

حکمت نبوی سینه

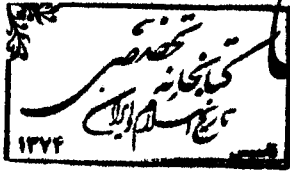


تألیف

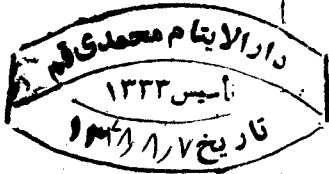
حضرت آقای علامه حائری مازندرانی

حکمت بوعلی سینا

تألیف



حضرت آیت‌الله آقای شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی مقیم سمنان مت بکالت



جلد چهارم

الهیات بمعنی اخص

اهداء وزارت آموزش و پرورش



با مقدمه ناشر و چکامه غراء مؤلف معظم در ۲۵۱ بیت

بسعی و اهتمام

حسین عبادزاده

حق چاپ محفوظ

تهران - ماه ذی حجه ۱۳۸۱

مرکز فروش شرکت طبع کتاب



مقدمه ناشر

بر جلد چهارم حکمت بوعلی سینا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الاحد الفرد الصمد الذي
لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد

سپاس ذات یکتائی را سزااست که عالم هستی را از کتم عدم بدون هیچ سنخیتی بعرضه وجود آورد و درود بی انتها بر صادر اول عقل کل^۱ و اشرف رسل که رهبر و راهنمای حقایق عالم است و تحیت بی حد و حصر بر باب مدینه علم که سطح اندیشه و افکار بشر را از حسیض جهالت باوج علم و کشف حقیقت بالا برده - وصولات زاکیات بر خاندان معصومین و آموزگاران مکتب ولایت باد که بشر را بکمال مطلوب خود ارائه طریق و ایصال بمطلوب نموده اند .

اکنون برای تشجیع افکار خوانندگان نکاتی چند را مورد توجه قرار میدهم :

روزی که بر طبع و نشر این اثر نفیس همت گماشتم، میگفتند این کتاب هم مانند سایر کتب فلسفی که مشکل و بدبطنی الهضم است باید سالها بماند تا مصرف شود و بهمین جهت هم کتابفرشان سرمایه دار زیر بار طبع چنین کتابی نمیرفتند ولی چون اینجانب بمفاد موضوع و تجزیه و تحلیل معضلات مسائل فلسفی آن وارد بوده باتحمل بسی رنج و زحمت طاقت فرسا وبامشکلاتی که درکار بود [که هر کس با کتاب و طبع و نشر آنهم نسخه که از محل سکونت مؤلف دور است آشنائی دارد میداند] بحمد الله تعالی ۳ مجلد آن طبع و نشر گردید و اکنون که جلد چهارم را تقدیم مینماید جلد اول آن نایاب و جلد دوم هم کمیاب است .

این استقبال معارف پروران کشور و دانش پژوهان علاقمند نشان میدهد که تا چه حد کتاب دارای اهمیت و مورد پسند قرار گرفته است .

حضرت آیت الله العظمی آقای شیخ محمد صالح علامه حایری مازندرانی مقیم
سمنان مؤلف معظم دامت برکاته العالی در این کتاب دقیق ترین مسائل فلسفی را که مورد توجه

‘ج‘

حکماء و فلاسفه بزرگ جهان بوده مورد بحث و فحص و تجزیه و تحلیل قرار داده و شهر اندیشه علمی را از سطح ظلمات و تقلید رهائی بخشیده و باوج تابناک رشد عقلی سوق داده و بکمال علمی رسانیده اند .

کسانی که با مجلّات اولیه این کتاب سر و کار یافته اذعان و اعتراف نموده اند که تعمق فکر و دقت نظر و قدرت تعقل فلسفی مؤلف در معاصرین نظیر نداشته و با ابتکارات فکری و سوانح اندیشه خویش نکات حساس فلسفی را خوب حلاجی و تجزیه و تحلیل کرده اند .

از نکات برجسته و مبتکرات این کتاب این است که مؤلف معظم حقایق فلسفی را بدون هیچ گونه تأویل با عقاید اسلامی و تعلیمات امامیه در مذهب اثنی عشری انطباق داده و این روش مبتکرانه بنحو شایسته تشریح نموده اند .

چنانچه درسطور کتب گذشته هم اشاره شد از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه حکمای بزرگ است نکات زیر است :

۱ - مسئله وجود ذهنی و حقیقت علم - و دفع اشکال جوهر و عرض و متقابلین .

۲ - حدوث و قدم ذاتی عالم .

۳ - وحدت و کثرت و ارتباط حادث و ممکن .

۴ - اصالت ماهیت جزئیّه .

۵ - نفی وجود کلی طبیعی در خارج .

۶ - نفی وجود ذهنی .

۷ - حقیقت علم که جوهر عقل است .

۸ - دفع شبهه تخلّلت علت از معلول .

۹ - دفع شبهه امساک فیض .

۱۰ - اثبات حدوث عالم ایجاداً و ابقائاً که بنظم ونثر و پافشاری عجیبی موضوع را در ۲۵۱ بیت تشریح کرده اند .

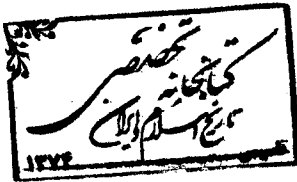
۱۱ - در اثبات اینکه هدف و علت غائی ولایت محمد و آل محمد (ص) است .

۱۲ - اثبات اینکه عالم مسبوق بعدم است و هیچ موجودی مادی و مجرد وجود ازلی ندارد .

۱۳ - وجود ازلی و ابدی و سرمدی مخصوص ذات حق تعالی جلّ شأنه میباشد .

۱۴ - تشریح اعضاء بدن انسان و عالم صغیر و عالم کبیر و اینکه این کثرت دلیل وحدت خالق است .

۱۵ - بینوئیت باین بین علت و معلول که یامن تنزه عن مجانسه مخلوقات .



۱۶ - واجب الوجود بالذات مستغنی از اثبات است که یا من دل علی ذاته بذاته .

۱۷ - حدوث همه ممکنات عالم امکان .

۱۸ - تجویز اعاده معدوم بعینه .

۱۹ - تشابه اجسام ممکنه که علوم امروزی هم کشف نموده است و ۱۰۴ عنصر رایك عنصر شناخته .

۲۰ - وحدت سمع و بصر در ذات واجب الوجود .

مؤلف محترم در تمام این مسائل فلسفی عقاید اسلامی و تعلیمات اهل بیت پیغمبر خاتم النبیین صلی الله علیه و آله را طبق قرآن و ادعیه و احادیث معتبره متواتره بدون هیچگونه تأویل منطبق نموده .

برای مثال کافی است که توجهی بعقائد وحدت وجودی ها شود که وجود را رابطه و سنخ متناسب علت و معلول شناخته و بین وجود بشر و ذات اقدس واجب الوجود رابط سنخیت قائل هستند درحالی که صریحاً قرآن و پیغمبر و ائمه معصومین علیهم السلام مخالف با این عقیده بوده و چنین آموخته اند که رسول خدا صادر اول - عقل کل - و اشرف رسل است و موجودات بر تو او آفریده شده که **لولاك لما خلقت الافلاك** و بین او که صادر اول است با حق تعالی که خالق است هیچگونه سنخیتی وجود ندارد چنانچه در سوره توحید تمام تصورات سنخیت را که شبهه تخلف علت از معلول دانسته اند رد کرده و امیر المؤمنین علی علیه السلام در دعای صباح م فرماید :

یا من دل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته . که هیچ جنسیت و سنخیت بین خالق و خلق تصور هم نمیشود .

و در جای دیگر میفرماید : **بتجهيره الجواهر عرف ان لاجوهر له و بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له** و حضرت امام زین العابدین علیه السلام در دعای عرفه عرض میکند **خلق الله الخلق من غیر سنخیه** که نفی هر گونه سنخیتی را فرموده و عقاید وحدت وجودی ها که نتیجه عقیده اصالت وجود است باطل فرموده و حضرت امام صادق علیه السلام میفرماید : **ان الله بائن عن الصنع و مباین عن الخلق** که باز بینوئیت کامل بین صانع و مصنوع و خالق و مخلوق معتقدند .

و امام هشتم فرمود : **كلما في الخلق لا يوجد في الخالق** هر چه از جوهر و مشاعر و سنخیت و رابط علیت و معلولیت چنانچه در ممکنات است تصور کنید در خالق نیست و همه این تصورات امکانی نشئه عالم طبع است .

پس بهترین دلیل فلسفی و اسلامی بر اثبات توحید و خلاقیت حق مباینت و عدم سنخیت است برخلاف عقاید دسته ای از صوفیه و وحدت وجودیها که برای حق سنخیت و سلسله مراتب قائل هستند و وجود را ذات مراتب میشناسند .

ابو علی سینا هم رابطه وجودی را از جهت سنخیت رد کرده و مؤلف هم نظریه شیخ اشراق و ملا صدرا را در این عقیده بدلائل بارزی انکار و باطل دانسته اند .
 درخاتمه چون هدف اصلی کتاب فلسفه اثبات عقیده مذهب اثنی عشری و تطبیق مسائل فلسفی با عقیده جعفریست که بدون هیچ گونه تکلف و تاویلی بیان و تصریح و تشریح گردیده - خوانندگان محترم توجه خواهند فرمود که مبتکرات مطالب علمی این کتاب در حد خود بی نظیر و مورد تقدیر و تقدیس است .

اردیبهشت ۱۳۴۱

تهران - خیابان علایی پلاک ۱۲

عماد زاده



بسم الله الرحمن الرحيم

حدوث و بقای جهان در دو نقشه یکی در ایجاد
دوم در ابقاء و تعیین آخرین علت غائیة در معرفه الله تعالی
و ولایت مطلقه محمد و آل محمد ﷺ بمقل و نقل .

