانت غیر محتاجة الى المفارقات فلا یكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجود ولا مبادى اولی (ازاین جمله برمی آید که برای مفارق مبدئیت و علیتی ملزمند) و یلزم ان تكون هذا المفارقات نافضه فان هذا المقارن للمادة تلحقه من القوى والافاعیل مالا یوجد للمفارق و کم الفرق بین شکل انسانی سازج و بین شکل انسانی حتى فاعل (ازاین جمله معلوم میشود احتیاج مفارق بمادى که یاد شد برای اینگونه آثار است و نظیر آن استخدام نفس است اعضاء بدرادرا انجام وظایف خاصه) (دنباله نص کلام شیخ) والعجب منهم ان یجعلوا الخط متجردا فی قوامه عن السطح والنقطه عن الخط فما الذى یجمعها فی الجسم الطبیعی اطمینا واحدا منها یوجب ذلك وكذلك یجب ان یجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او بارى ثم الخط کیف یتقدم الجسم التام تقدم العلل و لیس هو صورته فلیس الخط صورة الجسمیه و لاهو فاعله و لاهو غایتیه بل ان كان ولا بد فالجسم التام الکامل فی الایجاد هو الغایة للخط و غیره و لا هو هیولاه بل هو شئی من جهة ما ینابى و ینقطع شیخ در این میان برای تاکید و تسجیل اینکه مفارقات مثالیه علیت و مبدئیت برای مادیات ندارند چند نکته می نگارد

یکی اینکه مفارقات نافضند و افعال و نیروهای مادیات را ندارند و ناقص صلاحیت علیت و مبدئیت برای کامل تر از خود ندارد

ذات نابافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
چه اندازه فرق است میان شکل انسانی ساده و انسانی زنده و افعال ازاین جمله پیدا است که حیات و فعالیت در فرد مفارق نیست با گروه تعلیماتی شکل و تمثال مجرد مانند صورت در آینه بلکه پشت برقناعت نمودند و جز سایه می از مودات محسوسه چیزی نتوانند گفت و این معنی قابل ملاحظه است و گرنه ممکن است دارای حیات و کاملترین ادراکات نوع خارجی و اتم افعال و منابع نوع است باراده بدون مباشرت دیگر آنکه برای خط مجرد از سطح و برای نقطه فردی مجرد از خط قراردادند بآنکه خط نقطه می

-۳۳۳-

مفارق و مجرد ساخت و آنکه بی جسم طبیعی که دارای سطح و خط و نقطه است آیا طبیعت کدام يك از مفارق مثالی یا نقطه مفارق مثالی در جسم طبیعی این سه را بی خط و نقطه و سطح را جمع نمود اگر طبیعت خط یا نقطه این سه را جمع نمود پس باید خود هم جامع هر سه باشد یا قوت دیگری یا نفس یا عقل یا باری تعالی چنین اثری را در جسم طبیعی ندارد (و اول خلف است چه خط را در قوا مثل مجرد از نقطه و نقطه را مجرد از خود دانستند و این با اینکه خود غلط است چه نقطه جزء بسیط واقع در انتهای خط است که متصل بجزء ما قبل خویش است پس آن را منفك از خط نمی توان تصور نمود چه امر بسیط غیر مقسوم از اشکال هندسی نقطه که در معنایش نهایت خط مأخوذ است نیست و خط هم امتدادی است مقوم نهایت سطح است پس چگونگی هر کدام جامع هر سه طبیعت است و دوم موجب استغناء از توسیط مفارق مثالی است چه اگر هر سه اثر قوت دیگر یا نفس یا عقل یا باری تعالی سبحانه است پس چه حاجت بوجود مثالی مفارق برای اینگونه تعلیمات است و اینکه گفتیم نقطه جزء بسیط واقع در نهایت خط است من باب مماشات و نزدیک کردن دعوی تجرید نقطه از خط و خط از سطح است لکن حقیقت حال همان انتهاء و انقطاع امتداد است که مرجع آن بعدم وجود جزئی خط است و گرنه جزء اخیر خط باز خط است و نقطه نیست و نقطه خلو ما بعد آن جزء است در هر محلی از مثل آن جزء اخیر و بعبارة دیگر عدم اتصال جزء اخیر است بمثل خود که آغاز عدم است و نقطه قبل از تمدید آن خطی است قصیر که چهار جانب دارد و بهر نحو باشد قابل قسمت است پس نقطه هم از هر جانب انتهایی دارد و همچنین خود دلیل است که نقطه از اجزاء وجودیه برای کمیت خط نیست چه جزء وجودی آنستکه بیفزاید بر اجزاء دیگر و اگر گرفته شود و نهایت یا حد انقطاع وجود هیچ مدخلیتی در زیادتیی و کمی خط ندارد.

آنکه شایخ متوجه با بطلان مبدئیت اعداد می شود و نهایت بدین خلاصه که قائل باعداد ملزم است باینکه تفاوت بین امور را بزیادتیی و اندکی دانند مثلاً تفاوت بین انسان و خروس باین باشد که یکی از این دو اکثر است و دیگری که اقل است دائماً موجود در اکثر است پس در هر يك دیگری خواهد بود (پس نوع فرس مثلاً در نوع انسان موجود است و هم فرس) و گروهی از این طائفه وحدتها را متساوی قرار دادند (چه دانستی عدد را متولد از وحدت پنداشتند یا بوجه عددی که موجود مرکب را ترکیب از وحدت و ثنائیت نمودند یا بعدد تعلیمی که وحدت در مقابل ثانی و ثالث باشد یعنی وحدت اولی که مبده ترکیب است و وحدت دوم و وحدت سوم که معنای ثنائیت و ثلاثیت در مقابل وحدت نیست بلکه وحدتی بر وحدتی افزوده میشود بدون معنای دوئیت یا سه ائیت و یا بوجه تکرار است که وحدت اولی عیناً بر گردد نه آنکه وحدتی بر وحدتی اضافه شود بنابراین مراد از وحدات متساویه گاهی تساوی در حدود است که در وجه سوم چون عیناً تکرار شود البته حدیکی است و در وجه دوم هم جز تساوی در حد مناسب نیست و وجه اول قابل توهم تساوی و اختلاف است و از سخن شایخ که بعد از این قائلین بعدد عددی سپس قائلین بعدد تکراری را الزام می نماید معلوم میشود در اینجا مراد عدد تعلیمی است و اما تساوی در کمیت اجزاء پس بی مناسب است چه هر چیزی را يك وحدت گرفتند بلسی در دو موضوع البته وحدات يك موضوع با وحدات

-۳۳۴-

موضوع دیگر ممکن است بیشتر یا کمتر باشد چنانکه در کیفیت یا بزرگی و کوچکی و صفات دیگر ممکن الاختلاف است او گاهی مراد از تساوی وحدات مساوات در قلت است باین معنی چیزی که اجزایش بیشتر از اجزاء چیز دیگر است بوحداتی متساوی یا عددی یا تعلیمی یا تکرار برگردانیدن و اصلاً اکثریت در اجزاء برای چیزی قائل نیستند و این معنی از تساوی در اینجا مراد است چه شیخ میفرماید و من هولاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون مخالفاً به الاكثر الاقل من الاقل یعنی وحدات در هر مرکب از اجزائی بیک اندازه گرفتند پس اگر در مرکبی اجزاء بیشتر باشد آن مقدار را که بیشتر است و با اقل جزء مخالف است راجع بهمان اندازه از وحداتی کردند که در اقل چنین کردند.

ثانیاً دومی که در ثلثیه است فرقی بالذات نیست بلکه بالعرض است که مقارن آن باشد و مقارن امری ذات او را باطل نسازد و گرنه مقارن نیست باموجود (یعنی از وجودش عدم لازم آید) و فاسد کننده موجود صحیح چگونه مقارن او است با اینکه فاسد هم محال است زیرا يك وحدت چگونه دو وحدت را دفعه فاسد نماید مگر یکی یکی فاسد کند اینهم معقول نیست چه وحدت اگر وحدت را فاسد کند ثنائیت نخواهد بلکه ثنائیت بمقارن وحدت باو میبایست با ثنائیت نشود بسبب آنکه موجود بوده بدون مقارن با وحدت چه وحدت بمقارن خود با ثنائیت هیچ گونه حالی را تغییر ندهد بلکه کل را اکثر نماید و جزو را بحال خود واگذارد و بالجمله اگر وحدت متشکل در ترکیب هم واحد باشد دو طبیعت در دو مرکب متفق خواهند بود مگر چیزی عارض شود که مفید و مفسد باشد و جائز نیست وحدت تماماً متشکل نباشد چه عدد از واحدهای متشکل حادث شود و انکسبی گروهی از این طائفه گویند وحدتی که به ثنائیه از آن جهت که ثنائیه است ملحق شود غیر از وحدتی است که ثلثیه ملحق شود و این دو وحدت متغایرند و این تغایر برای آنستکه احاد هر کدام از این دو مرکب ثنائی و ثلثی با احاد دیگری مغایر است اعم از آنکه احاد ثنائی واحاد ثلثی از يك نوع باشند یا از انواع مختلف ترکیب یافته باشند مثلاً مرکب ثنائی اگر دارای دو جزء از يك طبیعت نوعیه باشد یعنی از دو فرد از يك نوع مرکب باشد و ثلثی هم سه فرد از همان نوع را دار باشد یا آنکه هر جزء از دو جزء ثنائی باشد و در ثلثی هم هر جزئی از سه جزئی فردی از همان نوعی باشد که در ثنائی بود منتهی يك فرد از همان نوع بیشتر دارد یا سومش از نوع سومی باشد یا آنکه اجزاء ثنائی متحد النوع باشد و اجزاء ثلثی مختلف النوع یا بالعکس باشد و این شقوق را برای روشن نمودن از همان در بقیه کلام شیخ یاد نمودیم تا بدانیم اعم است یا اخص است بامبهم است) پس لازم آید عشاریه که دارای ده جزء است نتوان گفت دارای دو خماسیه است اگر در عشاریه چیزی که ترکیب خماسی بآن حاصل شود موجود باشد (چه وحدت هر عدد مرکبی غیر از وحدت عدد مرکب دیگر است) شیخ گوید زیرا احاد عشره غیر از احاد خماسیه است پس عشاریه مرکب از دو خماسیه نیست پس احاد خماسیه اگر جزء عشره باشد بایستی مخالف با احاد خماسیه باشد اگر جزء خمسة عشر است و نص کلام شیخ در این قسمت با پاره‌ئی از استفاداتی که از آن میشود این است علی ان قوماً منهم يقولون ان الثنائیه تلحقها من حیث هی ثنائیه وحده غیر وحدة الثلاثیه از این عبارت پیدا است که راز فائلین بمبدئیت

-۳۳۵-

وحدت برای صورت ترکیبیه عددیه جمعی مراتب مرکبات ثنائیه و ثلاثیه و غیرها را از یک وحدت تولید نمایند و جمعی از شرکای ایشان در مبدئیت وحدت گویند و وحدت را متغایرنه و هر مرکب عددی متولد از وحدتی است خاص غیر از وحدتی که مبدء عدد دیگر است و همان طور که ثنائیت

من حیث هی وحدت ترکیبیه ثنائی دارد و ثلاثیت وحدت ترکیبیه ثلاثی دارد و وحدت هر کدام غیر از وحدت دیگری است و حال هر مرتبه ای از مراتب اعداد یا صور طبیعیات مرکبه دوجزئی یا سه جزئی یا بیشتر همین است همچنان وحدات که مبدء مفارق برای هر کدام است غیر از وحدتی است که مبدء مفارق برای مرکب دیگری است لذا شیخ بعد از جمله (ان الثنائیه تلحقها من حیث هی ثنائیه و حده غیر و حده الثلاثیه) می گوید فکذلک تكون و حده الثنائیه غیر و حده الثلاثیه این جمله بنظر بدوی تکرار یا غلط ناسخ می نماید لیکن چنین نیست چه هر مرکبی باعتبار عدد احاد اجزایش عنوان مرتبه می از مراتب اعداد را دارد که بآن اعتبار دارای وحدتی است ثنائی یا ثلاثی مثلا و این وحدت غیر از وحدتی است که مبدء تولید این مرکب است و همچنین است مراتب اعداد که هر مرتبه ای از دودسه بیلا هیتی وحدانی و وحدتی ترکیبیه اعتباری است چون وحدت عسکر نه حقیقی که فعل و انفعال و فقر بین اجزاء در آن لازم است مانند وحدت یا قوت که مرکب از عناصر رابعه است بروجه حقیقی و همین از برای صورت طبیعی به حسب عدد اجزایش ثنائیت و ثلاثیت و رباعیت است و باید دانست هر مرکبی عین اجزاء بالا تر است و همچنین در مراتب اعداد مثلا عشره عین ده احاد است و یک عشره است نه اینکه ترکیب را بطور گزاف از عنوان در هر مرکب طبیعی یا عددی اعتبار کنیم مثلا عشره مرکب از ده واحد است و در طبیعی از ده جزء نه از پنج ثنائی تا مرکب در مرکب شود یعنی پنج مرکب ثنائی را با هم ترکیب کنیم تا عشره شود و مرکب عشاری از پنج مرکب ثنائی حاصل شود یا بگوئیم عشره مرکب از دو مرکب خماسی یا دو مرکب رباعی و یک مرکب ثنائی یا دو ثلاثی یک رباعی و یک سداسی یا یک رباعی یا یک سباعی یا یک ثلاثی یا یک ثنائی یا یک وحدتی چه این اعتبارات گزافی است و در ترکیب اصلا مداخلیتی و اثری ندارد بلی در طبیعیات ممکن است مرکبات مختلفی را ثلاثی و مرکب خماسی با هم ترکیب کنیم که طبیعت دیگری بوجود آورد مانند اینکه معجون سه جزئی را با معجونی پنج جزئی مرکب نمائیم که در تولید داخلیت داشته باشد و گرنه ترکیبی است از مفردات هشت گانه که اگر یک مفرد هم بود ترکیب اخیر از هشت جزء همان نتیجه را داشت و طبق ترکیب و فعل و انفعال دیگری لازم نبود و در مراتب عدد چون فعل و انفعالی در بین احاد یا دسته دسته از احاد نیست فقط اعتبار بمرتبه و عدد احادان مرتبه است و تحلیل آن بمراتب دیگر و التزام بتداخل مراتب گزاف صرف است و در هندسیات هم اگر غرض فنی و علمی در میان نیاید باز همین است مثلا مربع در مقابل مثلث فقط یک مربع است نه دو مثلث قائم الزاویه و هکذا در اشکال دیگر از این تطویل که داریم خواهیم دانست که الزام های شیخ باین گروه از روی چه اصلی است آیا برهان است یا وجدان یا استبعاد یا خطابه درست مراتب اعداد و انواع اشکال مانند الوان و طوم است مثلا اگر صفر را غلیظ نمائیم تا حمیر شود فقط حمیر است بنحو وحدت و بساطت نه مرکب از دو صفر تا با صفر و لون دیگر و اگر احمر را

-۳۳۶-

غلیظ نمائیم تا سواد شود فقط سواد است همچنین مثلا مربع فقط مربع است نه مرکب از دو مثلث یا اشکال دیگر مگر شکل مربع زائل گردد شیخ هم بهین معنی توجه فرموده و از طرف ایشان بکلمه لکنهم عساهم ان يقولوا عذر خواسته بلی چیزیکه هست مغایرت احاد در هر مرتبه با احاد در مرتبه دیگر نمی توان ملتزم شد هر طبائع احاده همیشه بر حال خود باقی است فقط وحدتی و بساطتی اعتباری بخود می گیرد مانند جسمی که الوان یا اشکال متعدد بخود پذیرد چون مومی که اره را از شکلی بشکلی برگرداند یا مانند اینها و در صورت طبعیه ممکن است ادعا شود مفردات مشترک که از اجزاء تغییر طبیعت بواسطه فعل و انفعال دهد نه فقط صورت طبیعی اخیر بر همان اجزاء عارض شده باشد حال نص عبارت شیخ را می سنجم فیلزم ان تكون العشاریه لامن خماسیین علی مایکون بالخماسیة خماسیین لان احاد العشرة غیر احاد الخماسیة فلا ترکیب العشاریة من خماسیین و یلزم ان تكون احاد الخماسیة اما کانت جزء عشرة مخالفة لاحادها اذا کانت جزء خمسة عشر لکنهم عساهم ان يقولوا الخماسیة التي فی خمسة عشرة فیلزم ان تكون العشاریة اذا اضيف اليها الخماسیة لاتحیر خمسة عشر و بساطتیل احادها و ذالك کلمه محال کلام شیخ از ابتدای معارضه با قائلین باعداد تا اینجا موقوف بر تقدیم بیانی است که مدعای آنان ولو ازم آن را هر چند از روی الزامات شیخ باشد بدست دهد چه متن سخن ایشان فعلا بدست مانیست پس می گوئیم اساس ادعای ایشان مبدئیت وحدتی مفارق است که مصدر و مولد مرکبی عددی یا هندسی است و این وحدت مفارق آیار کد ام از مرکبات یک وحدت یعنی یک حقیقت است یا حقایق متباینه است شیخ دوم را بلفظ مغایرت و غیرت نسبت بایشان داده و بر تقدیر اول آیا افراد متعدده با مراتب عیده از یک حقیقت است یا یک فرد و یک مرتبه است از کلام شیخ در این خصوص چیزی معلوم نیست آنگاه برای هر مرکبی وحدتی فرض شده که البته در طبیعات بطور حقیقی و در اعداد و هندسیات بروجه اعتبار است دو وحدت اعتباری در اعداد واضح تر است از اشکال هندسی بالاخره مرکبی است از خطوط بانحنائی مختلف و شکل هر متشکلی با اجزاء خود از خطوط و سطوح و زوایا و نقاط و غیرها از احوال هندسی اتحادی حقیقی دارد و مانند مراتب اعداد نیست و اما اعداد پس یکبار اشیائی را بطور شماره در نظر می گیریم چون اثاث البیت و اجناس دکان که چند قلم است البته باین اعتبار هیئت وحدانی تشکیل نمی شود و عدد نجوم بلکه عدد موجودات عالم از این قبیل است مگر بنا بر آنکه عالم یک حیوان واحد است بلکه عقول عشره نیز چنین است مگر بنا بر تحقیق شیخ که عقول اتحاد حقیقی دارند و نفوس مانند آن

متحدند و بار دیگر مراتب عدد چون آنین و ثلثه و مراتب دیگر که یکی یکی بالا رفته تشکیل هیئتی خاص می دهد و نظری بوجود خارجی نسبت با احادان نیست و این هیئت ها البته متغایر و متقابل و مجرد اشتمال هیئتی بر احاد هیئت های دیگر چون عشره که هیئتی است اعشاری و مشتمل است بر ثنائی و ثلاثی و رباعی و خماسی و هکذا تا آنجا که واحد نماند موجب این نیست که ترکیب عشاری از آن هیئت ها باشد مگر در طبیعات که هر کسی را مرکب از چند مرکب فرض کنیم که بین آنها با همان ترکیبات فعل و انفعالی شده مرکب چیز حاصل شده باشد تازه اگر چنین هم باشد هیئت ترکیب

هر مرکبی پس از فعل و انفعال از بین می‌رود و حال ترکیب از مفردات را پیدا می‌کند پس آنها که گویند که خماسی متباین است با خماسی که در ضمی عشره است و دو خماسی که در ضمن عشره است مغایر است باخماسی در ضمی خمسه عشر سخن منکری نگفتند پس اگر هیئت عشره در اعتبار مرابّتی محفوظ باشد البته خمسه عشر و هیئت است یکی عشاری دیگری خماسی و انضمام دو هیئت موجب این نمی‌شود که مرکب مفروض بمجرد انضمام يك خماسی هیئت خمسه عشری باشد و مرکب خمسه عشری خود مرتبه است باعتباری جداگانه و بالجمله در اعتبار ترکیب چون یکی اضافه شود ترکیب کردند تا وحدت در هر مرکبی يك اندازه باشد پس اگر نزد این گروه از اقل محسوب است مؤلف گوید دائم این گروه تمام مرکبات عوالم را سنجیدند تا مقدار معینی از وحدت را اساس و مرجع اقل و اکثر قرار دهند مانند ارکان مرکب که اصولند در مسئله صحیح و اهم فرض کردند تاغیر ارکان در شماره جامع نیاید و انگهی آسایا بحسب امکان ممکن نیست ترکیبی از اجزائی که کمتر از هراقلی باشد که در نظر آورند پس چگونه تساوی را توانند رعایت نمایند باز اگر ملاک را اوحدت می‌گرفتند ممکن بود بگویند اقل ترکیب بدو جزء است و هر چه بیشتر شود راجع بدو وحدت است تا هیچ منتقض نشود) آنگاه شیخ فرماید لکن منهم من يجعل الوحدات ایضا غیر متساویه یعنی چنانچه اجزاء متساوی نیست وحدت را نیز مختلف فرض کردند) شیخ این فکر را چنین ابطال فرماید که این وحدت اگر در حدود مختلفند پس جزا شترک در اسم چیزی نخواهد بود مؤلف گوید وحدت مختلف که در حدود هیچ یک از سه معنایی که شیخ برای وحدت نقل فرموده نیست چه وحدت عددی و تعلیمی و تکراری هر سه مبنی بر يك معنی و يك حد است و این انتقاد برای آنستکه حقیقت و مفهوم باتباین نمی‌سازد و اشتراك لفظی سودی ندارد پس مرجع کلام همان کثرت و قلت خواهد بود آنگاه شیخ گوید اگر وحدت مختلف در حدود نیست زیادت و نقصان حاصل می‌نماید پس اگر زیادتی زائد از آنها بچیزی است بالقوه مانند مقدار در چه مقدار بالقوه زیاد و کم شود)

پس وحدت عبارت از مقدار است نه مبدء برای مقداری از مقادیر و اگر زیادتی به چیزی است در آنها بالفعل مانند اعداد است که هر مرتبه‌ی بفعل همان مرتبه است) وحدت البته کثرت میشود (زیرا وحدت و چنانکه گفته اول ترکیب در مرکبات قرار دادند و عدد را از وحدت تولید نمودند پس در عدد تعلیمی که مبنای این گروه است ثنائیت و ثلاثیت و هکذا آغاز عدد می‌شود که کثرت است و مفروض آن است که وحدتها را مختلف در حدود ندانند پس چنانکه الان گفتیم وحدتها زیادتی و کمی حاصل نمایند که اگر بالقوه است مقدار است نه مبدء مقدار و اگر بالفعل است کثرت است چه وحدتها را عین عدد تعلیمی خواهد بود که کثرت است نه مولد که مبدء عدد است) و اما قائلین بعد عددیکه صورت‌های طبیعیات از آن ترکیب یافته ملزمند به آنکه یکی از دو کار را بکنند یا برای عدد مقارن موجود نهایت قرار دهند و نهایتش نزد حدی از حدود نه غیر حد از اجتماعیکه محصولی ندارد (چه اجتماع اموری باهم مانند هیئت عسکر مجرد اعتباری است و حاصل حقیقی ندارد و ترکیبی بدان حاصل نشود و یا عدد مقارن سو غیر متناهی قرار دهند که مستلزم عدم تناهی صورت‌طبیعیات است) (و هر صورتی از صورت‌طبیعیات متناهی است) و نیز اشکال دیگر

-۳۳۸-

براین گروه آنستکه وحدت اولی را غیر از هر يك از دو وحدت ثنائیه دانسته و ثنائیه را غیر از ثنائیه تیکه در ثنائیه است و اقدام آنها و همچنین بعد از ثنائیه (از رباعیه که دو ثنائیه است یعنی ثنائیه سوم و ثنائیه چهارم و از خماسیه که مشتمل ثنائیه ششم و این محال است آن را مابین ثنائیه اولی و ثنائیه را با آن یکی ابتدائاً اعتبار کنیم هیئت های قبلی اصلاً در میان نیست

از این بیان معلوم میشود که الزامات شیخ باید از روی سخنهای ایشان باشد چون ملتزم بآن شدند مورد فلان مواخذة کشتند و گرنه تداخل در مراتب اعداد نیست و هر مرتبه ای چه کثیر الا اجزاء و لاحاد است یا قلیل باشد هر اندازه است هیئتی دارد تا مبدل بترکیب دیگر نشود جدا گانه محفوظ بود و در مقابل هیئت های دیگر است حال سخن شیخ را می سنجم اولاً قائلمین بعدد عددی را الزا نمود باینکه عدد موجود مفارق را یا باید متنهای بدانند پس تنهای آن بعد است نه با اجتماع با امثال خود از مفارقات عددیه یا جواهر معارفه دیگر و یا غیر متنهایی پس صور طبیعیات غیر متنهای خواهد بود از این الزام چنین بر می آید گر این گروه قائل بعد برای وحدت مفارق مثالی نیستند و تنهای هم در مجردات جز بعدود نخواهد بود و نیز صور طبیعیات را غیر متنهای ندانند پس اگر مفارق را غیر متنهای دانند باید لای الهی نهایی تولید صور نمایند و این منفصل نشود بتنهای انواع معلومات نسبت بعلة العلل چه وجود مثالی مانند مبدء اعلی و جواهر عقول نیست که تنهای و عدم تنهای آثار منوط بعلم و اراده آنها و وجودهای مثالی طبیعیه هستند که ناچار بر وفق طبیعت تولید کنند و گرنه مثل این می ماند طبیعت از مقتضای طبع خود خارج شده مبدء تولید چند صورت مثلاً فقط مبدء تولید دو صورت شود ثنائیا فرماید وحدت اولی را که وحدت عددی مفارق است مغایر با هر يك از دو حدتیکه تشکیل ثنائیت می دهد می باشد و نیز ثنائیتی که در ثنائیت نخستین غیر از ثنائیت حاصله در ثنائیت است .

مؤلف گوید این الزام با ستمعاد و خطابه اشبه است تا به برهان زیرا مغایرت طبیعت وحدت مفارق مثالی با وحدتهای اعداد محسوسه و خارجی محذوری ندارد چه لازم نیست وجود مثالی مانند وجود ذهنی دارای يك مهیت منحصفه بین الوجودین باشد لکن ظاهراً ایشان ملزمند که مثال و مثل از يك سخنند و يك ذاتند فرق بتجرد و مادیت است پس قائلمین بعدد عددی از اساسی مؤسسين مثل افلاطونی خارج شدند و از برای يك طبیعت دو فرد یکی مثالی و دیگری مادی درست نکردند شاید چنین فکر کردند که وحدت بالطبع باید قابل تشکیل ثنائیت و ثلاثیت و غیرها شود و این معنی با تجرد و مفارقت نمی سازد ناچار وحدت مثالی را که مبدء اشکال عددی است مغایر با وحدت مراتب اعداد قرار دادند و اما مغایرت ثنائیت اولی با ثنائیت موجوده در ثلاثیت پس هر وفق اعتبارات مراتب اعداد است که نگارنده شرح داده چه در واحدیکه در ثلاثه است ذات احاد است مانند واحد سوم و هیئت ترکیبی که از دو وحدت در اول بار ساخته شده زائل شد هیئت دیگر آمده و برهان شیخ بروحدت ذوات آنها و فرق بمقارنت و باینکه مقارنت باطل نمی کند ذوات احاد را در صورتی وارد است اگر صریحاً مغایرت ذاتی بنی احاد ثنائی و احاد ثلاثی بمجرد اضافه يك واحد بگویند و الشیخ

-۳۳۹-

اعلم بکلامهم والا رد وحدت مقید بهیئت ثلاثی که حاصل از اضافه واحد شده البته مغایرت دارد از این بیان معلوم شود که عدم ترکیب عشریه از دو خماسیه با از هیئت‌های سابقه دیگر درست است و البته خماسیتی که در خمسه عشر است غیر از خماسیت موجوده در عشره است چه دو خماسیت عشره ذوات احاد است و خماسیت خمسه عشر مقوم هیئت بانزله جزئی است باز شیخ اعلم بکلمات و مرام ایشان است بهر حال وجود سخنیهای گزافی نماد در کلماتشان دیده میشود بعید نیست که الزامات شیخ متکی بر صریح کلامشان باشد و آنکه چون بصورت طبیعی نظر افکنیم که بر حسب عدد اجزاء در هر کدام تشکیل می‌دهد البته هیئت‌های مراتب اعداد در آن منظور نیست و اثری در تولید نوع طبیعی ندارد و آنچه اثر دارد همان ذوات احاد است که اگر مغایر باشد احاد ثنائی موجود در ثلاثی و رباعی و مع ذلك ثنائی در رباعی و ثلاثی موجود باشد لازم آید در رباعی سه نوع طبیعی موجود شود ثنائی و ثلاثی و رباعی .
لذا شیخ می‌فرماید .

اذا كان عددا هو صورة الانسان ثم عدد آخر صورة للفرس اما اكثر منه و اما اقل منه كان نوع الفرس موجود افي الانسان فيلزم ان تكون صورة انواع قبل انواع و صورة انواع بعد از انواع اذا كانت اشد ترکیباً منها و ان ماخذ ترکیب الانواع من الانواع با آنکه ماخذ ترکیب نوعی از نوع دیگر نیست بلکه باید صورت نوعیه سابقه زائل گردد و اجزایش کمتر یا بیشتر قبول صورت نوعیه دیگر کند و در مراتب اعداد هم بهمین قیاس هیچ مرتبه‌ای از مرتبه دیگر اخذ نمیشود مثلاً ثلاثی از مرتبه ثنائی حاصل نشود بلکه از ذات دو واحد که در ثنائی بود با اضافه ذات واحد دیگر صورت ثلاثیه ترکیب شود باز شیخ فرماید چگونه ممکن است عدد موجودیکه ترتیب ذاتی از وحدانیت و ثنائیت دارد لا الهی نهاییه رود بالفعل (و مفروض این است که این گروه یعنی قائلین بعدد عددی ملتزم بچنین در کتاب غیر متناهیه بالفعل هستند آنها هم با حفظ تغایر هر مرتبه که در هر مرتبه موجود است .

آنگاه شیخ عطف عنان کلام بعدد بمعنای سوم که عدد تکریری است نموده فرماید و اما الذين بولدون العدد بالتكرير مع ثبات الوحدة فليس بفهم للتكرير معنى الا ايجاد شئ آخر غير الاول بالعدد فان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني وحدة فليس الوحدة مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة و الثاني من حيث هو ثنائي وحدة فهناك وحدتان (متقابلتان بقيد الاوليه و الثانويه) فان الوحدة الواحدة لا تتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة (مع ان تقيد الوحدة بوصف الوحدة بحيث يكون لواحدية مدخلية في توليد عدد آخر لم يعقل معنى لقبولها مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان تكون زمانية فان كانت زمانية ولم يعدم في الوسطاى لم يتخلل العدم بين المرتين) فهي كما كانت (اذ لم تعد تلك المرة حتى تتكرر و التكرار يحتاج الى تخلل عدم بين المرتين مع وحدة الذات) لا انها كرات (لان المفروض بقاها و امتدادها فان التكرار) و ان عدمت ثم اوجدت فالوحدة شخصيته اخرى (عين الاولى بالتكرار ليكون نظير اعاده المعدوم مرة اخرى) و ان كانت ذاتية فذلك ابين (للبائين الذاتين والوجودين فان التكرار) آنگاه فرماید قومی وحدت را بهیولای عدد پنداشتند

- ۳۴۰ -

و قومی صورت عدد زیرا وحدت بر هم صادق است (چنانکه عدد بر هر کدام صادق است عجب از فیشاغورسین است که وحدتهای غیر متجزی را مبادی مقادیر قرار دادند با آنکه می دانند مقادیر در تجزیه غیر متناهی است (اینجا باید گفت چه معذوری امر غیر متجزی مبدء امر متجزی گردد لکن ظاهراً وجود مثالی بحسب طبیعت مانند علل مجرده دیگر خصوصاً واجب تعالی نیست و طبیعت اثر و طبیعت مبدء در صفات سنخیت و مشاکلت دارند چه وجودی مثالیند نه جواهر مفارقه اصیله گروهی گفتند وحدت چون مقارن با ماده شود نقطه گردد و ثنائیت چون باماده متفرق گردد خط می سازد و ثلاثیت باماده سطح درست می کند و رباعیت جسم و در پس اگر يك ماده مشترک که میان وحدت و این سه عدد است چگونه يك ماده نقض شود سپس منقلب بچشم گردد باز منقلب بنقطه شود و این خود با اینکه محال است موجب آن است که مبدء ثلاثیت نقطه برای جسم سزاوارتر از مبدءیت جسم است برای نقطه بلکه لازم آید نقطه و جسم از امور متعاقبه بر موضوع واحد باشند و اگر مواد این سه مختلف است پس ماده ثنائیت وحدت نیست (چه وحدت را ابتدا تا مقارن با ماده خالی از صورت عدد قرار دادند که تولید نمود پس در ثنائیت وحدت نیست تا باعتبار ثنائیت در وحدت شود (چه نزد این گروه وحدت مولد نقطه در ماده است و ثنائیت فقط ثنائیت است و آنهم مبدء خط است بمفارقت با ماده مانند وحدت که مبدء نقطه است) پس در ماده ثنائیت باید ثنائیت نباشد (زیرا بمقارنت ثنائیت باماده بایستی ثنائیت حاصل شود همان طور که نقطه بمقارنت وحدت بماده حاصل شده) و نیز لازم آید این اشیاء (یعنی نقطه و خط و سطح و جسم) داده و حال آنکه مضاف امری است عارض شود و غیر خود را از موجودات و متاخر است از هر چیز (زیرا تا مضاف الیه موجود نباشد مضاف بان البته حاصل نشود) و انگی این گروه که مبدء را زیادت و نقصان قرار دادند چگونه ممکن است کثرتی در وجود قرار دهند.