بنای خلقت عالم چو شد ز حی قدیر
یکی برای حدوث جهان ز کتم عدم
کنون بر این دو تو آگاه شواز حقیقت حال
رسید عمر بهشتاد و سه ز سال قمر
نه مزد خواهم و نی مدحت و ثنا از تو
بهوش ان من الشعر حکمة بنیوش
فقیه عصر ز اشعار نفی عارش نیست
نموده در امل الامل از فقیه ادیب
فقیه خشک ز واقع بگفته بس دور است
غرض وظیفه داناست با بیان و بنان
اگر به بندد دانا دهان ز گفتن حق
بمستعدین بس چار سال فقه و اصول
که هیجده علم استی قوام مجتهدین
نکر مفید و شهیدین و بن مطهر را
فقیه شو همچون فیض^(۲) محسن و فیاض

دو نقشه است در ایجادش آن حکیم خبیر
یکی برای بقایش بحکمت و تدبیر
که جزمیت ننموده در این دو این تقریر
معلّمی تو نیابی بمهر چون من پیر
جز اینکه من نکنم در بیان حق تقصیر
من البیان لسحراً بدل تما تحریر
بناز و غمزه مکن شعر مفتیان تصغیر
جناب شیخ اجل حر عاملی تدبیر
ولیک با ذوق اقرب بود برأی منیر
که کنده شبهه و جذر الاصم کند تجذیر^(۱)
دهانه بر دهنش ز آتش است با زنجیر
کتاب و حکمت عترت برو فرا تو بگیر
بکوش و امت اسلام را تو باش مدیر
زدند دست بهر علم همچو خواجه نصیر
اگر چه شیخ بهائی نهائی و باقر میر

(۱) جذر الاصم در ریاضیات معروف است و تجذیر بجیم و ذال معجمه بمعنی حل جذر الاصم است .

(۲) مراد از فیض ملا محمد محسن فیض کاشانی است و مراد از فیاض ملا عبدالرزاق لاهیجانی

است و هر دو داماد ملا صدرای شیرازی هستند فیض صاحب کتاب وافی در جمع بین کتب اربعه و مصنفات بسیار است از آنجمله علم الیقین و عین الیقین و حقایق و محجة البیضاء و غیرها ، و فیاض صاحب شرح تجرید و حواشی بر شرح قوشجی و کتاب گوهر مراد بفارسی و غیرها ، و باقر میر سید ☆

عیان کند عالم علم کواست ظهر وظهر
که کرد کتمان علم و نشد نذیر و بشیر
که از ضلال نمایند خلق را تحدیر
مشو تو پیرو هر گفته ای و هر تفکیر
تو راست عقل و لی تو راست عقل نصیر

رسول گفته چو بدعت^(۱) بدین شود ظاهر
و گر نه لعنت حق و ملائکه بر او است
پس از نبی و وصی حق بعهده علما است
هماره عقل سلیمت حکم نما در فکر
جنود عقل و جنود جهالتند بجنک

☆ محمد باقر داماد عبدالعلی فرزند محقق کرکی است .

توضیح اینکه میان فیض و فیاض معنایابی باحفظ مقام صفا و قدر دانی در دو قطعه ادبی وقوع یافته فیض علیه الرحمه بفیاض طاب ثراه چنین مینگارد :

کتب المحقق الفیض الی صاحب الشوارق المتخاص بفیاض بهذه الصورة .

تجیتی سوی بی انس و بی وفا بنویسم
بهیچ نامه نگنجی تو را کجا بنویسم
کدام را بنویسم کدام را بنویسم
دگر چها بلب آرم دگر چها بنویسم
کهی که نامه بسوی تو بی وفا بنویسم
اگر شکایت دل را بمدعا بنویسم
ز مدعا نز نم دم نه ادعا بنویسم
شکایتی بلب آرم ولی دعا بنویسم

قلم گرفتم و گفتم مگر دعا بنویسم
ز شکوه بانگ بر آمدم را نویس دلم گفت
دعا و شکوه بهم در نزاع و من متحیر
اگر سر کله و شکوه و اکنم بتو هیات
مداد بحر و بیاض زمین وفا ننماید
نه بحر ماندی و نی بر نه خشک ماندی و نی تر
چه بر ذکای تو هست اعتماد هیچ نگویم
نمیشود که شکایت زدست تو نکنند فیض

فاجابه المولی الفیاض صاحب الشوارق

که هر چه تو بنویسی بمدعا بنویسی
چه حاجتست که زحمت کشی دعا بنویسی
وفا نمائی و من را تو بیوفا بنویسی
اگر شکایت بیجای من بجا بنویسی
که هم کرشمه نگاری و هم ادا بنویسی
اگر که گوش کنی تا بر او چها بنویسی
خدا نخواسته درد مرا دوا بنویسی
که خون بریزی آنگاه خونبها بنویسی
کند اشاره که از بهر من شفا بنویسی
بغیر شکوه بیجا بمن چرا بنویسی
مگر تو هم خط بطلان مامضی بنویسی
که در کتابت دشنام او دعا بنویسی

دلم خوشست اگر شکوه و دعا بنویسی
چه شکوه تو به است از دعای هر که بجز تست
هزار سال جفا گر کنی بس است که گاهی
تو راست خامه جادو زبان عجیب نباشد
تو گر شمائل خوبی رقم کنی بتوانی
کتاب درد دلم مشکلت و مشکل و مشکل
از آن بمن بنویسی تو نکته که مبادا
مروتی که نداری عجب ز خود نمائی
امید هست که تحریک لطف گوشه چشمی
تو را که شیوه اخلاصم از قدیم عیانست
قبول کرده ام ایدوست حرفها که نکردم
عجب ز طالع فیاض نا امید ندارم

(۱) عن النبی صلی الله علیه و آله اذا طهرت البدع فعلى العالم ان يظهر علمه والا لجهه الله

بلجام من نار و فی روایة اخرى والا فعليه لعنة الله .

ح

چه شبهه ها که نمودند روبهان ضلال
 فراز عرش خطابه بنظم و نثر برای
 جهان حادث کردند همچو حق ازلی
 نهاده بر ازلی قدیم نام حدوث
 بدون سبق عدم کی قدیم رود زمین
 جهان قدیم نمودی دگر حدوث کجاست
 گر استواء وجود و عدم به نسبت ذات
 حدوث حاصل و تحصیل حاصل است محال
 مگر نه ذات در این استوا بدی معدوم
 و گرنه تا ابد او در تساوی نسبت
 خدا محیط بهر اول است و هر آخر
 تقدم اثری بر دیگر اثر سودی
 مکان و وقت قوام طبیعتی نبود
 هر آنچه یافت وقوع و هر آنچه خواهد یافت
 نبوده را کند او بود پس عدم شرط است
 کجا تخلف علت شده است از معلول
 کجا قدیم شود ممکن از ازل زین را
 مقام هر چیزی شد بجای خود معلوم
 مؤخری نتوان شد مقدم ازلی
 قدیم ذاتی چون خویش کی قدیم آورد
 حقیقت عدم سابق است نابودی
 عدم چو نقطه بسیط است و دفعی و ازلی
 تصویرست ز مصنوع پیش از ایجادش
 عدم نه ظرف و نه مقدار و امتدادی خواست
 جلو چو ملیونها سال چیزی ار باشد
 تصور آنچه کنی از معانی امکان
 خود احتیاج بعلمت در آنچه صادر از اوست

بروی روبه شمشیر عقل کش چون شیر
 مده ز دست تو دستور هر خطیب و دبیر
 حدوث ذاتی کردند از قدم تصویر
 ز باد و نقش علم خواستند حمله شیر
 پس اختیار چه ایجاد چیست چه تأثیر
 تو با چه ظرد عدم کردی ای بوهم اسیر
 حدوث باشد و محدث چه میکند تقدیر
 چه کرده جاعل تبدیل یا چه وی تغییر
 که تا برون ز عدم آردش حکیم و خبیر
 بمانده و عدم آن ذات راست دامنگیر
 نه از تقدم چیزست دور تر تأخیر
 نبخشدت که بترتیب هست چون زنجیر
 چه مادی چه مجرد و یا کبیر و صغیر
 خدای را ز همه نیست فصلی از برون زیر
 چو شرط امکان بر صنع هر بلندی وزیر
 کجا زفیض شد امساک از قلیل و کثیر
 قدیم هر چه بجایش نهاده بی تغییر
 تجاوز از حد نتوان نمود در تقدیر
 که فیض هم شده ذاتی در آن مقام اخیر
 نکرده عقلی جعل قدیم را تصویر
 نه جا، نه وقت و نه کمیتش طویل و قصیر
 بغیر سلب ازل آن عدم مکن تفسیر
 که شرط واقعی استی برای صنع قدیر
 جز آنکه در ازل او نیست با قدیم قدیر
 نباشد او ازلی ورنه کفو کنت و نظیر
 ازل نگیرد از او نیستی چه زور و چه دیر
 دلیل سبق عدم شد بهر صدور پذیر

عدم تو فصل مدان بین علت و معلول
اگر ز سبق عدم خواهی استفاده کنی
فراز چرخ مجدد توان هزار فلک
و گر قضائی پیش از مجدد جهت است
جواب بن سینا در فضا ز معصومی
گر از نخستین عقل است شبهه باز بگوی
همه بسلسله طولی و از مجرد جمع
که آفریدن هر عقل بی عدم نشود
اگر تواند اعدام وی پس از ایجاد
چه خالق است که مخلوق او بود ازلی
بساط عدم سابق ار تو فهم کنی
چو لحظه ایست مجرد زهر زمان و مکان
هزار گیتی در آن به بسط کنجاند
سزد در این عدم ایزد هزار خلق آرد
بجز نبود کسی معنی نبود نیست
عدم عزیزم میدان جنگ و واهمه نیست
وجود واجب نگذارد است جای تهی
هر آنچه فرض کنی تو ز سبقت صادر
ازل ندارد پایان و خود خدا ازل است
ازل بوحدت نسبت بهر وجود و عدم
نبوده را کندی بود علت اولی
مرا بعقل سلیمت هزار حیف آید
نه واقعیت سلب بسیط موضوعات
بسان علم که معلوم در ازل نبود
قرین بالاحق هم نیست سلب سابق او
نبودنش بازل بودن نبردن نیست

مگر تو را نبود عقل و قوت تفکیر
بعقل سود تو بر از قضیه های کثیر
نهاد تا ز هزارش شود زبر زان زیر
کز آن تهی است بسبق عدم تو خورده مگیر
تو را بعالم اجسام خوش دهد تسیر
هزار عقل توان کرد پیش از او تقدیر
بسنگ حکمت اشراق رو نما تنقیر
که حق نباشد موجب نشایدش نظیر
پس از عدم هم ایجاد عقل کرده قدیر
کز آفریده خود نیستش گریز و کزیر
هزارها عالم ده در آن به بسط مسیر
بسیط باید مبسوط شد قرون کثیر
بسیط را نه تکمم بود نه بدو و اخیر
تو باز بر عدمی پیش از آن کنی تعبیر
تو راز دام عدم نی شکاری و نخجیر
مکش بصورت ذهنی تو نیزه و شمشیر
برای قدمت ممکن مکش چو دیو نخیر^(۱)
دو صد هزاران سال ار دهی بدو تصدیر
خدای در ازلیت نشد شریک پزیر
مده بممکن و از خود مکن خرد تنقیر
از این نبود مگر رفته در کل از تو حمیر
که از من این نپذیری تو با همه تکریر
ملازم است عدم در ازل شود جاگیر
چو قدرت ازلی بر مقدرات اخیر
که سلب نفس الامری تو جز بذهن مگیر
جز از نبود و شد افزون جهان مکن تعمیر

(۱) نخیر صوت منخر یعنی بینی .

چو ریسمان تو، توهم مکن عدم زازل
 مده ز وهم بلا شیء محض شیئت
 فذاك کان ولا شیء کائن معه
 تصور عدم سابق و اضافه او
 که لم یکن معه شیء سلب موضوع است
 بلا و لم شده مسبوق - ما سوی ز ازل
 نه ممکن را نام و نشان بود بازل
 بسان علم که معلوم در ازل نبود
 نه واقعیت سلب بسیط موضوعات
 قرین بلا حق هم نیست سلب سابق او
 نبودنش بازل بودن نبودن نیست
 جواز بودن چیزی اعم بود ز وجود
 زمان فرض سابق نگردد از وی پر
 ندیده صادر اول هم ابتدای ازل
 هم آنچه آید نتوان کند ابد را طی
 هر آفریده حق قبل و بعدی او را شد
 حدوث هست بدیهی ملل بر آن اجماع
 بدین نهادت هم داده شیخ انصاری

(نقشه دوم در بقاء وجود محمد ﷺ و آل محمد ﷺ)

میان واجب و ممکن در اولین تصویر
 میان فاطر هر فطرت و نخست فطیر
 چو نیست با او چیزی ز نیست چیز مگیر
 به لاحقی نه بجز لیس لا بذهن و ضمیر
 ز واقعیت و صدقش ازل کند تعبیر
 نه ذات حق را از کان لم یکن تغییر
 ازل نه شکل نخستین قرین کند باخیر
 چو قدرت ازلی بر مقدرات اخیر
 ملازم است عدم در ازل شود جاگیر
 که سلب نفس الامری تو جز بذهن مگیر
 جز از نبود و شد افزون جهان مکن تعمیر
 جز آنکه علتش آرد بصفحه در تسطیر
 اگر چه آید و باید چه خیر چه شریر
 خلاف فرض شود کر پذیرد او تاخیر
 همیشه ما بعدی دارد او بمثل و نظیر
 از آن حدوث و از اینش بقا طویل و قصیر
 نموده شبهه در امر بدیهی است خطیر
 رسائلش بنسکر گفت وی نما توقیر

بس است گر تو سخن سنجی و بصیر و خبیر
 بر رخسار زین بدم از زر و اکسیر
 بیال و کردن این رخسار عرش و فرش مسیر
 که رنگ و جاز به اش دیو و دد کند تسخیر
 چهل هزار بگردش ز نور چون زنجیر
 ز نور سلسله بندد چو حلقه تدویر
 بعنبر آلایم یال و کاکلش بعنبر
 کز اسم اعظم ریزد فروغ عالم کیر

سخن ز نقشه اول در ابتدای جهان
 کنون بنقشه دوم عنان کنم معطوف
 براق مروارید از براق آویزم
 عنان آن کشم اندر زبر جد اخضر
 محقق بر نهش همچو هودج و معراج
 بهر فلک چو بر آید چهل هزار دگر
 بیچار سم کشمش موزه های یاقوتین
 بجبهه اش بر بندم نقابی از یاسین

بسر صحف ز خلیل وز موسیش تورا
 میان آن همه قرآن چو قلب در قالب
 همه هیاکل توحید و نور صبح ازل
 بسر ضحی و الم نشرح و زمر صافات
 ز آدم اسماء و از نوح کشتی از یوسف
 عصا ز ره ید بیضا و من و هم سلوی
 دم فصیح ذبیح از دو لعل روح افزا
 حقایق صحفش یا لطائف اسرار
 همه محیط بدان رخس روح بخش و رسل
 که تا در انفس و آفاق گردد او سیار
 عیان شود که جهان بهر مهر کیست پیا
 ستاده رخن درخشنده تا که پا برکاب
 چو مهتری و غلامی من ایستاده بشوق
 خرد فراز چنین رخن شد سوار و منش
 نوای حمد بدوشش بشرق و غرب افشاند
 ستبرقی دامان زان علم کشود و به بست
محمد و علی و فاطمه حسین و حسن

هم آمد از پی پنجم نه آستان کمال
 نه آفتاب و نه ارکان و نه امام مطاع
 همه بنام علی و محمد و حسنین
 چو مرتضی زکی مجتبی و سبط شهید
 چو کاظم و چو رضا و تقی جواد و نفی
 خدا سپرده بهر يك بقای این عالم
 بجز ولایت ایشان و خاطر ایشان
 چو در خمیره ایشان نه جز محبت حق
 رسل چنین همه بودند لیک از کل و خاک
 خدا محبت و علم و عمل بعلمین

ز عیسی انجیل از داودش زبور منیر
 ز شرح نقطه بایش هزار حمل بعیر
 سر آمد همه صدیق کبریا و امیر
 بگرد سبع مثانی ز ورد دخت بشیر
 قمیص تن ز سلیمان بساط و سیر سریر
 ز موسی از عیسی مانده بشکر و شیر
 روان ز پایش زمزم بنغمه ی بم و زیر
 شرایع رسل و بر ر عدل و ملک کبیر
 در انتظار که جبریل بر کشد تکبیر
 کند بقای جهان جبرئیل زان تفسیر
 برای کیست بدست که این همه تدبیر
 نهاده گیرد از کردگار اذن مسیر
 عنان گرفته که نا که رسید حکم بشیر
 برش فرود بتعظیم سر به برده زیر
 فروغ قدس که برد از میانه تاری و تیر
 بجزه علم حمد نام پنج کبیر
زرجس دور این پنج کردی آیه تطهیر
 نه آسمان و نه انسان کامل و تحریر
 که جمله را نبود در کمال هیچ نظیر
 شده بجعفر و موسی دو زاین ده و دوشهیر
 علی عابد و باقر چو صادق التقیر
 چو عسگری و چو قائم بامر حق و نذیر
 بحسب ایشان کرد این نظام و این تدبیر
 نبود علت غائیة بی بصر قذیر
 بغیر حب حق و طاعتش نشد تخمیر
 بپارده شده حب مایه و خمیر و شیر
 نموده جوهر این سه بپارده تجهیر

نه زاب و خاك و نه زاتش نه باد نه اجسام
 بساخت حق ده و چارش ز فوق علین
 بین تو کافی و بنیوش گفت ابن رباب
 هر آنچه بالعرض است انتهایش بالذات است
 صفات واجب یکتا حقایق اسماء
 حقایقی است صفاتش اجل ز هر جوهر
 مگر نه نه فلک و آفتاب و ماه و نجوم
 جواهر یکه ز علم و ز عشق ایزد ساخت
 عقول عشره عبید ذوات چار دهند
 مظاهری دارند این چارده بجهان
 ز جاجه مظهر و مشکوة مظهر و مصباح
 نه در خمیره ایشان بجز حق و عشقش
 خمیره سبحانی و سریره ربانی
 بجان وهم تن از سر گرفته تا بقدم
 نشانده بر سر هر مود و صد هزار زبان
 خدایشان حرمت الهی نموده عظیم
 شعایرند و بیوت اللهند در هر حال
 همه بدر که احسان و برشان محتاج
 حق آنچه حسن و جمال است دادشان بکمال
 نه عنصری رسد در شرف بعنصرشان
 تمام افگر از فکرشان دوان در مغز
 نمو هر نامی از نمایشان بظهور
 ثبات ارض و سما شد بدستشان بر پا
 بجاد و ساکن و جنبنده انس و جن حیوان
 درخت برگ و نرزد مگر دهندش اذن
 بجلاوه رخشان روی رومیان کافور
 نیافت معروفی جز ز غیضشان تعریف