چه اولین کثرت را باید ثنائیت دانند و وحدت ثنائیت که در کثرت موجود شود با اضافه بوحدت اولی که مبدء است اگر بالذات (و بدون علت) موجود است پس به چه چیز وحدتی را با وحدتی می توان مابین دانست (یعنی وحدت حقه واجب الوجود با وحدت ثنائیت و ثلاثیت چه مابینتی دارد چه هر دو واجب بالذاتند و حال آنکه واجب الوجود بذاته متکثر نیست و وحدت ثنائیت بالذات واجب و متکثر است و واجب الوجود مبیانیت ندارد با چیزی جز بجوهر نه بعدد و اگر منشاء کثرت بتقسیم وحدت است پس وحدت را باید تعداد دانست که قبول تقسیم کرده نه مقارن بسیط و اگر کثرت بسبب دیگر آمده (پس وحدت راه مدخلیت در تولید کثرت نیست) و معلول علتی خواهد بود و موجود بالذات نیست و از مبادی غیر معلوله نخواهد بود باز این گروه وحدت کثرت را از اضداد دانستند و بغیر و شر قسمت نمودند

بعضی گفتند عدد خیر است زیرا دارای ترتیب و ترکیب و نظام است بعضی وحدت را خیر دانستند پس چگونه شر از وحدت حاصل شود و چگونه زیادتى خیر را شری می توان شمرد و اگر کثرت خیر است و وحدت شریس چگونه خبر از ازدیاد شر آید و چگونه مبدء اول شراست و معلول افضل و علتش انقص است بعضی عدد و وحدت را خیر قرار دادند و

هیولی را شر پس اگر هیولی معلول است پس او را علتی است مستند بهیولی با بصورت و فرض اول خواهد آمد و مبادی را ستند با صورت باز چگونه خیر تولید شر کند و اگر معلول نیست

واجب بالذات خواهد بود پس اگر قابل انقسام است مقداری خواهد بود مؤلف از احاد بقول ایشان پس او هم خیر خواهد بود و اگر مجرد است و غیر منقسم پس ذاتی وحدانی است و وحدانی خیر است چه برای خیر نزد ایشان معنائی نیست جز وحدت یا نظام عدد و وحدت نزد ایشان سزاوارتر است بخیر و اگر حیثیت وحدت را با حیثیت خیریت مختلف دانند مبانی و اصول ایشان مختل شود و اگر وحدانیت را خیر دانند هیولا هم وحدانی است باید خیر باشد

و اگر خیریت از لواحق غریبه برای وحدانیت است پس در معرض بعینه برمی گردد و انگهی چگونه از اعداد حرارت و برودت و ثقل و خفت حاصل شود تا عددی سوی بالا یا سوی زیر حرکت کند بعضی هم اشیاء را متولد از عددی دانستند که مطابق با کیفیت باشد که با همان کیفیت موجود شوند پس مبادی اعداد و کیفیات و اموری دیگر با هم خواهد بود نه اعداد و خود اینها را محال دانستند

تمام شد ترجمه و توضیحات لازمه بقدر اقتضای حال در مثال و تعلیمات و چون مناخر بن این اقوال و اراء و مبارزات شیخ را در دست رسد طلاب نگذارند چه رسد باینکه مشکلاتی را توضیح دهند ناگفته نماند شیخ در مقاله سوم الهیات شفا در فصل اول و فصول دیگر از این مقاله دست بمبانی اصحاب عدد و توضیح وحدت هائی که می گویند زده و آنچه در اینجا ذکر شد متعلق بر فصول مقاله سوم است اینک برای آنکه در نظر طلاب ابهامی باقی نماند لازم دیدیم پاره ای از کلمات شیخ را یاد نمائیم تا الزامات شیخ بر آنان روشن تر باشد شیخ در آغاز فصل اول اشاره بجوهریت مفارق و جسم و ماده و صورت نموده آن گاه بعرض بودن مقولات تسع با اعتماد بر آنچه در منطق بیان کرده اشاره فرموده فقط در مقوله کیف و کم و جوهریت و عرضیت این دو عقد بحث می نماید و گوید اما مقوله کم پس بسیاری خط و سطح و مقدار جسمانی را از جواهر دانستند بلکه این سه را مبانی جواهر قرار دادند و بعضی کمیات منفصله یعنی اعداد را مبادی جواهر دانستند و اما کیف پس از جمعی از طبیعیین و اکثر اصحاب کمون آنرا محمول (یعنی عارض) ندانسته بلکه لون و طعم را جواهر پنداشته و قوام جواهر محسوسه را باین سه دانسته و قائلین بجوهریت کم گویند متصلات خود جواهر و نیز مبادی جواهر و ابعاد مقوم جواهر جسمانیند و مقوم جواهر اقدام واولی بجوهریت اسف و گویند نقطه سزاوار بجوهریت است از خط و سطح نگارنده گوید این افکار مقدمه برای ذکر اقوال اصحاب اعداد است که موضع سخن ما است

شیخ گوید اصحاب اعداد هم اینها را مبادی جواهر دانستند لکن این مبادی را مولف از وحدات مبادی برای مبادی مذکوره هستند و گویند طبیعت وحدت بالذات هیچ شتبی از اشیاء تعفی ندارد (یعنی مفارق است) زیرا وحدت در هر چیزی غیر از مهیت آن چیز اسب مثلا وحدت ماء غیر از مهیت ماء و وحدت ناس غیر از مهیات آنها است و مستغنی است از اینکه چیزی از چیزها باشد و هر چیزی ماهوی خود گردد باینکه واحد معنی شود پس وحدت مبدء خط و سطح است و مبدء هر چیزی است و سطح بوحدت اتصالیه خاص خود سطح

- ۳۴۲ -

است و خط و نقطه وحدتی است دارای وضع پس وحدت علت هر چیز است و عدد علتی متوسطین وحدت هر چیزی است و نقطه وحدتی است وضعی و خط وحدتی است ثنائی و سطح وحدتی است ثلاثی و جسم وحدتی است رباعی و وضعی رفته رفته هر چیز را حادث از عدد پنداشتند آنگاه شیخ در طبیعت وحدت و واحد دنبال آنکه مقادیر و اعداد اراضند و سائر مهمات مربوطه بمقام داد سخن داده که مطالعه آن برای تحقیق نکات آنچه ما در آنجا نگاشتیم سودمند است والحمد لله علی التوفیق

از آنجمله در فصل دوم از مقاله سوم در پیرامون وحدت عددی گوید بدن خلاصه که واحد عددی یا با اتصال است یا تماس یا بنوعی با بالذات و همان طور که واحد با الجنس یا جنس قریب است یا بعید واحد بالنوع هم چنین است و واحد جنسی کثیر بالنوع است و واحد نوعی کثیر بالعدد است مگر نوع منحصر بفرد باشد و اما واحد بالاتصال پس از جهتی بالفعل واحد است و از جهتی کثیر است (زیرا تجزیه بردار است) و واحد متصل حقیقی بالقوه فقط کثیر است و در خطوط عبارت از آنست که زاویه ندارد و در سطوح بسطح بسیط است و در مجسمات جسمی است که احاطه کند با وسطی که انقراج زاویه ندارد و مقابل و تالی حقیقی آنست که کثرت بالفعل دارد لکن اطرافش تلاقی برحد مشترک نمایند چو او خطی که محیطند زاویه و تالی این قسم آنست که اطرافش تماسی دارند شبیه با اتصال بروحی که تلازم در حرکت باهم دارند گویا وحدتش پیرو وحدت حرکت است زیرا التحام (یعنی پیوستگی چون تار و پود با سترو رویه) دارند مانند اعضائی که مولف از اعضاء دیگر است خصوصاً اگر التهامش طبیعی باشد نه صناعی و وحدت بالجمله (یعنی مجموعی) در این (یعنی در شبیه متصل که از روی تماس و التحام طبیعی یا صناعی است ضعیف تر است) از وحدت اتصالی و محتمل است مشارالیه وحدت صناعی نسبت بطبیعی باشد (از وحدت اتصالی خارج شده بوحدت اجتماعی می پیوند و وحدت اتصانی سزاوارتر بوحدت است از وحدت اجتماعی چه وحدت اتصالی کثرت بالفعل ندارد (بلکه بالقوه است) و وحدت اجتماعی کثرتی بالفعل دارد (چه حاصل از انضمام اشیائی است بهم دیگر) چه در وحدت اجتماعی کثرتی است بالفعل که آن را وحدتی پوشانیده و فرا گرفته و وحدت اتصالی باعتبار شود با مقدار فقط یا با طبیعت دیگر مانند ماء یا هواء و وحدت اتصالی را عارض شود وحدت به حسب موضوع (یعنی محل) چه موضوع متصل در حقیقت جسم بسیط متفق الطبع است پس موضوع وحدت اتصال نیز واحد خواهد بود در طبیعت از آن جهت که طبیعی است منقسم نشود بصورت های مختلفه بلکه می گوئیم واحد عددی (یعنی شخصی منقسم بعدد نشود از آن جهت که وحدت بعدد است بلکه منقسم بغیر عدد هم نشود از چیزهائی که واحدی است منقسمه از آن جهت که واحد است لکن نظر در او باید نمود از حیث طبیعی که وحدت برای عارض نشده چه واجد عددی بعضی از آن از حیث طبیعتش که معروض وحدت است قبول کثرت نکند چون انسان واحد و بعضی طبیعتش قبول کثرت کند چون از واحد و خط واحد که آنها و خطوط شوند و از قسم که طبیعتش قبول کثرت نکند یا از جهت دیگر قبول کثرت کند یا به مثال اول چون يك واحد از انسان که از حیث طبیعت آن نیت تقسیم نشود و قبول کثرت نمایند لکن از جهت دیگر قبول کثرت کند و تقسیم بنفس و بدن شود و اما آن قسم که از جهت دیگر هم قبول

- ۳۴۳ -

کثرت ننماید بر دو قسم است اول آنکه همراه او طبیعت دیگر است دوم آنکه طبیعت دیگری با او نباشد بر تقدیر اول آن طبیعت دیگر اگر وضع یا مناسبات وضع پس آن شیئی نقطه است که نه از جهت طبع خود و نه از جهت دیگر قابل انقسام و تکثیر نیست لکن با او طبیعت دیگر است غیر از وحدت مذکور که وضع باشد و ما آن طبیعت انضمامی وضع بیست چون عقل یا نفس که ذات عقل قبول قسمت نکنند لکن وجود از ذکر غیر از معنائی است که از عقل می فهمیم و وجود از مقوله وضع نیست هر تقدیر دوم هر که طبیعت دیگری همراه او نیست متالش نفس وحدت است که مبدء عدد است یعنی اگر چیزی با او اضافه شود مجموع وحدت و ضمیمه اش عددی خواهد بود و از جمله این اصناف از وحدت است آنچه مفهومش در ذهن قسمت پذیر نیست چه رسد بقسمت مادی مکانی یا زمانی نگارنده گوید تا اینجا مفاد کلام شیخ را در قسمتی از فصل دوم از مقاله سوم از الهیات بدست دادیم و اگر چیزی لازم التذکر بود بین الہالین نهادیم و این چند سطر را در آغاز فصل تا واحد عددی می گوید بدین خلاصه که واحد بنحو تشکیک بر چند معنی اطلاق شود که جمله گوی متفقند در اینکه بالفعل قسمت پذیر نیست لکن این معنی در آنها حاصل شود با تقدم و باخر بعد از واحد بالعرض و واحد بالعرض در چیزیکه مقارن چیز دیگر گفته شود که آن چیز دیگر است با آنکه یکی است و این یا باعتبار موضوع و محمول عرضی است چون زید و ابن عبدالله واحد یا زید و الطیب واحد یا باعتبار دو یک موضوع چون الطیب هو و ابن عبدالله واحد یا باعتبار موضوع در یک محمول واحد عرضی چون الثلج والجص واحدای فی اللبیاض و اما واحد بالذات یا بجنس است یا بنوع که واحد بفضل نیز هست یا بمناسبت است یا بموضوع است یا بعد آن گاه آنچه را که شرح داده شد از واحد عددی و اقسامش یاد نمایند آنگاه در قسم متکثر بحسب طبیعت واحده بوحدت اتصالی یا بوحدت دیگر گوید آنچه طبیعتش لذات هائمه که وحدت کثرت از وحدت است مقدار امت و اگر وحدت طبیعت بسببی غیر از ذات خود معد کثرت شود

پس آن جسم بسیط است چون ماء واحد عددی که بالقوه منقسم بمیاه متعدده شود و این کثرت از حیث مائیت نیست بلکه بمقارنت سبب دیگر است که مقدار باشد و این قسم پس از حصول کثرت بالفعل واحد بالنوع و واحد بموضوع است (یعنی محل مقتضای زیرا طبیعت موضوعش آنستکه بالفعل متحد شود ما واحد عددی بخلاف اشخاص انسان مثلا که مقتضای عددهی از موضوعات آنها اتحاد با موضوع انسان واحد نیست بلی هر یک واحد بر حسب موضوع خویش است و مجتمع از کثرت البته واحد بحسب موضوع نیست و نظیر قطعه می از ماء نیست چه فی نفسها واحد از حیث موضوع است و با جمله قطعات دیگر هم نیز واحد بموضوع است

زیرا قابل اتحاد موضوعی است اگر چه حصص موضوع متعدد شده پس مجموع موضوعات میاه نیز یک موضوع است او وحدت را تقسیم دیگری و آن بتمامیت و کسر است)

شیخ گوید هر یک از این دو قسم (یعنی مقدار که کثرتش بطبع ذاتی خویش است و جسم که کثرتش بمقارنت سبب دیگر است و ممکن است مراد از دو قسم قطعات جسم

مانند ماء که قابل وحدت موضوعی است و اشخاص نوع که چنین اتحاد موضوعی نیست (باشد)

بهر حال یا آنچه ممکن است حاصل برای او باشد در او حاصل است یا حاصل نیست اول نام و واحد بالتمام است و دوم کسراست و عادت بر این است که کسی را غیر از واحد دانند و وحدت تامه یا بعض و وهم و وضع است چون او هم تام و دینار تام یا از روی حقیقت است اعم از آنکه صناعی باشد مانند بیت تام چه ناقص را بیت واحد بگویند یا طبیعی باشد مانند شخصی تام الاعضاء از انسان مثلا و اما در خطوط پس خط مستقیم چون قبول زیادت در استقامت نماید تام نیست و مستدیر چون قبول زیادت در استداره نکند بلکه احاطه بر مرکز از هر جهت برای وی حاصل است و احد تام است (و البته وسعت و ضیق دائره غیر از زیادتی در استدار است) و بنظر می آید که هر شخص از نوع انسان مثلا واحد از این جهت باشد

بنابر این بعضی اشیاء را تمامیت لازم است چون اشخاص (یعنی کامل الاعضاء) و خط مستدیر و بعضی را لازم نیست چون بعضی اشخاص و خط مستقیم (و در بعضی نسخ بجای اشخاص ماء است و این صحیح است و ظاهرا نقصان اعضا و کمال آن مدخلیت در فرد نوع ندارد اگر چه شیخ در تام طبیعی مثال بشخص انسان تام الاعضاء آورده) و اما واحد بمساوات پس مناسبتی است یکسان در او چون حال سفینه نسبت بنا خدا و حال شهرستان نسبت بسلطان که بیک نسبت است (که تصرف و تدبیر باشد) و وحدت این دو حالت بالعرض نیست بلکه وحدت سفینه و مدینه که متحد بنا خدا و سلطان است بالعرض است باز مستانفا گوئیم وحدت یا اطلاق بر اشیاء عدیده یا بر یک واحد عددی و وحدت اشیاء متعدده از جهت دیگر است چون نسبت یا محمول غیر از نسبت یا موضوع و وحدت محمول باجنس است یا نوع یا فصل یا عرض و از میان این اقسام خواهی دانست اولی بوحدت کدام قسم است قسم است مثلا واحد بجنس اولی از واحد بمناسبت است و واحد بنوع اولی از واحد به عدد اونی از واحد است (که کثرا فرادی دارد) و بسیطی که بهیچ وجه قسمت پذیر نیست اولی از مرکب است (مولف گوید و وحدت مرکب حقیقی چون یا قوت اولی از مرکب اعتباری است چون هیئت تشکر و نیز نفس وحدت اولی بوحدت است از واحد که معرض وحدت است چون وحدت حقه آلپیه و وحدت عموم مجرده که وجودش عین مهیت است اولی از وحدت موجودی که ذهنا وجودش غیر مهیت است و خارجا متحد است (و وحدت تام مقوم اولی از وحدت ناقص است (و وحدت فوق التمام اولی از وحدت تام است) و واحد گاه مطابق با موجود است در اینکه مانند موجود بر هر یک از مقولا اطلاق شود لکن مفهوما مختلفند ولی متفقند در اینکه هیچ یک دلالت بر جوهر شیئی از اشیاء ندارد آن گاه شیخ در فصل سوم از مقاله سوم بمنظور ابطال وحدت مفارق چنین گوید بدین خلاصه که وحدت بر اعراض و بر جواهر اطلاق شود و شك نیست اطلاقش بر عرض نه وحدت گوهر می نماید و نه آن عرض را و اطلاقش بر جوهر از قبیل اطلاق جنس و فصل نیست بلکه از عرضیات است زیرا داخل در تحقق مهیتی از مهیات جواهر نیست بلکه امری است لازم جوهر پس قولی است عرض پس واحد (یعنی موصوف بوحدت) جوهر است (و وحدت عرض است) و وحدت همان معنائی است که عرض شناخته شده چه عرض که یکی از خصه

است (از کلیات ختمه) گاهی جائز است جوهر باشد اگر مر کب اخذ شود (یعنی از موصوف وصفت و عرض و معروض و حال و محل) چون ابیض که عنوان جسمی است که دارای بیاض است و این ترکیب منافی با بساطت مفهوم مشتق که در علم اصول مقرر شده ندارد چه همین مفهوم مشتق بسیط که ذات راجزه مفهومش اعتبار نکنیم باز عنوان برای ذات و مبده اشتقاق است و عین جوهر ذی بیاض است زیرا وجه عین ذی الوجه است (بوجهی) و اما طبیعت معنای بسیط (یعنی مبده اشتقاق واحد که وحدت است و ابیض که بیاض است) پس عرض است بمعنای ناعتی و عنوانی (زیرا موجود در جوهر است و مانند جزء جوهر نیست و صحیح نیست قوام آن و قیامش بر وجه مفارق (که جدا از جوهر و ماده و صورت باشد حال نظر نمایم آیا وحدت موجوده در هر جوهری که جزء مقوم در آن جوهر نیست صحیح است قوام باید مفارق از جوهر (وقائیم بنفسه گردد چنانکه اصحاب اعداد از قائلین بمثل گوید) گوئیم محال است چه اگر وحدت مجرد بنقشها قیام نماید خالی از این نیست با مجرد بودنش فقط از این راه است که بمعنای مسالای تقسم است (یعنی معروف مهیت و حقیقت وحدت همانا مفهوم لای تقسم است نه چیزیکه غیر منقسم است تا عدم انقسام وصف آن مهیت و طبیعت باشد بلکه طبیعتش عبارت از غیر منقسم است) بدون آنکه خود طبیعتی باشد که مفهومی لای تقسم بران حمل شود یا آنکه وحدت خود طبیعتی است مجرد و غیر منقسم قسم اول محال است زیرا لا اقل باید گفت در اینجا وجودی است که آن وجود غیر منقسم است پس اگر این وجود که غیر منقسم است غیر از وحدت است (تا وحدت معروض وجود باشد و بدین واسطه صدق موجود بر وحدت کند) پس این وجود یا عرض است یا جوهر است اگر وجود عرض است پس وحدت در عرض است و ناچار عرض باید در جوهر باشد (چه عرض بی موضوع نتواند بود) و اگر جوهر است و وحدت از او مفارقت نکند پس وحدت در او موجود است بنحو وجود عرض در موضوع و اگر وحدت مفارقت کند از جوهر جوهر پس آشکار شد وحدت ممکن نیست از جوهر یک در آن است مفارقت نماید آنکه ما شیخ سخن را از سر گرفته گوید بدین خلاصه و توضیح که اگر وحدت بمحض معنای غیر منقسم نباشد بلکه بمعنای وجودی غیر منقسم باشد بر وجهیکه وجود داخل در معنای وحدت باشد نه موضوع برای وحدت (چه اگر وجود غیر منقسم موضوع وحدت باشد طبیعت وحدت چیزی است و وجود غیر منقسم چیز دیگر) پس اگر فرض نمایم این وحدت از جوهر مفارقت نماید و ممکن باشد بذاتها حاصل شود وجودی خواهر بود غیر منقسم بلکه فقط وجودی غیر منقسم نشود بلکه وجودی جوهری و غیر مقسوم خواهد بود (یعنی حقیقت وحدت چون غیر مقسوم باشد و جوهر دیگری همراه او نباشد همین وجود غیر مقسوم باید جوهر باشد و وحدت عبارت از جوهر وجود غیر منقسم باشد) و جوهریت وجود باین اعتبار که قائم در موضوع نیست در این صورت لازم آید که برای اغراض بهیچوجه وحدتی نباشد (زیرا وحدت حسب الفرض عبارت از جوهر وجود است که در موضوع نیست و اغراض را وجود جوهری نیست تا وحدت داشته باشد بلکه هر عرضی از اغراض نه گانه راهیتی است که موجود در موضوع است و وجودش مانند مهیتش جوهر نیست و جوهر فقط موضوع او است پس معنای وحدت برای عرض حاصل نشود چه وحدت عبارت از جوهر وجود بسیط غیر مقسوم است)

- ۳۴۶ -

مگر برای وحدت دومعنی و دو حقیقت باشد یکی وحدت جوهر و دیگری وحدت اعراض و اسم وحدت مشترك لفظی بین دومعنای متبائن باشد بنا بر این چون وحدت مبدء عدداست باید بعضی از اعداد مؤلف از وحدت اعراض باشد و بعضی از وحدت جوهر مؤلف باشد پس اگر مشترك در معنای وجود غیر منقسم نباشد لازم آید وحدت در یکی از این دو مورد بمعنای وجود غیر منقسم و در دیگری غیر از این معنی باشد و اگر مشترك باشد باید بمعنای وجود غیر منقسم باشد که اعم از عرض و جوهر است و این معنای اعم قابل مفارقت و قیام استقلال بنفسه نیست زیرا گفتیم اگر علاوه بر معنای وجود غیر منقسم خصوص وجود جوهری داخل در معنای وحدت باشد ممکن است مفارق و مجرد از مواد و صور اعداد باشد و این معنی اخص است در مقابل معنای وجود غیر منقسم علی الاطلاق پس اگر قوام وحدت بوجود جوهری است وحدت در اعراض غیر از وحدت در جوهر خواهد بود یا اصلاً اعراض را وحدتی نیست و اگر اعم از وجود جوهری باشد قابل مفارقت که مدعای این گروه است نخواهد بود و همچنین است در عدم قبول مفارقت اگر معنای وحدت را مفهوم مالا ینقسم اعتبار کنیم که وجود را هم در آن اخذ نماییم و این معنی همان مجرد مفهوم عدم انقسام یا غیر المنقسم و مراد فاش از مفاهیم عامه متوغله در عموم است و شیخ باین معنی هم توجه فرمود که اعم از وجود غیر منقسم و غیر وجود است چه رسد بخصوص وجود جوهری و این معنای مبهم مشترك است بین وحدت اعراض و وحدت جوهر و وحدت مفاهیم بدون قید و جوه و عدم و وحدت مفاهیم با قید وجود و وحدت نفس حیث وجود و شیخ در اینجا مابۀ الاشتراك را وجود غیر منقسم گرفته پائین وجود جوهر و وجود اعراض و اعراض و آن معنای مبهم را که صرف عدم انقسام است و بدون طبیعی و مهمیتی است مابۀ الاشتراك قرار نداده چه رسد با همین ابهام قائم بنفسه و مفارق باشد بهر حال وجود غیر منقسم اعم از وجود جوهری غیر منقسم است و وجود جوهری البته عارض بر اعراض نشود تا وحدتی باین معنی برای اعراض گردد و اگر وجود غیر منقسم عرض باشد ممکن نیست بنفسه باشد بلکه باید عارض بر جوهری گردد نه اینکه جوهر عارض بر او و قائم در وی گردد تا او قائم بنفسه قبلاً باشد و بالجمله وجود غیر منقسم مفارقت وجود ناچار باید جوهر دیگری در میان آید تا این وحدت قائم بآن جوهر دیگر گردد زیرا مفروض اقتران وحدت است بجوهری (چه سخن در قسم اول است که وحدت صرفاً بمعنای عدم انقسام باشد و این معنی بدون جوهری غیر منقسم متصور نیست) بنا بر این آن جوهر دیگر اگر وحدت مفروضه بدان متفرق نگردد لازم آیدم جوهری موجود باشد بدون وحدت و این محال است (چه يك جوهر موجود البته شخصی است واحد و انفکاکش از وحدت معقول نیست زیرا سخن در مهیت ذهنیه من حیث هی هی نیست تا نه واحد باشد نه کثیر نه کلی نه جزئی نه موجود معدوم بلکه مفروض جوهری است شخصی و خارجی) و اگر جوهر مفروض دارای وحدت خود بود و وحدتی لاحقاً (مقترن گر همین وحدت محبوث عنها است) بوی ملحق شده لازم آید این جوهر دارای دو وحدت باشد پس باید دو جوهر باشد نه يك جوهر (تا هر جوهری مقترن بوحدهی باشد) زیرا چنین جوهری که دارای دو وحدت است البته دو واحد است (و دو واحد دو جوهر مقترن بوحدهی است) و این محال است (چه يك جوهر دو جوهر نشود و يك جوهر واحد و

- ۳۴۷ -

دوحدت نه پذیرد پس می ماند وحدت ادعائیه فی جوهر و بی موضوع و بی محل و بی وجود اعم از وجود یک جوهر باشد یعنی متحد با جوهر یا عرض باشد یعنی متحد با عرض و این تفسیر را برای این نمودیم که مقرر است که حیثیت وجود نه جوهر است نه عرض آنگاه شیخ میفرماید و ایضا فان كانت كل وحدة فی جوهر آخر فاحدا الجوهرین لم ينتقل الیه الوحدة و عاد الکلام جذا فیما انتقل الیه الوحدة و صار ایضا جوهرین (یعنی اگر هم وحدتی را در جوهری فرض کنیم که یک وحدت شخصی در همان جوهری که بشخصه واحد بود باشد و وحدت دیگری که مورد بحث است بجوهر دیگر منتقل شود نه بآن جوهر اول باز لازم آید یک جوهر دو جوهر گردد زیرا در این فرض آن جوهر ثانی که وحدت باو منتقل شده دارای دو وحدت خواهد بود یکی وحدت اختصاصی خود دیگر وحدت انتقالی پس لازم آید که دو جوهر باشد و گرنه باید قبل از انتقال وحدت باو خالی از وحدت باشد مخفی نماند که عبارت شیخ در آن جمله بلکه در اغلب محتویات این فصل پیچیده و مشکل است که بعمد الله تعالی تمام را با مزایا توضیح و تفسیح نمودیم و در اینجا این را هم باید اضافه نمود که فرض دو جوهر اگر برای افزای اجتماع دو وحدت در یک جوهر است که این مختور در جوهر ثانی خواهد بود چه هیچ موجود واحدی را از وحدت شخصی خود خالی نتوان فرض نمود تا وحدتی از خارج باو ملحق شود و اگر وحدت مبحث عنها ابتدا نا منفک از این جوهر نبود اولاً فرض جوهر واحد دیگر لغو و مستغنی عنه است ثانیاً اختلاف فرض سخن است چه سخن بر تقدیری است که وحدت خالی از جوهر وجود مفارق باشد و طبیعت دیگری هم غیر از وجود همراه او نباشد نا گفته نماند شیخ وحدت را بمعنای لاینقسم میثقی بر دو تقدیر فرمود یکی آنکه طبیعی همراه او نباشد دیگر آنکه طبیعی با او باشد و تقدیر دوم را صریحا متعرض نشده که این هم بر تعقید عبارت افزوده لکن مراد شیخ از تقدیر دوم همان طبیعت وجود است چه آنکه میفرماید محال است طبیعی با وحدت باین معنی نباشد زیرا الاقل باید وجود داشته باشد و همین تقدیر وجود وحدت دوم است که در کلام گنجانیده و آن را تقسیم بعرض وجود نمود و وحدت را بر تقدیر جوهریت وجود تقسیم بمفارقت از وجود و عدم مفارقت از آن نموده یک را باین صورت که توضیح دادیم باطل فرمود باز می فرماید وان كانت كل وحدة فی الجوهرین جميعا فیکون الوحدة اثنویتیه فتبين ان الوحدة ليس من شأنها ان يفارق الجوهر الذي هی فیه یعنی اگر هر یک از دو وحدت ابتدائی و اختصاصی در هر دو جوهر باشد یعنی جوهری فرض شود برای لحوق وحدت سابقه و جوهری دیگر هم دارای وحدت اختصاصی که لازم وجود شخصی است آنگاه فرض شود وحدت شخصی بجوهر سرایت نماید و وحدت سابقه از همه جوهری که برای لحوق وحدت بآن فرض شده سرایت بجوهر دیگر می نماید و بالاخره هر دو وحدت در هر دو جوهر بالاشتراك حاصل باشد لازم آید وحدت واحد ثانی گردد با هم حاصل نشوند لکن بشابر تحقیق نقطه موجود نیست مگر در خطی که در سطح است و سطح در صورت جسم است و صورت جسم در ماده است و نقطه چرن طرف خط است مبده است نه آنکه مبده حقیقی باشد (یعنی خط را شروع از نقطه کنند و بنقطه ختم نمایند) و مبده حقیقی همانا جسم است باین معنی که متناهی شود بسطح و خط و نقطه (چه جسم طبیعی معروض جسم تعلیمی است که عبارت از این سه چیز است) و آنکه عجب از کسی است که مبده را زیادت و نقصان قرار دهد چه او مضاف را مبده قرار

- ۳۴۸ -

مفارقت از موصوفاتش نکنند و گرنه وجود جوهری خواهد بود که اخص است و اشکال مفارقت در اخص نیست بلکه در مفارقت اعم است که وجود غیر منقسم مشترک بین اعراض و جواهر باشد چه اگر وحدت باین معنی مفارق شود جوهر خواهد بود و جوهر اعراض بر اعراض نشود و حق آنستکه معنای وحدت ربطی بمعنای وجود ندارد بلکه قولی است عرضی که از لوازم اشیاء است و باین معنی مشترک بین اعراض و جواهر است و وجود داخل در معنای وحدت نیست تا آنرا بمعنای وجود غیر منقسم گرفته مشترک بین وجود اعراض و وجود جواهر قرار دهیم و شیخ هم باین معنی توجه فرمود و از تعیین وحدة جامعه در وجود غیر منقسم عدول نمود آنجا که گوید فتنین ان الوحدة حقیقتها معنی عرضی و من جملة اللوازم لاشیاء یعنی وحدت از لوازم هر واحدی است چه عرض باشد چون بیاض چه جوهر چون جوهر ماده و جوهر صورت و جسم طبیعی و عقل و نفس و مفارقت از واحد نکند.

آنگاه شیخ بر عرضی یا عرض بودن وحدت از طرف آنان اشکال نماید و جواب دهد و چون کلام شیخ در نهایت پیچیدگی و غلق است نص کلام شیخ را یاد نمود آنگاه بتحقیق و توضیح آن می پردازیم تا ارزش تفسیر کلام شیخ بر اهل فضل پوشیده نماند و این پیچیدگی و تعقید در چند موضع از این فصل بود که بحمد الله همه را کما هو حقّه روشن نمودیم.

این است نص عبارت و لیس لقائل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق علی سبیل ما كان يفارق المعانی العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية و امتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع هذه المفارقة يكون للمعنى المحصل الوجود المشخص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبتة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبتة المنقسم اليه بفصل مقوم فقد تبين ان الوحدة غير داخله فی حد جوهر او عرض بل نسبتة لازم عام و اذا شرنا الى بسيط واحد منه كان متحيز الذات عن التخصيص الذي يقارنه لا كاللونية التي فی البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول هو بمعنى لازم عام مشتق الاسم من اسم معنى البسيط منه هو معنى الوحدة وذلك البسيط غير من واذ كانت الوحدة عرضا فالعدد الموافق من الوحدة عرض انتهى كلامه و هو خرافة الفصل و تحقيق این سطور که مشتمل بر اعتراض بر عرض بودن وحدت و جواب اعتراض است آنستکه اگر کسی اعتراض کند باینکه این وحدت بر تقدیر تسلیم امتناع مفارقتش لازم نیست عرض یا عرضی باشد زیرا امتناع مفارقت هر معنایی موجب و مستلزم عرضیت آن معنی نیست چه ممکن است جوهری باشد امتناع المفارقة برای آنکه مقوم بفصل است و تا تحصیل نوعی حاصل نکند ممکن نیست قیام استقلالی داشته باشد بدون فصل مانند کلمات طبیعیّه جنسیه که امتناع المفارقة از نوع اخیر و فصل است مع ذلك چون تحصیل نوعی حاصل نمود جوهری نوعی گردد و خود جوهری است مادی و جنسی غیر مفارق از جوهر صورت و فصل و متصل شود مگر نوعی از انواع گردد مانند حیوانیت که از انسانیت مفارقت نکند لکن عین طبیعت جوهر نوع انسان یا فرساسب و عرض و عرضی و از لوازم اعم نیست و امتناع مفارقت وحدت هم بر این سبیل است یعنی جوهری است جنسی و

مادی برای انواع وحدت خاصه و اما آن امتناع مفارقتی که موجب عرضیت است پس عبارت از معنائی است که متقوم بصورت و فصل نیست و تحصیل نوعی ندارد بلکه محصل الوجود مشخص است که در هر يك از اشخاص و افراد خارجیه حاصل شود چون زید و عمر و چون این فرس و آن فرس چه کلی طبیعی جنسی پس از آنکه بفصلی از فصول خود متنوع شد نوبت به تحصیل وجودی و تشخیص خارجی فردی میرسد و در این مرحله برای معنای طبیعی نوعی حصه هائی بعدد افراد حاصل شود چه نسبت طبیعی با افراد نسبت آب و واحد باولازم نیست یعنی واحد عددی نیست بلکه بنسبت آباء متعدد باولاد است و معنای این حصه که بوجود خارجی و تشخیص فردی حاصل شود از اعراض و عرضیت است و متمتع المفارقة و بالجملة قولی است عرضی که از وجود و تشخیص خارجی برمی خیزد و عین جوهر ماده و جوهر صورت تا باعتبار لا شرطی جنس و فصل و معمول هر افراد گردد چه برای معنای زید بماهوزید اعتبار لا شرطی و بشرط لائی نیست و تا باعتبار مادی و صورتی از اجزاء عده برای نوع شود و تعبیر شیخ از این بمحصل الوجود مشخص برای مراعات فرق آن با معنان عام جنسی است که محصل النوع است نه محصل الوجود که مساوی و ملازم با وجود خارجی است و لفظ مشخص اگر صفت معنا است اسم مفعول است و اگر صفت وجود است اسم فاعل است این است تفسیر جمله .

للمعنی المحصل الوجود الم مشخص (در مقابین جمله المعانی العامة قائمة دون فصولها و محتمل است مراد معانی اعراض باشد که وجود مشخص محصل و مکتسب از وجود موضوعات خویش است بلکه عین وجود موضوع است و وجود موضوع محصل وجود عرض و مشخص است نه آنکه وجودی در وجودی و مشخص در تشخیص باشد مکلف طباع اجناس که تحصیل در مهیت ندارد مگر بتوسط فصول که جنس را نوع نماید و نوع در مهیت خود بیش از وجود خارجی متحصّل است و بیش از وجود تشخیص حاصل نماید با انضمام مشخصات و جزئی شود .

لان الشئ مالم یتشخص لم یوجد و وجود مساوی با تشخیص فرد است در خارج و تشخیص مهیت قبل الوجود غیر از تشخیص فرد است که با وجود خارجی ملازم است و تشخیص مهیت نوعیه مساوی با وجود است نه با وجود فقط آن نوع را جزئی مینماید نه موجود و معنای جنسی را جزئی نیست مگر در ضمن افراد نوع که پس از فرد شدن چون باز متشخص شود موجود گردد و این مراحل برای اعراض نیست و جز تحصیل وجودی و تشخیص وجودی تحصیل مهیتی ندارد و این احتمال دو تفسیر عبارت شیخ بعید است چه حاجت نداشته که از اعراض و عرضیات تعبیر بمعنای محصل الوجود مشخص نماید بلکه مراد معنای جزئیه در افراد است در معنای جزئیه در افراد است در قبال معانی کلیه معموله و وجه عدول از تمثیل بمعنای اعراض آنستکه وحدت در اعراض عرض است نه جوهر و مطلوب معترض تصحیح جوهریت وحدت است با حفظ امتناع مفارقت و اینکه امتناع مفارقت وحدت موجب عرضیت وحدت نشود و عدم مفارقتش از باب عدم مفارقت جنس است که بدون فصل و صورت متمتع القیامه بنفسه است .

پس حاصل سخن اینکه معنایی که مفارقت نپذیرد یا برای آنستکه عرض است مانند کیف مطلق بی موضوع و سائر مفاهیم مقولات نه گانه یا برای آنکه متقوم بفصل و صورت است

-۳۵۰-

اگرچه خود نفسه جوهر است چون ماده که باعتباری عقلی جنسی و محمول است یا برای آنکه معنای خاصی است که اعتبار و انتزاع شود از شئی موجود متشخص باعرض چه چنین معنی مأخوذ است از غیر مفارق یعنی یا از ماده محصله الوجود بصورت که منفك از صورت نخواهد بود یا از اعراضی که حلول در ماده نموده ماده را مشخص کند چون کیف و کم و وضع و مانند آن و وحدت از قبیل دوم است پس جوهر است نه عرض این است تحقیق سخن شیخ در بیان اعتراض عرضیت وحدت تحقق جواب شیخ آنکه حقیقت وحدت از قبیل معانی جنسیه که متقوم بفصل است تا آنرا تقسیم بانواع جوهریه نمائیم چون حیوان که منقسم است بناطق و ناهق یا بانسان و فرس چه معنای اعمی که به رای وحدت فرض نمودیم وجود غیر منقسم است که اعم از جوهر و عرض است و معنای اخص خصوص وجود جوهری است و نسبت این معنای اعم باین معنای اخص مانند نسبت جنس بفصل مقوم نیست تا منقسم هم جوهری باشد که متقوم است یا بناطق یا بناهق مثلاً و تقسیم شود بین انواع جوهریه تا منقسم هم جوهر باشد زیرا عرض تقسیم بانواع جواهر نشود بلکه جوهر عم منقسم شود بجواهر متنوعه چون جوهر حجر که منقسم است به یاقوت و زبرجد و الماس یا معدن و غیر معدن یا جوهر نامی که تقسیم شود بحیوان و انواع حیوان و نباتات چه گفتیم وحدت نه در حد جوهر داخل است نه در حد عرض که بر تقدیر اول تقسیم بانواع جواهر شود مانند هر جنسی و هر ماده‌ای نسبت به انواع و فصول و صور و بر تقدیر دوم تقسیم بانواع اعراض چون مقولات شود بلکه لازم عامی است برای هر واحد موجودی چه جوهر واحد چه عرض واحد باشد و چون اشاره بیک بسیط از آن نمائیم یعنی بخصوص وحدت بسیط که در جوهر واحد یا در عرض واحد چون بیاض خاص در جسم مخصوص یا چون مرتبه‌ای از مراتب عدد چون يك ثلثه یا يك عشره البته آن واحد بسیط ذاتاً ممیز است از مشخصاتی که مقارن او است و مهیت او عین مهیت و صوفش چه جوهر چه عرض نیست و نیز عین مشخصات و عوارض آن موصوف نیست بلکه لازم است عام که مفهوم جداگانه دارد غیر از معنای معروض و ملزومش و غیر از معنای خصوصیاتیکه بدان مقارن شده مثلاً در انواع الوان چون وحدت اطلاق شود یعنی يك بیاض و يك حمرة چنین نیست وحدت بیاض مقترن بشکل مثلث یا مخصص دیگر مانند لون باشد که تقسیم بانواع باشد و متمیز الذات والمیه انواع نباشد بلکه عین بیاض و سواد باشد و اگر در جواهر آید بوسیله تقومش بفصل عین نوع خاصی از جوهر گردد بلکه هیچ گونه عینیت با واحدهای جوهری و عرضی انضمامی یا نسبتی ندارد فقط لازمی است عام در هر موردی برای آن مورد و چون بخواهیم آن مورد را توصیف باو نمائیم اسمی مشتق از او اشتقاق نمود و مورد بدان مشتق توصیف نمائیم و گوئیم جوهر واحد عرض واحد بیاض واحد اضافه واحد عدد واحد ثلاثی واحد رباعی واحد سدیسی است چنین لازم عامی مفارق نیست پس اگر معنای محمولی از آن بسازیم مشتقی از وحدت خواهد بود که با حفظ حیثیت وحدت همان وحدت است چه هر واحدی با هر واحد وحدت است و بسیط است بیساطت همان مبدء اشتقاق که عرض است پس اگر عددی از این عرض تالیف کنیم عدد هم عرض خواهد بود و هرگز عرض تولید جوهر نکند این است تحقیق و تنقیح کلام معقد و پیچیده شیخ اعتراضاً و جواباً فاعلنتم و کنتم من الشاکرین

ناگفته نماند.

شیخ در این فصل در مناقضت اراء مزبوره با انکاء بسخنان آفان و نیز از روی جدال میارزه نموده و گرنه مسائل وحدت و کثرت و وجود و مشخص و هم نسبت جنس بنوع یا بفصل در کلمات شیخ منقح شده که خلاصه اش در تجرید و شروحش تدوین یافته و بوضوح پیوسته که وحدت مقایر با وجود اگر چه ملازم با وجود است و تشخیص مقایر با وحدت است چه وحدت هر کلی غیر متشخص و بر نفس کثرت صادق است برخلاف تشخیص که صادق بر کلی و کثرت نیست و تمیز مقایر با تشخیص است چه تمیز منوط با اشتراك متمایزین در معنای کلی است و تشخیص هر چیزی فی نفسه است و وحدت و کثرت از مقولات ثانیه و امور اعتباری است نه از امور عینی الی غیر ذلک از مباحث مربوط المقام .

شیخ قبلا در این فصل در ابطال جنس و نوع مفارق گوید اگر کسی گوید حیوان بما هو وجود در اشخاص نیست چه موجود در اشخاص حیوان ما است نه حیوان بما هو حیوان و مفروض این است که چون بما هو حیوان موجود است پس مفارق است از اشخاص این را اگر حیوان بما هو حیوان موجود برای این شخص باشد یا باید خاص برای او باشد یا خاص برای او نباشد اگر خاص برای او باشد پس حیوان بما هو موجود در او یا برای او نخواهد بود بلکه حیوان قادر او است و اگر خاص برای او نباشد لازم آید واحد عددی مبنیه موجود در کثرت باشد .

این اعتراض را شیخ بتمسخر گرفته فرماید و هذلک و ان کان رکیکا سفیفا فقد اوردناه بسبب انه قد وقعت الشبهة فی زماننا لطائفه من یشطح فی التفلک . و یشطح بمعنای اضطراب و غلطیدن است و ملخص جواب آنکه حیوان بما هو حیوان نه خاص است و نه غیر خاص اگر چه در واقع خالی از وحدت و کثرت و سایر لواحق نیست و در عین حال همان حیوان فی حد ذاته وجود در اشخاص متعدده یا بشخص واحد است زیرا وحدت اش منافی با اقتران بخصوصیات و عوارض نیست چه تقارنات او وحدت است او را باطل نمی سازد چه عرض خصوصیت یا عمومیت بر حیوانیت در مرحله وجود است و البته در مرحله وجود خارجی با واحد است یا کثیر و در عین حال در مرتبه مهمیتش از هر دو خالی است و هیچ خصوصیتی و عمومیتی و عارضی داخل در مهمیتش نیست .

آنگاه شیخ توجه باعتبار لایشرطی و اعتبار بشرط لائی و فرق بین این دو اعتبار بوجود اول در خارج و عدم وجود دوم در خارج مگر بنا بر قول وجود افلاطونی نبوده و اکتفا فرمود باینکه مطلوب مامهیتی است که مقوم بر کثیرین باشد .

مؤلف گوید در جواب معترض گوئیم اگر وجود مفارق برای مهیت حیوان بماهی حیوان باشد از خصوصیت فردی حاصل نمود چه فرد مفارق بما هو فرد غیر از اصل مهیت او من حیث هی خواهد بود چه مهیت حیوان به هی حیوان همانطور که فی نفسها نه واحد مادی و نه کثیر مادی است همچنان نه واحد مفارق نه کثیر مفارق است پس آن را فرد شخص مفارق و جزئی مجرد اعتباری رد کردن اعتباری است زائد بر ذات او غایت امر موجب قول بمثل افلاطونی نیز هست و شرح کلام راین قسم گذشت .

(پایان حواشی)

بسم الله الرحمن الرحيم

تذیل خاتمه مستدرکات و مقدمه الهیات بعضی از مباحث وجود و مهیت و موجود و معدوم و ممکن و واجب و موجودیت و وجود و وجوب و تشخیص و زیادتی وجود بر مهیت و تکمیل و تسجیل اصالت مهیت و اعتباریت وجود و اینکه شیخ و عظماء مشائیه و قدمای فلاسفه قائل باصالت مهیت بودند و عدم ثبوت نسبت تباین حقائق وجودات که مبتنی بر اصالت وجود است به مشائیه و کلمات شیخ در این مسائل و سخن تالیس ملطی و گفتار ارسطو در ده مسئله و سایر مهمات مربوطه ضمن چند فصل

بدانکه در کتب متاخرین و السنه و افواء طلاب اصالت وجود تباین حقایق وجودات و جعل وجود که سه مسئله مدونه است به مشائیه و شیخ نسبت داده شده چنانکه وحدت وجود را نسبت به فهلویه دادند حال باید بسنجیم آیا شیخ و مشائیه در کتب که در دسترس است مسئله اصالت مهیت را مطرح کرده اند یا نه و آیا کلمات ایشان دلالت و تلویحا بر اصالت وجود چه رسد به تباین حقایق وجودات و چه رسدت به وحدت حقیقت وجود اختلاف آن بر مراتب دارد یا نه مامی خواهیم ادعا کنیم اولاً مسئله اصالت وجود و اصالت مهیت و مسئله جعل وجود حقیقی و مسئله وحدت حقیقت وجود و با تباین حقایق وجودات در کلمات شیخ و قدمای فلاسفه مطرح نشده و ثانیاً اسلوب کلمات ایشان چه در الهیات و چه در طبیعیات جز اصالت مهیت شخصیه و تأمل و تحصیل ذوات اشیاء و حدود آن ذوات از مبده و تعدد موجودات نه تعدد وجودات نیست حتی بعضی از طرفداران اصالت وجود قناعت کرده اند که از بعض کلمات شیخ از راه اشارات و تلویحات بسیار خفی استفاده کنند که شیخ قائل باصالت وجود است و این خود دلیل قطعی است بر اینکه مسئله اصالت وجود باصراحه مطرح نبوده و مورد این استفاده را بیان خواهیم نمود.

اینک بیش از رسیدگی بکلمات شیخ و سنجیدن آنچه از ارسطو و شاگردان او بدست داریم (۱) چند مسئله را در این مقدمه باید روشن نماییم تا آنچه از شواهد یا از مناسبات اصالت

(۱) این چند مسئله را که برای تسجیل و اثبات اصالت و مهیت و عدم صحت انتساب اصالت وجود ارسطو و مشائیه و شیخ و فارابی و اقران ایشان مذکور داشتیم مسائلی است جداگانه و مستقل که در الهیات معنون و مطرح است قطع نظر از اصالت وجود اصالت حقیقت یا جعل وجود یا مهیت یا وحدت وجود با تباین حقائق وجودات از قبیل آنکه وجود نفس تحقق مهیت است نه سبب تحقق مهیت و فرق بین ممکن و واجب و مناط موجودیت ممکن و واجب و معنای موجود و معدوم و وجوب و تشخیص سابق در قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد و الشیء مالم یتشخص لم یوجد.

- و مسئله زیادتی وجود بر مهیت - و معنای موجودیت وجود و کیفیت تمسجیح صدق این مشتق بر مبده این اشقاق - و مسئله آنکه وجود معلول مهیت نیست - و ترتیب صواد را زبده اعلی بقاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد و بقاعده امکان اشرف - و نمونه ای از گفتار نخستین فیلسوف تالیس ملطی برای بدست آوردن روح فکروی نسبت به وجود و مهیت - و ده مسئله از فلسفیات ارسطو برای استنباط حکم وجود و مهیت در نظری - و کلام شیخ در این مسائل و موارد استفاده اصالت وجود

-۳۵۳-

وجود باز شواهد اصالت مهیت است بدست آید .

مسئله اولی مراد از اصالت در این مسئله اثر مبدء و مبدء اثر است و موضوع نزاع آنستکه ایا چیزیکه از علت صادر میشود که اثر و مصنوع و مجموع و مخلوق و آورده و آفریده و ساخته او است و آثار مطلوبه و مشهوده بر آن مترتب شود چیست؟ آیا ذات هر چیزی است که از او بطور کلی عمومی تعبیر بمهیت و حقیقت و طبیعت و شئی میشود و بطور نوعی هر ذاتی نامی دارد که معرفت و نماینده آن ذات و مهیت است و نوع هر مهیتی را از مهیت و ذات دیگر جدا میسازند مانند آب آتش خاک هوا فلک انسان حیوان فرس جماد اسد کلب جمل بقر غنم گندم جو لعم شحم عظم علم حلم عفت شجاعت عدالت حکمت کثابت حرکت سکون جسم جوهر عرض عقل نفس ادراک احساس الی غیر ذلک یا آن چیزیکه از مبدء و علت می آید و علت در او تاثیر می کند و او را اثر خود قرار می دهد وجود است یعنی آن امریکه عینی از اعیان بتوسط مبدء گردد و صقعی را اشغال نماید و آثار مطلوبه بر آن مترتب شود و حقیقت حاصل کند حقیقت آن هستی و وجود است که هضم بمهیتی و ذاتی از ذوات اشیاء و مسمیات اسماء گردد و منشاء انتزاع آن در عقل شود باین معنی که آن يك مثلاً وجود ماء و این يك وجود نار و هکذا و آثار و خواص مترتبه هم که هر کدام بنام مهیتی نامیده شود هر يك وجودی است که ضمیمه بمهیت خاصه آن وجود شده مثلاً احراقی که بر نار مترتب است وجود مهیت احراقی است که بر وجود مهیت نار مترتب است نه مهیت احراق بر مهیت نار و بالجمله هر ممکنی که مبدء صادر شده وجودش صادر شده و وجودش بآورش وجود داده یعنی وجود اثر بر وجود موثر مترتب گشته نه بمجرد صدق مفهوم و عنوان وجود بلکه بنحو حصول حقیقی در خارج که اسم آن حقیقت وجود است که عنوانی بر آن صادق و از آن مشرع است که عبارت است از مهیات خاصه که حکایت از خصوصیت نحوه حقیقت وجود می نماید چه از وجودات خاصه نمیتوان تعبیر بوجود خاصی نمود زیرا مفهوم

و مهیت که مسئله اولی مبنای قول بوحدت وجود باتیان حقائق وجودات و از حساس ترین مسائل فلسفه و کثیر الفروع است وارد نمودیم یکی بنظر مستقل فلسفی نسبت باصل مسئله هر چند دو بعضی از آنها بعداً مفصلاً انشاء اله و تمالی وارد می شویم و نظر دیگر استفاده اصالت مهیت از این مسائل است یا لا اقل معلوم شود با آنکه کلام عظاماء مشایخ است بومی از اصالت وجود از آن نمی آید چه رسد بوحدت وجود باتیان حقائق وجودات و مدد یکی در این نسبت بدست ما نیامده و علت اینکه ما این اسلوب خاص را اختیار نمودیم علاوه بر احاطه بکلمات مشایخ در اطراف حصول فلسفه مربوطه باین مسائل که نماینده افکار آنان در تشخیص مبدء اثر و اثر مبدء است و این دو هر دو چرخ وجود و مهیت می چرخند آنستکه در توحید واجب و خلق انداد و نفی اکفاء و امثال و اشباه و نفی تنفیت بین واجب و ممکن در اصل قوام حقیقت که اساس دین اسلام و منصوص در قرآن و در دانسته اصحاب شراعی و موحدین در خطب و ادعیه و کتب است قول باصالت وجود که مفتاح قول به بوحدت وجود بلکه وحدت موجود است.

خطرناکترین لطمه و سخت ترین ضربت به معرفه الله است بخلاف اصالت مهیت که از این خطرات مصون و از این تصنعات فریبنده صوفیانه و شاعرانه بی نیاز و کسب توحید و تمجید و لباب تقدیس و تنزیه است و وحس و عیان هم در اعیان جز ذوات متنوعه حقیقه چیزی مشاهده نمی کند جز باعتبارات و اسماء و این معذور هارانی توان باتیان حقائق وجودات که بشایه نسبت دارند از میان برداشته چه اگر وجود اصل است .

-۳۵۴-

وجود در نهایت عموم است ناچار باید خصوصیت وجود را بهیبتی از مہیات خاصہ فہمائید تا تصور کرد مگردر ممکنی کہ دارای ذاتی و مہیتی نباشد یعنی مہیتش همان وجودش باشد مانند عقول و سائر مجردات بنا بر آنکہ دارای مہیتی نیست مانند واجب الوجود کہ اورا مہیت نیست و انیتش عین مہیت اوست و مہیتش عین وجود و وجودش عین مہیت است نہ منضم بہ مہیت و نہ عارض بر مہیت و نہ منشاء انتزاع مہیت و نیز واضح است تعیین یکی از آن دو حیثیت نظری و دقیق و محتاج بدلیل قاطع است لکن در نظر اول ذاتی جزئی حقیقی از مبداء فائض شود و مستحق حمل موجود گردد نہ آنکہ وجود خاصی و جزئی حقیقی کہ مصدق مفهوم وجود مطلق است از مبداء فیاض فائض شود و مہیتی خاص بر او حمل شود مثل آنکہ گفته شود هذا الوجود انسان را هذا الانسان موجود یا لا الوجود و شیخ در موضعی فرمودہ باید گفت الانسان موجود نہ الوجود انسان فافہم بلی ہر یک از این دو تعبیر بجای دیگری میتوان گفتہ شود و دلیل هیچیک از متخاصمین نیست لکن تعبیر طبیعی حمل وجود و موجود بر مہیت است یا حمل مہیت نوعی بر فرد چون زید انسان یا هذا الوجود او الشئی او الممكن نار او حیوان او شجر او جماد.

مسئلہ دوم بدانکہ از جملہ اصول مسلمہ بین قائمین باصالت وجود و اصالت وجود نفس تحقق مہیت آنستکہ وجود نفس تحقق مہیت است نہ ما بہ تحقق المہیت مہیت است نہ ما بہ محقق طوسی فرمودہ و هو نفس الحصول و از این عبارت معلوم تحقق المہیت علی است کہ وجود ضمیمہ بمہیت نیست بلکہ عین حصول و ظهور او است

اصل است دیگر عقل سلیم بتابع حقائق وجودات او نمی پذیرد و جز یک معنی در هر وجودی ادراک نمی کند و از تباین جز تباین مہیات متباینہ نمی فہماید اینجا است کہ از اصل وجودی ناچار باختیار وحدت وجود میشود و بفکر تشکیک و مراتب سازی می افتد و عنوان نام و فوق التمام عنوان مشترکی است کہ اصل مہیتی ہم می شود چہ لفظ تام موہم تعدید است و البتہ باید گفت واجب فوق التمام است من جمیع الجهات آنکہ اگر مراتب پسند نکرد وحدت وجودی میشود و صلائی سبحان الذی اظہر الاشیاء و هو عینہا را از فتوحات مکبہ مثلا درمی دہد و حاشیہ علاء الدولہ سمنانی بدست مضمون می بیند

کہ ای شیخ آیا راضی هستی کہ گفتہ شود فضلہ شیخ عین شیخ است
بالاخرہ باقول وحدت وجود کہ زائیدہ اصالت وجود است سنخ واجب و سنخ ممکن دو اصل قوام و حقیقت و مایہ یکی می شود آیا این است خلع اندا دو تنزیه حق از کفر و شبیہ و شریک و مفاد لم یکن لہ کفوا احدوا مثال کریمہ فلا تجعلوا لله اندادا
آیا این است دعوت انبیاء بتوحید و آیا چنین است توحید حقیقی کہ قرآن و نہج البلاغہ و صحیفہ سجادیہ و السنہ و افتدہ و مرسلین و موحدین صدر اول و اہل بیت رسالت و فقہای روشن فکر از آن دم می زنند .

آخرین بشیخ اشراق و میرداماد و محقق لاهیجی و امثالہم کہ تحت تاثیر سرود های شاعرانہ رفته و چنین خدای غریب ساختگی اوہام را بہ جامعہ مسلمین معرفی نکردند الہم لاتزع قلوبنا بعداذ ہدیتنا مؤلف

القولین و این معنی مساوق با اصالت مهیت است
 و این اصل مسلم هیچ سازش با اصالت وجود ندارد بلکه تحصیل تاصل مهیت را می فهماند که بمباراة اخری تذوت ذات و تموه مهیت است و سراین تعبیر آنست که حصول نفس مهیت از مبدء ملاک صدق موجود بر مهیت و انتزاع وجود از مهیت و صحت اضافه وجود بمهیت و بالاخره حمل موجود و حاصل و ثابت و صادر و کائن و مانند آن بر مهیت است و صحیح است و با و هو و هی و هذا و جائت و ذهبت گویند و عوارض ذاتیه یعنی بدون واسطه در عرض را بر او حمل نمایند و از احوال او بحث کنند و آنرا تحلیل باجزاء حدیه در ذهن نمایند و جنس و فصل و خاصه و عرض عام برای او ادراک کنند و موضوع جمیع این مسائل مهیت است.

که از آن تعبیر موجود کنند همان موجود مطلق که موضوع فلسفه اولی و الهیات است که قبلاً تحقیق شده و سخن شیخ در شفا مفصلاً شرح و ترجمه شد و موجود همان مهیت مشخصه است و گر نه وجود بی حیث هو و هو موجود بوجود دیگر موجود نیست یا تسلسل نشود و موجود بنفس الوجود نیست مگر بتکلیف و تصنع و معنای موجودیت.

مهیت بوجود این نیست که وجود را عینی باشد که مصحح موجودیت تحقیق آنکه صدق مهیت شده بلکه موجودیت او صدور از مبدء جاعل و علت فاعل موجود بر مهیت است و مجرد آنکه هر مشتقی را مبدئی است لازم نیست مبدء اشتقاق مستلزم انضمام - موجود خارجی در مصداق مشتق باشد چه رسد بآنکه مبدء آثار و الوجود خارجی هویت مشخصه تنها همان مبدء اشتقاق باشد و ذات متصف بمبدء حقیقی بمهیت نیست هیچ کاره و بلا اثر باشد و چنانکه در مفاهیم متوغلّه در عموم چون حصول و ثبوت و صدور و کون و غیر ذلک مشتقات اینها بر ذوات متباینه صادق است بدون اینکه مابازاء خارجی داشته باشد و موجود و مبدء اشتقاق از همین قبیل است و مشتقاتی که مابازاء خارجی دارند همه از مہیات اند و معمول بضمیمه اند نه خارج معمول چون مشتقات افعال مانند ضارب و قائم و قاعد که بمعنای اتصاف بمهیت ضرب و مانند آن است و چون مشتقات اخلاقی که اصلاً معنای وجود در آن نیست مانند علیم حلیم عفیف شجاع حکیم قدیر سمیع که مبدء اشتقاق هر یک مهیتی است خارجی نفسانی و موصوفات آنها نیز مهیت است و همچنین در غیر نفسانیات چون حرارت و برودت و صلابت و لغومت و حلاوت و حموضت و عفونت که هر یک مهیتی است خارجی در جسم و همچنین طول و عرض و عمق و همچنین اجزاء حدود و رسوم همان مہیات است و لکن اجزاء تحلیلی عقلی است و همچنین اجزاء مرکبات خارجی و مشتقات آنها آیا نمی بینی این مبادی در این مشتقات مہیاتی است که معرف تمام اسماء عالم است و منظره جمیع اجزاء جهان را تشکیل داده و در مقابل خود جزعنوان وجود و موجود هیچ عنوانی نمی بیند مگر به تبدیل لفظ وجود بر ادفاش و اصلاح کاری بمعنای وجود در ذهن یا خارج ندارد مثل آنکه اصلاً چنین مفهومی نیست و کسی چنین لفظی نگفته چنانکه اگر استعمال نکند هیچ چیز عیب نمی کند و در هیچ یک از این مبادی و مشتقات آنچه در وجود گفتند که نفس تحقق مهیت است گفته نمی شود مهیت نفس تحقق وجود است یا نفس تحقق ظهور است یا نفس شئیت و تنفص است تا توهم شود که وجود در خارج متحقق بالاصاله و بالاستقلال است

و هر چه هست همانست نه مهیت بخلاف وجود که بالاتفاق گفتند وجود نفس تحقق مهیت است تا معلوم شود متحقق بالا صاله ذات شیئی و مهیت او است و وجود چیزی نیست جز نفس تحقق مهیت و اگر وجود را اصلی و حقیقی در متن خارج بود نمی گفتند وجود نفس تحقق مهیت است نه مابیه تحقق المهیت چه مهیات مشار کثرت و متباین بالذات است و وجود بیک نسق نفس تحقق اینها است و اگر وجود یک حقیقتی اصیل و اثر مبدء و مبدء اثر بود و تنها خود او شخص موثر و متاثر و متحقق بالذات بوده البته چنین حقیقی بی نیاز از محقق و تحقق دیگری غیر از خود بوده زیرا چیزی که نه قابل صدور است نه تأثیری و نه تأثیری دارد که عبارت از مهیت اعتباری است اصلی را باو نسبت دادن که آن اصل اصیل نفس تحقق او است نه مابیه تحقق غلط محض و با تباین مهیات محال صرف است و مهیت را موجود بالعرض گفتن تعارف بی وجهی است که بوجود می کنند چه اگر وجود نفس تحقق مهیت و ضمیمه حقیقی یعنی مابیه تحقق نیست مهیت بالذات نه بالعرض متحقق خود بود و منشاء تحققش تنها وجود علت تامه است باولذا شیخ آن را مهیت بالقیاس الی العلة در مقابل مهیت من حیث هی کله و همان طور که عدم تحققش در صورت عدم علت یا علت عدم بالعرض نیست تحققش هم بالعرض نیست مگر متحقق با لذات وجود عینی باشد که اول کلام است و گر نه دور است و فرق است بین واسطه در عروض و واسطه در ثبوت و علت تامه واسطه در ثبوت ذات معلول است پس نیست مگر آنکه این عبارت متفق علیها یعنی وجود نفس تعقیق مهیت است بیان تحصیل و ناصل نفس مهیت باشد و هیچ تغییری از آمدن مهیت در خارج و شدن مهیت در خارج در برابر نیامدن و نشدن جز تحقق او نیست و تعبیر بنفس تحقق مهیت مانند تعبیر بآنستکه وجود نفس مهیت است یعنی نفسیت در خارج در معلومات و در اکوان جهان و در آنچه عالم آزاد تشکیل شود نفس مهیت هر چیزی است نه آنکه خود بر آئینه و بنفسه چیز دیگری باشد جز آنکه مفهومی است عام که او و مرادفات و مقابلاتش بهترین تعبیری است از بود و نبود و شد و نشد و اجتماع و افتراق و حرکت و سکون و غیره ای مهیات پس چنانکه خواهیم جدا گانه توضیح داد وجود ربطی است عام مانند کلمه است و استین جزه لیت بسیطه و مرکبه برای مهیات چیز دیگری نیست عجیب آنستکه متفقند بر دو قاعده یکی الشئی مالم یجب لم یوجد و دیگر الشئی ، لم یتشخص لم یوجد و حال آنکه وجوب و تشخیص خود از مهیات است پس بایستی مهیت کلیه باندازه می باومد باین و لو مجهول الکنه منضم و متحد گردد تا نسبت بعلمت و فاعل در نقطه وجوب صدور جایگزین گردد و حال او در آن لحظه مثلا نسبت بعلمت حال استواء و امکان نباشد چه ذات ممکن در این حال مرتبه ایست که نسبت بفاعل و ایجاب و نسبت بنفس خود وجوب است و این وجوب البته پس از تشخیص یعنی پس از جزئی شدن کلی مهیت نوعیه خاصه است چه مادام که مهیت قابل صدق بر کثیرین است واجب نخواهد بود و با حفظ کلیت و صلاحیت انطباقش بر کثیرین متعلق اراده و ایجاب و ایجاد و ایجاد نتواند شد و چون فرد شد دیگر حالت منتظره می جز امثال امر تکوین و آمدن و حصول نخواهد داشت .

و بعبارت آخری فقط باید فاعل او را بخواهد یعنی مشیتش باو تعلق گیرد که ماشاءالله کان ومالم یشاء لم یکن (تنبیه درجواز تعلق علم الله بامور معدومه ابدیه) کلمه مای موصوله در ماشاءالله فرد جزئی است در مالم یشاء میتواند جزئی باشد و میتواند کلی چه همانطور که در متخلیه افرادی متصور می شود که وجود خارجی حاصل نکند مانند درخت یاقوت و دریای زبیب و آدمی بالدار و مانند آن همچنان در علم الهی ممکن است افرادی از مہیات معدومه که الی الابد هم معدوم خواهد بود فرض شود والی الابد

یان جواز تعلق
علم الله بممکنات
معدوم ابدیه
و استفاده آن از
مالم یشاء
لم یکن

وجود نپذیرد و متعلق اراده و مثبت شود و بالاخره معدومات چه کلی چه جزئی البته معلوم است عندالله چنانکه موجودات چه کلی چه جزئی معلوم است عندالله تعالی و همین علم است که مصحح ایجاد است و حاجت بارتسام صورت در ذات که از فارابی برمی آید مشایبه نیست و از بعضی اخبار مستفاد است آنچه در خیال آید و وقوع یافته و گرنه در خیال نیاید و لازم نیست عالم صور خیالیه عالم ما باشد (۱) و ممکن است عوالم دیگری باشد که صور خیالیه در آنجا صورت خارجی بخود گرفته و این رشته یعنی تعدد عوالم سر دراز دارد و ما فعلا بآن کاری نداریم و مؤید افراد علمی فرضی در طبائع غیر مشیت یعنی مہیاتی که مشیت تعلق بهیچ فردی از افراد آن نگرفته و نخواهد گرفت آن است که افراد انواع نزد فلاسفہ غیر متناهی است یعنی بطور تعاقب ممکن است حاصل شود بعضی عقیب پس ممکن است قسمتی از علم الله معین است الی الابد موجود نشود پس مانعی ندارد حال افراد از انواع مہیات معدومه الی الابد چنین باشد یعنی از جمله معلومات الهی افرادی از مہیاتی باشد که هیچ وقت از آنها فردی موجود نشده و هرگز نشود و بالعجله جزئیات مہیات ابدیه نیز معلوم الهی است و بعد و جوب نرسیده و نخواهد رسید تا صادر شود .

و این فرض در بحث اعاده معدوم سودمند است زیرا فرد معدوم چون عود کند بعینه عود کند چنانکه معدوم ابتدا تا بعینه ممکن الوجود است و فرد مماثل هم معدوم است و ایجاد فرد معدوم مماثل چه ابتدا چه اعادتا از تجویز عقل و وجدان دور است زیرا زید معدوم دوزید متماثل نشود در مہیت که نسبت با فرداش اباء است است نه اب واحد همان آب بولدش عود می کند و این

استفاده جواز
اعاده معدوم
بعینه از انواع
معدومه الافراد

مبعض خواهد آمد انشاءالله تعالی محذوری که شیخ برای اعاده معدوم فرموده که لازم است تمام موجودات و زمان و افلاک برگردد بر فرض تسلیم در وقتی است يك فرد یادو فسرده مثلا بعدالاندام اعاده شود اما اگر همه افراد مہیات معدوم شد محذوری لازم نیاید بلی بعضی کلیات را منحصر در فرد می دانند کما قرب فی محله و مادر عدم متناهی افراد فرضی فی علم الله تعالی سخنهائی داریم که اینجا جایش نیست تا در این کتاب بجایش برسیم .

۱- آنچه در خیال آید و وقوع خارجی دارد اگر چه در خارج دیده نمی شود چون تخیل دریای زبیب و مانند آن چه ممکن است اینگونه خیالات را عالم دیگری باشد که از جنس عالم ما نباشد . مؤلف

-۳۵۸-

بالاخره مقصود این است وجوب و مشیت شئی هم بمهباتی است بمهباتی کلیه را جزئی و واجب الانفعال و لازم الظهور مینماید و اصل وجودیها خود تشخیص و شیت را مساوق وجود گرفتند غافل از آنکه این مصادره بر مضروب است چه اصل مهبتی هم تشخیص قائل است و تشخیص را بجزئی شدن کلی و شیت را بصدور ظهور از علت میتواند بداند، یعنی معلق مشیت شود تا تشخیص جزئی ظاهر و مضاف به علت خود ایجاد باو ایجاد او بنفس خود وجوباً و وجود شود و مورد لم تکن شیئاً نباشد.