در این چهارده اصلاً نه حق گرفته خمیر
 ولیك جمله رسولان بیافرید از زیر
 ز عقل هم برهان کیرو کن بنقل ظهیر
 تو حب و علم و عمل از قیاس خویش مگیر
 عرض نیندوز جوهر هم افضل و زائیر
 جواهر آنچه بود در برش چو دوده قیر
 ز دود و ابخره آب و خاك شد تبخیر
 ز جوهر ار چه بود عقل بر تراست و امیر
 غبار مقدمشان را بدیده ها است مثیر
 بخوان تو آیه نور و شناس شاه و وزیر
 شعاع نور حقند آیه در شبیه و نظیر
 نگشته چو هر شان جز بنور حق تخمیر
 بغیر یاد خدا نی بظاهر و بضمیر
 حق و وصال حق و عشق و حق و شکر کثیر
 فشانده از کل هر رود و صد هزار عبیر
 که کرده واجب تمظیمشان بهر توقیر
 که رفع آن شده واجب بهر عظیم و حقیر
 هم انس و جن و ملایك بدین درند فقیر
 هم آنچه فضل و جلال است داده بانوقیر
 نه جوهری شده اندر صدف چنین تجهیر
 جمیع انوار از نورشان شده تنویر
 سمو هر سامی رفته ز این سما باثیر
 بخانشان روزی خوار جمله جم غفیر
 بامرشان همه در بر و بحر و نهر و غدیر
 باذن میوه دهد هم باذن پستان شیر
 ز رنگ کیسوشان زنگیان چو مشک نه قیر
 ندیده منکوری جز ز بغضشان تنکیر

چه گویم از یکی از پنیج گنج کو است حسین
 که اوست علت غائیه و آخرین غایات
 خود او مدار و مدیر و هم او منار و منیر
 صلاح او است و مصلح فلاح و هم مفلح
 ولی باقی و منعم چو ساقی و مطعم
 عمید ناطق و صامت مبد هر شامت
 ملین سختی هر دل مبین هر مشکل
 ز پای تا سر رحمت ز سر بپا نعمت
 سمیع سر خفی بقول و فعل و فی
 بهر جمال محمد بهر کمال احمد
 بسلم صبر حضور و بحرب لیث حضور
 ملک مطیع مقامش چو جن و انس و طیور
 رسول گفته حسین از من است و من ز حسین
 حسین فلک نجات و حسین آب حیات
 حسین ذخر و حسین است بحر و زینت عرش
 گرفته مایه محمد ز نور ذات حسین
 همه سمیع حقایق از این دو سامعه اند
 دو صد هزار سلیمان چو مور نزد حسین
 نخواست ملکی کانا نه کس سزدیس از او
 که حق بقرآن آن ملک را ستوده عظیم
 نگر تو انسان ز احقاف منحصر در فرد
 دعای کامل آن فرد اکمل انسان
 بخوان تو سوره احقاف و نکته ها دریاب
 من این نکستم ز اغراق یا غلو در مدح
 رسل گواهندی کو است سید یکتا
 که ز اصفیا نکشد خاک پای وی در چشم ؟

که شد بجمله کمالات حق حقیق و جدیر
 بخلقت دو جهان و بقا و عودا خیر
 همش مشار و مشیر و هم اوجوار و مجیر
 نجاج او است و منجج بهائی^(۱) و باسیر
 مجیب مضطر و مکرملاد و کھف و مجیر
 مضیف صائف و شائت ره اصم و ضریر
 معین موطن و منزل ز هر مدین و اجیر
 مزیل نعمت و زحمت ز هر کبیر و صغیر
 به بسط و بذل خفی و منزله از تقیر
 بتول عفت و عصمت علی قیام و دلیر
 در آن بخفض و شکور و در این بسخط و زائر
 فلک فتاده بگاش بیوسه و تعفیر
 پس او بجمله رسالات احمد است بشیر
 حسین سفر علوم و حسین عمد سفیر
 بامر حق شده در عرش این همه تحریر
 پیمبران همه چون قطره ز این دوشد تقطیر
 و از این دو ناطقه و عاقله خطیب و بصیر
 هزار آصف و علمش برش ذلیل و حقیر
 حسین ملک بدین داد جاودان و کبیر
 حسین را گفت انسان که طفل بود و صغیر
 حسین انسان را کل و حاصر است و حصیر
 چو کرد اجابتش اینزد تمود با توفیر
 که در بیان کمالش نکرده ام تزویر
 نخواستم که جز او سازم اولیا تحقیر
 همه فرود آرندی برش سر توفیر
 که ز اولیا نکنند رخ بقر وی تعفیر ؟

که از ملايك نفرستندی بر او صلوات ؟
 زیارتش نه مگر چون زیارت دادار
 بر او گریسته هر مایتری و لیس یتری
 چگونه لیس یتری هم بر او گریسته اند
 بعقل و فطرت و وجدان بیابمی مشهود
 چنانکه هر چیزی قبل و بعد و همراه او
 منش جهان هم بینم بشکل نام حسین
 بچشم دیدم مثال حسین و نامش را
 نمونه‌ئی من از آنچه شمرده می‌شمرم
 ز مگه و آدم و حوا و هاجرا سماعیل
 ز قاب و قوس عروج و زبایهای سروج
 ز هر کتاب و ترسلی بر انبیاء و رسل
 ز شاخه و تن طوبی از نخل مطلوبها
 هم از فرات و زجیحون ز نیل و هم سیحون
 ز بارگاه مدینه ز مشعر و ز منی
 ز هر که نام خدا و پیمبران بر او است
 ز جمله عالم انوار و اهل علیین
 بچشم دل نگرم در همه مثال حسین
 حسین در ره حق داد آنچه داشت خدای
 خدای ملک دو عالم اگر دهد بحسین
 که هل جزاء الاحسان الا الاحسان گفت
 موفق و حسناتش ز حق افزوده شده
 خزائنش است زهر چیز نزد حق که فرود
 چو فرد کامل حق آفریده از هر نوع
 ز فیض کی ید بسوطة را کند مغلول
 هماره خیرات این از خزائنش تقسیم
 چنانکه نور بعبد الله و ابیطالب

که بر بلندی قدرش نگوبیدی تکبیر ؟
 بود بعرش بنص امام و وحی خبیر
 صریح دمعه ساکب شده ز چشم غزیر
 از این تو آب حیات بجو بچشم قریر
 بدیده کان بصیرت چو دید اهل ضمیر
 بدیده با او پروردگار چشم امیر
 شده بظاهر و هر باطن اسم او تسطیر
 ز هر چه پاك بود از پلیدی و تکدیر
 از آنچه طینت پاك است و نیست تیره و تیر
 ز خیمه هم که ز یاقوت بود و ثوب حریر
 ز لوح زر بمرّوج و ز روض خلد نظیر
 ز روی حور و زهر گل سپید و سرخ و خضیر
 ز جام لؤلؤه کو باز سلسبیل و ز شیر
 ز نهر کوثر مشحون ز زمزم و ز غدیر
 ز خیف و هم ز قباییت قدسی التذکیر
 ز هر که طینت او شد بیاد حق تخمیر
 ز دور هر تدویری ز کور هر تکویر
 باسم و رسم نبشتش خدای با تکبیر
 هر آنچه دارد بدهد بدو سزا بنظیر
 جزای احسان داده بمثل بی تکثیر
 رضا و توفیق افزون شدش بفعل کثیر
 نه جبر و خلق عمل زین بود در این تقریر
 بقدر معلوم از آن دهد زبر بر زیر
 ز فرد کامل انسان نکرده حق تقطیر
 افزوده کی بود اسراف یا بود تبذیر
 چو شد نهد ز نو اندر خزانه خیر کثیر
 شده برای دو کامل ز لؤلؤه تقطیر

نمودی آن لؤلؤ راو تهی سپس مختوم
جزای خیر حسین است باقی و ابدی
خدای دادش از این رو کلید جنت و نار
خود این زعفر صادق بنص معتبر است
از این جهان هم اقبال خلق وصیت بلند
بنام او هم هندو در آتش افتد و هیچ
کسی که در ره حق داد آنچه داشت خدای
و گر نه مهمل ماند خزائن خیرات
يك از هزار شمارم از آنچه داد حسین
که تا بدانی حق داد ملك خود بحسین
براه حق داد اوجان و مال و جاه و تنش
به تیر دل بسنان پهلوی و بصرام سر
بداغ اکبر صدیق^(۱) و قاسم نو خط
پیور و رقا پیور^(۲) طفیل^(۳) از عباس
بآسمان خون را ز تارك^(۴) علی اکبر
بچکمه سینه خود سر بچند ضربت تیغ
بزرعه شانه و پنجه بساربان انگشت
همش بمالك كندی قلنسوه از خز

که پر ز خون حسینش شود زود باثیر
سزای احسان احسان شدی فنا پذیر
جهنمی و بهشتی از او است در تخییر
نمی شد ار این نص هم بر آن نبود نکیر
حقش بداد و در این شد حسین سبقت گیر
نسوزدی و برون زان شود چو بدر منیر
هر آنچه دارد باید بدو دهد بنظیر
بفرد کامل اسراف نیست با تبذیر
که عرش و لوح و قلم شرم دارد از تسطیر
بجز خصائص ذاتش نکرده آن تشطیر
به نی سرو بزمین تن بجبهه سنگ شریر
به تشنگی جگر و دل بداغ طفل صغیر
هزار نور بصر صد هزار چشم بصیر
دو دست با علم و مشک داد و ظهر^(۴) کسیر
هم از کلاوی علی^(۶) طفل شش ماهی شیر
بخاک گونه بخنجر ققا و بدو لب تیر
پیور سعد زره داد و تاج خز بشریر
که پرز خون شده از ضرب تیغ آن شریر

- (۱) کلمه صدیق متخذ از زیارت مخصوصه شاهزاده عليه السلام است (السلام عليك أيها الصديق الطيب والزكي الحبيب المقرب وابن ربحانة رسول الله الخ) .
(۲) مراد زید بن ورقا است .
(۳) مراد حکیم ابن طفیل است که ابن دو از پشت نخله کمین کردند و بر دو دست حضرت ضربت زدند .
(۴) اشاره بفرمایش حضرت سید الشهداء عليه السلام (الان انكسر ظهري) .
(۵) در زیارت مخصوصه حضرت شاهزاده است (دمك المرتقى الى جدك المصطفى) .
(۶) در زیارت مفصلة شهداء عليهم السلام که از ناحیه مقدسه امام عصر ارواحنا فداه عز صدور یافته است (السلام على عبدالله ابن الحسين الطفل الرضى المرمى الصريع المتشحط دمي والمصعد دمه فى السماء المذبوح بالسهم فى حجر ابيه الخ) .