(تنبیه در آنکه تشخیص مهبت است یا نفس ایجاد و تأثیر علت)
آیا مشخص مهبت
کلیه هم از مهبتات
است یا نفس ایجاد
و تأثیر علت کافی
در حصول
تشخیص است

ناگفته نماند آن چیزیکه مشخص مهبت کلیه است و او را فرد جزئی حقیقی می کنند ممکن است مهبت خاصه می باشد که بالذات و چون متعدد بامهبت کلیه شد او را جزئی حقیقی کند و چون زید و عمر و هذا و ذاك نسبت بمهبت نوعیه انسان و لازم نیست حیثیت وجود علنی باشد یا بقول عرفاء متأخرین نوری باشد که بر مهبت کلیه تأییده که از آن تعبیر باضافه اشراقیه کردند بلکه بلکه کافی است آن مهبت میز و مشخصه منشاء انتزاع مفهوم

وجود باشد اگر مصروف تشخیص و جزئی شدن موجود گردد و اگر هنوز موجود بر او صادق نباشد زیرا جزئی هم ممکن است معدوم باشد تا علت در او تأثیر کند یعنی اراده بذات آن جزئی تعلق گیرد بدون آنکه چیزی خارجی و حقیقی بر او افزاید البته در این فرض تشخیص اعم از وجود و صدور و تعلق مشیت و تأثیر علت است.

پس کسانی که تشخیص را مساوق وجود گرفتند خواستند وجود علنی حقیقی درست کنند و اصالت وجود را تمهید نمایند و جواب ایشان آنستکه مراد شما از تشخیص اگر فردیت مهبت و جزئی شدن او است.

باز سؤال از موجود بودن فرد مشخص باقی است و همه گفتند وجود بعد از تشخیص است و اگر مراد از تشخیص وجود است و فردیت و موجودیت توأماً حاصل میشود گذشته از اینکه موجب هدم قاعده الشئی مالم یتشخص لم یوجد است باز سودی در اصالت وجود ندارد زیرا ظهور و صدور نفس مهبت از علت کافی است که او را متشخص نماید و هم موجود و تأثیر علت در او جز خواستن علت آن مهبت معلومه را چیز دیگر نیست و تعلق اراده جز نسبت مقولی نیست نخواهد بود مگر وجود علت عیناً وجود معلولات باشد که این مشرب را بذوق التاله نسبت دادند.

کلام صاحب محاکمات در موجودیت مهبت و موجودیت وجود

و آنکه حق تعدد موجود است نه تعدد وجود و استفاده تاصل

ذوات از اشارات ورد ارسنخ شارح رازی و شارح

محقق طوسی و کلام شیخ در شفا

برای مفهوم وجود کلی حقیقی قرار دادند که هر حصه می مخصوص بیک فردی از افراد مهبت است و سخن در عین خارجی است نه در مفهوم وجود و نه در حصص مفهوم

ونه در صدق مشتق یعنی موجود بر فرد حاصل و هر صادری و معلول بالفعلی که البته براو موجود صادقی است .

(تنبيه در بحث از موجودیت وجود) و از عجائب مباحثات طویل الاصل بیهوده بحث از این است که مهیت موجود بنفسها است یا بالوجود و آیا وجود من حیثانه وجود موجود است بمعنای ذوالوجود یا معدوم است یعنی وجود دیگر بر وجود عارض نیست تا تسلسل شود و قطب رازی در محاکمات بین شرحین اشارات خود را در این مباحث خسته کرده آنکه در آخر بحث بجمله کوتاهی حقیقت را گفته بدین عبارت :

واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود تعدده والحق وتعدده والحق ان التعدد هو الوجود لا الوجود انتهى .

پس وجود تعددی ندارد نه بحسب مفهوم و نه بحسب تحقق خارجی اعم از مراتب یا تباین حقائق و آنچه متعدد خارجی است موجود است که مهیت باشد نه وجود و این عبارت نه تنها نفی حصص است بلکه نفی تحقق خارجی و اصالت وجود است فافهم (۱) از این تقریر ظاهر می شود آنکه بحث در تشخیص هیولی بصورت یا تشخیص هر یک بدیگری و وجود هر یک بدیگری که شیخ در شفا و اشارات مفصلاً بآن دست زده ربطی با اصالت وجود ندارد بلکه با اصالت مهیت سازگار تر است و معقق طوسی در شرح اشارات بحث تلازم صورت و ماد، بعد از نقل کلام فاضل شارح که در تفسیر کلام شیخ گفته و المبرادان الهیولی وان لم یکن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا یجب ان تكون مبانیه عن ذات الصورة لان المعلولة المقارنه علمها قد تكون معلولات لمهية الهة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولة لوجودها مثل مثل مثل مثل مثل هذه یعنی ماده که معلول وجود صورت است میفرماید اقول ان الشيخ لا یذهب الى ان الهیولی معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهیولی و لیس ایضاً مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسماً ان المعلولات المقارنه قد تكون

۱- وجه امر بفهم آنکه حصر متعدد خارجی در وجود صریح است در آنکه متعقق در خارج ذواتی است که عنوان موجود بر آن صادق است و وجودی در خارج نیست تا متعدد یا یکی باشد و تابع شود از آنکه وجود موجود است یا نه چه موطن مفهوم وجود ذهن است و منشاء اثرانش خارج و مفهوم وجود در خارج نیست تا متعدد باشد و تعقیق آنستکه حصص این مفهوم نسبت مهیت موجوده بعلت است و البته هر معلولی حصصی از انتساب صدوری و قیامی و ظهوری بعلت دارد و اگر حصص را بمعنای حیثیتی اعتباری مانند زوجیت و ملکیت و حریت و ولایت و فردیت برای تله مثلا و غیر ذلک بگیریم مانعی ندازد و تأییدی از اصالت وجود نمی نماید و ظاهر از اعتبار موجودیت در عقل اعتبار دیگری بعنوان وجود در بین نیست نظیر اعتبار هالیت و رازقیت و خالقیت .

مؤلف

-۳۶۰-

معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنه للعقل ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذا العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئى انما يكون عنه وجود شئى يكون مقار نالواته وبعض اسباب وجود الشئى انما يكون عنه وجود شئى مبائن لذاته فان العقل الذى ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج .

مؤلف گوید در این مبحث و امثال آن که سخن از معلول وجود و معلوله مهيت ميروند بهیچ وجه برای حیثیت وجود ما بازا وعینى اشار نشده بلکه فرموده هر دو قسم حاصل و موجود است و در حاصل بودن و موجود بودن هر چیزی بعلمت سخن نیست و سخن شیخ در شفا که محقق طوسی از کلام مفصل او نقل فرموده در تشخیص آنست که کدام یک از ماده و صورت علت است و کدام معلول است .

شیخ اولاً ابطال میفرماید علت بودن ماده را برای وجود بآنکه بالقوه علت ما بالفعل نشود .

ثانیاً باطل کند سبب بودن راست چیزی را برای چیزی بالفعل .

ثالثاً ابطال کند علت ماده را با عدم اختلافش برای صور مختلفه رجوع شود بشفا و نیز در شفا در اعتبار وجود ممکن -

استفاده از کلام شیخ در شفا در قاعده الشئى مالم یعجب و مالم یتشخص لم یوجد و ملاک وجوب سابق و تشخیص سابق بر موجودیت .

وجوب ممکن قبل از وجود فرماید بچنان بصیر واجبا بالعله و بالقیاس الیها فانه ان لم یکن واجباکان عنه وجودالعله و بالقیاس الیها ممکنا ایضاً فکان یوجد وان لا یوجد غیر متخصص باحد الامرین و هذا محتاج من راس الی و وجوب شئى ثالث یتعین له به الوجود عن لعدم او العدم عن الوجود وجودالعله فیکون ذلك علّه اخرى و یتمادی الکلام الی غیر النهایة و اذا تمادی الی غیر النهایة لا یكون مع ذلك قد تعین له وجود فلا یكون قد حصل له وجود هذا محال لانه ذاهب الی غیر النهایة فی العلل فقط فان هذا فی اصله یل لانه لم یوجد بعد ما به یتخصص و قد فرض موجود افقد صبح ان کل ما هو ممکن الوجود لا یوجد ما لم یوجب بالقیاس الی علّه

انتهی سپس در اثبات لزوم وجود سابق مقیس بعلمت بیانی مفصل با بطلان جمیع شقوق منافی می نماید و بالتیجه تامادام وجوب ذات شیئی بالقیاس الی الله حاصل نگردد ان ذات از علت فائض نشود .

و بر امکان و تساوی نسبت بوجود و عدم خود باقی خواهد بود و شیخ جزء 'ضافه مقولیه' اگر بنا بود از جانب علت برای موجود شدن ذات متخصصه واجبیه این ذات العلول و چیز دیگری معلول و مجعول غیر از افاضه عین است ذات مفروضه علت فاعلیه شرط در واجب است لازم باشد باید در سخن شیخ و امثال او بیان شود تحقق مهیت نکرده و شیخ میان علت و ذات ممکن جزو وجوب منتسب بعلمت که مصداق عین واجب و فصل فاعل است شرط نکرده تنها وجوب را طارعدم و رافع تساوی ذاتی ممکن نسبت بوجود عدم قرار داده و شئی ثالث را به تسلسل علل باطل نموده و اگر وجود بعدا لوجوب فائض بود شئی ثالث بود و موجود شدت ذات ممکن از علت محتاج به فیضان وجود خارجی نیست بلکه تنها محتاج بعلمت است که آنرا ایجاد نماید و تا ایجاد نکرده ایجاد ممکن نشود و این دقیقه را باید از سخن شیخ فهمید که ایجاد و ایجاد نسبت بعلمت تامه دو فصل نیست بلکه عین یکدیگرند لذا قبل از وجوب گفتند در ممکن وجود و عدم مساوی است و چیزی که تعیین می کنند وجوب یا عدم وجوب ذات ممکن را همانا نسبت و قیاس بآن بعلمت است و اما آنکه می گویند :

الشیئی مالم یجب لم یوجد اگر نسبت بعلمت داده شود مراد تاثیر علت است بنحو وحدت ایجاد و ایجاد و اگر نسبت بمعلول داده شود بدو اعتبار خواهد بود زیرا اگر او را قیاس بعلمت کنی واجب است پس موجود است و اگر او را بنفسه قطع نظر از علت اعتبار کنی واجب نیست پس معلوم است ولی اگر نظر بعلمت باشد فرض عدم وجوب محال است و خلاف فرض و خلاف است و اگر نظر بمعلول باشد فرض وجوب و عدم وجوب بلا مانع است پس در موجودیت ممکن باید اعتبار وجوب نمود و گر نه معلوم خواهد بود و اما نظر بعلمت جز ایجاد نمی توان اعتبار کرد و آن عین ایجاد است .

فافهم (۱) فاغتنم و بالجمله بعد از وجوب که ممکن را از حد استواء خارج کند و عدم

(۱) وجه امر بفهم آنستکه در این مقام دقت شود در موجودیت ممکن الوجود وصحت حمل

موجود بر آن سه اعتبار محفوظ است .

یکی تشخص دیگر وجوب دیگر وجود اما تشخص پس بدو معنی است اول که بین متاخرین - معروف است معنایی است مساوی با وجود و شئیت و آن آنکه اصل وجودی هستند انضمام وجود خارجی و ابهیت ملاک تشخص و شئیت می دانند و آنها که اصل مهیتی هستند ملاک تشخص خارجی را حیثیتی میدانند که بدان استحقاق حمل بوجود دارد و آن نسبت صدور و ظهور و قیامی است مر معلول را بعلمت دوم بمعنای جزئی بودن مهیت ممکن است که از کلیت و صدق بر کثیرین بیرون آمده جزئی حقیقی گردد چه تاثیر علت و جعل جاعل بجزئی تعلق گیرد نه بکلی و البته جزء - شدنش بلحق میزات و تخصصاتی است باو که با آنها صادق بر کثیرین نتواند بود و آن تشخصی که قبل از وجود و ایجاد است و در قاعده الشئی مالم یجب تشخص لم یوجد اخذ شده این تشخص است و اگر تشخص فقط بمعنای وجود یا موجود باشد این قاعده بی مورد میشود و باید بالعکس گفته الشئی

-۳۶۲-

راطراد نماید غیر از فعل فاعل و افاضه ذات مفعول چیز دیگری در بین نیست و هیچ تعبیری برای وقوع این افاضه و حصول این فصل جز ایجاد وجود پس از ایجاد و وجوب تعیین و تمین و تشخیص و تشخص و تخصیص و تخصیص نیست هیچ یک از اینها جز اعتبار عقلی بدون مابازاء خارجی نخواهد بود.

باللعمرب که شیخ این اندازه در لزوم وجوب سابق اهتمام می نماید و میفرماید تا ممکن بسرحد وجوب هنگام وجود علت رسد ممکن خواهد بود نه واجب غیری و ایجاد و عدم ایجاد او علی السواء است پس چگونه اگر فائض از مبدیه فیاض حقیقت وجود و مضمون خارجی برای مفهوم وجود باشد در جستجوی وجوب دهنده نسبت به جهیات انواع و تشخص وجود خاص حقیقی باین نوع بلکه بفرادین نوع نه آنست و نه فرد دیگر نوع نشده و نمی گوید چه شده که این وجود خارجی وجود عنصر آب است و آن یک وجود عنصر و مهیسه آتش و این وجود بتخصیص به هیئت فرس یا حمار یا انسان است نیست مگر ؛ رای آنکه وجود همان موجود است که همان نسبت خاصه بین علت معلولی است و ضمه

مالم بود لم بتشخص پس باید مراد از تشخص همان جزئی شدن و فرد بودن باشد تا پیش از وجود انضمامی بنا بر اصالت وجود یا پیش از حصول از علت یعنی پیش از استحقاق صدق موجود بنا بر اصالت مهیت لازم الاعتبار باشد و البته فرد حقیقی هم مانند کلی اهم از موجود و معدوم است و همانطور که کلی وجود علمی در حال عدم هم دارد همچنان جزئی وجود علمی دارد اگر چه معدوم باشد و تشخص خارجی غیر از تشخص علم است و عبارت است از انضمام وجود علی قول و از منشاء انتزاع مفهوم وجود یا منشاء استحقاق حمل موجود علی قول آخر

و اما وجوب پس عبارت است از امتناع عدم بالفعل و این اعتباری است حاصل از ملاحظه معلول با علت و مقایسه او بعلت فاعلیه نه مجرد ملاحظه ذات معلوم بدون علت و بدون وصف معلولیتش فعلا برای علت و بدون وصف علیت علت برای آن معلول و این اعتبار عبارت از حیثیت و نسبت و رابطه می است همین علت و معلول که ممکن الوجود پس از خروج از کلیت و حصول خیر مهیت میرسد بآن لحظه یککه ذات علت در آن لحظه روی بمعلول کرده و مشغول عمل علیت و تاثیر گردیده و جمیع اهدام را از او طرد کرده و او را در مقام علمی آماده برای توجیه خطاب کن قرار داده و جز آوردن علت او را و آمدن او با مرعلت حالت منتظره ای نیست و این آوردن و آمدن همان ایجاد و وجود و اظهار و ظهور است.

اینجا است که قائلین باصالت مهیت چون حساب کار را می کنند می بینند جز آمدن نفس ذات و متن مهیت و صریح طبیعت چیزی لازم نیست علاوه بر فعلیت علیت و فعل فاعل و تاثیر صادر و مضمض به مهیت جزئی شود.

و عجب آنست که اصل وجودیها معتقدند که ظهور و ظاهرین ذات ظاهر است نه چیزی است منضم با و همچنین وجود شئی در خارج همین ذات موجود خارجی است و بوجود کردن یا موجود شدن چیزی جز آوردن و آمدن ذات او در خارج نیست که بمحض اعطاء ذات مستحق حمل موجود شود و از مقام معلولیت بمجهولیت و از معلومیت بمعمولیت میرسد و برای توجه به حقیقت حال امر به فهم بروجه طلب و التماس نه بروجه استعلاء نمودیم تا اهل فضل به سامعه نگذردند و آنکه می شایخ ما میفرمودند خطاب فافهم و تدبر از موافق بنفس خویش است که باره ای دیگر تأمل بیشتری کند مولف.

دیگری در خارج بمعمول صادر که تعیینش بعلت وجودش شده منضم نشود چه وجود خارجی از مقوله نسبت نیست تاممکن باشد آنرا گاهی باین نوع و فروش و گاهی بآن نوع و فروش اضافه کنیم زیرا در وجود هیچگونه اقتضائی برای اختصاص باین فرد نه فرد دیگر باین نوع نه نوع دیگر نیست اینجا است که بقول شیخ عقل از تجویز این تخصیصات بلا تخصص و تعیینات بلامعین منقبض خواهد شد و تشکیک ساختن بشدت وضعف و مراتب خاصه چگونه مخصص یک نوع خاص و یک فرد از آن نوع از انواع و فرد دیگر الا مالا یخصی خواهد بود و حد مرتبه با آنکه امری است عدمی چگونه نوع تراش میشود اری کار تکلفات بجائی رسیده که مابا الاشتراك راعین مابالامتياز گرفتند که از تجویز آن البته عقل منقبض است این بعضی تکلفات قائلین بتشکیک وجود و وحدت حقیقت وجود است و اما آنچه بمشایکه نسبت دادند که وجود است حقائق متباینه است کاملاً در نظر عقل سلیم کوسه و ریش پهن همین است چه مفهوم وجود البته واحد است و اگر حقیقت داشته باشد در خارج چگونه متباین است و تباین از خواص مہیات متباینه متنوعه است علی المعروف بینهم و از این جهة است که اشاعره وجود را مشترك لفظی گرفتند و آنرا عین انواع مہیات متباینه دانسته اند.

و اصلاً مفهومی برای آن جز ذوات متباینه نپذیرفته چه رسد بمعنای واحد مشترك چه رسد بآنکه در خارج آنرا حقیقی متاصله باشد و چه رسد حقیقت هر وجودی مباین حقیقت وجود دیگر باشد.

و انگهی امتناع تشکیک در مہیت را که در اذهان طلبه و موافقین انداخته هنوز مبرهن نشده و تشکیک در مہیت بکمال و تفعل قوای جماعتی از متکلمین است و در کتب مفصله کلامیه مانند شرح موافق و غیره مطرح است مافلاکاری بصحت و سقم تشکیک و معافی تشکیک و موارد آن نداریم لکن مگر خرما بگل مانده که اثر خارجی حقیقی مبداء را حقیقت وجود بگیریم که در تخصیص آن بمہیات متنوعه محتاج بوصله و پینه شویم و مہیات خارجیہ باین خود نمائی واضعی که دارند اعتباری محض و عقلی صرف بدانیم که اگر عقل اعتبار نکند همان وجود خاصی باشد آنهم از یک حقیقت که یکجا می سوزاند یک تیرید که یکی شیرین و جای دیگر تلخ و یک جا جملاً محض یک جادارک حیوانی یک جا عاقل کلیات ثم العجب که ترکیب ممکن را از مہیت و وجود در خارج ایجاد محض می دانند بلکه در ذهن تبعمل و تحصیل باید انفکاک پذیرد و وجود در خارج بلکه در ذهن در حال وجود ذهن نه در حال تفکیک عقلی عین مہیت و مہیت عین وجود است پس بگویند اثر معمول جاعل همانا چیزی است که دو اقنوم متحد حقیقی است یا حقیقی است که منشا انتزاع دو مفهوم است یکی مفهوم وجود دیگر مفهوم نوعی خاص از مہیت بالاخره ما چرا خود را آسوده نکنیم و بگوئیم اثر مبدع ذات هر نوعی است که واجب بالغیر و جزئی است که باعتبار قیامتش تغلب موجود شده و صدق موجود بر او بدین اعتبار است که واجب الصدور از علتش گردید و انگهی علت تامه برای چیزی از ذوات انواع عین معلولیت فعلیه آن مہیت نوعیه است برای آن علت مفروضه علت و گرنه باید

علت نباشد و علت برای او نداشته باشد و این جلف است پس فی الحقیقه مرجع وجوب بالقیاس الی العلة بعلمیت تامه علت است برای ذات این معلول اگر چه پاهیچ نامی از وجود و حصول و صدور و کون نمی بریم فقط بگوئیم واجب بالذات علت انسان و حیوان و فلک و ملک عناصر و و مانند آن است آنها معلولات اویند دیگر تکثیر الفاظ و معانی عامه موغله در عموم که از جمله آنها وجود است حقیقی جداگانه برای او درست نمی کند که اینهمه برای وجود غزل بسرائیم و نورش نیاییم و منبع هر شرفش بخواهم بخوانیم کم کم رخنه در حقیقت مجهول الکنه واجب نموده سر از آنجا در آوریم و خود را شیخ او قرار دهیم فقط او را بالفاظ بی مغز یستائیم چنین شدت وعدت و مدت و تمام و فوق التمام و ممکن را بنا بر این گمان ما آنکه همان مایه و قوام را دارد فقط قانع شویم که ضعیف و فقیر بلکه عین الفقر بلکه عین معنای صرفی بدانیم، بلکه کم کم بگویم او است یعنی واجب و غیر از او نیست و صلاهی لاهو الاهو باین معنی که موجودی و انیتبی جز او نیست در وهم البته هر مملکتی و هر موجودی فقیر یا عین فقر است و اوقیوم او است لکن مگر ذات ممکن در قیام بعلمت و افتخار باو چه کسی از وجود دارد یا وجود اگر دارای انیت خارجی باشد چه خود از عبودیت حاجت داشت که مهیت معلوله و مجمله ندارد (۱) و انگهی چه کمالی برای واجب است که وجود او سبحانه و تعالی و وجود ممکنات را از یک حقیقت و یک سنخ دانیم و این اندازه در اثبات این مدعی بکوشیم که قرآن و خطبه های نهج البلاغه و بالاخره السنه انبیاء اصلا بدان اشارتی ندارد بلی در واجب مانمی نیست که انیت او انیت وجود باشد نظربآنکه هر عنوان کمالیکه بر او صادق نیست دارای حقیقت است بروحیه باسط و عینیت باذات او.

مسئله سوم مسئله زیادتی وجود بر مهیت که مطرح در حکمت و کلام است ربطی باصالت وجود ندارد بلکه در مقابل اشاعره است که وجود را مشترک لفظی گرفته و مفهومی برای او جز مهیات متبائنه قائل نشدند بلی ممکن است علاوه بر مفهوم واحد برای این مفهوم در خارج حیثیتی اعتبار کنیم که خارج ظرف نفس او باشد نه ظرف وجود عینی و انیت او نظیر زوجیت و رقیب و حریت و ملکیت و ولایت و قضاوت بسیاری از مفاهیم حرف و صنایع و آنها که گویند ما کان له (۲) سوی العصص حصه های اعتباری خارجی را برای او خواستند.

تحقیق در حصص که فقط موطن این مفهوم در ذهن نباشد بلکه مصداقی خارجی **مفهوم وجود** که از مقوله های نسبی و اعتبارات و حیثیات خارجی داشته باشد **هر حصه اعتباری** بدون عین و انیت و حقیقت و البته این حیثیت در موقعی منعقد

(۱) یعنی اگر گویند چون حق تعالی وجود است پس باید از وجود کسب وجود نمود گوئیم حقیقتا چون ذات است پس باید از ذات کسب ذات نمود و هر دو در احتیاج به علت یکسانند آیا با این سخنان می توان چنین مسئله ای را بدون وقت در دلیل فیصله داد؟ مؤلف

(۲) اشاره است بشمر حکیم سبزواری کان من ذوق التاله اقتض من قال کان له سوی العصص

خارجی را چند میشود که ممکن راقیاس بملتش ملاحظه کنیم با وجوب و تشخص موجود در خارج و هویت و عینیت خارجی حاصل کند و بالاخره صادر از علت مییاشد شود تا خارج ظرف هویت و عینیتش باشد و لکن ما اعتبار خارجی

ظلی نه عینی برای وجود علاوه بر مفهوم لفظ وجود مانند مفاهیم سایر الفاظ که در ذهن می توانیم قابل شویم مگر آن بمعنای آن دو اسناد و نسبت معمولی موضوعی که در علم معانی و بیان تحقیق شده که نسبت بین موضوع و معمول در هر جمله می خارجی است بمعنای آنکه خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجود و لکن ما می بینیم وجود و موجود مسند می شود مثل آنکه می گوئیم زید موجود پس اگر وجود بمعنای آنکه اسناد باشد مرجع اینگونه جمله ها اسناد الاسناد خواهد بود پس وجود مفهومی است ثبوتی در مقابل عدم و سلب و نفی که خود قابل اسناد است نه عین اسناد منتهی الامر در مقابل اعیان و هویات و انیات از جمله اعراض نسبی است که از آن تعبیر بنسبت مقولی توان کرد

و اینها همه در صورتی هست که لفظ وجود اسم و مفهومش اسمی باشد و تحقق نزد ما آنست که معنایی است حرفی مطابق است معنایی است حرفی و استین و بسته هر حرفی را می توان بعنوان رسمی معرفی نمود مثل آنکه گویند الباء الالصاق اینجاست گفته شود الوجود اسناد و گرنه همین وجود در هر قضیه بطور حرفی هست فافهم (۱) نکته دیگر آنکه بر ما معلوم نشده لفظ وجود در لغت عرب قدیم باین معنای معروف بوده بلکه از معنای وجدان هست و لفظ وجود یعنی یافت شده و در وجدان آمده و قرآن جز این معنی را استعمال نفرموده و در دعای عرفه نفی موجودیت از خداوند شده لم یتمثل فتكون موجودا یعنی در وجدان دریافت شده نیستی و اگر موجود بمعنای موجود بودن مقابل معدوم بود هرگز امام سجاده علیه السلام نفی موجودیت بمعنای نفی وجدان نمی کرد برخلاف تبادر و برخلاف معنای لغوی معروف در اذهان عرب نمی فرمود که بقرینه بفهمند که مقصود نفی موجود نیست بلکه مراد نفی وجدان اذهان است و نیز در ملحقات سیدان طاوس بدعای حسین بن علی ارواحنا فداه در عرفه چنین است.

(۱) اشاره است بآنکه هر قضیه می دارای مسند و مسند الیه و اسناد است و اسناد معنایی است

اسمی و کافی در ربط معمول موضوع نیست .

و این ربط معنایی است حرفی که مطوی است در تنوین مسند چون زید قائم یاد رهیت جمله مسنده چون زید قائم زید یا بوجهی دیگر مطوی در حمل و تطبیق است که فعل متکلم حمل کننده است و عبارت دیگر مطوی در حکایت و اخبار است لذا در فارسی هم گفته شود زید قائم است که فی الحقیقه مرجعش این است که قیام مسند بزید است یا زید متصف بقیام است و آنجا هم که گفته شود زید ایستاد ربط حرفی در رهیت فعل فارسی مطوی است یا در حکایت و خبر دادن ربطی است لذا گاهی با فعل هم ربط می آید چون زید ایستاد ایستاد است این است که گفتیم در هر قضیه معنای وجود ربطی است حرفی و مواف

كيف يتبدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك الغيرك من الظهور مالم يسلك حتى يكون هو المظهر لك در اینجا لفظ وجودا گرچه بمعنای اسمی استعمال شده ولی صریحا وجود بمعنای ظهور گرفته پس هر جا در دعا و خطبه بی این لفظ مبتدا و مشتقا آمده بمعنای ظهور و ظاهر است و معلوم است ظهور متعلق بذات شئی زائد بر ذات نیست و سبزواری در شرح منظومه تصریح کرده ظهور شئی و چیزی افزوده بر ذات ظاهر نیست یا للعجب چرا وجود چنین نباشد مگر چه معنایی از آن فهمیده می شود که باید قطع نظر از ذات موجوده افیت و هویت و حقیقت شاخصه داشته باشد و در ملحقات طاووسیه باین دعا لطائف دقیقی هست که از هر کدام بوی انبیت خارجیة برای حیثیت وجود بشام ذوق نمی آید راجع الی کتاب الاقبال تعرف و تغتم

(۴) بهمینار در کتاب تحصیل گوید اذا قلنا کذا موجود قلنا مسئله چهارم دنباله نقی به ان الوجود معنی خارج عنه فان گونه معنی خارجا مسئله زیادتى وجود عن المهيّة عرفناه بییان و ارهان و ذلك حیث یکون مهيّة بر مهيّة وعدم و وجود کالانسان الموجد و لکن ما معنی به ان کذا فی الاعیان (۱) موجودیت مهيّة اوفی الذهن و هذا علی قسمین فمنه ما یکون فی الاعیان اوفی وجود بلکه موجود النفس بوجود یثار له و منه ما لا یکون كذلك انتهى صدر بعلت است و تحقیق المتألهین این سخن را در بساطت واجب و عدم ترکیب اواز مهيّت و کلام بهمینار در وجود نقل نموده و شرحی نداده و این عبارت صریح در اصالت کتاب تحصیل و مهيّت در ممکنات است چه حاصل سخنش آنکه چون گوئیم کذا یعنی استفاده اصالت مهيّت ذاتی موجود است و لفظ موجود را بر او اطلاق نمائیم نمی خواهیم از آن و اشاره بعدم بگوئیم وجود یک معنایی است از او خارج و بر او زائد که بوسیله ترکیب واجب از او موجود شده و استحقاق حمل وجود پیدا کرده بلکه همان ذات مهيّت و وجود و است که موجود است و اما مفهوم وجود البته عین انبیت و هویت و اختصاص این ترکیب مهيّت موجوده نیست و خارج بودن معنای وجود از نفس مهيّت مبین امکان و مبرهن است در جائیکه نظر بمهيّت من حیث هی و بوجود باشد

(۱) این جمله صریح است در اینکه مقصود از موجود بودن ذاتی از ذوات ممکنات فقط آنستکه آن ذات در اعیان است یا در اذهان و اگر وجود را در خارج هویت عینی بود باید بگوید مقصود از موجود بودن ذاتی هر جا گوئیم کذا موجود آنستکه وجود او در اعیان است یا در اذهان نه آنکه بگوید نفس آن ذات در اعیان است یا در اذهان و چون این سخن موهم این بود که وجود بمعنای مهيّت است و لفظ مشترك است آنرا رفع نمود بییان فرق بین ممکن که رفع ترکیبی از مهيّت و وجود که یعنی حیثیت اعتیاد وجود نه وجود عینی و هی وجود واجب که مهيّت عین وجود و اینست است لذا گفته آن الوجود معنی خارج عینه و تعبیر بمعنی کرده نه عین وایز و فلك حیث یکون مهيّة و وجود لا انسان یعنی مهيّتی است که قیاس بعلت موجود است و حیثیت وجود در او باین اعتبار است و اقتران حیثیت وجود بمهيّتی که یا در اعیان است یا در نفس یا عدم اقتران وجود بدان ربطی بتحقیق وجود در اعیان تا در نفس ندارد لذا مهيّت را مقسم قرار داده نه وجود را مؤلف .

-۳۶۷-

یعنی در مقام تحلیل و ملاحظه مهیت بدون المقایسه و انتسابش بعلت بدون لحاظ و معلولیت فعلیه برای ذات معمولی که متحقق است در خارج بلکه مراد ما از آنکه گوئیم فلان مهیت موجود است یعنی مهیت دراعیان است یا دراذهان و همین معنی که حصول دراعیان یا اذهان است دو قسم است یکبار بوجودی مقارن مهیت است بار دیگر بوجودیستکه مقارن نیست و این جمله اخیره گویامورد استفاده صدر است که گاهی موجودیت عینی یا ذهنی بحیثیت وجود انضمامی و اقترائی است گاهی بوجود اقترائی و انضمامی نیست عیناً و تمقلاً و در ممکن اقتران و انضمام است چه در عین و چه در ذهن لکن این سخن بیان زیادتى وجود بر مهیت است نه تاصل وجود چه اگر صدق وجود موجود بر مهیت در عین یادر ذهن نشود مهیت کلیه خواهد بود و مقیس بعلت نیست و حملی جز حمل اولی ندارد.

و البته مقیس بودن مهیت را بعلت بوسیله استحقاق حمل موجود خواهیم فهمید و چون در این قیاس و انتساب بتفصیل بشکریم خواهیم دریافت که مهیت مفروضه جزئی است پس متشخصی است و واجب بالغ است پس علت در او تأثیر کرده و عین صریح ذات او را خواسته و همانطور که وجوب در جزئی بودن حیثیتی انضمامی و حقیقی وجود دارای هویت و انیت یا هویت و انیت بغش بهیثیتی نیست وجود هم بهمین حال است یعنی بهترین راهنمای ما است بموجودیت ماهیت از جاعل و فاعل در خارج یا از تصور عاقل در نفس و چنانکه در نفس چون موجود شود موجود عقلی تصویری وجود شرح هویت و انیت نیست بلکه مهیتش موجود است همچنان در خارج چنین است و فرق در عدم ترتب آثار در ذهنی و ترتب آثار در خارج برای آنستکه در خارج همانا علت فاعلی او را جواب دقیق از آورده علاوه بر علم باو و در ذهن نفس او فقط تعقل کرده و استدلال بفرق بین حضور و ظهور عقلی صرف با حضور خارجی او دو نحو است وجود ذهنی وجود یکی موثر و دیگری بلا اثر پس استدلال بفرق بین وجود خارجی خارجی بر اصالت و ذهنی بر اصالت وجود مقلوب بر مستدل است و دلیل بر اصالت وجود مهیت است

(ابطال استدلال بفرق بین وجود ذهنی و خارجی بر اصالت وجود بلکه بالعکس دلیل اصالت مهیت است)

پس قول سبزواری و الفرق بین نحوی الی کون نفی وافی بهرام نیست بلکه مقصد ضد مراد است

(جواب انحفاظ مهیت بین الوجوداتین) که عمده ادله اصالت وجود است

و مسئله انحفاظ مهیت بین الوجودین دلیل اعتباری بودن مهیت نیست زیرا ملاک ترتب آثار بر مهیت از جاعل و فاعل است نه معقولیت نزد عاقل اعم از آنکه جرمی باشد چون زید یا کلی چون انسان و سر این تفرقه آنستکه معقول ذهنی چون از وجود ذهنی تشکیل شود جز حمل اولی برای او نمی ماند چون الانسان انسان یا زید زید و اما مهیت

خارجیه چون از وجود ذهنی تفکیک شود باز بحمل شائع موجود است چون علت فاعلیه با او است و اما تفکیک از صدور از علت پس رجوع بتعقل مهیت و کلی طبیعی منطبق بر او یا متحد با او می نماید. و گرنه انفکاک خارجی بین مهیت معلوله در خارج از علت محال است

مهیت خارجیه (وجه دقیق دیگر در جواب از انحفاظ مهیت بین الوجودین)

مادر حواشی شرح منظومه وجه دقیق دیگری در جواب انحفاظ مهیت بین الوجودین با عدم ترتب آثار بر مهیت ذهنیه گفتیم و حاصلش این است که که مهیت خارجیه دارای ماده و صورت است و آثار مترتب بر مهیت مرکبه از این جزء است و اما در ذهن پس کلی طبیعی یا فرد ذهنی فاقد ماده و صورت است زیرا صورت عبارت از نفس ما به القوه است نه مفهوم ما بالفعل و مفهوم ما بالقوه و فعلیت خارجی و قابلیت خارجی در ذهن نمی آید و گرنه ذهن منقلب شود لذا در محالش تحقیق شده (۱) که ماده باعتبار لا بشرطی جنس است و صورت باعتبار لا بشرطی فعل است و این دو از اجزاء حدیه نوع است بلی مفهوم ماده و مفهوم صورت یا مفهوم ما بالفعل و مفهوم بالقوه را اگر تصور کنند هم مفهومی مستقل بمفهوم

نوعی است و گرنه مفهوم انسان مثلا در ذهن بسیط است و اجزاء حد انسان از اجزاء تحلیلیه است مفهوم نه انسان آنکه بدوا در ذهن مرکب است بلکه مجددا ذهن مفهوم جنسی و مفهوم فصلی را تصور کند آنگاه بلحاظ اتحاد مهیت نوعیه در خارج با ماده و صورت ترکیب عقلی را در یابد

اگر مفهوم انسان ذهنی را بدون ملاحظه اتحاد با مرکب خارجی تصور کنند معنائی خواهد بود

(۱) در فرق بین ماده و جنس و فرق بین صورت و فصل گفتند ماده را بشرط لا اعتبار کند زیرا قابل حمل نیست و همان ماده را چون لا بشرط کردند جنس شود و حمل شود و همچنین صورت بشرط لا و غیر محمول است.

و فصل همان صورت است باعتبار آن بنحوی که قابل حمل باشد و این فرق در عنوان ذهنی و معرف ماده و جنس یا صورت و فصل است و گرنه ماده جوهری خارجی و صورت خارجی از اجزاء خارجیه در جسم طبیعی متدو اصلا باعتبار لا بشرطی و بشرط لائی در خارج سروکاری ندارد لکن چون می خواهیم ماده صورت را تصور نماییم عنوانی را در ذهن آوریم که بشرط لا است نشود چون حیات نسبت بماده و قوت نطق نسبت بصورت که نمی توان گفت الانسان حیات و نطق و چون خواهیم جنس و فصل را تصور نماییم عنوانی را که ناعتی و لا بشرط است یعنی وصف عنوانی است که قابل حمل است تصور کنیم چون حیوان از ماده حیات و چون ناطق از صورت نطق بنا بر این انحفاظ مهیت در ذهن و خارج بهر معنی که باشد موضوع ذات است و ماده و صورت خارجی نیست تا آثار بر او مرتب شود مولف

بسیط نه مطلقاً که هیچ جزئی در ذهن حتی در مقاله تحلیل عقلی باعتبار جنسی و فصلی نداشته باشد و مفهوم جنسی و مفهوم فصلی مفایر و میابن باشد و قابل حمل نباشد و این دقیقه در نهایت غموض است (۱) و غالباً اشتیاء می شود مثلاً چون گوئیم انسان حیوان ناطق یا مرکب من الجواهر مادی و الجواهر الصوری یا مرکب من القوه و الفعلیه تمام اینها باعتبار خارج است و گرنه مفهوم انسان غیر از مفهوم حیوان و غیر از مفهوم ناطق است بلکه مفهوم انسان بعمل شائع انسان است چه رسد بآنکه حیوان یا ناطق باشد

رد ادله اصالت وجود

فقط هر مفهومی در ذهن همان مفهوم است بعمل اولی و همگی و معنوی این مفاهیم آنست که بعمل شائع تصدیق میشود و بنظر عقلی باز باعتبار محکمیات و معنویات خارجیه تحلیل باجزاء حدیه می رود و آثار بر معنویات مترتب است نه بر عنوان بلکه من حیث انه منطبق علی المعنوی او متحد به فی الخارج و عنوان ذهنی بلحاظ انطباقی و اتحاد بامعنوی همان بیان حکم خارج خواهد بود و اما بلحاظ خود عنوان ذهنی بشرط و انطباق و اتحادی در بین نمی آید لذا اثر بر او مترتب نشود و معنای انعفاظ مهیت بین الوجودین انطباق عنوان ذهنی لا بشرطی بر معنوی خارج است یعنی همان عنوان ذهنی است که در خارج بامعنوی متحد است و بر او منطبق است و حکم با اتحاد و انطباق با ذهن است لکن اتحاد خارجی و انطباق نفس مدبری بجای خود محفوظ است چه حکم و تصدیقی در مقام تفعل که وجود ذهنی است بشود یا نشود کاری که در ذهن می شود فقط این است که معنوی خارجی معلوم نفس می گردد و منکشف بر او می شود و آثار بر ذات منکشف قبل الانکشاف مترتب است بر انکشاف و ذات منکشف در ذهن اگر قطع نظر از انکشاف و وجود علمیش شود همان است که در خارج است و گرنه در ذهن جز نفس مفهوم که هی می باشد که حمل اولی است چیز دیگر نیست و تصدیق بترتب آثار بر آن ذات باعتبار خارج و حرف حکایت پس از خارج است پس انعفاظ ذات منکشف بین الوجودین تأثیری در تاصل وجود نخواهد داشت چه آنچه متعطف است

(۱) توضیح غامض اینکه مفهوم انسان مثلاً باعتبار حکایتش از مهیت بسیط انسان خارجی معنایی است بسیط و مهیت انسان خارجی هم بسیط است ولی متحد است در خارج با مرکب خارجی از اجزاء خارجی غیر محموله چون ماده (حیات) و صور - (قوت نطق) و روح و بدن و اعضاء متنوعه با مهیت بسیط ذهنیه باعتبار حکایتش از اجزاء خارجی ماده و صوریه در مقام تحلیل عقلی منحل است بجنس و فصل که دو عنوان عقلی برای همان ماده و صور تند لکن بنظر لا بشرطی ناعنی محمولی که حیوان و ناطق باشد و گرنه ماده و صورت در ذهن پنهانند و مفهوم لفظ ماده و لفظ دو صورت به اجزاء خارجی انسان است و نه از اجزاء تحلیلیه ذهنیه بلکه مفهوم لفظ جنسی و لفظ فصل هم چنین است بلکه جنس و فصل در انسان مفهوم حیوان و مفهوم ناطق نیست باعتبار حکایتش از حیات و نطق خارجی باعتبار لا بشرطی و لحاظ وصفی و ناعنی پس راین مقام دو مهیت بسیط داریم یکی در ذهن که کلی طبیعی است و یکی در خارج که جزئی است و متحد با مرکب خارجی است.

نزاع در کلی طبیعی و نزاع در وجود آن در خارج نیست بلکه نزاع در کلی طبیعی ذهنی است که آیا در افراد مرکبه که صورت بسیط نوعیه را در خارج بقوه گرفته موجود است یا منعطف بین ذهن و خارج باشد یا نه. پس مفهوم انسان دو ذهن بسیط است مگر بدو اعتبار یکی بملاحظه اتحاد مهیتش بر مرکب خارجی از ماده و صورت دیگر بملاحظه تحلیلش و فصل در ذهن بدون توجه بخارج یعنی

-۳۷۰-

موجود است نه وجود و چون موجود را از وجود خارجی تجرید کنیم ذهنی خواهد بود نه خارجی و حملش حملی اولی است نه شائع و اگر از وجود ذهنی هم تجرید کنیم فقط نظر بنفس مهیت درحالی وجود ذهنی باقطع نظر از وجود ذهنی نمایم جز می‌هی چیزی نیست مگر آن را بلحاظ حالی خارج و معنوی اعتبار کنیم در این حالت بر میگردد به خارج که ذهن و نفس آن را نگاه می‌کند و حکایت و تصدیق می‌نماید پس از انحفاظ دو حال دارد چه منعطف را گاهی بنفس اعتبار کنی گاهی به محکی و معنویت و این دقایق بسیار سودمند و از خصائص کتاب است و در حاشیه منظومه دقایق دیگری ذکر نمودیم و در اینجا پاره‌ئی از آن را تشریح کردیم که متضمن دقایق دیگری است.

در رفع اشکال قائلین با اصالت وجود نسبت به وجودیت وجود که اصل مهیتها از آن استفاده نمودند

ناگفته نماند در صدق موجود بر مہیات خارجی و ذهنیه حرفی نیست و اصل وجودها از آن استفاده نمی‌توانند نمود چنانکه از بیانات گذشته آشکار است ولی در صدق موجود بر وجود سخن بسیار گفته‌اند حتی باقطع نظر از مسئله اصالت وجود با مہیت این سخن و اشکالی مطرح شده و بطور کلی مرجع این مسئله باید باین باشد که مشتق آیا بر مبدء هم صدق می‌کند یا نه البته در نظر اول نباید عنوان ناعنی که حاکی از مقام انصاف ذاتی بوصفی است بر نفس وصف صدق نماید چنانکه مبدء هم بر ذات صدق نماید کند مگر بتجوز یا تکلف بلی گاهی اتحادی مصداقی بحسب تحقق خارجی بین مبدء و حامل مبدء یعنی موصوف بمبدء و بین متعلق آن مورد نظر حکیم می‌شود مانند مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول که آنهم نه باین معنی است که این سه مفهوم يك مفهومند بلکه باین معنی است که يك مصداق مجمع هر سه مفهوم است که به اعتبار میتوان هر سه را بر آن يك مورد ماده اجتماع هر سه است حمل نمود، از آن انتزاع کرد بهر حال اینگونه مسئله‌ها در مسئله اصالت وجود و مہیت نباید تأثیری داشته باشد چه سخن در مبدء اثر و اثر مبدء است و در

توجه بماده و صورت زیرا تصور اجزاء حدیه با غفلت از اجزاء خارجی ممکن است.

بنابر این مفهوم انسان در ذهن در نظر اول یعنی پیش از تحلیل اجزاء حدید نوعی است بسیط در مقابل دایه و ابتدای توجہی بحسب فصل و منشأ اعتبار لا بشرطی در هر يك از ماده و صورت نخواهد بود و چون از آن را در این نظر بدوی نسبت به حیوان ناطق بلحاظ عنوان وحدانی مانند بمليك دهیم می‌بایم با هم نیستند و حمل بر یکدیگر شوند و از عنوان حیوان ناطق هم همان نوع بسیط انسان مقابل دایه فهمیده می‌شود بدون توجه و التفات بشروط حمل و عبارت آخری همان معنای بسیطی که از کلمه انسان تصور می‌شود از کلمه الحيوان الناطق تصور میشود گویا دو اسم مترادفند یکی پنج حرفی انسان یکی نه حرفی از حیوان ناطق.

اما در نظر دوم که تجزیه و تحلیل حیوان و ناطق است پس سه مفهوم متغایر است و قابل حمل بر یکدیگر نیستند اگر هر کدام باستقلال مفهومی خود تصور شود و توجه بجهت اتحاد و حمل و حیثیت جنس بودن حیوان و فصل بودن ناطق برای انسان نشود تنها نظر بمفهوم هريك از این سه کلمه انسان - حیوان ناطق در برابر یکدیگر بالاستقلال باشد چون این مقدمه را دانستیم می‌گوییم چون نظر بنوع انسان خارجی مثلاً می‌افکنیم یعنی افرادی که محصل نوع خود هستند بیک نظر مہیت نوع بسیط انسان را در اشخاص می‌یابیم و بنظر دیگر مرکبی خارجی از جوهر مادی و جوهر صوری می‌بینیم که آن مہیت بسیط خارجی با آن مرکب خارجی متحد است آنگاه چون بکارخانه ذهن

اینکه آیا وجود را عینی است در خارج یا مهیت را و اگر وجود را عینی و هویتی در خارج باشد لازم نیست موجود بر او صدق کند بلکه سلب این مشتق به ما هو مشتق از عین وجود اصیل مفروض ضروری بکاسه و کوزه اصل وجودیها نمی زند و اگر علتی نداشته باشد آن بر مهیت که ذات است و ذات شایسته توصیف بصفات است هر چند آن صفات بحسب تحقق با ذات معروفند متحد باشد اشکالی ندارد چنانکه موجود بمعنای موجد بفتح از موجد به کسر بر وجود بنا بر اصلش مانعی ندارد مگر بحسب وضع لغوی ممکن است مورد منع باشد.

چون این بیان را که بحسب وجدان سلیم قطع نظر از نزاع در اصل وجود مهیت تقریر کردیم می گوئیم اصل مهیتیها از عدم صحت صدق موجود بر وجود و صحت صدق آن بر مهیت استفاده کردند و گفتند چنانکه در شرح منظومه تقریر نموده که وجود اگر حاصل در اعیان باشد باید موجود باشد پس برای وجودی در اعیان باشد و هکذا الی غیر النهایه حکیم سبزواری میفرماید،

وهو مزیف بان الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا یذهب الامر الی غیر النهایه و قه علیه سائر ادلته المذکوره فی المطولات انتهى مؤلف گوید مادر حاشیه خود بر همین موضع از شرح منظومه اشاره کردیم بآنکه وجود بذاته وجود است نه بذاته موجود زیرا صدق مشتق بر مبدء اشتقاق یا بر حاصل مبدء یا بر معنون مبدء معقول نیست از ذاتیات او باشد بلکه بالفرض و بالواسطه باید باشد و واسطه می در میان نیست جز وجود وجود و این خود تسلسل باتفکیک در حکم امثال است بلکه تعقیق در جواب این دلیل آنستکه بگوئیم مسلم نیست وجود موجود باشد و یا معدوم بلکه وجود بحمل شائع نه موجود است و نه معدوم چنانکه مهیت من حیثی نه موجود است نه معدوم و نه کلی و نه جزئی و نه واحد و نه کثیر

و نفس نکریم نوع انسان بسیط را بیش از تعامیل و تجزیه عنوان نوع بسیط انسان خارجی می یابیم بدون توجه بترکیب ذهنی در آن از جنس و فصل و یا شکایت آن از ترکیب خارجی از ماده و صورت و چون مفهوم انسان را در ذهن بنظر تحلیل بجنس و فصل بنگریم و در این حال از خارج هم غافل نباشیم یعنی جنس و فصل را از اجزاء خارجی تادیه و صوریه اعتبار کرده باشیم نه مستقلاً در چنین صورت البته آن را عنوان مرکب خارجی از ماده و صورت که مهیت انسان بسیط خارجی هم با آن مرکب متحد است می بینم چه جنس همان ماده است و فصل همان صورت است که در انسان بسیط ذهنی باعتبار لا بشرطی محفوظ است.

انسان بسیط خارجی متحد با مرکبی است خارجی که اجزایش باعتبار لا بشرط لائی دارای ماده و صورت است با این فرق که مرکب خارجی از ماده و صورت علی المشهور ترکیب انضمامی است و مرکب ذهنی د ذهن ترکیب اتحادی است و بقول میرداماد ترکیب خارجی مزبور هم اتحادی است چه رسد بترکیب ذهنی در ذهن از جنس و فصل که علی القولین ترکیب اتحادی است و نتیجه این سنجش دقیق در بسیاری از مسائل سودمند است چه بسیار اشتباه مفهوم بمصادق و بالعکس و حمل شائع بحقل اولی و بالعکس و بسیط بمرکب و بالعکس و اجزاء خارجی به ذئیه و بالعکس و مفهومی بمفهوم دیگر و مفاهیم متقابل و بتمایله و اعتبارات لا بشرطی نه بشرط لائی دو صفت ناعت معمول بجزء غیر ناعت و غیر معمول و اشتباه مرکب اتحادی بانضمامی می شود و در اینجا از جمله

حمل موجود بر وجود

بلی اگر ثابت شود در نظر عقل صحت حمل موجود بر وجود بهمان نحو که بر مهیت صدق می کند دلیل قائل باصالت مهیت تمام خواهد بود فتدبر تمام شد ترجمه حاشیه ما که متجاوز از سی سال قبل نگاشتیم . اکنون می گوئیم وجه تمامیت دلیل اصالت مهیت بر تقدیر صدق موجود بر وجود بهمان نحو که بر مهیت صادق است آنستکه مهیت موجود است باعتبار وجود که نفس تحقق مهیت است باتفاق طرفین پس اگر وجود هم موجود باشد بوجدیکه نفس تحقق وجود است پس ناچار پای وجود دیگری که محقق وجود است در بین باید بیاید وجودیکه محقق وجود است هر چند متعدد با وجود متحقق است و منضم باو نیست و ما به التحقق نظیر تحقق مهیت بوجود لکن وجود مفروض هم محتاج بوجدی است که نفس تحقق وجود دوم است و چون نفس تحقق است البته عین او است نه ذهن و اعتباری و این علاوه بر آنکه تسلسل اعیانی است محدود دیگر هم دارد که اعیان لایتناهی باهم متعدد و هر یک نفس تحقق دیگری باشند و عقل از تجویز چنین مدعائی در کمال انقباض خواهد بود و این را قیاس بواجب در عینیت با ذات و با یکدیگر بتوان کرد چه آن ذات بسیط عین محدود باقطع نظر از صفت کمالی که دارای حقیقت و عین خارجی است باز در همان مرتبه ذات مستحق حمل هر کمالی است بروی کما حق فی محله و هر وجود ممکن است عینی و حقیقی باشد تنها ذات او عین وجود و مستحق بالذات برای حمل موجود نیز از لا و ایدا خواهد بود و اگر وجود خبر مفهوم نیست منشاء انتزاع آن مفهوم و مستحق حمل مشتقاتش خواهد بود فان قلت چه ضرر دارد که موجودیت وجود بوجدی ذهنی باشد و باعتبار وجود ذهنی موجود باشد نه باعتبار وجود خارجی بخلاف مهیت که موجود است در خارج بوجدی عینی بنا بر قول باصالت وجود که نفس تحقق مهیت است و بقاعلیت فاعل پس تسلسل با نقطاع اعتبار معتبر قطع شود قلت وجود عینی خارجی را مهیتی نیست تا من حفظ بین ذهن و خارج باشد و مانند مهیت بتوان آن را تحقق خارجی تجرید نمود و در نفس آورد که موجود بوجدی ذهنی شود و گر نه ذهنی شود و گر نه ذهن بخارج منقلب خواهد شد پس آنچه بذهن میتوان آورد همانا مفهوم وجود است و وجود مفهوم وجود در نفس وجود معنوی آن مفهوم ذهنی نیست چه معنوی وجود یا منشاء انتزاع مفهوم وجود عینی است حسب الفرض و آن را مهیتی نیست تا در ذهن در آید بخلاف مفاهیمی

اشتباهاتی که باز روی می دهد و کسی راهنمایی بآن ننموده فیما اعلم بنا بر مقام نزاع در وجود کلی در خارج است زیرا در اینجا بنظر سطحی گمان می رود اینکه گفتیم انسان بسیط خارجی با مرکب خارجی متعدد است و انسان بسیط ذهنی قبل التجزیه عنوان انسان بسیط خارجی است و مع التجزیه عنوان مرکب خارجی را از ماده و صورت است مبنی بر قول بوجدی کلی طبیعی در خارج است لکن بنظر دقیق چنانکه در آغازین حاشیه اشاره کردیم . مبنی بر آن نزاع نیست زیرا انسانیت خارجی اگر چه کلی طبیعی موجود در خارج نباشد صورت بسیطی است در خارج متولد از ترکیب اجزاء خارجی در اشخاص مانند تولد طبیعت ناله از مرکب امتزاجی و این صورت نوعیه بسیط اصلا موطن در ذهن ندارد و حال حال ماده و صورت است و اعتبار لا بشرطی پذیرد و معروض کلیت نشود نزاع در وجود این صورت نوعیه جزیه در خارج نیست زیرا کسی نتواند شك نماید در اینکه زید مثلا دارای انسانیت خارجی است . مواف

-۳۷۳-

که طبایع افراد خارجی است و از وجود فردی تجرید شده منعطف بین الوجودین است و مجرد صحت انتزاع آن مفهوم از وجود عینی یا صحت انطباق و حمل آن بر او هیچ چیزی از هویت و انیت وجود را در نفس نیاورد تا منعطفی بین الوجودین باشد و موجود اشتقاقی بتوسط حد الوجودین بر او صادق آید نظیر مفهوم واجب الوجود که منتزع از اینست ذات واجب است و منطبق بر او است و نتوان ذات او را که عین انیت است در ذهن آورد

موجودیت وجود غیر از مفهوم وجود است

بنا بر این موجودیت وجود نتواند بوجود ذهنی مفهوم وجود باشد و اما صدقی بوجود برداشت واجب واجب الوجود پس برای آنست که وجود او از عین مهیت او است و ذات او ملاک موجودیت او بذاته است نه بمفهوم وجودی و نه بوجود خارجی زائد و لو بعنوان آنکه وجودش نفس تحقق مهیت است چه این معنی از خواص مهیات موجود است. وجود پس موجودیت وجود قرار داد چه موجودیت واجب تعالی بنفس مهیت او است که عین انیت او است نه بوجود مضاف بدیهیت یا متحد با مهیت بر وجه عروض عند التحلیل و فرقی است دقیق بین حیثیت وجود مبعوث عنه که مهیت ندارد و بین مهیتی که عین الوجود است یا عین انیت و هویت است که مساوق با موجودیت است بنفس مهیت خود او هر سنخش سنخ حقیقت وجود او منحصر را در او نباشد بلکه مهیتی مجهول الکنه باشد که بالذات ملاک صحت حمل موجوده صحت انتزاع مفهوم وجود است و چون بگوئیم واجب تعالی موجود است مبدء اشتقاقی جز ذاتش نخواهد بود و اما اگر بگوئیم وجود انسان موجود است مبدء اشتقاق البته لازم است همان طور که مهیت انسان موجود است بوجودش همچنان باید وجودش موجود باشد و جودی دیگر بمفهوم وجود در ذهن بشریکه الان گفته شد و نه بمهیتش که دور است علاوه موجود معلول مهیت نخواهد شد و شیخ در شفا و مباحثات و سایر کتب مفصلا با بطلان معلولیت وجود برای مهیت پرداخته و نتیجه مقام این شد که بوجودیت رجوع باید یا بوجود دیگر در خارج باشد یا بمفهوم وجود ذهنی یا بمهیت آن چیزیکه وجود مفروض وجود او است و اول تسلسل است و دوم مصحح حمل موجود بر حیثیت وجود خارجی نیست زیرا مفهوم وجود مهیت منعطفه بین وجود خارجی و وجود آن مفهوم در ذهن نیست بلکه مفهوم منتزع از وجود خارجی است که مهیت و طبیعت ندارد و سوم دور و از جهات عدیده که شیخ ذکر کرده معقول نیست پس جواب اصل وجودیها از استدلال اصل مهیتیها بآنکه وجود موجود بذاته و بنفسه است درست نیست و تحقیق آنستکه وجود وجود است نه موجود و نه معدوم

تحقیق دقیق در اینکه وجود اگر همان وجود باشد باز دلیل مهیتی ها صحیح است

اکنون میخواهیم دلیل تسلسل که اصل مهیتیها گفته و در حاشیه شرح منظومه نکاشتیم مخدوش نمائیم تا تقدیریکه وجود همان وجود باشد نه موجود نه معدوم باز تسلسل لازم آید و دلیل اصل مهیتی درست باشد می گوئیم درست است که وجود همان وجود است نه موجود لکن آیا تحقق همین وجود در ممکن بچه حاصل شده البته همان طور که وجود

-۳۷۴-

مهیّت نفس تحقیق مهیّت است نه مابیه تحقیق المهیّته همچنان باید وجود نفس تحقیق این وجود باشد و نفس این وجود نتواند نفس تحقیق نبود باشد زیرا ممکن است معلول نه واجب و این مستلزم تقدم وجود بر وجود است و اگر بگوئیم نفس تحقیق این وجود همانا وجود علت نه وجودی دیگر اصل مهیّتی مستظهر شده گوید همچنان علت نفس تحقیق است بدون وجود تحقیق دیگر پس جز علت و نفس ذات معلول دیگر چیزی درین نیست جز اعتبار وجود و موجود و صدور و صادر و حصول و حاصل و افهم و اغتنم (۱)

(۵) مسئله پنجم فرق بین واجب و ممکن وجودا و مهیّا و عدم معلولیت وجود برای مهیّت و سخن صدر در مبدء معاد و سخن شیخ صاحب اسفار صدر المتالهین در کتاب مبدء و معاد که آن کتب نفیسه از فیلسوف عظیم الشان است

در تقسیم وجود بواجب و ممکن و اینکه ممکن ایجاد شود بسی موثر غیر ذاتش بوجهی برهانی می فرماید هر موجود مفروضی یا بالفعلی چون عقل او را از حیث دانش ملاحظه نمود و او را از ما سواش تجرید کرد خالی از یکی از دو صفت نیست یا بحثی است که از عین ذاتش منتزع شود.

وجود و حکم شود بر او موجود است یا چنین نیست بلکه محتاج است در این انتزاع به ملاحظه امر دیگری غیر از ذاتش هر چه باشد مانند انضمام چیزی باو (که بشایه نسبت داده شده) یا بانتسابش بآن امر (چنانکه طریقه ذوق المتالهین است) و غیر ذلک از اموری که خارج از ذات است اول مفهوم واجب ذاتی و مفهوم حق اول است که از او مشاین تعبیر بوجود حقیقی میکند (چون وجود واجب را حقیقت وجود میدانند) و رواقین بنور و اهل ذوق التاله بمنشاء انتزاع موجودیت و فیثاغورسین بوحث حقیقه و اهل تصوف به مرحله احدیت و غیب القیوب و مقصود یکی است و دوم ممتنع نیست زیرا مقسم بحسب - الفرض والوضع وجود است پس ممکن است موجود بغیر نه بالذات بحسب مفهوم و

۱- امر بفهم و اغتنام بدین نظر است که معنای قول فریقین بآنکه وجود نفس تحقیق مهیّت است نه چیزی است که بآن متحقق شده مهیّت آنستکه وجود نفس متحققه است نه متحقق مهیّت و مهیّت متحققه مهیّت معلوله است نه چه مهیّت من حیث هی معلول نیست پس معلولیت مهیّت مافوق بانفس تحقیق مهیّت است و متحقق آن همانا علت است نه خم و جوه و اما وجود نتواند نفس تحقیق خود باشد پس باید مهیّت نفس تحقیق وجود باین معنی که مهیّت معلوله مصحح اعتبار وجود و حمل موجود است نفس تحقیق وجود است که منتزع از مهیّت متحققه است و البته مابیه تحقیق انوجود نیست زیرا وجود ضمیمه خارجی به مهیّت نیست بلکه مهیّت متحققه عین مهیّت موجوده و عین منشاء انتزاع وجود است چنانکه نیز همین تحقیق مهیّت است و پیش گفتیم که اصل وجودی متصرف است ظهور ظاهر عین ذات ظاهر است نه مابیه نظیر الظاهر مولف

فرض فافهم (۱) پس مصداق وجود وصدق حکم بموجودیت در واجب بحسب ذات است (نه تنها باین معنی که حملش بر ذات واسطه درعروض ندارد) بلکه از این حیث که ذات او است و مستغنی از غیر در وجود و موجودیت است بدون ملاحظه هیچ امری و هیچ حیثیتی تغییری یا تلقیح یا انضمامی یا انتزاعی بخلاف ممکن که بواسطه حیثیتی دیگر غیر از ذات او است پس ممکن در موجودیتش و در اتصافش بوجود یا موجود شدنش محتاج است بمؤثری که در او تاثیر کند یا جاعلی که بجعل خود او را متحد با مفهوم موجود کند کما هو مذهب سید المتألهین) یا او را منضم بوجود یا مفهوم نماید (چنانکه بمشایین نسبت داده شد) یا او را طوری بسازد و قرار دهد که مفهوم وجود یا موجودیت از او منتزع شود (چنانکه شیخ اشراقی و اتباعش گویند) بعد از آنکه چنین نبوده بنحوی از بعدیت و قبلیت غیر از قبلیات و بعدیات پنجگانه مشهوره (یعنی تقدم بمهیت) زیرا هر چیزی که بحسب ذات یا بحسب معنی با چیز دیگر مغایر است البته در این که این شیئی آن شیئی شود یا منضم با او شود یا منشاء انتزاع او شود یا متعدد با او گردد یا صحت حمل حاصل کند کند یا هر چه نام این ارتباط و اتصال را گذاری محتاج است بعلت و سببی بخلاف آن شیئی که آنکه آن امر معمول عین ذاتش یا از ذاتیات مقومه اش باشد چه تاثیر و جعل بین الشئی و بین و بین ذاته و بین او و ذاتیاتش ممکن نیست (لذا شیخ فرموده **ما جهل الله الممشیه ممشیه بل انما الوجودها** پس مناط وجوب ذاتی آنست که ذات شیئی در حد ذات خود حق و حقیقت و قیوم و منشاء انتزاع وجود و مصداقی صدقی مفهوم موجود باشد و بساط امکانی عدم این حادث است (که تا واسطه می در میان می آید دارای مفهوم وجود و موجود نخواهد شد) انتهی مترجما حرفا بحرف . مؤلف گوید این مطالب در فرق بین واجب و ممکن شایسته نزاعی نیست و مشترک بین اصل وجود و اصل مهیت است و اصل مهیتی گوید مهیت چه کلیه چه جزیه تا بالفعل معلومی علت تامه نشود و حاق ذات و صریح نفس از ذات علت صادر نشود منشاء انتزاع وجود یا اعتبار حیثیت وجود بنسبت مقولی یا مستحق حمل موجود نکرد و چون شد همان علت فاعلیه در این اتصاف و انتزاع و حمل کافی است و چیز دیگری از ناحیه علت در خارج نمی آید که آنرا بتوسط آن چیز قطع نظر از علت نه بلعاط عدم علت مهیتی خاصه و موجوده بماند که بالعکس وجود انسان موجود شود فقط نظر بعلت موجود است و این معنی همان قیاس بعلت است که شیخ فرموده

(سخن شیخ در شفا و اشارات و مباحثات در عدم معلولیت وجود برای مهیت تبلیخیص صدر المتألهین در مبدء و معاد

و اما آنچه شیخ تفضیلا در ابطال معلول بودن وجود برای مهیت نگاشته پس آنچه در اشارات و شرح خواجه و شرح رازی بود

امربفهم در کلام صدر المتألهین برای توجه باین است که ضروری بودن صحت این تقسیم در نظر عقل برهان است بر آنکه شق دوم منتفع نیست و گرنه خلاف فرض شود چه فرض احتیاج بشیر در وجود منتفع محال است و دقیق تر از این نحوه که مفهوم واجب الوجود در نظر عقل واجب المصداق و لازم الثبوت است و گرنه منتفع با ممکن بود هذا خلف مؤلف

-۳۷۶-

اشارات بدان رفت و صدر المتألهین در مبدء و معاد سخن شیخ را در شفا و اشارات و مباحثات چنین (۱) خلاصه فرموده که وجود مطلقا جائز نیست معلول مهیت باشد چه وجود را برای مهیت حالتی نیست جز اینکه موجود باشد و البته علت موجود موجود است و علت معدوم معدوم و علت شیئی من حیث هوشی ششی است و من حیث هو مهیته مهیت است پس اگر ششی از آن حیثیت که مهیت است گاهی علت بعض اشیاء شود و چون حاصل نخواهد بود و شیخ در مباحثات در این باب مبالغه نموده و مبسوطا سخن رانده حتی گفته اگر مهیت است سبب وجود باشد بایستی او را وجود مع العدم از او ازم باشد یعنی در حال عدم مهیت زیرا آنچه لازم مهیت است از آن حیثیت که مهیت است لازم او است در هر حال و هر کیفیت که فرض شود و آن لازم متوقف بر وجود مهیت نیست و محال است مهیتی علت وجود شیئی باشد پیش از آنکه مهیت را عارض شود وجود (و همچنین محال است مهیتی علت وجود خود باشد پیش از آنکه خود او را وجودی باشد و اما بعد از آنکه خودداری وجود شد و اما وجود خود دیگر علت وجود مجددا شدن چه معنی دارد زیرا گذشته از آنکه يك مهیت نتوان دو وجود پذیرد چرا نگوئیم وجود دوم معلول وجود اولش شده و معلول مهیتش شدن، آیا در حال وجود با قطع نظر از وجود است یا اگر چه در حال عدم باشد و امتناع دوم را الان گفتیم و اول هم مانند دوم است چه وجود یک قطع نظر از آن شده کالعدم است) و اگر حاصل نشود وجود برای علت معلومی هم وجود حاصل نخواهد شد انتهی ترجمه کلام الصدر فی المبدء و المعاد مؤلف گوید تا اینجا کلام شیخ بلکه سخن صدر بر طبقی باصالت وجود ندارد هر چند آنرا صدر در شهادت بیاناتش توطئه و تمهید اصالت وجود قرار داد نتیجه کلام شیخ

سخن شیخ در فرق بین مهیت واجب و مهیت ممکن بالاخره باین نتیجه میرسد که مهیت واجب بذاتها ملاک وجود او است خارجا بدون عروض و ملاک انتزاع مفهوم وجود است در عقل از صریح ذات او از آن جهت که ذات او است و این مانند انتزاع وجوب است و همچنین ذات او ملاک صدقی موجود و واجب بر او است بدون هیچ حیثیتی دیگر غیر از متن ذات و حاق مهیتش سببانه لکن مهیت ممکن بنفسها ملاک وجودش در خارج و ملاک انتزاع مفهوم از او در عقل و ملاک استحقاقی حمل موجود بر او در قضیه نخواهد بود چه مهیت ممکن و هر يك از افراد مفروضه اش مستوی النسبه بوجود و عدم و موجودیت و معدومیت است عینا و ذهنا پس او را باید بوسیله دیگر منشاء انتزاع وجود موضوع و حمل موجود قرار داد و این دلیل بنص کلام شیخ قیاس آن مهیت بعلة است

پیش از این خلاصه چنین گوید اما کسیکه جائز دانسته وجود از لوازم مهیت من حیث هی باشد بدون علتی غیر از خود بلکه بعلة و اقتضای نفس خویش وجود را هم قیاس بسائر لوازم مهیت نموده که نفس مهیت در تحقق آنها کافی است و جائز دانسته وجود واجب از قبیل اینگونه لوازم باشد هر آینه از راه حق دور افتاده و فساد این گمان را شیخ در کتب حکمت چون شفا و اشارات و مباحثات فرموده اند انتهی مؤلف

-۳۷۷-

پس اگر گفته شود مهیت انسان از آن جهت که مهیت انسان است بدون آنکه آن را چیزی نسبت دهیم و آنرا پیوند چیزی کنیم و بعبارة آخری بی آنکه معیتی از چیزی با او یا از او معیتی با چیزی باشد یا محیطی با او احاطه کند یا او محیط چیزی اعتبار شود موجود یا منشاء انتزاع وجود است البته درست نیست زیرا مهیت انسان مثلاً من حیث می همان مهیت انسان بعمل اولی نیست و فی نفسها موجود است نه معدوم و اما اگر مهیت انسان را مثلاً باین اعتبار که علتش با او است و علت بالفعل دارد و همان مهیت او با علتش ملحوظ شده واجب و جزئی است و بهمین لحاظ معیت او با علتش موجود و منشاء انتزاع مفهوم وجود و منشاء صدق موجود یا نسبت وجود به منعقد بین او و بین علتش خواهد بود نه آنکه از علت فاعلیه سوای ذات و مهیت انسان مثلاً که جز خودش چیزی نبوده. حقیقتی در خارج آمده که نامش وجود است و بدان مهیت بالاختصاصی متحد شده از آن مهیت را موجود گوئیم زیرا متحد با حقیقت وجود گردیده و این اول بحث است و شیخ جز بقایسه و مهیت با علت با چیزی در این کلمات نفهموده و اینکه فرموده وجود معلول مهیت ممکن نیست یعنی تصحیح انتزاع از مهیت و موجب حمل موجود بر او علت است که محقق مهیت و موجب و موجب او است و آن مهیتی که بنفسها تصحیح انتزاع و حمل وجود است آن است که واجب بالذات و غنی از محقق و موجب و متوجه و مشخص باشد و نفس ذاتش بدون مقایسه تعبیری و استفاده و استعانت از چیزی غیر از ذاتش در ضمن و انتزاع همه کمالات که یکی از آنها وجود موجود است احتیاج ندارد از آن مفاهیم و عناوین آنچه حقیقی خارجی دارد و عین همان ذات او است و آنچه جز مفهوم چیزی نیست چون اولیت و آخریت و معیت و ابدیت و ظاهریت و باطنیت و مانند اینها که حقیقتی خارجی غیر از همان حقیقت ذات ندارد صادق بر او است و مطابق واقع است اینها همه در سنجیدن همین اندازه سخن شیخ است که در سلب معلولیت وجود برای مهیت و فرق بین مهیت واجب و ممکن در بساط صدق وجود و موجود فرموده و گرنه بسنجیدن بقیه کلمات او در رسائل و کتبش و سخنان مشایخ انشاء الله تعالی خواهیم رسید.