ع

بگفت شه چو گرفت آن قلنسوه مالک
 بده سواره تا زنده صدر و جنب الله
 همه چو دسته کل شاخه های مروارید
 به تشنگی لب و کام و دل و زبان و جگر
 پس از سه روز برهنه ز جامه روی زمین
 نه زائری جز خونین پیران ز جمع طیور
 هم او برای بقای شریعت غراء
 ز کوفه در ره دین تا بشام از سجاده
 شبانه داده بتتور خولیش رخ و سر
 به نیزه هم صدوده آیه خواند و سوره کشف
 هر آنچه داشت ز اموال خویش و اهل البیت
 چه دختران که فتادند از شتر بر خار
 بزینبش بخرابه رقیه را بسپرد
 نهاد لب بلبش تا سپرد جان از غم
 شه این مصائب از غیب دید و داد رضا
 شهنشها شنو این چامه در حدوث و قدم
 شهنشها نظر لطف و مرحمت از تو است
 من این چکامه به نیروی خویش نسروم
 دهان و خامه و دست و زبان من مشکن
 تو علم و تو عمل و عمر و جان و لوح و قلم
 بهشت و کوثر و تسنیم و سلسبیل توئی
 اگر قصور در این چامه است عفو کن
 دو صد هزار سلیمان چو مور کوی تو اند

نگردد ای بدو دست تو آب و نان تیسیر
 باتش خیم و شصت و شش صغیر و کبیر
 همه پیریشان گیسوی همچوی مشک و عبیر
 بمنع غسل و کفن - نعش جز پاره حصیر
 نه همدمی بجز افغان و ناله شبگیر
 نه نائجی بجز از آهوان و نعره شیر
 رضا شده که زنان خواهران شوند اسیر
 بکنند داد دو پا در غل و زنجیر
 در آن ز خاکستر شاه دین گرفته سرب
 بطشت ز لب و دندان بخیزران شیر
 همه فتاده بدست ستمگران مغیر
 بتازیانه عدو گفت روی خار بمیر
 بدیدنش باسر رفت زیر پوش حریر
 عزای تازه نباشد میان خیل اسیر
 جهان محق تعیین کرد و مبطلین تکفیر
 نه جز نو علت غائی در این دو امر خطیر
 بدین محمد صالح غلام ماح پیر
 تو کرده من را تلقین تو کرده ای تقریر
 که جز ولای تو نبود مرا اولی و نصیر
 تو صحتی و تو غفران بهر گناه کبیر
 کرم تو حسن ختام نما بخیر کثیر
 جز از تو نیست مرا نام و نامه و تحریر
 ز مور پیر رخت رانی از ملخ پذیر

فصل در گفتار شیخ در نجات در اثبات واجب تعالی

گفتار شیخ را در اشارات مفصلاً و در شفا مختصراً یاد نمودیم اینک لازم یافتیم گفتار شیخ را در نجات از نظر بگذرانیم و از مزایای آن خواننده کتاب حاضر را محروم سازیم. شیخ در مقام اولی از الهیات نجات فصولی منعقد فرموده که بیان خصائص واجب الوجود را عهده گرفته و در آغاز مقاله این جمله را فرمود:

ان الاله تعالی علی ما اتفقت علیه الاراء کلهما لیس هو مبدءاً
 لموجود معلول دون موجود معلول بل هو مبدء للموجود
 المعلوم علی الاطلاق و ای کاش این جمله را هم در اینجا
 بدان می افزود انه تعالی هو الموجود علی الاطلاق وان لم
 یکن معه او هنالك موجود اصلاً

عنوان شیخ در نجات در

اثبات مبدئیت واجب تعالی

برای هر موجود معلول

آنگاه فصلی در واحد و موجود منعقد نموده و گوید این علم ناظر است باحوال واحد و لواحقش و احوال کثرت و لواحقش و اینک لواحق شیئی من حیث هو محتاج نیست که لاحق شود چیزی را که قبل از او باشد سپس چیز دیگر گردد تا بدان ملحق شود چه ذکورت و انوالت و انتقال از موضعی سوی موضعی بالا اختیار از لواحق حیوان است بذاته و اما تعجز و تمکن و حرکت و سکون از لواحق حیوان بماهو حیوان نیست بلکه از لواحق او بماهو جسم است و اما حس و نطق پس او را است بواسطه اینکه حیوان و نامی و انسان است و از این لواحق بعضی اخص است چون فصول و اعراض و بوسیله فصول است تقسیم با انواع و بوسیله اعراض است - تقسیم بحالات مختلفه و انقسام موجود بمقولات شبیه انقسام بفصول است هر چند چنین نیست و انقسام بقوت و فعل و واحد و کثیر و قدیم و محدث و تام و ناقص و علت و معلول و مانند اینها شبیه انقسام بعوارض است آنگاه اقسام واحد و انواع کثیر و اصطلاحات مربوط بمقام را یاد می نماید و فصلی در حقیقت جسم و عدم دخالت حصول ابعاد بالفعل در حقیقت جسم و سائر احوال مربوطه بآن و فصلی در اقسام علل و احوال آنها و فصلی در قوت مبدء تغییر و فصلی در فعل اختیاری ارادی و غیر ارادی و فصلی در قدیم و حادث و اینکه وجود و حدوث ممکن باعتبار به نسبت مقولیه او است بعلت موجد و محدثه منعقد فرموده و این معنی یکی از شواهد اصالت ماهیت است کما لا یتخی و فصلی در تحقیق معنای کلی طبیعی و فصلی در تام و ناقص و اینکه تام آن موجودی است که آنچه شأن او است که برای او ایجاد شود دارا گردد و این معنی بادر کمال وجود است یا در قوت فعلیه است یا در قوت انفعالیه است و بادر کمیت است و ناقص مقابل تام است و در این فصل بهمین اندازه که ذکر شد اکتفا نمود و فصلی در متقدم و متأخر و فصلی در انواع واحد و کثیر منعقد ساخته و این فصول مقاله اولی از الهیات است و مقاله دوم را افتتاح نماید بتعریف واجب الوجود و ممکن الوجود آنگاه فصولی منعقد سازد تا آنکه فصلی را باثبات واجب الوجود اختصاص دهد و آنچه در مفتتح مقاله دوم و فصول دیگرش مدخلیت نزدیک دارد در مطلوب که اثبات واجب الوجود و لزوم انتفاء هر موجود واحدی یا موجود کثیری است اعم از متناهی و غیر متناهی و اعم از آنکه علاقه سبب ناقصه و مسبب میان

ایشان باشد یا نباشد بواجب الوجود که علت غیر معلوله است التقاط نمود یاد میکنیم تا نسبت به بیانات گذشته تأیید و نسبت به مبانی اثبات واجب تعالی تشیید باشد آنگاه به محتویات فصل اثبات واجب می پردازیم .

اما درمفתיح مقاله دوم چنین گوید واجب الوجود آن موجودی است که اگر او را غیر موجود فرض کنیم محال لازم آید (مراد اوازمحال لزوم خلف در معنای وجوب وجود است و این معنی تلویحی است باینکه نفس وجوب وجود کافی در اثبات واجب الوجود است چنانکه بتقریرات مختلفه مذکور شد . و بسیار جای عجب است که باتوجه باینکه نفس وجوب وجود کافی در اثبات واجب الوجود است باز خود را محتاج بدلیل دیگری در اثبات واجب دانیم بلکه دور و تسلسل و دور هم دور زنیم و در ضمن بیان دلیل بتقریرات مختلفه ای که در اتساع تسلسل گفته شده به پردازیم