مسئله ششم

(۶) استفاده حکیم سبزواری از تلویح سخن شیخ اصالت وجود را دلیل بر نیافتن تصریح است)

مسئله ششم - در جمله شواهد قاطعه بر آنکه شیخ سخنی صریح در اصالت وجود در هیچ کتابی نگفته آنکه حکیم سبزواری در حاشیه شرح منظومه در اثبات توحید اله عالم بوحدهت عالم و آنکه یک شخص حی واحد است از شیخ در کتاب مبده و معاد نقل می کند که ترجمه خلاصه اش این است نام اسمان و نام کل و نام عالم نزد فلاسفه مترادف است گویا بجواهر فاسده ای که کره قمر مشتمل بر آنها است اعتنائی ننمودند چه آن نسبت به عالم سماوی باندازه می کوچک است که مانند یک متولد در بدن حیوان است پس چون گویند حیوان آن یک که فاقد حیات است داخل در مجموعه اعضای آن حیوان داخل نیست و قیاس کل نزد حکما نسبت بمبده اول مانند یک شئی واحد حی است که دارای نفس است عقلی و عقلی مفارق که بر او افاضت فیض نماید و بسا باشد کل را

-۳۷۸-

بر اسمان اول اطلاق کنند چه عادت بسیاری از فلاسفه بر اطلاق جرم کل بر اسمان اول و اطلاق حرکت کل بر حرکت او و بر حسب این دو استعمال مختلف گاهی عقل کلی گویند و جمله عقول مفارقه را از آن خواهند چون شئی واحد است و همچنین تقسیم کل گویند و جمله نفوس محرکه سماویات را آراده نمایند گویا شئی واحد است و گاهی عقل کل را اطلاهی بر عقل محرکه بتشویق مرکه اقصی را که سزاوارتر بتشویق است پس از خبر محض کنند و هم چنین نفس کل را اطلاق نمایند بر نفسی که مختص جرم کل است انتهى کلام الشیخ.

سپس حکیم سبزواری علیه الرحمه در حاشیه قول شیخ که جمله عقل مفارقه شئی واحد است میفرماید وجه آنکه شیخ نسبت بمقول مفارقه فرموده لانه شئی واحد و نسبت بنفوس محرکه سماویات گفته کانه شئی واحد آنست که اسباب کثرت مانند ماده هر چند بمعنای متعلق وزمان و مکان و جهت و غیرها است.

در اینجا در عقل مفارقه مفقود است بخلاف نفوس که دارای مواد است بمعنای ابدان متعلقه آنکه گوید این سخن از شیخ ظاهر در اصالت وجود است زیرا بنا بر اصالت مهیت ممکن نیست عقول مفارقه شئی واحد باشد زیرا متخالف در نوع است و نوع هر کدام منحصر در فرد است پس اگر وجود اعتباری مهیت اصیل باشد و مهیت مناط کثرت و تخالف است مانند شئی واحد نیست چه رسد بآنکه حقیقتاً شئی واحد باشد و اما این دو اصالت وجود عقول دارای درجات است مانند مراتب یک نفس ناطقه چنانکه صدر المتألهین گوید عقول مانند مراتب شئی واحد است انتهى کلام السبزواری مترجماً.

ملاحظه نماچگونه از سخنها شیخ در کتبش نصی بر اصالت وجود یا لا اقل مطرح کردن مسئله را نیافته که در اینجا از جمله لانه شئی واحد استظهار اصالت وجود می نماید و صریحاً گوید. ظاهر در اصالت وجود است و اگر شیخ باینهمه مؤلفات حکمیه

و جوه انتقاد بر که در پیرامون وجود و مهیت سخن گفته قولی وراثی با اصالت وجود استفاده اصالت یا نسبت بفلاسفه در این مسئله میداشت و اصالت وجود را ترجیح یا وجود از ظاهر بطور ارسال مسلم می گفت یا اعتباری بودن مهیت را می فرمود کلام شیخ جای این گریز و اجتهاد نبود و انگهی کثرت درجات هم با وحدت

حقیقی و شئی واحد بودن عقول مفارقه منافای است و مجرد جامع حقیقی داشتن میان مراتب کافی در شئی واحد بودن نیست و اتحاد مراتب هم مانند اتحاد افراد یکنوع همچنین است لذا در آخر کلام خود گوید عقول مفارقه واحدی است صاحب درجات مانند مراتب یک نفس ناطقه که مراد اتحاد قوای نفسانی با نفس ناطقه است و با اصالت مهیت میسازد و استقامت بقول صدر که اصل وجودی و وحدت وجودی است بيمورد بهر حال ماهنوز بسنجیدن کلمات شیخ و مشائیه دست زده باین نتیجه رسیدیم که در سخن شیخ دلالتی بر اصالت وجود نیست و همین کافی است در اینکه شیخ را اصل مهیتی بدانیم زیرا جهان محاورات و مکاتبات همه روی مهیات و ذوات اشیاء است و وضماً و طبعاً کلیه تعبیّرات بر محور مهیات میگردو و بزور کی با بدانرا برگردانید بوجود آنهم بعنوان حقیقت خارجی که بالاخره همه سخنها مانند قافیه ابطاء در اشعار شود و لولفظاً و گفتن مهیات

-۳۷۹-

و نگفتن آنها یکسان باشد چه مہیات میتواند معرف حقیقت وجود باشد انصاف این است که وجدان صریح پیش از برهان و استدلال جز به ترتیب اثر بر مہیات نمی یابد و این گونه تصرف در مجموع کلمات سخنگویان عالم و نگارشات مولفین و مسخ کردن وجہ طبعی آنها جز اوجاج و تکلف عجیب بنظر نمی رسد

(جواب از استدلال سبزواری بر وحدت عقول بر تقدیر اصالت وجود)
حال به بینم این استدلال که وحدت عقول بنا بر اصالت وجود درست است نه بنا بر اصالت مہیت چه صورت دارد .

تحقیق آنستکه این وحدت بنا بر اصالت مہیت هم صحیح و در نهایت وضوح است بلکه بنا بر اصالت وجود و مواجہ با شکلائی مفارقه بوجهی دقیق و بی سابقه (و ی سابقه)
میشود که بنا بر اصالت مہیت مواجہ نیست بیان ذلک آنکه مراد از وحدت در این مقام وحدت شخصیه نیست که جمله عقول مفارقه یکفرد حقیقی واحد باشد چنانکه بنا بر وحدت حقیقت وجود که مستلزم اصالت وجود است و نیز بنا بر تبائن وجودات که آنهم مبتنی بر اصل وجود است مراد مراتب شخص واحد و یک فرد از عقل نیست چه رسد به تبائن حقائق وجودات که مانند تبائن مہیات است بلکه مراد وحدت عالم عقل است چه مجرد است که هیچگونه مادہ می و تعلق بمادہ می و زمانی و مکانی و وضعی و جہتی و مانند آن از لواحق مادیات و مقادیر و جسمانیات در آن راه ندارد هیچگونه فصلی و انفصالی میان ایشان نیست و اتحاد آنها باهم اشداد اتحاد قوای نفس بانفس است در مقام وحدت و یک حیات بسیط محیط در همه ساری است بهیچ کدام حدی و انتفائی بر نمی خورد و همگی یک حی عالم در آن محیط بماسوای خود هستند و همانطور که مہیات اجناس بمید و قریب و فصول تا فصل اخیر در نوع اخیر کامل متحد است عقول مفارقه باهم متحد و ادراکاتشان باهم متحد است و هیچ یک از کنه حقیقت و ذات دیگری غائب نیست و تفکیک میان آنها باعتبار عقلی است مانند تفکیک وجود از مہیت بنا بر اصالت وجود یا از ظهور و صدور از علت بنا بر اصالت مہیت و این معنی از وحدت نه محتاج باصالت وجود است و نه بوحث حقیقت وجود و مراتب ساختن باشد و اضعف قرار دادن چه هر یک بتمام ذات و ذایاتش بر تمام ذات و ذاتیات عقل دیگر متجلی است و هر کرام نفس ظهور دیگری است نه ما بالظهور مگر در اعتبار عقلی و در اینجا اتحاد عاقل و عقل و معقول هم این وحدت را بهترین مثال است که هر یک عاقل و معقول دیگری و عین قوام عقل دیگری است و بهترین مثالها برای این وحدت عقلیه بین الفارقات الصروفه حقائق صفات کمال و جمال واجب تعالی است که هر کدام را حقیقی است خارجی که عین یکدیگر و مجموع عین ذات و ذات عین هر کدام عین مجموع است بلکه تفکیک آنها در اعتبار عقلی و ذهنی باین معنی است که نفوس که متعلق بمادہ است چون تعقل عالم عقل مفارق را می نماید نمیتواند احاطه عقلی بدان حاصل کند مثلاً هر گاه یکدسته از معقولاتی را که با بعضی معقولات عقل عاشر بنا بر تحدید بعشره سازگار است تعقل کند و آن را بنام عقل عاشر مثلاً بخواند مانند لوح محیطی که یکطرف آن را پیش از سطر زیرین بایک قوس کوچک از دایره وسیعتر و بالا تر را لکن مسطورات دیگر رانمی بیند و چون ادراک نفس قوی تر شد بیشتر و بالا تر را

-۳۸۰-

می بیند در صورتیکه لوح دیگری در بین نیست مگر بتفکیک اعتباری درست باشد در این دقیقه ممتنکه که شاید از خصایص کتاب و سوانح ساعت تحریر است غور کرد و مراتب چون وابسته بحدود نقصان و نهایت و بالآخر اعلام است کار وحدت را اگر خراب نکند آباد و تأیید نخواهد کرد چه جامع حقیقی بشخصیت مستقلی موجود و متشخص نیت فافهم و اغتم (۱).

(تصویر وحدت شخصیه ذاتی در مفارقات علاوه بر وحدت اتصالیه در افعال و صفات و آثار است)

از این تقریر میتوان وحدت شخصیه عقول را دریافت هر چند در طلیعه تقریر مامن باب مماشاة نفی ارادة وحدت شخصیه بود و اینکه مراد وحدت اتصالیه معنوی و وحدت بمعنی اتحاد در همه افعال و آثار و عدم انفکاک در علم و احکام و تعقل و فعل و تاثیر و وحدت حیاتی و متجلی بودن هر یک در هر کدام است بدون هیچ گونه عملی لکن مانمی ندارد جمله کی متشخص بیک تشخیص و ظاهر بیک تجلی ربوبی از مبدء باشند همانطور که جمعی مانند صدر المتالین تشخیص بدن را بنفس گرفته و اعاده امثال ابدان را بوسیله تشخیص آنها بنفس باقیه خود اعاده عین شخص معدوم اعتبار نمودند و در محورات صرف وحدت شخصیه بتشخص واحد خفیف الموده تراست و از مؤضحات وحدت عقول آنکه نفوس سعدارا شیخ و دیگران پس از مفارقت از بدن متصل و متحد با عقل فعال داشتند و نیز آن برای عقول از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل متضاد گفته بدیهی است و صعود ترقی عینیت حاصل نموده متعدد بامر کب نیست بذاته عقول فعلیه بطریق اولی واحد و شیت و فعلیت وحدانی دارند و جز فعلیت در مفارقات نخواهد بود این نکته هم ناگفته نماند که مجموعه مفارقات که شیتی واحدند تشکیک در آن نیست یعنی مراتب یک حقیقت وجود نیستند و خود هم در این وحدت یک مرتبه شدید تام نظیر مرتبه یک که برای واجب تعالی گفتند نیستند زیرا چون بای شدت و اشتداد در میان آید در محذور عظیمی در واجب خواهیم افتاد چه امر شدید اگر چه شدتش غیر متناهی باشد ممکن است ترقی و تنزل کند یعنی اگر دو برابر شود اشد خواهد شد و اگر مقداری از او گرفته شود از شدتش کاسته می شود

درست است غیر متناهی هر شدتی که فرض شود شامل است ولی عقل را مانع از فرض

(۱) وجه امر بفهم همانا تدبیر در وجود و حضور و ظهور عقل مفارقی در عقل مفارق دیگر است که هر یک جمیع فعلیات جوهر مجرد دیگر را واحد و هر یک بعین احساس و تعقل و ادراک دیگری معقولات را ادراک کنند و همانطور که معقولات در قوت حافظه بیک صورت بسیط واحده محفوظ و تذکر آنها را تجزیه کند در عالم عقول هر یک حافظ دیگری و محفوظ در دیگر است آیا نییستی در قوت حافظه هر معقولات نسبت بمحفوظ دیگر موجب تعدد قوت حافظه نیست و در عالم عقول نه تنها هر معقولاتی و معلومی دفعتاً واحده معقول و معلوم هر عقل است بلکه جوهر هر عقلی دیگر است و تعدد علم و معلوم غیر از تعدد ذات عالم است مگر باعتبار و هم این دقیقه محتاج به تجرید تام از احکام و اهم است رد مجرد شو مجرد را به بین - مولف

يك و دو و صد (۱) غیر متناهی دیگر بوجه اتحاد و اشتداد نتوان شد و کر نه باید محال باشد تصویر او امر غیر متناهی مطلقا و بالجمله از ذاتیات شدت و از لوازم حقیقت هر گسیدیدی است که ممکن است بر شدتش افزوده شود یا کاسته گردد و این معنی از مفاسد تشکیک وجود است نه از معایب عدم تناهی مطلقا چه ذات اله ذاتا و کمالا غیر متناهی است و ممکنات از مراتب آن نیست مگر بنا بر وحدت حقیقت وجود و چون مراتبی از سنخ وجود واجب در بین است اگر بر مرتبه وجود واجب افزوده شود شدیدتر گردد و الا کاسته شود صرف حقیقت من حیث از صرف الحقیقه تا دارای مرتبئی نسبت بمراتب دیگر نباشد شدید یا شد نخواهد بود و وحدت وجودیها برای اصلاح این محدود سریشم هائی زدند که در معالش انشاء الله تعالی یاد خواهد شد و ما از کشیدن قلم در این مقام پیش از این معذرت می طلبیم و حاصل آنکه عقول مفارقه شئی واحد بودنش سودی برای اصل وجودیها ندارد علاوه بر هائی قائم نیست بر تعدد انواع عقول و انحصار هر نوعی در فردی چه مانع دارد بگوئیم جوهری مجردی مدرک محیط همانا ذاتی و انیتی است یا الذات شخصی مانند واجب تعالی و عقول عشره یا بیشتر یا غیر متناهی انواع نیستند تا بتوان گفت منحصر در فردند یا بچه برهان منحصر در فردند و افراد يك نوع هم نیستند زیرا ذات جوهر مجرد مفروض از نوعیت و جنسیت هم مجرد است زیرا تشخیص عین ذات او است و نوع کلی است و عقول مقدره تجلیات و افعال آن جوهر مفارقتند نه افراد نوع واحد با انواع متقدم و تجلیات جوهر متجلی است و تكثر و تعدد ندارد و می توان یکی از معانی لا تكرر فی التجلی را همین معنی گرفت فافهم و تدبر (۲)

(۷) از جمله اموریکه قابل توجه و تفکر است و از شواهد آن است اینکه بومی از اصالت وجود از مسئله هفتم کلمات کلمات قدما، فلاسفه بوی و موجود سابقه معنای اسمی مستقل غیر ربطی ندارد و بمعنای ربطی اصالت وجود هم بلفظ دیگر چون کون اندک استماعی شده و گاهی بایس و بلیس نمی دهد و کلمه تعبیر شده و بسیار عنوان وجود قلیل الوجود استعمالا بوده چه وجود در آن یا نیست رسد بآنکه دارای حقیقت و عینیت باشد و هر مهیتی بوسیله مفهوم

۱- این غیر از فرض دو واجب الوجود است که بطلانش حتی در مقابل مشبهه این گونه مبرهن بلکه بدیهی است چه شدت غیر متناهی در واحد شخصی قابل دو برابر شدن در همان واحد شخصی است و نمیتوان شدت غیر متناهی دوم را عین شدت اولی و مشمول عدم تناهی گرفت چه با حفظ عدم تناهی در شدت شدند شخصی باز ممکن است غیر متناهی اول را متناهی فرض کنیم مگر بگوئیم هر شدت غیر متناهی دیگری که فرض شود در شدت غیر متناهی اولی بالفعل بشخص واحد موجود است و این دعوی ضعیف التصویر است لکن صلاحیت کاستن از شدت کافی در محذور است و بالجمله اشتداد در وحدت حقه صعود از زولا سهل القبول نیست مولف

(۲) امر بفهم و تدبیر بدین نظر است که یکی از وجوه منع تکرار در تجلی آنستکه تجلی ظهور ذات است که از ذاتیات واجب پس خفائی متغزل بین ظهورین ممکن نیست تا تکرار در تجلی شود لکن تنوع تجلیات مستلزم تكثر و تنوع متجلی نخواهد بود و اصل ظهور در مقابل خفا دائم و مستمر و بلا تکرار است لکن اقسام و خاصه تجلی بر طبق استعدادات متجلی علیه اعم از تنوع و یا تکرار در اصل تجلی و ظهور نخواهد بود مولف

یا کم است واحد و بملاحظه حقیقت و حفظ خارجی تصور شود آنکه در کلمات حکماء سببه که و تعریف شده اول ایشان تالیس ملطی و آخرشان افلاطون است این لفظ و مفهوم یا نیست اصلاً یا اندک و بطور تطفل است یا تعریف کنند ها بدون احتیاج بچنین لفظی مہیات دائر در گفتار حکیم را بقصد ربط و نسبت متصل بدین کلمه و مشتقاتش نموده و گوینده مترجم هم توجه باین نداشتند روزی خواهد آمد این لفظ و این کلمه کوه ابوقییس میشود بلکه جبرئیلی که در معرفی صورت اصلیش فرمودند طبق الاتفاق خواهد شد و همه چیز گرداو دور خواهد زد بلکه گویند او است جز او نیست الحق هر نویسنده ای می تواند بدون تکلف عربی یا فارسی یک مجلد کتاب بزرگی بنکارد و هیچ لفظ وجود و موجود بلکه حصول و صدور و کون و مانند آنهم دران نباشد مثلاً ان الله ابدع العقل و انشا العالَمین و براء النسم و ذرء الخلائق چنانکه فرمود و لقد ذرانا بجہنم کثیر امن الجن و الانس و لقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون و الجن خلقنا هم من قبل من نار السموم ثم استوی الى السماء و هی دخان فسویہن سبع سموات الی غیر ذلک از تعبیرات بلیغہ کہ در آیات و خطب و ادعیه دیده میشود برای نمونه بس است گفتار حضرت مولی الموالی علیہ الصلوٰۃ والسلام تیشیرہ المشاعر عرف ان لامشعر له و بتجهیرہ الجواهری عرف ان لاجوهر له ضاد النور بالظلمه و الیسی باللیل و الخشن باللیل و الصرد بالجوهر و مولف بین متعدد یا آنها مفرق بین متدانیاتھا دالۃ بتفریقھا علی مفرقھا و بتالیفھا علی مؤلفھا آیا نباید توجه کرد کہ عدول از ایجاد و اعطاء وجود و افاضہ وجود بر مشعر و جوهری و تجهیر صریح در آوردن نفس ذات مشعر و جوهر است مگر ممکن است تصور شود کہ آوردن را هم باید آورد یعنی بآوردن وجود دایچہ بمعنای مصدری و چہ حاصل مصدری و این همان تسلسلی است کہ اشراقیہا بنام وجود و وجود موجودیت وجود در اثبات اصالت مہیت گفتند و لفظ ایس و لیس هم از مضوعات مؤلده است و معلوم نیست کہ بمعنای تذوت ذات و تموم ماہیت یا مرادف مفهوم وجود اسمی باشد یا تعبیری از نسبت ربطی بلکه حرفی بعنوان اسمی یا با احتمال بمید تعبیر از افاضہ حقیقت وجود باشد اکنون برای نمونه (گفتار تالیس ملطی را در الهیات) یاد میکنیم کہ اصلاً از او استشمام اصالت وجود نشود سخن تالیس ملطی را کہ در مدلل و نحل نقل کرده ترجمہ تعاد اللفظی مینماییم.

(سخن تالیس ملطی کہ لفظ وجود و موجود در آن استعمال نشده)

عالم را مبدعی است کہ صفتش را عقول از جهت جوهریتش ادراک نکنند تنها از جهة آثارش و او است آنکہ نامش شناخته نشود چہ رسد بھویتش مگر از ناحیہ افعال و ابداعش و تکوینش اشیاء را همانا ادراک نکنیم اسمی را از جانب ذاتش بلکه از جانب ذات خودش همانا قولیکہ رد ندارد آنستکہ او مبدع است در حالیکہ چیزی ابداع نشده پس ابداع نمود آنچه را ابداع نمود و صورتی آن ابداع شدہ نزاد و در ذات او نداشته چہ پیش از ابداع او است فقط و چون فقط بودہ گفتند در این هنگام (یعنی پیش از ابداع) و جہتی (یعنی واجب در جہتی و ممکن در جہتی) جہتی تا او باشد و صورتی یا او و جانی تا تا او صاحب صورت باشد و وحدت خالص منافی باین دو وجہ است (یعنی جہت و صورت) و

ابداع تائیس است آنچه ایس نیست و چون او مؤیس ایسات است پس پس نه از چیزی است مقدم و قدیم پس مؤیس اشیاء محتاج نیست که او را صورت ایس بایست باشد (یعنی هیئت و مثالی از ممکنات پیش از ابداع نزد او باشد) و گر نه اگر صورتی باشد لازم افتد او را که او منفرد و جدا از صورتی باشد که نزد او است پس بایستی او با صورتی باشد و مابیان نمودیم که پیش از ابداع او است فقط و نیز اگر صورتی نزد او باشد آیا مطابق است با موجود خارج یا مطابق نیست اگر مطابق است باید صورت متعدد باشد بعد موجود و بایستی کلیاتش و جزئیاتش مطابق جزئیات باشد و بایستی آن صورتها تغییر بتغییرات موجود است چنانکه متکثر شده بتکثر آنها و تمامت این وجوه محال است زیرا منافی با وحدت خالصه است و اگر مطابق نیست با موجود خارج پس صورت آن امر خارجی نیست و شئی دیگری است تا اینجا برای نمونه کافی است. حال چون درست دقت می کنیم اسلوب گفتار و اندیشه های این نخستین فیلسوف ملطیه را بر ذوات و مہیات و عناوین حاکم از ذوات اشیاء می بایم حتی کلمه کان و یکون از افعال ناقصه را معلوم است تعریب کنندہا آورده و می توانست همان طور که او گفته لان قبل الابداع انما هو فقط یا فاذا هو فقط گوید نه فاذا کان هو فقط و بگوید حتی یقترن هو بالصورة نه حتی یكون هو و صورة و بگوید فهو اذا ذو صورة و بگوید حتی یكون هو ذا صورة لکن کون و مشتقات کون چه تامه چه ناقصه از محل بحث در اصالت خارج است مقصود این است این کلمه هم در ترمین مفسر آمده و هم چنین بایس و مؤیس از مولدات مفسرین است که متأخرین آن را ایس و لیس ساختند و ایس را عبارت از وجود حقیقی گرفتند نه هویت خارجی که همان مہیت شخصیه است چه رسد بکلمه موجود خارج در کلام مترجم که حدس صائب آن را ساختند مفسرین می باید با آنکه سخن در وجود است نه در موجود چنانکه قول صاحب محاکمات باشد بآنکه حق تعدد موجود است نه تعدد وجود

(بهترین نمونه گفتار انباز قلمس است)

که در دو صفحه کلمه وجود و موجود ندارد و یکی دو جا کلمه کون رابط دیده میشود که از مترجم عبری است و این حکیم چنانکه شهرستانی در ملل و نحل نوشته حکمت را از داود (ع) نبی تلقی نموده و بالعقمان حکیم مر او ده داشته و از او هم اقتباس حکمت نموده بیونان باز گشته ما برای اختصار تمامیت این دو صفحه را نقل نمی نماییم بطور نمونه چند جمله را عینا یاد می کنیم۔

ان الباری تعالی لم یزل هویتہ فقط و هو العلم المحض و هو الاراد المحض و هو الجود والعز والقدرة والعدل والخیر والحق لان هنالك قوى مسماة بهذه الاسماء بل هي هو و هو هذه کلمات مبدع فقط لانه ابداع من شی و لان شئامعه فابعد الشئی البسیط الذی هو اول البسیط المعقول الی آخر کلامه النفیس الموافق اکثره للعقائد الاسلامیه

(آغاز سنجیدن کلمات مشائیه در اصالت وجود و مہیت)

ما هر چند افکار و اراء مشائیه از کتب شیخ بایستی بدست بیاوریم چنانکه صاحب

-۳۸۴-

ملل و نحل فلاسفه اسلام را می‌شمارد مانند یعقوب بن اسحق کندی و حنین بن اسحق و ثابت بن قره و ابن مسکویه و فارابی و جمعی از بزرگان دیگر آنگاه گوید و انما اعلامه القوم ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا و قد سلکوا اطریقه ارسطاطالیس فی جمیع مذاهب الیه و انفرده سوی کلمات بسیره و بمار اوافیه رای افلاطون و المتقدمین و طریقه ابن سینا ادق عند الجماعه و نظره فی الحقائق اغوص مع الوصف نظری اجمالی بآنچه در دست است بسخنان بعضی از این فلاسفه می‌افکنیم تا آشکار شود مسئله اصالت وجود و وحدت وجود تبائن حقائق وجودات اگر بازگشت بتبائن مہیات نکنند مورد توجه ایشان نیست و جز بمہیات ذوات اشیاء چشم ندوخته و حقائق اشیاء راجز مہیات معلوله فعلیه ندانند. (ارسطو) میان کتبی که درباره این فیلسوف عظیم‌القدر برابر چشم ما است مانند ملل و نحل و ترجمه زهته شهر زوری بنام کنزالحکمه فاضل معاصر دردی و محبوب اشکوری و تاریخ الفلسفه اسعد فهمی و کتب دیگر از اینها اطمینان بخش‌تر همان ملل و نحل است و بهترین شرح‌هایی که بر کتب ارسطو است شرح تلمیذ او ثامسطوس است که صاحب ملل مینویسد مادر نقل مذهب ارسطو بر شرح او اعتماد نمودیم که مقدم متاخر؛ ن است و رئیس ایشان ابن سینا بران اعتماد نموده و نکته‌هایی چند در الهیات از سخن او یاد کرده و بقیه مقالات و کرا در مسائل محول بر نقل متاخرین ننویدیم چه در هیچ رائی بسا او مخالفت ننمودند مانند مقلد مطیع فداکار با آنکه چنان نیست که گمان بردند آنگاه شا: زده مسئله از فلسفه ارسطو را می‌نویسد که هیچیک بوئی از اصالت وجود استشمام نشود و جز اصالت مہیت و تحقق ذات فهمیده میشود و همین حال را منقولات از سایرین دارد.

۱- مثلا در مسئله اولی در اثبات واجب الوجود که محرك اول است شروع در ذکرده در کتاب اثولوجیا از حرف لام گوید جوهر سه قسم است دو طبیعی مسئله از مسائل و یکی غیر محرك اما متحرکات بسا اختلاف جهات و اوضاعش ارسطو بنقل محتاج بمحرك است و محرك اگر متحرك باشد تسلسل شود و حصول صاحب کتاب نیاید پس باید متحرکات مستند بمحركی غیر متحرك باشد و مال و نحل جائز نیست در او چیزی بالقوه باشد و گرنه محتاج بچیز دیگری خواهد بود که بالفعل است زیرا واجب از ذات خود حرکت ننماید از قوت بسوی فعلیت پس فعلیت اقدام از قوت است و ما بالفعل مقدم بر ما بالقوه است و هر آنچه جائز است و خودش در طبیعتش معنای بالقوه است و این معنی همانا امکان و جواز است پس محتاج است بواجبی که باو واجب شود و هم چنین است هر محركی چه محتاج بمحرك است پس واجب الوجود بذاته ذات وجودش مستفاد از وجود غیرش نیست و هر موجودی وجودش مستفاد از او است بالفعل و جائز الوجود است نفسه و ذاتش امکان است اگر آنرا بلا شرط یعنی لا بشرط اعتبار نمائی و اگر آنرا بشرط علتش گیری او را وجوب است و اگر آنرا بشرط عدم علتش. ملاحظه نمائی او را امتناع است انتهی مترجما حرفا بحرف

اکنون ما چون در این تقدیر درست تدبر کنیم دریافت مینمائیم سخنگو اصلا حقیقتی جز برای دو جوهر طبیعی متحرك و جوهری غیر متحرك نمی‌پندارد و ضمیمه عینی خارجی برای جوهر لازم نمی‌داند آنگاه ما بالقوه را در او ابطال نموده فعالیت را لازم التقدیم بر قوه دانسته چیزی که

ممکن است از روی بی‌فکری در این گفتار تشبیه بدان شود این است که گوید هر چیزی که جائز است وجودش پس در طبیعتش معنای بالقوت است لیکن تعبیر بجواز وجود نسبت به مهیتی است و همچنین این عبارت که می‌گوید واجب‌الوجود وجودش مستفاد از واجب است بالفعل و جائز‌الوجود است برای واجب بحسب نفس آن چیز و این کلام هم مشترك‌التعبیر بین الفریقین است خصوصا پس از بیان اینکه ذاتش امکان است به - اعتبار شرطی و وجوب است باعتبار بشرطی شئی یعنی علت که همان است شیخ فرموده که ذات قیاس به علت واجب و موجود است و بشرط عدم علت ممتنع است پس مناط وجوب ذات قیاس مهیت است به علت بالفعل و مناط امتناع قیاس او بعدم علت و مناط امکان عدم ملاحظه علت و عدم علت است و این اسلوب بر روی مهیت هیچگونه احتیاجی بهضمیمه خارجی که از ناحیه علت بیاید و ذات خاصی را موجود سازد ندارد

و انکهی ما نمی‌دانیم تعبیر بجائز‌الوجود و واجب‌الوجود و موجود از مترجم است یا در اصل یونانی لفظی دارد بمعنی ربط یا بمعنی حرفی ۲- مسئله دوم که وحدت مبده اول را بوحدت عالم اثبات کند از سیاق عبارت او باتوضیحی که تاسطیوس داده است که امر خارج از ذات شئی همانا علت است که منوط صدق موجود است و در واجب نفس ذات است و کثرت عنصری و ترکیب از قوت و فعل او نیست فراجع ۳- در مسئله سوم اتحاد عقل و عاقل و معقول را که وحدت سه

امتناع وحدت و مهیت است در واجب ثابت کند و معقول را ذرات عالم دفعته واحد اتحاد وجودات ها اعتبار نموده و قیلا ما گفتیم وجود عینی نتواند معقول گردد خارجیه هم در و در این جا این نکته را می‌افزایم اگر مناط در این اتحاد واجب و وحدت اتحاد وجودات عینی باشد و حال آنکه وجود عینی قابل تعقل نیست لازم آید واجب‌الوجود حاصل بوجود باشد و فقط مهیت-اتحاد حقایق اعتباری را تعقل کند فافهم (۱)

۴- در مسئله چهارم در بیان امتناع تغییر و انتقال بر ذات واجب اعم از تغییر زمانی و از متاثر شدن و قبول اثر از غیر خود اگر چه آن غیر دوام زمانی داشته باشد گوید لا انتقاله الى الشر لا الى الخیر لان کل رتبة غیر رتبة فکل شئی یناله و یوصف به فهو دون نفسه این تقریر را باصالت وجود نمی‌سازد چه حیثیت وجود عینی را جز محض دانسته‌اند پس انتقال بمراتب وجود من حیث الوجود یا قبول

(۱) امر بفهم از این نظر است که علم واجب بذات خود اگر عین وجود معلوم بوجود عینی حقیقی باشد مانعی ندارد در این صورت وجود علم وجود معلوم و وجود عالم که هر سه بوجود حقیقی عینی خارجی است و اگر مهیت علم عین مهیت معلوم و مهیت بروجه حقیقی خارجی نه مهیت کلیه که مانند کلی طبیعی مصطلح است باز مانعی ندارد و هر سه یک انیت است مانند حقایق سایر کمالات و اما علم واجب نسبت بممکنات اعم از کلی یا فرد پس محدودی ندارد و اما اگر حقیقت ممکن وجود خاص او باشد لازم آید تنهاعلم بمفهوم وجود داشته باشد نه به حقیقت وجود و گرنه لازم آید وجود واجب عین وجود ممکنات نظر با اتحاد عاقل و معقول باشد چه وجود خارجی هینا وجود علمی نشود لذا کسی نگفته وجود دارد یکی خارجی دیگری عقلی لکن در مهیات گفتند او وجود دارد و بحفظ بین نفسی و بین خارجی است مولف

-۳۸۶-

مراتب وجود انتقال بخیر است و مهیات آن مراتب اعتباری است و انتقالی سوی مهیات یا تائری بآنها لازم نیاید تا انتقال بشر باشد خصوصاً بنا بر وحدت حقیقت وجود و بنا بر آنکه ذات واجب سنخ حقیقت وجود است بنحو اتم بلکه فوقی التمام پس قبول سنخ چگونه شر است و گرنه لازم آید ذاتش نعوذ بالله سنخ شر باشد و لازم نیست در انتقال بوجود و یا قبولی مراتب وجود حدود مراتب را که نقصان است و البته نقصان و اعدام از شرور است حفظ و اعتبار نماییم تا انتقال بشر گردد و ما نمی خواهیم این بیان را دلیل اصالت مهیت قرار دهیم بلکه می گوئیم چیزیکه دلیل بر اصالت وجود باشد در سنخ ارسطو نیست

و با اصالت مهیت چسبنده تر است و محتاج بتکلف و تصور خاصی نیست چه اختلاف احکام بانشاء به مراتب وجودات و وحدت سنخ البته در تعقل محتاج بعنایت زائده می است لاقلاً جای پرسش است این وجود چرا آتش است و می سوزاند و آن چه را آب است و خنک مینماید این چرا شیرین است آن چرا تلخ است با آنکه همه وجود حقیقی است بخلاف تاصل مهیات متبائنه چه مجرد انتساب بعلت واحد منشاء حیرت و سؤال نمیشود لذا اصل وجودها در تبه و چاله های بسیار افتاده برای تصحیح آثار متضاد دست و پا میزنند و هر گونه تکلفی را بر خود هموار کنند و از بس تکرار کردند در جزو غزل سرائی و عشق ورزی و تشبیه برای وجود گویا اصلاً احساس تکلف و اعمال مؤنه زائده را نمی نمایند .