آنهم باین نحو که تسلسل یا دور از محاذیر افکار تحقق واجب الوجود باشد غافل از آنکه با فرض جواز دور و تسلسل باز انکار واجب موجب محذور عقلی است و امتناع دور و تسلسل استیاری بواجب تعالی نفیاً و اثباتاً مانند سائر متمنعات ذاتیه ندارد و بیوند کردن دو مسئله مستقله بهم شاید از مضحکات فلسفه باشد چه همانطور که متمنع الوجود محال است متحقق شود و الا لازم آید ممکن الوجود باشد بلکه لازم آید بدون علت موحده یا ذاتاً واجب الوجود باشد که آنهم با فرض مسبوقیتش یا جواز مسبوقیتش بعدم مستلزم تناقض در معنای امتناع وجود باشد همچنان واجب الوجود اگر موجود نباشد باجائز باشد که معدوم باشد یا معدوم گردد لازم آید بامتنع الوجود یا ممکن الوجود باشد و این خلف صریح و تناقض در معنای وجوب وجود و ممکن الوجود هم اگر بذاته یعنی بدون علتی یا موجود باشد یا موجود گردد لازم آید بذاته مستوی النسبه بوجود و عدم نباشد بلکه واجب الوجود بذاته از لا یا بعدالعدم بذاته یا بتوسط عدم سابق باشد و این مشتمل بر چند محذور است بلکه ممکن الوجود نه تنها در اتصافش بموجودیت محتاج بعلمت موحده است بلکه در اتصافش بمعدومیت نیز محتاج بعلمت معدومه است و اینکه گفته میشود عدم علت کافی در عدم معلول و محتاج بعلمت عدم نیست استناد دقیق قائلین بکفایت عدم علت در عدم معلول و خلط بین سلب وجود در مرتبه ذات که با سلب عدم هم جمع شود و بین سلب وجود یا ایجاب عدم شائع در مرحله عروض اگر دقت شود نظر بذات ممکن من حیث هی است که در مرتبه ذات جز نفس ذاتش بحمل اولی نیست و نه موجود است نه معدوم و نه کلی نه جزئی و نه واحد نه کثیر تا آخر عوارض چه با عدم علت موحده جز ماهیت من حیث هی که لیست الاهی است نیست حتی اگر عدم علت هم ملاحظه نشود ماهیت من حیث هی جز ذاتش بحمل اولی نخواهد بود و سبب شیئی از نفس جائز نیست و این معنی غیر از معدومیت است بحمل شائع چنانکه غیر از موجودیت است چه مرحله عوارض دوم است و هر

استفاده از اثبات واجب
بنفس وجوب وجود از کلام
شیخ در نجفات که یکی از
وجوه مشرب صدیقین است
که قبلاً مؤلف هم یاد نمود

استعجاب مؤلف از تشبیهات
قوم بدور تسلسل و مقدمات
دیگر با کفایت نفس معنای
وجوب وجود در اثبات
واجب

فرض عدم واجب مانند
فرض وجود متمنع است
در لزوم خلف و تناقض
در معنای وجوب و امتناع
و همچنین است وجود
ممکن بدون علت

عروض محتاج بعلت عروضی است پس عروض عدم هم محتاج بعلت است که علت عدم است و اشتباه دقیق از اینجا ناشی میشود که عدم علت وجود ممکن را با ذات ممکن من حیث هی که مرحله اولی و مرتبه ذات است در نظر گرفتند و دیدند موجود نیست و گمان کردند سلب موجودیت او مستند بعدم علت وجود است غافل از آنکه معدومیت هم در مرتبه ذات از او مسلوب است و هنوز نوبت به مرحله عروض نرسیده و چون به مرحله عوارض رسد هر عاضی علت میخواید گرچه معدومیت بالفعل باشد که از مرحله ذات من حیث هی میگذرد و ناچار علت اتصاف به معدومیت میخواید که علت عدم

خواهد بود و این اشتباه یکی از موارد خلط حمل اولی به حمل شائع صناعی است و ما کلام شیخ را هر جا که توهم کفایت عدم علت در عدم معلول است حمل بر حمل اولی نظر به مرتبه ذات من حیث هی مینمائیم و آنجا که متوهم نیست و احتیاج بعلت عدم را می پروراند حمل بر حمل شائع صناعی که مرحله عوارض است می نمائیم و گر نه ناچار با نظر شیخ هم مخالف خواهیم بود استفاده سلب بسیط موضوعی نسبت بحقیقت وجود صرف یا جامع جمیع مراتب از سلب وجود معلول در مرتبه ذات

اشتباه دقیق قائلین بکفایت عدم علت در عدم معلول و خلط بین سلب وجود در مرتبه ذات که با سلب عدم هم جمع شود و بین سلب وجود با ایجاب عدم به حمل شایع در مرحله عروض

و وحدت وجودیها ملزمند چنین صرف الوجودی را به حمل شایع ثابت نمایند بخلاف وجوب ذات یا وجوب وجود بالمعنی الاعم که مأخوذ در معنای واجب و موجود با الذات است و لوم باین .

ناگفته نماند ما در بیان عیوب طریقه وجود گفته بودیم صرف الوجود که جامع جمیع مراتب است یا حقیقت الوجود مطلق بطور مشخصی قابل انکار است ب سلب بسیط یعنی باید ثابت نمود چنین موجودی شخصی که جامع مراتب وجودات است و یا صرف الوجود است یا خود بنفسه حقیقت وجود او موجودات دیگر موجود بدین حقیقت الوجود است داریم و اگر چنین موجودی ب سلب بسیط انکار شود فقط اساس طریقه وحدت وجود یا وحدت موجود بشرحی که مفصلاً گذشت مختل می شود نه واجب الوجود بمعنای ذاتی که بنفس ذاته مستحق وجود است بدون حیثیت تقلیلیه و تقییدیه و موجودات ممکنه موجود بغیر است بنسبت مقولیه که نظر بعلت موجوده بین او بین علتش معتقد است که جاکی از مقام صدور است بدون آنکه حیثیت وجود امری در اعیان باشد که از مبدء صادر شده که از آن باضافه اشراقیه تعبیر نمودند و خواستند وجود را اصل و اثر مبدء و مبدء اثر قرار دهند و ما بحمد الله از تعبیر باضافه اشراقیه هم بدون قول باصالت وجود چه رسد بوحدت حقیقت وجود گریزان نیستیم چه بالاخره مقام تأثیر و ابداع و تکوین و احداث البته تجلی افعالی است و اشراقی است از مبدء به حمل نفس ذات نه بافاضه وجود عینی و جعل و فعل غیر از مفعول و معمول است و شیخ هم در همین جا که در پیرامون عبارتش سخن می گوئیم اضافه مقولیه را می پروراند و اصالت ماهیت را بما می فهماند بهر حال سلب بسیطی که نسبت بصرف الوجود و قدر جامع و یا بحقیقت وجود شخصی گفتیم نسبت بواجب الوجود بمعنای موجود بالذات و متمنع العدم بالذات نمی توانیم گفت چه از باب طریقه وجود معنای زائد واجب الوجود و متمنع العدم می افزاید یعنی او را صرف و قدر جامع قرار میدهند با تمام حقیقت وجود مطلق را بوجه عینی برای واجب خالی اعتبار می کنند و این معنی البته زائد بر اصل معنای واجب الوجود متمنع العدم و موجود بالذات است چه این معنی جز ذاتی که بنفس ذاته مستحق حمل موجود و منشاء انتزاع مفهوم وجود است چیز دیگری نمی خواهد اگرچه برهانی نباشد بر آنکه سنخ ماهیت اوستنخ وجود عینی است چه ماهیت

او که متمنع العدم و واجب الوجود است کافی در مطلوب است و انداد و اکفاء و مسانحات را از او می سازد بدون هیچ نقیصه ای و خطری در توحید جز آنکه مشرب وحدت وجودیها را خراب می کند چه این مشرب کمالی را برای مبدء اعلى ثابت نمی کند تا از دست برود بلکه ابطال این مسلک ما را از خطر ها و عیوب عقلی و التزامات زور کی نجات می بخشد ما با کسی عهد و پیمان نیستیم که اصل وجودی یا وحدت وجودی یا وحدت موجودی باشیم کم کم راه داعیه الوهیت باشتداد و ترقی وجود عینی و سنخیت یا واجب در اصل مایه و انکار تباثنی و اثنت و فرق بقدم و حدوث باز شود و بالعجمله نسبت بمعنای واجب الوجود و متمنع العدم و موجود بالذات می توان آن سخن را که با طریقه وجود در میان گذاردیم اعاده دهیم چه این معنی جز با موجودی بالفعل و امتناع معدومیت از لا و ابتدا نمی سازد و گرنه خلف صریح می شود.

آنکه شیخ گوید **و الواجب الوجود هو الضروري الوجود و الممكن الوجود** دنباله شیخ در نجات **هو الذی لا ضرورة فيه بوجه ای لافی وجوده و لافی عدمه فهذا هو الذی تعينه** مبنای واجب و ممکن **فی هذا الموضع بممكن الوجود و ان كان قد یعنی بممكن الوجود ما هو فی القوه و متمنع**

و يقال الممكن على كل صحيح الوجود و قد فصل ذلك فی المنطق

مراد از ضروری الوجود نسبت بواجب الوجود ضروری الوجود بذاته است تا متمنع العدم نیز باشد و اما ضروری الوجود بالمعنی الاعم صادق است بر ممکن الوجود بیکه علت وجودش حاصل است چنانکه اگر علت وجودش حاصل نباشد یا علت عدمش حاصل باشد ضروری العدم است و در عین حال بالقوه صلاحیت وجود هر تقدیر حصول علت دارد پس ضروری بوجود علی الاطلاق واجب الوجود و متمنع العدم است و ضروری العدم علی الاطلاق متمنع ذاتی است و ضروری الوجود فی الجمله ممکن الوجود با علت است و ضروری العدم فی الجمله ممکن الوجود با عدم علت وجود یا با علت عدم است و در منطق وجوه اطلاقات امکان بچهار وجه یا بقول محقق طوسی در شرح منطق اشارات پنج وجه مدون است و صحت وجود بحسب اعتبارات مختلف میشود و واجب الوجود ممکن الوجود و صحیح الوجود بامکان عام و صحت تامه یا بالمعنی الاعم است و ممکن الوجود هم ممکن بامکان عام است و هم بامکان خاص که سلب ضرورت طرفین و نیز استواء نسبت وجود و عدم بذات است و اما امکان بمعنای فقر و تعلق بغیر پس اعتبار دیکری است که از لوازم امکان خاصی است و این معنی را ارباب طریقه وجود در اثبات واجب اعتبار نمودند آنجا که گویند حقیقت وجود اگر واجب است فهو المطلوب و بامکان مستلزم واجب است حکیم ناظم سبزواری بعنوان تعریض بکلام شیخ گوید امکان بمعنای فقر و تعلق بغیر است نه بمعنای سلب ضرورت وجود و عدم چه ثبوت وجود برای نفس وجود ضروری است و نه بمعنای تساوی نسبت وجود و عدم چه نسبت شیء بنفسش مانند نسبتش بنقیضش نیست زیرا