و این نکته در سنخ ارسطو است که آنچه توصیف برای واجب شود و باورسد دون نفس وی و غیر ذات او است موافق است با قول امام صادق علیه السلام که میفرماید کلاماً میز تموه باو هاکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مثلکم مردود الیکم ولعل النمله تتوهم ان لربها ربانین

(اشکال بر ارسطو بر تعقیب مبدا اول ذات خود را و جواب
ثامسطیوس و ابن سینا و جواب مؤلف)

آنکه گوید بارسطو اعتراض شده بآنکه عقل اول یعنی مبدا واجب اعلی اگر همیشه ذات خود را تعقل نماید تعب و خستگی او را عارض نشود پس متأثر و متغیر خواهد گردید ثامسطیوس پاسخ داده بآنکه همانطور که از صحبت ذات خود او را تعب عارض نشود همچنان از علتش بذات خود شیخ ابن سینا میفرماید علت عدم تعب این نیست که ذات خود را متعقل و متعجب است بلکه علت آنستکه در جوهر عاقل عالم چیزی متضاد او نیست و تعب اذیتی است که عارض شود بسبب خروج از طبیعت و این هنگامی است که حرکات پی در پی ضد مطلوب طبیعت باشد و ما چیزیکه ملائم و لذید است منافی با طبیعت نخواهد بود و لازم نیست که تکرارش تعب آور باشد مؤلف گوید حاجتی باین مقدمات هم نیست زیرا علم عین ذات او است و علم او بذاتش چیز دیگری نیست که جدا گانه تکراری و دوامی داشته باشد و بدیهی است که نفس ذات از ذات خود خسته نشود پس از هر صنعتی که عین ذات خود اوست خسته نمیشود و انکهی علم بغیر هم در او

-۳۸۷-

تاثری نیارود تا توهم تعب شود وهم ذات واجب همواره فاعل است و مفلول الیه وفارغ نیست و این معنی مقتضای ذات او است با قطع نظر از لذت و ملایمت چنانکه از انتقام و غضب دائم بر مغضوبین توهم تعب یا تاثری نشود کما قرر فی محله

۵- در مسئله پنجم گوید واجب الوجود بالذات حی و باقی است چه او کامل و بالفعل مدرك هر چیز و نافذ الامر در هر چیز و حیاة ما مقرر با ادراك و تحريك امرا خیس است و مشارالیه بلفظ حیات در او سبحانه و تعالی عقل تام بالفعل است که از ذات تعقل هر چیز کند و همچنان باقی و ازلی و حی بالذات و قادر بالذات است و جمیع صفات بهمین مذکورات باز گردد بی تغییر و بی تکثر انتهی در این مسئله هم جز مہیات و ذوات چیزی تعقل نمی نمایم .

بقیه مسائل ارسطو از کتاب ثامسطیوس بتلخیص صاحب ملل و نحل و مسئله لزوم تصادر از مبدء اعلى

بہانہ خوبی بدست آمده کہ الہیات ارسطو را کہ صاحب ملل بسیار خوب و دلچسب خلاصہ از کتاب ثامسطیوس با استفادہ از شیخ نمودہ در اینجا یاد آور شویم مسئله ششم لزوم وحدت صادر از واجب الوجود است چون عدد محرکات باید بعدد متحرکات باشد اگر بترتیب از مبدء اعلى صدور نیاید ذات مبدء متکثر شود بعدد محرك و متحرك و ذات واجب واحد من جمیع الجهات است پس صادر اول فقط عقل فعال است و او مبدء کثرت است زیرا باعتبار ذاتش (یعنی باقطع نظر از علت (۱) ممکن الوجود باعتبار علتش واجب الوجود است پس ذات او باقطع نظر از جهت علتش متکثر است و دوشیئی از او صادر شود و کثرت افزوده گردد و جملہ منسوب بمبدء است

(بیان مؤلف)

مؤلف گوید معلومات واجب الوجود متمایز است ولی تا وجود بہر يك افاضہ نشدہ موجود نیست تنہا ہر کدام بعمل اولی بر نفس خود منطبق است و ہمان نفس الامر است کہ تجددات خود معرفتی شدہ بنا بر این جز تاثر فاعل در معلوم ممتاز حیثیتی در ذات فاعل لازم نیست کہ مخصص و ممیز این معلوم معلول از دیگری باشد پس وقفہ واحدہ اگر تاثر در کثیر نہاند تکثیری در ذات لازم نیاید

اندیشہ مؤلف در توحید فعل واجب نسبت بمفعولات کثیرہ

و ما در نگارشات خود سالما است کہ در این اندیشہ ایم کہ فعل واحد نسبت بجمیع مفعولات و معلولات است و قرآن ہم در کریمہ و ما امرنا الا واحدة کلمج بالبصر ہمین را تأیید می کند و تقدم و تاخر معلولات و مفعولات مجمعات در زمانیات مانند تکثیر آنها (۱) فارابی درعیون المسائل گوید و اول المبدعات نودہ شئی واحد بالعدد و هو العقل الاول و محصل المبدء الكثرة المرض لانه ممکن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول ولانه يعلم الاول ذاته و يعلم الاول وليست الكثرة التي فيه من الاول لان إمكان الوجود هو لذاته وله من الاول وجه من الوجود انتهی پس از جانب علت اولی کثرت ندارد چہ امکان او را ذاتی است فقط انجاد و نجات شدہ مؤلف

در جانب مفعولات است نه در جانب فعل عجالتاً باین اشارت اکتفا میشود تا به بینم درجه موضعی از این کتاب باید بتفصیل این قاعده بپردازیم و در این قاعده رساله‌ها رداً و قبولاً نگاشته شده و ملاصدرادر اسفار میدان عجمی در اثبات این قاعده گرفته و آنچه گفتنی است از مثبت و نافی مذکور داشته و رساله از مقرب الخاقان محمد سعید طیب نزد ما موجود است که در تأیید این قاعده و فروع مهمه‌تیکه مترتب بر آن است تالیف نموده و محتمل است این مؤلف همان مولی محمد سعید ملقب بحکیم کوچک تلمیذ محقق لاهیجی صاحب کلید بهشت و حاشیه بشرح اشارات و معظم نزد شاه عباس که در روایات یاد نموده باشد

۷- مسئله هفتم در عدد مفارقات است هر متحرکی مفارق و غیر متحرك دارد که غیر متناهی القوی است و تحریکش مانند تحریک معشوق و مشتقی است و متحرك دیگری هم هست که معیت و مقاربت همیشگی با حرکت دارد و آن صورت جرم سماوی است اول عقل مفارق دوم نفس مزاول (ملازم) است اول بروجه تحریک معشوق و مشتقی دوم بروجه بتحریک عاشق و مشتقی و عدد مفارقات از عدد حرکات اگر طلب شود صاحب ملل گوید این در زمان ارسطو ظاهر نبود پس از اظهر دریافت و اگر بدلات رصدنه و مفارقات ده است که نه مفارق مدبر نفوس نه گانه مزاوله و یکی عقل فعال است انتهی (کیفیت حصول کثرت در صواور) مولف گوید کیفیت حصول کثرت در صواور بنا بر قاعده ارسطو قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد نقل از خط محقق طوسی

قاعده الواحد چنانچه در نسخه خطی که موجود نزد ماست این است
المبدء الاول الواحد وهو (۱) المعلوم الاول الصادر من (۱) وهو (ب) ففی
المرتبه الاولى من المعلومات معلول (۱) مع ب و هو ج و فی المرتبه الثانيه
فها اثنان و معلول (ب) وحده وهو (د) و فی المرتبه الثالثه اثنا عشر معلول
ا ب ج د - معا وهو ب معلول ا ب د معا وهو د معلول ا ب ح معا وهو مد
معلول ا ح د معا وهو ج معلول ا د معا وهو ب معلول ا ح د معا وهو ب معلول
ب ح د معا وهو د معلول ب د معا وهو ط معلول ب ح د معا وهو خ معلول
ح د معا وهو د معلول د ح د معا وهو و معلول ح و د معا وهو و ان ل از دادت
الممرات ب از عدد المعلومات و التي تكون فيه مرتبه واحده الى ما لا يتناهي انتهى .
شیخ اشراق در رساله مقامات در تسجیل قاعده الواحد میفرماید الواحد من جمیع الوجوه لا بتصور ان

وجه طلب فا فهم و اغتنام آنکه عدم مطلق بوجود واجب تعالی بلا موضوع است و عدم مضاف بمعلول اول معنای است بسیط واقعی که تشکیل فاصله می بین واجب و بین صادر اول نمی‌دهد لذا آنرا قدیم نامیدند بمعنی عدم فاصله لکن اولیت وجود صادر اول را برای عدم فاصله قطع میکنند و او را محصور در صقع وجود خود که مثلاً بیش از وجود صادر دوم است مینمایند و اقمیت همین عدم مضاف ازلی است که مفاد اولم یکن مع شئی بعد از جمله کان الله است پس در این مضاف میشود بوجود دیگر ایجاد شود باز او هم مثل صادر اول است مواف

بوجب ما ليس بواحد من غير واسطه فانه من صدر منه اثنتان من غير واسطه لاقتضاء احدهما غير اقتضاء الاخر ففيه جهتان لويقتضى باحديهما احدهما وبالاخرى الاخر الاخر فليس واحد آنگاه در قدیم بودن صادر گوید و اذا كان الاول موجبا و مرجعا ولا شرط ولا داعية ليتوقف عليه كما في افعالنا ولا يتصور في العدم حال يكون الاولى به فعل شئى بهدان لم يكن وكل ما سمح له يعود الكلام اليه من اراده (اي يعود السؤال من الذى اراده) وحال ولما امكنك ان تقول تحرك الاصبع فتتحرك الخاتم (اذ لم تحدث في اصبع الرحمن خركه تعد السكون مثلا) و لا ان تقول محرك الخاتم فتتحرك الاصبع فحركة الاصبع و هي المقدمة في العقل لا بالزمان ويسمى نحوه التقدم بالذات فلودامت المتقدمة دامت المتأخره انتهى ما قرره اخيرا چون راجع با ازليت صادر اول وبالاخره قدمت عالم است وبما نسبت اينكه سخن در وجوب وحدت صادر نخستين است ياد نموديم تا انشاء الله تعالى باین مسئله مفصلا برسيم و حقيقت مراد ارسطو و اتباعش و شيخ را که متهم بانکار حدوث عالم است برخلاف افلاطون که معتقد بحدوث است بدست آوريم .

(اعراضاتی موجز بر قاعده لزوم وحدت صادر اول و بر ازليت عالم)

اينك مبین موضوع را خالی از آنچه تحت القلم سانح شده نمی گزایم چه اطمینان ببقاء اجل نداریم اما قاعده مذکوره پس در علت دو اقتضا و وحیثیت برای ایجاد و امر لازم نیست و از ناحیه ذات علت کافی است قدرت و از جانب معلول کافی است امکانی و عدم امتناع و معلول واجب همانا معلوم او است و ترتب در معلومات او نیست یعنی علم او باین شئی بعد از علم بشئی دیگر و گرنه سهل لازم آید و يك احاطه بهمه چیز از لا وابد دارد و معلومات ممکنه مقدور است و در مقابل هر معلوم و مقدوری در ذات واجب که عین علم بهر علوم و قدرت بر هر مقدور است خصوصیتی نیست دیگر حال منتظره می جز فعل او نیست و علل وجود دو چیز یا بیشتر دفعه واحده بنفس ذات او تمام میشود و سؤال قطع شود و صنع صانع مختار جز علم و قدرت و اراده چیز دیگر منتظر نیست و دانستن معلومات او دفعتی و مترتب نیست و گرنه لازم آید در مرتبه معلومی اول جاهل بمعلوم ثانی گردد مگر پس از معلومیت اول چنین نیست و اما راجع بقدم و حدوث اشتباه از این ناشی شده که برای عدم سابق مقدار ممتدی فرض نمودند فاصله می بین واجب و ممکن توهم کردند غافل از اینکه از لا و ابدان نسبت واحدها با معلومی متقدم و متأخر معیت دارد و بدون زمان و بدون ترتب و حالت منتظره بترتبات در معلومات و هیچ فاصله بین ممکن مفروض الوجود در اول و آخر و وسط و بین واجب از ناحیه واجب نیست و معنای حدوث نه فقط حدوث ذاتی و تاخر بحسب ذات است بلکه بمعنای عدم ازليت وجود است و عدم ازليت بدین معنی است که اگر موجودی را علت میخواست پیش از او ایجاد کند جائز بود بدون آن که صادر اول را از صقع معنویش عقب براند زیرا مانعی بین واجب و بین ممکن دیگر غیر از صادر اول مفروض توهم نشود و صادر اول احاطه بوجود علت خود ندارد که

-۳۹۰-

موجودات دیگر در ازل ابداع شود چنانکه مانع ابداع و ایجاد بعد از توهم نیست فانامن المنتظرین
(قاعدۀ امکان اشرف) آنکاء شیخ اشراق در رسالۀ مذکور می گوید

اذا وجد الممكن الاخرى يكون الممكن الاشراف قد وجد من واجب الوجود
ولا يكون اقتضى بجهته الواحدية الممكن الاخرى فاذا فرض الاشراف فيقتضى
جهته اشرف مما عليه واجب الوجود وهو محال ولما وحدت الكلمة والمهيات
المجردة عن الاجرام وتصرفاتها بالكلمية اشرف فما فيجب قبلها وهي العقول
بالحكمة والكرويون والسرادات النورية بلغة الصوفية و الشريعة
والشريعة والاول الوجداني ولم بوجب غير واحد فاول ما يوجه ليس بجسم
فان الجسم فيه هيولى ومقادير و خصوصيات مختلفة فلا يصدر عنه بالواسطة
فاول ما يجب بجوهر عقلى وحداني هو امر الاول قال الله سبحانه وتعالى
وما امرنا الا واحده كلمه بالبصر وهو بوده الاعلى انتهى

ترجمه هرگاه ممکن پست تر بوجود شود پیش از اشرف البته ممکن اشرف از واجب-
الوجود موجود خواهد بود و این محال است چه واجب الوجود از جهت وحدانیش اگر
اقتضای وجود ممکن پست تر نماید لازم آید اگر وجود اشرف فرض شود اقتضا کند آن
اشرف هم همین را که اشرف از حیثیت واجب باشد و پس از وجود کلمه الهیه البسته
مجردات اشرف از جسم نیایند پس باید مقدم باشند و آنها عقولند باصطلاح حکماء و
کرویات و سرادات باصطلاح شریعت اقتضای اشرف نموده و ممکن اقتضای احسن زیر اواجب
مبدء اول واحد بسیط محض چون غیر از واحد را ایجاب نکنند پس صادر اول جسم
نخواهد بود چه در جسم ماده و مقدار خصوصیات گوناگون است پس صادر شود
از واجب مگر بواسطه نخستین چیزیکه واجب شود بواجب تعالی جوهر عقلى وحدانی
است که امر اول است چنانکه در قرآن است و نور راست عالی تر انتهای مترجما (۱)

مسئله هشتم در ابتهاج واجب بذات خود ارسطو گوید لذت در محسوسات شعور بلامت و
در معقولات شعور بکمال و اصل باواست از همان جهة که شعور بآن حاصل نموده و واجب-
الوجود مبتهج و مغتبط بذات خویش است چه ذات خود بکمال حقیقت و شرف ادراك و
تعقل نماید بلی از لذت انفعالی بزرگ تر است از آنکه بوی نسبت داده شود بلکه جز
بهجت و علو و بهاء و ظهور نیست و اما ما پس لذت یا بیم بادراك حق با آنکه از حق رانده
و برگردانده ایم سوی انجام حوائج خود که از حقیقت ما که ما بآن مردم هستیم خارج است و
این برای ضعف عقول و قصور مادر معقولات و فرو رفتن مادر طبیعت بدن است لکن
متوسل شویم گاهی بر سبیل اختلاس و ربودن نور تا برای ما اتصالی به حق اول ظاهر
شود و سعادت عجیبی در زمان کوتاهی به ما روی نماید و این حالت برای او ابدی است و

(۱) عبارت شیخ اشراق چون با سلوب ادبی ناسلیس بود زیرا هر سطر ترجمه نمودیم تا
ناظر معطل از فهم عبارت نشود اکنون جهت ناسلیسی ادبی آن را بقلم سلیسی - برای وضوح
یاد مینماییم جمله بندی سلیس مطابق مقصود او این است اذا وجد الممكن الاخرى قبل الاشراف فلامحاله
تكون وجود الاشراف من الواجب ايضا والواجب بجهة الواحدية لا يقتضى الاخرى و الا لازم
ان يقتضى الاشراف الغرض وجوده به الاخرى جهته اشرف مما عليه الواجب والا لازم تركب-
الواجب من جهتين وقد فرضناه وحدانيا مؤلف

-۳۹۱-

برای ما غیر ممکن است چه ما گنه کاریم و ممکن نیست ما را که آن بارقه الهیه را استشمام نماییم مگر بطور خطفه و خلسته و ربودن آنی

مسئله نهم در صدور نظام کل و ترتیبش از واجب تعالی دانستی دو جوهر است طبیعی و یکی غیر متحرک که بیان شد و دو طبیعت همانا هیولی و صورت یا عنصر و صورت است و این دو مبداء اجسام طبیعه اند و اما عدم پس شماره او از مساوی بالعرض است نه بالذات اما هیولی جوهری است قابل صورت آن چیزی است که چون بود هر مقترن گردد نوعی شود و آن مانند جزء مقوم نوع است نه مانند عرض حال در او و عدم معنائی است مقابل صورت زیرا چون ما توهم بنماییم آنکه صورت نبوده است ناچار بایستی در هیولی عدم صورت باشد و عدم مطلق مقابل صورت مطلقه و عدم خاص مقابل صورت خاص و نخستین صورتی که بهیولی نسبت دادند ابعاد ثلثه است که بدان جرمی شود دارای طول و عرض و عمق و چنین جرمی هیولای دوم است و فاقد کیفیات است سپس بدو کیفیات چهار گانه حرارت و برودت که فاعلند و بیوست و رطوبت که منفعل آید ملحق شود و از این کیفیات ارکان و اسطقات چهار گانه حاصل شود ناز و هوا و آب و زمین و این هیولای سوم است و تکون شود از آن مرکبات که اعراض و کون و فساد بدان ملحق شود و بعضی از آنها هیولای دیگر است و این ترتیب را با عقل و هم مرتب نمودیم نه حس زیرا هیولی از صورت معری نزد ما هرگز نبوده چه ممکن نیست جوهری فرض شود در وجود که مطلق و عاری باشد و قابلیت ابعاد داشته باشد سپس باو بالفعل ابعاد ملحق شود و هم چنین نتوان جسمی باشد عاری از این کیفیات سپس عارض شود کیفیات بر او بلی هیولی در نظر ما اقدم بالطبع و ابسط در عقل و وهم است پس از آن طبیعت پنجمین روی کار آید که قبول کون و فساد و استماله و تغیر می نماید و آن طبیعت همان است و مقصود ما از طبیعت پنجمین نه آنستکه طبیعت آسمان از جنس این چهار طبیعت است بلکه مقصود این است که طبایع سماویه از این طبایع بیرون است و ترکیبات سماوی ترکیب خاص و طبیعت خاص است و متحرک بحرکت خاصی و هر متحرکی مزاو و ملازم و متحرکی دیگر مفارقی است - و متحرکات همگی جان دار و ناطقند و حیوانیت و ناطقیت در آنها بمعنای دیگر است ولی بر آنها و بر انسان بالا اشتراك حمل شود پس ترتیب عالم جمگی از علوی و سفلی بنظام واحد است و نظام در جملگی محفوظ بقایات مبداء اول است بنیکوترین ترتیب و محکم ترین قوام و جملگی متوجه سوی خیرند و ترتیب موجودات همگی در طبیعتهای همه بر نوع است (یعنی بانواع ترتیب یافته) و بترتیب مساوات نیست) پس حال سباع حال طائر نیست و حال آنها مانند حال نبات چون حال نبات حیوان نیست و با این تفاوت هیچ یک از دیگری جدا و منقطع نخواهد بود بروجیهی که نسبت داده نشود بعضی ببعضی بلکه با این اختلاف میان آنها اتصالی و اضافه ای است جامع کل جمله را سوی اصل اول که مبداء فیض وجود و نظام در وجود است جمع می نماید بهمان نسق که ممکن است که در طبع کل باشد و از آن مترتب گردد و ترتیب طباع در کل مانند ترتیب منزل واحد است از ارباب و احزار و عیید و بهائم و سباع که صاحب یک منزل همگی را جمع نموده برای هر یک نکانی خاص ترتیب دهد و عملی خاص بدو واگذار کند و مجاز نیستند هر چه خواهند دوست دارند عمل نمایند و گرنه منجر بشویش در نظام خواهد بود پس اینها اگرچه مختلف در مراتب و

-۳۹۲-

بعضی منفصل از بعضی باشکال و صور هستند لکن منتسب بیک مبدء واحد و صادر از برای او و امری و بکار گماشته در حکم و قدرت او بیده چنان است حال عالم باین نحو که ابتدائی اجزائی است اولیه مفرده که مقدم است و برای آنها افعالی است خاص مانند سموات و مهورکات و مدبراتش و پیش از آن عقل فعال است سپس آنها را اجزائی است که متاخر است که جاری است در اکثر امور بطور اتفاقی که مخلوط بطبیع و اراده است و چیزی که مزوج با اختیار است جملگی منسوب بنفایت باری تعالی است جلت عظمتها انتهی

مسئله دهم نظام کل متوجه بخیر است و اما شر پس بقدر (تقدیر) و بالفرض است و چون حکمت الهیه اقتضا نمود نظام عالم را بهترین است حکام و متقن ترین وضع نه بقصد امری در سافل (سفلی) تا گفته شود عقل را ابداع فرموده برای غرضی در سافل تا افاضه نماید بر سافل فیضی بلکه برای امری عالیتر از این و آن آنکه ابداع نموده بذات خود نه برای هلثی و غرضی پس موجودات موجود شدند مانند لوازم و لواحق و متوجه بخیر گردیدند زیرا صادر از اصال^۱ خیر شدند پس باز گشت در هر حال سوی راس واحد است آنکه آشرو فساد بسا واقع شود از تصادم و تزاحم که میان اسباب سافله رخ دهد نه عالیه که همگی خیر است مانند بارانی که خیر است لکن گاهی اتفاق افتد خانه پیرزن بی خانمانی را خراب کند و این البته بالعرض است و اگر بنا باشد شرح جزئی در عالم واقع نشود باید خیر کلی موجود نکرد و حکمت چنین اقتضائی نکنند چه فقدان مطر مثلا شری است کلی و خرابی خانه پیرزنی شری است جزئی و برای شرح جزئی نمیتوان از خیر کلی صرف نظر نمود و نظام عالم بر اساس خیر کلی است نه جزئی پس شر در قدر و تقدیر بالعرض واقع شود

مولف گوید مسئله دخول شر و در قضاء الهی میان افلاطون و ارسطو در تصحیح آن دو وجه معروف و در کتب منظور است یکی آنکه شر قلیل است و از لوازم عالم کون و فساد است و ترک خیر کثیر برای تعفظ از شر قلیل شر کثیر است و این نظریه بارسطو منسوب است چنانکه در این جا کلام او تلخیص شده و دیگر شرور از اعدام است و وجود خیر است و این رأی با افلاطون منتسب است کفافی شرح - المنظومه و غیره و در اینجا بمذاق افلاطون سخن گفته نشده و علاوه اشاره شده که شر بالعرض است و از روی قدر است نه قضا و می توان این سخن را بسبب وجه تحلیل کرد قلت شر و بالعرض بودن و متعلق تقدیر و قدر بودن نه قضا که با عدمی بودن شرور چهار وجه میشود و نظریه ما آنستکه شرور وجودی است و بالذات هم متعلق بقضاء است ولی هر شری باندازه خیرات مترتب است که شرفی نفسه خیری میشود مطلوب و مقضی بقضا حتی (۱) و این مسئله طویل الذیل است و در این کتاب انشاءاله بآن میرسیم ارسطو گوید هیولی میپوشد بر خود صورت را بدرجات و مراتبی و هر مرتبه بی راهنمان است که فی نفسها آنرا تحمل مینماید بی آنکه امساکی در فیض مبدء اعلی باشد از بعض مراتب دیگر پس درجه اولی احتمالی صورت است بنحو افضل و درجه دوم هست تراست و آنچه نزد ما از عناصر است از همه هست تر است زیرا هر ماهیتی از مهمیات این اشیاء باندازه استطاعت خود فیض می گیرد و صورت میپوشد بهمان نحو که مقتضای ذات او است از این عیوب و زشتی ها و آفات و عاهات در بدن واقع شود بواسطه نقصان ماده که صورت آن البته کامل نخواهد بود و قبول صورت کامله در درجه اولی و در درجه ثانیه نمی نماید ارسطو گوید ما اگر امور عالم را بر این هیچ اجراء ننمائیم ضرورت ما را ملجأ خواهد نمود بوقوع در

محالاتی که تنویه و دیگران پیش از ما در آن افتادند پایان یافت ترجمه ده مسئله از مسائل ارسطو بتلخیص صاحب ملل و نعل . مادر ضمن آنکه خواستیم روشن نماییم که گفتارهای سلف بر روی مہیات است و التفاتی بتاصل وجود ندارند تا اندازه ای بالہیات ارسطو بعض طبیعیات آنکہ فی الحقیقہ توطئہ و تمہید برای فہم کلمات شیخ ابن سینا است آشنا شدیم و از شش مسئلہ دیگر کہ در قدم و حدوث عالم و در تجرد نفس و در وجہ القیاس ببدن و وقت آن اتصال و در بقا نفس پس از مفارقت از بدن و سماعت و شقاوت صرف نظر کردیم چہ ہمہ اینہا در کلام شیخ تحقیق شدہ و مادر طبیعیات این کتاب (یعنی علم النفس بانداۃ کافی با کثران مثل زدیم و در این باب (الہیات) و ابواب دیگر ببقیہ مسائل انشاءالہ تعالی خواہیم رسید ناگفتہ نماند چہ اندازہ از وجدان تسلیم دوار است کہ مثلاً در ترتیب موجودات بملاحظہ اصالت وجود از عقول عشرہ و افلاک در ہر جا بگوئیم دہ وجود مجرد کہ نامشان عقول است و نہ وجود خاص دیگر کہ نامشان افلاک است و فلان وجودی کہ نامش مادہ و وجود دیگر نامش صورت است و آن وجود است برای وجود کمال فلک کہ نامش نفس است و ہکذا و اینگونہ سخنیہا فہم و تفہیم را از احقاق موجودات مسدود می نماید .

شیخ در فصل پنجم از مقالہ اولی از الہیات شفا

فصل دوم در شئی می فرماید بدین خلاصہ معانی موجود و شئی و ضروری و موجود و در نفس مرتسم است بارتسام اولی محتاج نیست بانکہ باشیاء ضروری و گفتار دیگری جلب شود کہ معروفتر از این معانی باشد چنانکہ در شیخ و سنجیدن تصدیق ہم مبادی اولیہ می است کہ تصدیق بآن مدتہا حاصل است و کلمات وی در تصدیق بچیز دیگر بسبب آن مبادی است و چون آن مبادی اخطار مسئلہ اصالت بیال نشود و لفظ دال بر آن فہمیدہ نکردد نمی توان معرفت مہیت و وجود حاصل نمود بآنچہ باید بوسیلہ آن مبادی والفاظ دالہ شناخت ہر چند تعریفی کہ از اخطار آن معانی فہم دلالت لفظیہ مقصود است مفید علمی کہ در غریزہ مرتکز نیست نباشد و علم ارتکازی در غریزہ حاصل باشد بلکہ تنہا تنبیہ بر مراد یا مذهب گویندہ باشد و بساہست کہ آن معانی و مدلولات اولاً وبالذات و فی نفسہا از آنچه مراد تعریف او است خفی تر باشد لکن ثانیاً وبالعرض برای علتی یا عبارتی اعرف شدہ (تا اینجا مقایسہ معانی موجود و شئی و ضروری و مانند آن بودہ و بمبادی تصدیقیہ اولیہ و ہم چنین است مبادی تصویریہ اولیہ چہ در تصورات ہم مبادی هست کہ بالذات متصور است و ہر گاہ ارادہ شود دلالت بر آن بلفظی و علامتی چنین نیست کہ حقیقتاً تعریف مجہولی بدان شدہ باشد بلکہ شبہی است بر معلوم عزیزی ارتکازی و تذکرہ و اخطاری است بیال با سمی یا علامتی کہ فی نفسہا اخفی و بالعرض اظہر دلالت و اقرب بفہم عند التخطاطب است پس چون استعمال اسم یا علامات شدن نفس از آن بآن معنای ارتکازی منتقل شود و از آن جہت کہ مراد از اسم و علامت مزبورہ همان معنی اولی مرکوز در غریزہ است متبہ براد شود نہ آنکہ علم باصل معنی حاصل کردد واسم و علامت او را اورا مطلق بر آن معنا یکہ ندانستہ بودہ نماید .

مواف گوید حاصل مراد شیخ آنکہ مفہوم موجود و شئی و ضروری از اولیاتی است کہ در غریزہ نفسانی مرتکز و معلوم است و هیچ مفہومی اصلی و اعرف از آنها نیست تسا

-۳۹۴-

معرف آنها شود و اگر مفهوم و لفظ دیگری در شرح آنها اخذ شود معرفی که مفید علم به معنای مجهول باشد نخواهد بود بلکه من باب تنبیه نفس بر مراد است یعنی از استماع آن لفظ یادیدن آن علامت متذکر شود باین که همان معنایی را که در غریزه خود محفوظ داشته مراد گویند تا این لفظ است و اگر آن لفظ و مدلولش در دلالت مراد آن معنای ارتکازی نفسانی و در توجه و تذکر دادن نفس بآن سبب استماع لفظ دیگر و تصور و معنا و مدلولش اجلی و اعراف و اظهر باشد منافاتی با اعرفیت آن معنای اولیه ارتکازی به عمومی ندارد چه آن معنای بالذات فی نفسها اعراف در غریزه نفس است لکن الفاظ دیگر بالعرض برای علتی و سببی و حالتی اعراف در افاده مراد میشود نه در افاده علم باصل معنی که شان معرف در حدود و رسوم است باین معنی که نفس بشنیدن الفاظ دیگر و تصور معنای آنها می فهمد که مراد از دلالت این الفاظ همان معنایی است که در غریزه او معلوم و مرکوز و محفوظ بوده و برای تنبیه نفس بان معنای ارتکازی ممکن است الفاظی اظهر و اعراف باشد مانند ثابت و حاصل و صدر از علت و مانند آن ناگفته نماند این جهت شیخ که در اعرفیت بعضی الفاظ بالعرض در مقام تنبیه و تذکره نفوذ بمعلومات ارتکازی اولیه که اعراف بالذات است فرموده و استفاده تطبیق معنای ارتکازی بر مراد از الفاظ شارح دیگر نموده غیر از اصول لفظیه تشخیص مراد است که در اصول فقه که در تامل اصول لفظیه دیگر در تشخیص اصل معنی شده چه مورد اصل لفظی که در آن تعبیر با صاله الظهور میشود آنست که ظاهر لفظ مراد متکلم است و خلاف آن مراد نیست چنانکه اصل لفظی دیگر مشخص اصل معنی است مثل تبادر و عدم صحت سلب و لکن در این جاشکی در مراد بودن معنای لفظ حاصل یا ثابت در تفسیر لفظ موجود و شئی و ضروری نیست و معنای موجود و مانند آن هم در غریزه نفس معلوم است ولی نفس بآن توجه و التفات ندارد و بتوسط لفظ ثابت مثلاً همان است که ارتکازاً معلوم بر نفس بوده است و این التفات پیشتر و زودتر و بهتر برای نفس حاصل شود تا آنکه بگوید شئی یا امر موجود ضروری است یا آنکه پس از تامل دریافت کند که اعراف بالذات همان معنای ارتکازی است پس تطبیق معنی بر معنای ذهنی اولی بعنوان آنکه مراد متکلم همانست که در ذهن بوده غیر از اصل لفظی در اصول فقه در تشخیص مراد است فافهم (۱).