**گفتار حکیم سبزواری در
تفسیر امکان بفقر و تعلق بغیر
بنابر طریقه صرف الوجود
انتقادات مؤلف**

مکیف اول بوجوب و دوم مکیف بامتناع است لکن این تعریض بی مورد است زیرا موجودیت ذات بالذات برای موجود بالذات هم ضروری است و استواء نسبت بوجود و عدم برای مهیت من حیث هی نیز ضروری است و تناقضی در مرتبه ذات نیست چه مهیت من حیث هی بعمل اولی نفی خویش است و مکیف بودن وجود بوجوب و عدم بامتناع در ممکنات در

مرحله عروضی و حمل شائع است نه در مرتبه نفس ذات و در واجب الوجود البته امکان بمعنای استواء نسبت نیست چه منشأ انتزاع مفهوم وجود و موصوف بوجودیت نفس ذات واجب است اعم از آنکه

ذاتش عین وجود باشد با عین موجود بالذات باشد بهر حال ناظم سبزواری بنا بر طریقه وجود یعنی نظر بحقیقت وجود خارجی چنین گوید صرف حقیقت وجود اگر واجب است مطلوب عیناً حاصل است و اما با اعتبار امکان بمعنای فقر و تعلق بغير پس مستلزم مطلوب که اثبات واجب است خواهد بود یا بر سبیل خلف چه حقیقت وجود را ثانی نیست تامتعلق و مقتدر بشانی باشد زیرا هر چه را برای این حقیقت ثانی فرض نمائی باز همان حقیقت وجود است نه غیر او و عدم و مهیت حالش معلوم است و در حاشیه گوید شئی یا وجود است یا عدم یا مهیت و وجود حقیقی را ثانی از سنخ وجود نیست زیرا امتیازی در صرف شئی نیست و نفس شئی را تکرار و تثنی نخواهد بود و عدم هم نفی صرف و باطل محض است و مهیت هم من حیث هی نه موجود است نه معدوم پس صلاحیت برای قابلیت نفس الامریه ندارد چه رسد بصلاحیت برای تعلق صدور از حقیقت وجود با و این است آن دلیل که ما را هدایت از وجود بسوی وجوب کند و چنانکه ما را ارشاد بشبوت واجب نماید ارشاد بتوحیدش نیز نماید لکن فعلاً سخنی در اثبات ذات است نه صفات انتهای مافی الحاشیه مترجماً آنگاه در متن بطور عطف بر سبیل خلف گوید و یا بر سبیل (۱) استقامت باینکه مراد از وجود مرتبه‌ای از این حقیقت باشد پس اگر این مرتبه مقتدر بغير باشد مستلزم غنی با لذات است دفعاً للدور و التسلسل و اول یعنی طریق خلف اوثق و اشرف و احضر است انتهای کلامه .

مؤلف گوید با تذکر آنچه بر علیه طریقه وجود و مبنی کردن اثبات واجب بدور و تسلسل که سبزواری هم بآن بر فرض اعتبار مراتب وجود تن در داده عیوب این بیانیه از جهات عدیده آشکار است مع الوصف توضیحاً باز میگوئیم که ضمناً ناگفته‌هائی هم یاد شود این که این عبارت یعنی اگر وجود یا موجود واجب است فهو المطلوب و الامستلزم واجب است دفعاً للدور و التسلسل در کلام جماعتی مذکور است .

بیان مؤلف در خلل
بیانیه سبزواری مبتنی
بر طریقه وجود صرفاً
و تشکیکاً بخلف و تسلسل

چون محقق طوسی در تجرید و شراح تجرید چون علامه حلی و فاضل اصفهانی و قوشچی و چون نهج المسترشدين تألیف علامه حلی و شرح فاضل مقداد و کتب دیگر هیچ يك در این تقریر و تقریرات دیگری از طرق اثبات واجب یاد شد و بقیه آن انشاء الله که خواهد آمد نظری بحقیقت وجود و اینکه ثانی ندارد و بکمان سبزواری و اقران و مشایخ و ملاک لزوم خلف است بتقریریکه مذکور شد ندارند .

و همچنین نظری بتشکیک وجود و مراتب وجود و لزوم انتهاء مراتب وجودات ممکنه بمرتبه واجب ندارند و از این راه بر تقدیر امکان و عدم وجوب وجود بدفع دور و تسلسل پرداختند بلکه بر تقدیر امکان بطور مطلق یعنی حتی بنا بر اعتباریت وجود بدفع دور و تسلسل متمسک شدند نه چون سبزواری و همگنانش که بر تقدیر امکان بمعنای تعلق بغير ملاحظه مراتب وجود مسلک نمود و لزوم تعلق مرتبه وجود را بغير از راه لزوم دفع دور و تسلسل اثبات فرمود گویی اینکه اگر حقیقت وجودی در اعیان نباشد متمسک بلزوم خلف نمیتوان نمود و یا اگر مراتبی برای حقیقت وجود در اعیان باشد لزوم انتهاء ممکن بواجب را بدنبال دفع دور و تسلسل نمی توان گفت یا نگفتند لذا ملاکات مشترک را بطریقه وجود مشتمل بر مصادره است .

(۱) مراد از استقامت در مقابل خلف همانا حرکت مستقیمه از لازم بمافوقش و از ملزوم بماتحتش از لوازم است بخلاف سبیل خلف چه از راه خلف از موضوع برهان که صرف الوجود است انتقالی بغير وجود نیست چه هر چه وجود است حاصل در آن صرف الوجود است (مؤلف)

**تخصص محذور خلف
بصرف الوجود و
محذور تسلسل بمراتب
وجود مصادره است**

چه دانستی خلف در وجوب وجود و در موجود بذاته هم لازم آید اگر چه وجود را حقیقتی در اعیان نباشد یا هر چند بطور تباین حقایق وجودات که بجمهور مشائیه نسبت دادند باشد چه رسد بصرف حقیقت الوجود چه موجودی که از شیخ حقیقت وجود یا صرف حقیقت الوجود باشد ممنوع الحصول است و سلب آن بشعونی هلیت بسیطه مستلزم خلف نیست و بطوری که گفتیم این سلب بسیط را نسبت بموجود بذاته که ماهیتش بنفسها مستحق حمل موجود باشد نمیتوان گفت چه موجودیکه علی الاطلاق بدون احتیاج بغیر حاصل است بدیهی التحقق است و گرنه واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود خواهد بود ذاتی که واجب الوجود و متمنع العدم است اگر موجود نباشد مستلزم خلف در معنای وجوب وجود خواهد شد و ممکن العدم یا متمنع الوجود می شود و این معنی به تفصیل گذشت و هیچ ربطی بطرف حقیقت الوجود که دعوی زائدی است بر معنای وجوب وجود و امتناع عدم بر معنای موجود بذاته ندارد و حقاً ملاک خلف از وجوب وجود و از موجود بالذات سرچشمه میگیرد نه اینکه واجب الوجود یا موجود بالذات یا مستحق حمل موجود بنفس ذاته از چه سنخ و چه مایه است یا صرف الوجود است. یا مرتبه اعلی از مراتب حقیقت مشکله وجود است یا حقیقتی از حقایق وجودات متباینه است یا ماهیتی است که بنفسها و بذاتها موجود است و قدر مشترک بعطف زواید همانا واجب بذاته و موجود بذاته است که بوجه سلب و منع بسیط بآن نشود و عدم حصولش خلف در اصل مفهوم وجوب وجود و مصداقش خواهد بود چنانکه همین خلف در وجود ممکن بنفسه یا وجود متمنع بالذات بنفسه هم لازم آید و در دفع محذور و تسلسل هم بر تقدیر صحت یا لزوم تمسک بآن حاجتی مرتبه وجود نیست بلکه ممکن الوجود و معلول الوجود محتاج بعلمت موجد است چه خود ماهیت جزئی باشد که بملاک صدورش از علت موجد موجود و صادر و مانند این مشتقات و مفاهیم است که بر آن بالضروره صادق است یا آنکه مرتبهئی یا حقیقتی از وجود است که از علت موجد فائز شده باشد از اینجا معلوم شد تقسیم ثلاثی بوجود و عدم و ماهیت در حاشیه شرح منظومه موجه نیست زیرا مبنی بر وجود عینی است که محل خلاف و ممنوع است و تقسیم مشترک و صحیح که با هر قول می سازد این است که موجود که بالضروره مستحق است یا موجود بذاته است یا موجود بغیره است و اما معدوم اعم از متمنع الوجود ممکن الوجود یا ممکن خاص که بسبب عدم علت یا علت عدم معدوم است از تقسیم موجود خارج است و کاری بآن نیست چنانکه ماهیت من حیث هی هم که نه موجود است و نه معدوم از تقسیم موجود بالفعل خارج و بیگانه است بلی ممکن است تقسیم ثلاثی باینکه شیئی یا موجود است یا معدوم یا نه موجود است و نه معدوم که ماهیت من حیث هی باشد لیکن از این تثلیث بی نیازیم پس آنچه منتج مطلوب است این تقسیم مشائی است اعم از آنکه این موجود فعلی ماهیتی باشد که بذاتها بدون هیچ شرطی و قیدی موجود یعنی مستحق حمل موجود باشد یا صرف الوجود خارجی علی الاستقلال یا صرف الوجود متغذا از انحاء وجودات بطور قدر جامع یا مرتبهئی اعلی و اتم و فوق التمام از مراتب حقیقت وجود مشکک باشد و اعم از آنکه آن ماهیتی که بذاتها مستحق حمل موجود است اصلاً سنخ وجود نباشد بلکه نسبت بممکنات موجوده جاعل وجود باشد بطور مراتب وجود یا بطور تباین حقایق وجودات یا فقط خود سنخ وجود عینی بود و ممکنات موجود بانتساب بآن وجود خاص انحصاری موجود باشد و این وجوه و احتمالات و اقوال از مباحث زائده آنست که نه مدخلیتی در استدلال بلزوم خلف دارد و نه در لزوم تسلسل و دورونه در دفع این دو محذور و نه در الزام منکر واجب بمحذور و در تقدیر