۱ - وجه امر بفهم لزوم دقت در فرق بین این دو مقام در تشخیص مراد است چه مورد اصل لفظی در تشخیص مراد در اصول فقه آنست که معنای لفظ معلوم و مشخص باشد لکن احتمال می رود که مراد متلفظ نباشد ولو مجازاً و اصل عقلانی حمل مراد و مستعمل فیه است بر همان معنای معلوم بعلام حقیقت یا معنای ظاهر عربی و مواد سخن در اینجا این است که معنای لفظ خاصی چون موجود و شئی در ذهن معلوم و مرکوز است لکن متلفظ تلفظ بلفظ دیگری کرده که از استماع لفظ و تصور معنایش منتقل بمعنای مرکوز در ذهن شده که مقصود متکلم بلفظ دیگر هم همان بود پس در اینجا در مراد متکلم شک نیست که از لفظ ثابت مثلاً چه خواسته و نیز شک نیست که غرض او از معنای ثابت تسریع انتقال مخاطب به معنای موجود موجود یا شئی یا امر است که مرتکز در ذهن مخاطب است زیرا ثابت مثلاً اعراف از موجود است مؤلف.

(بقیه سخن شیخ) و اگر هر تصویری منوط بسبق تصور دیگر باشد تسلسل یا دور شود و سزاوارترین اشیاء بآنکه بنفسها تصور شود همانا چیز ها یعنی مفاهیمی است که عام و شامل همه امور است مانند وجود و شئی و واحد و غیر آن و چون شامل هر چیزی است ممکن نیست بیان و شرح آن بیانی که دور در آن نباشد (چه معرفت هر يك متوقف بر معرفت دیگری است) مایه بیانی که اعرف و اظهر از آن باشد (چه آن مفاهیم از اولیات مرتسمه در نفس است) و هر آن کس بخواهد چیزی در شرح و تعریف آن گوید در اضطراب افتد مانند کسیکه گوید حقیقت موجود آنستکه فاعل یا منفعل بوده باشد چه این دو عنوان از اقسام موجود است نه تعریف موجود معروف تر از فاعل و منفعل است و عامه مردان حقیقه موجود را تصور کنند و معرفت البته ندارند بآنکه واجب است موجود فاعل یا منفعل باشد و نزد من تا این ساعت واضح نشده این (یعنی وجوب فاعل یا منفعل بودن موجود) مگر بقیاس منطقی فقط پس چگونه است حال کسیکه بخواهد معرفت حاصل کند شئی ظاهری را بوسیله صفتی از صفات او که محتاج بیان است تا ثابت کند که او را چنین صفتی هست (تازه اثبات وجود صفتی برای او فرع معرفت موصوف است و بعد از معرفت او حاجتی بمعرفتی او از راه صفت نخواهد بود) و همچنین است قول دیگری بآنکه شئی چیزی است که صحیح است خبر دادن از او چه صحت و خبر خفی تر از شئی است و چگونه معترف شئی گردد صحت یا خبر حال آنکه سرعت هر کدام پس از استعمال شئی است در تعریف هر يك با استعمال امر یا ما بالذی که از مرادف اسم شئی است و چگونه صحیح است معرفتی شئی بوجه تعریف حقیقی بچیزی که شناخته نشود مگر بهمان شئی بلی این گونه تبدیلات لفظی بکنوع تنبیهی است و گرنه اگر بنوع حقیقت بگوئی الشئی هایصح الخبر عنه مثل این است بگوئی الشئی هو الشئی الذی یصح الخبر عنه زیر امعنای ما و الذی والشئی یکی است پس شئی را در حد شئی گرفته می مع الوصف ما منکر نیستیم اینگونه الفاظ و معانی با فساد ماخذش مفید تنبیهی است بر معنای شئی و معنای موجود و معنای شئی دو معنای متصور در نفوس است اما موجود و مراد فانش چون مثبت و محصل پس به يك معنی است که شك نداریم در حصول آن معنی ابتدا در نفس کسیکه این کتاب را میخواند و اما شئی و آنچه قائم مقام او است پس گاه انرا دلیل بر معنی دیگری در تمام لغات توان گرفت .

دنباله سخن شیخ است و ماهوی ان امر حقیقت او است مثلا برای مثلث حقیقت مثلثیت که از آن استفاده است و برای بیاض حقیقت بیاض است و این حقیقت همان است که اشاره به اصالت بساهست ما انرا وجود خاص مینامیم و اراده نداریم بوجود خاص مهیت شود معنای وجود اثباتی را چه لفظ وجود دلالت بر معنای بسیار کند که از ان جمله حقیقی است و گویا آنچه بر او است وجود خاص ان شئی است . مؤلف گوید این عبارت کالصریح در اصالت مهیت است یعنی مهیت شخصی که هویت شئی است مانند هویت مثلث که حقیقت مثلث و ملاك مثلثیت است و حقیقت بیاض که هویت مهیت بیاض است و این که می فرماید آگاهی با بسا انرا وجود خاص

-۳۹۶-

مینمایم دلیل بر این است مشایه هم همین عقیده را دارند که هر چیزی حقیقتش که از علتش صادر و حاصل و موجود شود همان است که مثلاً بنام مثلث و بیاض و آب و آتش و انسان و فرس و حجر و شجر و غیره ها است که اسم عامش وجود و موجود است و اسم خاصش وجود مضاف بان حقیقت و هویت و مهمیت موجوده شخصیه خاصه است و فعلاً تصریح شده که موجود و حاصل و شئی و محصل و مشیت و ضروری معانی اولیه ذمه اند و جز تسمه بوجود هاما یا خاصاً ما بازاء عینی برای وجود نیست چنانکه برای حصول و ثبوت و مانند آن نیست و مراد شیخ از آنکه می فرماید ما اراده نکردیم از وجود اثباتی را آن است که وجود اثباتی که حمل موجود بر حقیقی باشد با اثبات وجود برای حقیقی مانند آنکه هذا الاله الوجود یا هذا موجود بمعنای عام است و اما چون خواهیم وجود خارجی را نشان دهیم و اشاره بحقائق خاصه و نوعیه و هویات مخصوصه آنها کنیم ناچاریم باز نام جامعی را که خصوصیت را هم بفهماند و گرنه مهمات خاصه خارجیها را صدرصد بایستی بشماریم و این امکان ندارد پس بهترین اسم برای هویات مهمات خارجی که هر کدام حقیقتی خاص و شئی مخصوص دارد که هویت او است همانا وجود خاص است یعنی لفظ خاص را باید به لفظ وجود که مطلق و عام است باید ضمیمه نماییم تا وجود اثباتی عام نباشد و مهمیت خاص را در نظر جلوه دهد و همین ضمیمه نمودن کلمه خاص بکلمه وجود قرینه عدم حقیقت و هویت خارجی برای معنی وجود است و گرنه باید گفت این الوجود یا حقیقت الوجود که خصوصیت در قوامش گوئی ماخوذ است و جای بسی تعجب است اگر کسی از عبارت شیخ در این مقام اصالت و علیت وجود استفاده کند باین همه تطویلات شیخ در ترادف و اولیت مفهوم بین شئی و وجود و موجود ضروری و محصل و مثلث که هیچ اشاره بآنکه میان این مفاهیم خصوص مفهوم وجود در خارج حقیقتی دارد که آن حقیقت غیر از ذات و مهمیت او است که حدود و رسوم و کلیه عبارات از آن مهمیت حکایت کند نه از چیز دیگری که حقیقت و هویت است و منشاء انتزاع مهمیت خاصه است و قرینه دیگر بر آنکه از حقیقت وجود عین و اثری در مقام نیست این جمله است فان لفظ الوجود يدل به علی معانی کثیره منها الحقیقه التي علیها الشئی و کانه ما عایه یکون الوجود الخاص للشئی چه در این کلام چند قرینه بر تاصل مهمیت و عدم حقیقت عینیه برای وجود نصب فرموده یکی آنکه مدلول لفظ وجود را معانی کثیره گرفته و از آن جمله حقیقتی که شئی بر او است قرار داده نه حقیقت خود وجود و از معنای دیگر وجود که مصدری یا اسم مصدری است تعلیمی بوجود اثباتی نموده واضح است گاهی از صدور شئی از فاعل تعبیر وجود نماییم و گاهی شئی حاصل را قیاس بفاعل و علیت نموده بوجود و موجود توصیف نماییم و گاهی قطع نظر از فاعل و جاعل کرده نظراً بشئی خارجی افکنیم و از آن تعبیر بوجود یا آن را توصیف بوجود نماییم تا در شماره سائر موجودات نه معدومات و این اخیر همان است که در برابر وجود اثباتی مصدری یا اسم مصدری است که فقط بلفظ و معنای وجود و موجود باشیاء بحقائق ذواتها نظر داریم و کاری بعلمت و علیت و معلول و معلولیت آنها و کیفیت جعل و تاثیر نداریم و دیگر آنکه بکلمه کانه تصریح فرموده که آنچه شئی صادقی بر او است وجود خاص است و اگر بنا بود وجود اصل و دارای حقیقت باشد این

عبارت بی مورد است.

فصل سوم از باب اول در نص عربی کلام شیخ راجع بشئی و موجود و حقیقت و ضروری

فصل سوم از باب اول در نص کلام شیخ راجع بشئی موجود و حقیقت و ضروری که در فصل دوم یاد شد این است آن معنی الموجود و معنی الشئی متصوران فی الانفس و هما معنیان فالوجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة علی معنی واحد ولانشک آن معنا هاقده حصل فی نفس من یقرء هذا الكتاب والشئی وما یقوم مقامه (کالذی وما والا مرو هذا وذاك ونحوها) یدل به علی معنی اخر فی اللغات کلها (غیر معنی الموجود فانه قد یطلق علی المنفی والمعدوم والسلب والنفی والممتنع فیقال مثلاً الدور شئی ممتنع والمعدوم والمنفی شئی بقابل الموجود وهکذا) فان لكل امر حقیقة هو بما ما هو فلمثلث انه مثلث (ای حقیقة التثلیث فی الخارج والافهم المثلث فی الذهن فلیس مثلثنا ولا ممتشکلا بسائر الاشکال الهندسیة وکذاک الابعاد فالها اشکال تعرض الکم ولیست مفاهیمها فی الذهن تلك الاشکال) وللبیاض حقیقة انه بیاض وذلك هو الذی ر بما سمیناه الوجود الخاص (ای لاجل المحاکات عن الحقیقة بمفهوم ولو کان للوجود الخاص حقیقة خارجیه غیر نفس ذات الشئی ومهیة الخاعة الشخصیة لم یجز ان یقول ر بما سیمتناه الوجود الخاص وهل لحقیقة الوجود فی الایان واسم الوجود فلفظ الوجود هنا کلفظ الخاص لیس له غیر نفس ذات الشئی ومهیة الای هو بما ما هو عین قائمه فی الخارج فان خصوصیتة الخاص وحزئیته الجزئی وفردیة الفر دلست امور احقیقة قائمه فی الایان زائده علی ذوات هذه لاهور) ولم نرد به معنی الوجود الایاتی (ای معنی الثبوت والاثبات اذ قد یحکی به عن حقیقة الشئی ومهیة وهو یته لکن لا علی معنی ان له حقیقة فی الخارج) تا اینجا را ماقبلاً ترجمه کرده بودیم اکنون نص کلام شیخ را با بعض توضیحات لازم بر می یاد نمودیم تا ناظر بر متن کلام شیخ کاملاً واقف شود آنکاه شیخ برده از روی مسئله گرفته صریحاً اصالت مهیت را بما می فهماند

و نص کلام شیخ بعد از سخن سابقش بلافاصله این است فان لفظ

دنباله کلام شیخ و الوجود یدل به ایضاً علی معانی کثیره منها الحقیقة الای صراحت آن در علیها الشئی و کانه (فکانه نسخه بدل) ایکن الوجود الخاص للشئی یعنی اصالت مهیت همان طور که از وجود گاهی مفهوم مطلق ذهنی خواهیم بدون حکایتی از حقیقتی خارجی کامی هم بآن حکایت نمائیم از حقیقتی که شئی بر او است که گویا همان وجود خاص است: برای شئی از اشیاء و مراد از وجود خاص خصوصیت موجود است و آن عبارت از خصوصیت ذات متشخصه و مهیت موجوده و حاصله در خارج است که مقیس بملت است نه حقیقت وجود و بعبارت دیگر یکبار از وجود اسناد چیزی بچیزی می خواهیم که اثبات معمولی برای موضوعی است بار دیگر نفس ذات موضوع و حقیقت او را بوجود حکایت می کنیم و اول حکایت از نسبت و اثبات نسبت و تصدیق بنسبت است و دوم حکایت از نفس منتسب الیه است که از عوارضش بحث می شود و بعبارت دیگر یکبار

-۳۹۸-

رابطه‌شنی بعلمت را که نسبت مقولیه حصولیه است می‌طلبیم و بار دیگر نفس مرتبط را که حقیقت در ذات خاصه او است می‌جوئیم و اول حالت قیاس بعلمت است که وجودی است اثباتی و دوم ذات شئی خاص که اثبات شده است و مقیاس بعلمت و صادر شده از علت است و اثبات همانا فعل علت و جاعل است نه اثر خارجی فائض از جاعل و جز نسبت مقولیه بین جاعل و مجعول چیزیکه حقیقت در اعیان داشته باشد نیست و اضافه اشراقیه هم بجای خود محفوظ است و آن فعل مبدء اعلا است و فعل البته تجلی و اشراق او است و فعل او غیر از مفعول او و غیر از نسبت بین فعل و فاعل و بین مفعول او است و ما جستجو از مفعول می‌کنیم نه از فعل و نه از نسبت بین فعل یا فاعل و بین مفعول که شیخ از آن تعبیر بوجود اثباتی که اثبات شئی لشی است فرموده که اعتباری است از قیاس مهیت معلوله بعلمت بر می‌خیزد و بهمین اعتبار دارای حقیقت خاصه و هویت خارجی می‌شود و او است که متعلق اثبات و ایجاد و جعل و تکوین و ابداع گردد و وجود اثباتی اثر در مبدء اعیان و گر نه اثبات الانبیا یا اثبات الثبوت و ایجاد الايجاد یا ایجاد الوجود خواهد بود و لفظ موجود حاکی از مهیت خارجی خاصی که از آن تعبیر بوجود و موجود خاص می‌شود چنانکه تعبیر بذات خاص نیز می‌شود و اصل مهیتی هم در مقام تفهیم و تعلیم تعبیر بوجود خاص تواند نمود که مراد از آن همانا حقیقت خارجی است که مهیت شخصیه معلوله باشند نه اینکه مراد از وجود خاص این باشد که وجود را حقیقتی در اعیان است فقط محکی و معنوی وجود خاص حقیقت ذات است بخلاف وجود اثباتی که نسبت اعم از کان نامه یا کان ناقصه و اما اثبات با ایجاد پس فعل جاعل است مانند سائر افعال که دانستی اثر مبدء- مفعول است نه فعل لذا شیخ در فرق بین وجود اثباتی و بین حقیقت شئی گوید

نص شیخ در شفا دار و نرجع فنقول انه من البین ان لكل شئی حقیقه خاصه هی مهیته فرق بین وجود یعنی هر چیز را حقیقتی است خاص و آن مهیت او است و این جمله اثباتی و حقیقت شئی صریح در اصالت مهیت است که شیخ آن را بین و بدیهی قرار داده و اگر وجود در اعیان بود بایستی بفرماید لکل شئی حقیقه خاصه و هی وجوده و مراد از خاصه خصوصیت انواع و افراد است در برابر مهیت ذهنیه که من حیث هی نه موجود است نه معدوم و نه کلی و نه جزئی و نه واحد نه کثیر و دارای حقیقت که عبارت از اعیان خارجی است نیست

و شیخ در این گفتار که حقیقت در هر شئی بمهیت آن شئی است

شیخ در این سخن نماینده ارسطو و مشایبه است نه اینکه از مختصات او باشد و همگی

نماینده ارسطو بوجود مطلق و وجود خاص و موجود همین نظر را دارند و بهترین

مشایبه است لفظ مانوس برای معرفی صدور و ثبوت و حصول مهیات و ذوات

اشیاء از علت همانا کلمه وجود است و چنانکه شیخ تصریح فرموده وجود این الفاظ اسمائی مترادف است که بآن گاهی اشاره بیکی از حقائق خارجی علی‌الاجمال و گاهی بیکی معین و خاص نوعاً و فردا شود و فرموده بسا آنرا وجود وجود خاص می‌نمائیم نه اینکه در وجود خصوصیت است بلکه در حقیقت مهیت شخصیه خارجی خصوصیت است و انواع آن متباین و افراد آن متغایر است و وجود و موجود عنوان

حقائق مهیات است نه عنوان حقیقت خود و گرنه سخن حشو و لغو شود چه اگر گفته شود وجود حقیقت وجود است یا حقیقت وجود انسانی است یا حقیقت وجود انسانی موجود است حاصلش این است که حقیقت وجود حقیقت وجود است و مهیاتی که بنابر این مذهب اعتبار محض است و هم متاخر از حقیقت وجود و منتزع از او است مدخلیتی در ملاک حکایت از حقیقت نخواهد داشت بخلاف آنکه حقیقت عبارت از مهیت خارجی فائضه از علت باشد که حکایت از مطلق و خاص حقائق ذوات منظم و مقید است چه گوئی انسان موجود یا الوجود انسان یا بنحو وجود اثباتی و هلیت بسیطه گوئی وجد الانسان یا الوجود و ثبت یا اثبات الانسان و بالعمله کلمه وجود که السنه و افواه را پر کرده بمعنای موجود است که حقیقت مهیت باشد نه بمعنای حقیقت وجود و تکلفاتی که در قضایا و در مقررات بنابر اصالت وجود لازم آید بی شمار است و در اول فصل سوم گذشت که شیخ فرمود فان لكل امر حقیقه هوبها ماهو فللمثل حقیقه انه مثل و للبیاض حقیقه انه بیاض و ذلك هو الذی ربما سیمناه الوجود الخاص ملاحظه شود چگونه حقیقت را برای مهیت مثلث و مهیت بیاض تعیین فرموده نه برای وجود آن تنها گوید بسا شود که آنرا وجود خاص نام گذاریم و اشتباه از این ناشی شده که از اضافه وجود به مهیت و اضافه ایجاد به مهیت تصور بمعنای موجود شدن مهیت است از مبدء و ایجاد مهیت ایجاد نفس مهیت است نه ایجاد وجود برای مهیت الی غیر ذلك از غلط های فاحشی است که در این مذهب روی داده است و در مجموع مجلدات این کتاب تفصیل یافته مانند غفلت از فرق بین مفعول مستقیم و مفعول مطلق و سائر مفاعیل و اشتباه فعل عام بخاص و مصدر به حاصل مصدر و غیر ذلك

و اگر اصل وجودیها درست در فرق بین این دو تعبیر تأمل کنند اصالت مهیت و تأثیر مستقیم علت در نفس مهیت و ذات شئی بحدید اهت میرسد همانا سخن معروف شیخ که فرموده ما فعل الله المشمشه بل انما اوجدها ناظر بهمن فرق است یعنی ذات مشمشه را موجود می کنند نه اینکه وجود را برای مشمشه موج د میکنند تا مشمشه را مشمشه کند چه مشمشه بجم اولی مشمشه است لکن معدوم است و وجود می شود هنگامی که نفس مشمشه ایجاد شود.

و فرق بین ایجاد نفس المیهته و ایجاد الوجود للمیهته

فیصله یافتن نزاع این نزاع طولانی را کاملاً فیصله میدهد همانا مهیت جزئی و همچون کلی فی علم الله تعالی معلوم است یعنی این فرد معلوم و آن فرد معلوم هیچ انتظاری برای آمدنش بمالم خارج نباید داشت جز ایجاد او که عین ایجاد نوع او هم هست و ذات معلوم جزئی بدون هیچ ضمیمه ایجاد میشود و چون نفس او ایجاد شد البته او موجود حقیقی بنفسه خواهد بود نه موجود بوجود چه ایجاد ذات شئی کلی با جزئی همان ایجاد او است چیز دیگری بین ایجاد کننده و ایجاد

شده لازم نیست یعنی چنین نیست که ایجاد کننده وجود بسازد و این مایه و خمیره را بیافزیند و خصوصیتی از روی مخصصی یا بلا مخصص در مایه وجود گذارد که مثلاً بمشمشه اختصاص یابد و ترنج و لیمو و گندم و چون شود آنگاه این مایه و خمیره را در مهیت مشمشه

مثلا قالب بزنند .

فرق بین مفعول مستقیم و مفعول مطلق و سائر مفاعیل

بعبارتی دقیق دیگر فرق است میان مفعول مستقیم و مفعول مطلق و مفعول فیه و مفعول له چه ایجاد ذات شئی فعلی است الهی نسبت باصل ذات شئی که مستقیما مفعول او است و چون مفعول او است موجود است و اگر مفعول او وجودی باشد برای مهیت چیزی در مهیت چیزی مهیت آن چیز مفعول له یا مفعول فیه میشود و حال آنکه با ابداه نفس او ذات آن چیز را ایجاد کرده و کلمه

ایجاد اگر بمعنای ابداع خود باشد باید مستغنی از متعلق باشد چه فعل موجود همان وجود خاص خواهد بود و چون گفته شود ایجاد جای پرسش است از اینکه ایجادی که میگوید ایجاد چه چیز است درست ایجاد مانند اظهار است و اظهار بمعنای ظاهر کردن چیزی است نه خلق ظهور و لفظ خلق و صنع و تسویه فاعل و مفعولش نیست و چیزی که از فاعل حاصل میشود قهرامتصیف بعنوان ناعتی که ماخوذ از آن فعل است میشود .

لکن باتوجه باین فرق که فعل یکبار عام است و بهر چیزی اضافه میشود مانند ایجاد و ایجاد و اظهار و ابداع و **اشتباه فعل عام را** بخاص و مصدر را **بمصدر** و بار دیگر خاص است که نفس فعل قطع نظر از اضافش بچیزی شئی است قائم بخود مانند تعریک و تسکین و تسخین و تدبیر و **کردند** جمع و تفریق و فصل و وصل چه تعریک ایجاد حرکت و

تسکین ایجاد سکون است و هکذا در بقیه ایجاد سخونت و برودت اجتماع چند چیز و جدائی چیزی است و مورد این امور اصلا اثر این افعال و فاعلها است بلکه خود ذاتی و مهیتی است که مورد این احوال شده و در این موارد نفس فعل فاعل را هیئتی است حاصل از معنای حدی عام چون حرکت و سکون و سخونت و برودت و مانند اینها که حاصل از ایجاد و احداث آنها شده بخلاف لفظ ایجاد و احداث و اظهار و مانند آنکه بهر ذاتی تعلق مستقیم دارد و فی نفسه هیئت حاصله از معنای مصدری خود ندارد اینجا است که واضح میشود اصل وجودیها مصدر را باسم مصدر اشتباه کردند و از لفظ ایجاد و مانند آن از افعال عامه خواستند معنای اسم مصدری و هیئت حاصله از مصدر را که معنای حدی دفعی ذاتی الحصول است بسازند و غفلت کردند معنای مصدریه یکسان نیست یکی نفس فعل را هیئت حاصله می است و فعل مصدری معنای اسم مصدری را واقع میسازد مثل تعریک و تسخین و یکجا مفعول ساز است و جز ایقاع و آوردن آن شئی هیئتی از آن فعل مصدری حاصل شود بلکه این فعل مصدری فقط مصحح توصیف متعلقش بمشتقات آن مصدر شود نیز آشکار است که معنای وجود در کلمه ایجاد معنای اسم مصدری ندارد تا این وجود هیئت حاصله از ایجاد باشد اگر چه متعلقش متصف بموجود است .

جای هجب است که اصل وجودیها فرق بین مصادر **اصل وجودیها** متعدی از افعال عموم چون کون و ثبوت و وجود و حصول که بیاب **مصدرهای متعدی** افعال یا تفعلیل رود چون تکوین اثبات ایجاد تحصیل و بین مصادر

- ۴۰۱ -

از افعال عموم متعدی از افعال خصوص چون تحريك و تسكين و تسخين و تدبير را هم اسم مصدر نگذارند و برای آنها هم اسم مصدر قرار دادند آنهم خصوص فرار دادند و با کلمه ایجادنه مراد فاش آنها با اعتراف بآنکه فرق بین ایجاد و فعال خصوص وجود عبارت است یعنی تنها بنسبت بفاعل است که ایجاد گفته شود اشتباه کردند و نسبت بمتعلقش وجود گفته شود و همین فرق برای آنستکه ایجاد و وجود فقط ربط است و اثر فاعل همان ذات متعلق است غافل از آنکه در فعل متعدی مزید فیه باید مجرد را اولاً ملاحظه کرد اگر مجردش چیزی است بنفسها حاصل در خارج مانند حرکت و سخونت البته چون فعل متعدی شود اثر فعل فاعل همانا هیئت حاصله از مصدر است و گرنه باید دید فعل متعدی بچه چیز تعلق گرفته تا همان اثرش باشد و اگر بگویند وجود که مجرد است مانند حرکت و سخونت مانند آنست و ایجاد به معنای اعطاء نفس وجود در هر مورد و در هر ذات است این توهم علاوه بر مصادره مستلزم تعمیم آن در جمیع افعال عموم است و مستلزم استغناء لفظ ایجاد از ذکر متعلق است و حال آنکه اگر گفته شود ایجاد پرسش باید کرد ایجاد چه چیز بخلاف تحريك و مانند آن و همچنین تعلیم و ترسیم و تحریر و تقریر و صدها مانند آن که مصادر آنها هیئت حاصله است و غرض متعلق به حصول هیئت است و اگر بمورد هم غرض متعلق باشد زائد است و محتاج بلفظ دیگر است چون تحریر کتاب یا نامه یا تقریر درس یا تقریر مدعا و تسخین آب یا مزاج یا تسکین قلب یا تسکین فلان متعرك که اینها همه زائد بر اصل معنای مصدری و اسم مصدری است بالنتیجه ایجاد مانند اظهار و وجود مانند ظهور است و جزو ذات اشیاء که قائم بفاعل و صادر از اظهار کننده است چیزی در بین نیست اگر چه مشتقات ایجاد و اظهار و وجود و ظهور و مانند اینها بطور حقیقت نه مجاز بر آن ذوات صادق باشد و صدق مشتق مشترک بین افعال عموم و افعال خصوص است و از مجرد صدق مشتق نباید کول خورد و تصور کرد که مبدء اشتقاق راهیئت حاصله قائمه تا به است که از آن باعطلاح نحوی تعبیر با اسم مصدر می شود چه لفظی داشته باشد یا نه و بدین جا جلد مستدرکات را خاتمه میدهم ختم الله امرنا بالخیر والظفر و انا المولف محمد صالح بن فضل الله —
الحایری المازندرانی الشهیر بالعلامه نزیل سمنان

پایان جلد دوم
و مقدمه جلد سوم

- ۱ -

ترتیب صدور عقول و افلاک

حاشیه راجع بنسخه مخطوطه منقوله از خط محقق طوسی بر مزاججد در ترتیب عقول و افلاک

بد آنکه حل این رموز از محقق طوسی در شرح اشارات بدین قرار است در اواخر نمط سادس آنجا که شیخ میفرماید زیاده تحصیل فمن الضروري ان یکون جوهر عقلی یلزم عند جوهر عقلی و جرم سماوی الخ میفرماید هر گاه فرض نمائیم مبده اول یعنی صادر اول را (۱) و اول معلولات الف (ب) باشد جایز است از الف توسط (ب) چیزی یعنی جوهر مجردی بنام عقل صادر شود که (ج) باشد و از (ب) بتهنایی چیزی یعنی عقلی صادر شود که دال باشد پس در دوم مراتب معلولات دو چیز است که هیچ یک برد بگری تقدم ندارند یعنی در عرض هم هستند (یکی ب و دیگری د) و اگر تجویز نمائیم از ب نظریه (۱) چیز دیگر یعنی عقلی دیگر صادر شود این مبنی بر تجویز صدور معلول از سافل توسط عالی است در مرتبه دوم سه معلول خواهد بود ح د آنگاه جایز است از الف توسط ج بتهنایی معلولی توسط د بتهنایی معلولی دوم و توسط ح د با هم معلولی سوم و توسط ب د ح با هم معلولی رابع و توسط ب د با هم معلولی خامس و توسط ب ج د معلولی سادس و از ب توسط ج معلولی سابع و از ب توسط د معلولی ثامن و از ب توسط ج د با ج د با هم معلولی تاسع و از ج بتهنایی معلولی عاشرو از د بتهنایی معلولی حادی عشر و از هم معلولی ثانی عشر و تمام اینها در مرتبه ثالثه از معلولات است و اگر تجویز نمائیم که صادر شود از سافل نظر بمافوقش چیزی و اعتبار نمائیم ترتیب را از متوسطاتی که فوق واحد است عدد معلولات در این مرتبه که سوم است اضعاف مضاعف خواهد بود آنگاه چون از این مراتب تجاوز نمائیم جائز است کثرتی حاصل شود بی شمار در یک مرتبه از یک مبده تا آنجا تقریر خواهد بود در شرح اشارات بود و در نسخه مخطوطه بعد از بیان حصول دوازده معلول در مرتبه سوم چنین فرموده

معلول (ا ب ج د) بو با هم یعنی شانزده است و این مبنی بر آن است که چهار معلول از این چهار مبده حاصل شود البته با دوازده معلولی که در مرتبه سوم بوده شانزده شود آنگاه گوید معلول ا ب د به یعنی پانزده و معلول ا ب ح با هم بد یعنی چهارده میشود و معلول ا ح د با هم یعنی سیزده میشود و معلول ا د با هم یعنی دوازده میشود و معلول ح با هم یا یعنی یازده میشود و معلول ب ح د با هم ی یعنی ده میشود و معلول ب د با هم یعنی نه میشود .

و معلول ب ح با هم ح یعنی هشت میشود و معلول ح د یعنی هفت معلول میشود و معلول د بتهنایی و یعنی شش معلول میشود و معلول ج بتهنایی ۵ یعنی پنج معلول است و چون مراتب افزون گردد عدد معلولاتی که در یک مرتبه است الی مالا نهاته زیاد شود انتهى

ترتیب صوادر

و در شرح اشارات بعد از بیانی که از حواجه نقل شد میفرماید هر گاه صادر از مبده اول چیزی باشد آن چیز راهوبتی است معانی با اول بالضرورة و مفهوم صادر بودنش

ترکیب صوادر بتحقیق محقق طوسی

۴.

از اول غیر از مفهوم هویت داشتن او است پس در اینجا دو امر معقول خواهد بود یکی امر صادر از اول که مستمر بوجود است دیگر هویتی است لازم آن وجود که مسمی بهمیت است و این مهیت از حیث وجود تابع آن وجود است زیرا مبدء اول اگر چیزی را نیارد مهیتی اصلاً نخواهد بود لکن از حیث عقل وجود تابع مهیت است زیرا صفت او است آنکه چون قیاس شود مهیت بنتهائی بوجود امکان تعقل شود و آن لازم مهیت است بقیاس آن بوجود بانظر بمبدء اول و از این جهت جائز است اتصاف هر يك از مهیت وجود بامکان و وجوب و اگر اعتبار شود وجود صادر از اول بنتهائی قائم بذات خود لازم است او را که عاقل ذات خویش باشد و چون او را اعتبار کنی با اول لازم است او را که عاقل باشد اول را پس اینها شش چیزند وجود (۱) هویت (۲) امکان (۳) وجوب (۴) تعقل ذات (۵) خود و تعقل مبدء یکی از اینها در مرتبه اولی است و آن وجود است و سه در مرتبه ثانیه است و آن هویتی است که لازم وجود است باعتبار مغایرتش بالذات که لازم است او را چون مجرد است و تعقل مبدء که استفاده کرده است او را از مبدء و در مرتبه سوم و آن امکان است و وجوب که متاخرند از هویت و این باعتبار تاخر هویت است از وجود و اما باعتبار تقدم هویت بر وجود پس هر دو در مرتبه دوم میباشند با وجود و دو تعقل در مرتبه سومند و اسم عقل تمامت این امور را شامل است تضمناً و التزاماً اگر چه معلول اول از این جمله در حقیقت جز واحد نباشد و هویت امکان مشترکند در اینکه هر دو حال آن معلولند فی ذاته از آن جهت که بالقوه است و وجود و تعقل بالذات مشترکند در اینکه حال معلولند از آن جهت که بالفعل است و وجود و تعقل مبدء مشترکند در اینکه حال معلولند که مستفاد است آن حال از مبدء و این سه حالت است که از آن تعبیر شود به تثلیث موجود در عقل و حالت اولی و ثانیه مشترکند در اینکه حال عقلند در ذاتش و حالت سوم ممتاز است از اول و دوم باینکه حال عقل است قیاس بمبدء و اول و دوم مراد کسی است که تعبیر به تنهیه نموده انتهی کلام المحقق الطوسی فی شرحی الاشارات مترجماً

بیان جامی

محقق ملا عید الرحمن جامی در رساله اثبات الواجب که نسخه مخطوط آن نزد مولف است بمسئله صدور کثرت از واحد و کیفیت آن از عالی بسافل و از سافل بعالی دست زده و محلی بهتر از همین محل برای یادآوری آن نیست لذا آنرا ترجمه می نمایم و ضمناً اغلاط نسخه را تصحیح می کنیم می گوید اشعری اسناد اثار متعدده را بموثر واحد بسیط تجویز نموده و چگونه تجویز نکنند با آنکه جمیع ممکنات متکثره بی شمار را بلا واسطه مستند بخدای تعالی بامنزه بودن او سبحانه از ترکیب دانند و حکما منع نمودند از اشیاء آثار متعدده بموثر واحد بسیط مگر بتعددالت چون نفس ناطقه که آثار کثیره بحسب تعدد آلات که اعضاء و قوتهای حاله در آنهاست صادر نشود یا بحسب تعدد شرط