دوران سلسله معلوله متناهی یا غیر متناهی بر مجموع سلسله یا بر بعض آحاد سلسله و بهر حال تسلسل بر تقدیر عدم نهایت برای سلسله معلولات و علل یا سلسله مترتبه بدون علت و معلولیت هیچ گونه مداخلیتی خواهد داشت چنانکه اشکال مؤلف بر متمسکین بدور و تسلسل در اثبات واجب از راه تصحیح وجود ممکنات بعدم احتیاج بتوسط محذور دور و تسلسل در اثبات واجب از راه وجود ممکنات مشترک الوجود بر تمام این اقوال یا وجوه و احتمالات است چه وجود ممکن الوجود محتاج بعلمت واجبه الوجود است اگر چه دور و تسلسل جائز باشد یا دور و تسلسل لازم نیاید چنانکه در وجود يك معلول مثلاً و يك ممكن الوجود بنفسه و بدون علت دوری و تسلسلی نیست و سخنهای شیخ در اشارات و شفا و نجات و غیرها ناظر بهمین دقیقه است.

توضیح استغناء از دور
و تسلسل در اثبات واجب
تعالی و ضمناً بیان فائده
استدلال بدور و تسلسل

غایة الامر چون حق امتناع دور و تسلسل است اثبات واجب تعالی متضمن دو فائده است یکی تنبیه بر لزوم انتفاء وجود ممکن بواجب از راه امتناع ترجیح بالمرجح در ممکن الوجود که جائز العدم است دیگر تنبیه بر لزوم وجود واجب تعالی از راه امتناع دور و تسلسل در ممکنات موجوده چه اگر قاصر الفکری گمان کند احتیاج بواجب الوجود و علت غیر معلومه رفع می شود بتشکیل سلسله فی از علل و معلولات بتوهم آنکه وجود علل در سلسله ممکنات کافی در وجود ممکن و در عدم حاجت بواجب است باو گفته شود علتی که خود معلول است بدون علت غیر معلوله مستنع الحصول است و اگر در میان علل مفروضه علتی غیر معلوله باشد مطلوب حاصل و سلسله علمی که خود معلول نیز هستند بآن علت غیر معلوله خواهند بود و الغاء سلسله بخود بروجه دائر یا بروجه غیر متناهی تنها حاجت بعلمت غیر معلوله را رفع نمی کند بلکه دوم محذور را می افزاید که دفع هر يك لازم است و جز انتفاء بعلمت غیر معلوله راهی برای دفع آن نخواهد بود مجوز دور و تسلسل هم مورد مطالبه علت وجود ممکنات دایره و متسلسله خواهد بود و نتیجه ای برای اوجز زحمت جواب از براهین امتناع دور و تسلسل نخواهد داشت و فی الحقیقه استعانت منکر و واجب بسلسله دائره و متسلسله او را مشغول بدفاع از دور و تسلسل میکند که تازه بعد از فرض تجویز دوم متنع بدیهی الامتناع باز مورد مطالبه از علت حصول سلسله دایره و متسلسله خواهد بود و راه حمله مثبت واجب را بر منکر و واجب باز تر میکند لکن بعد التلیا و التی اثبات واجب و لزوم علت غیر معلوله برای هر موجود ممکن الوجودی محتاج بدفع دور و تسلسل نیست و اگر نه ممکن الوجود واجب الوجود یا مستنع الوجود خواهد بود و اینهم خود خلفی است که در وجود ممکن که مستوی النسبه بوجود و عدم است لازم آید و فی الحقیقه انکار واجب الوجود در عالم وجود نه تنها مستلزم خلف در معنای واجب الوجود است چه با عدم واجب لازم آید واجب الوجود که یکی از اقسام ثلثه بدیهیه برای ذوات اشیاء نیست ممکن العدم یا مستنع الوجود باشد نه واجب الوجود و مستنع العدم بلکه مستلزم خلف در ممکن الوجود است (لزوم خلف در ممکن الوجود بدون علت باینکه واجب باشد و در ممکن معدوم باینکه مستنع باشد) که بالفعل موجود است چه با عدم استناد وجودش بواجب لازم آید واجب الوجود و یا اگر بالفعل موجود نیست لازم آید

مجوز دور و تسلسل هم
مورد مطالبه علت وجود
ممکنات دائره و متسلسله
خواهد بود و نتیجه برای
اوجز زحمت جواب از
براهین امتناع دور و
تسلسل نخواهد داشت

ممتنع الوجود باشد و این خلف حتی بر تقدیر عدم وجود ممکنات بالفعل نیز لازم آید چه ممکن الوجود بطور کلی یعنی فرض عقلی اگر وجودش مستغنی از واجب باشد همین خلف لازم آید و چون فعلاً آن را معدوم فرض کردیم لازم آید ممتنع الوجود باشد نه ممکن الوجود.

طرفه این است که نه اثبات واجب متوقف بر امتناع دور و تسلسل است نه امتناع دور و تسلسل متوقف بر اثبات واجب است چه باقطع نظر از وجود واجب البته هر ممتنعی ممتنع است چنانکه امتناع خلف و اجتماع نقیضین و سایر ممتنعات ذاتیه هیچ ربطی بلزوم وجود واجب نخواهد داشت و با الجملة دور و تسلسل اصلاً خارج سر راه اثبات واجب نیست تا برای خاطر این دوعزیز بی جهت یاد دفع این دوعفريت مخوف

اثبات واجب تعالی که غنی مطلق حتی از دلایل و بقول شیخ خود دلیل و برهان بر هر چیزی است نمایم و اگر نظری بممكن الوجود بخواهیم افکنیم هر چند بطور فرضی باشد یعنی فرض اینکه ممکن الوجودی هنوز موجود نشده باشد چنانکه در ازل چنین علی ماهوالحق بود احتیاج ممکن در وجودش بعلت واجبه از بدیهیات است و از ذات ممکن بطور خود سرکاری از پیش نیرود و در اتصاف بمعدومیت هم بطور حیل شائع محتاج بهمان علت واجبه است که علت عدم وجود است و چگونه معدوم شود بی آنکه او خواستار عدم او گردد و گر نه ماهیت من حیث هی خواهد بود نه معدوم و نه موجود و عروض (۱) عدم بر ماهیت محتاج بعلت عدم است که اراده اوست عدم را و اوست قیوم ممکن حتی در معدومیتش و بر ادعان بامتناع ممتنعات و بر هر مفهوم و مصداق و بی نیاز از استدلال بلزوم هر ممتنعی از دور و تسلسل و غیرهما بر وجودش و بنظر مؤلف این تخم لقی را که

دفع دور و تسلسل است در دهانها برای این شکستند که تا گروهی هم که تجویز ترجیح بلامرجح نمیکند و دور و تسلسل را هم محال میدانند مع ذلک در صدد انکار لزوم وجود واجب شدن الزام نمایند بوقوع دور و تسلسل یا در ترجیح بلامرجح نه اینکه خود را محتاج بدفع دور و تسلسل با بدهات احتیاج هر ممکن و لو منفرداً و هر سلسله دائره یا متسلسله بعلت واجبه دانند لذا بهمین ملاک احتیاج مزبور خواستند کسانی که تسلسل را حتی در علل معلول تجویز نمودند و باین گمان خود را مستغنی از اثبات واجب پنداشتند اقتحام نمایند و اما غوغائیکه در اثبات امتناع تسلسل بپراهن معهوده برپا نمودند نه برای احتیاج اثبات واجب است بدان بلکه مبحث فلسفی مستقل است لکن گروهی بدون حاجت و بی جهت دامن واجب الوجود جل جلاله را باین میدان کشانیدند باین پندار که منکر واجب را به این سه اصل مهم و مسلم که امتناع ترجیح بلامرجح و امتناع دور و امتناع تسلسل است الزام فرمایند و انصافاً سخن را ندن در ابطال ترجیح بلامرجح سزاوارتر است تا در پیرامون امتناع تسلسل غوغا کردن لذا شیخ در ابطال معلولیت وجود برای نفس ماهیت بسیار سخن فرموده و توجه بدان نموده گو یا قدمای معوج الفکر ترجیح بلامرجح یا معلولیت وجود را برای نفس ماهیت پذیرفتند یا چنگی در پیرامون آن برپا کردند و ما بحمد الله امتناع ترجیح بلامرجح را برهن ساختیم و اکتفا بدعوی ضرورت

(۱) و این دقیقه ای است که توهم کفایت عدم علت را در عدم معلول باطل سازد چه عدم علت برای موجودیت ماهیت اگر چه کافی در عدم عروض وجود بر آن ماهیت است در خارج لکن اعم است از اثبات عروض عدم بر ماهیت در خارج زیرا علت برای عروض عدم نیست

امتناعش ننمودیم چه مستلزم خلف و تناقض در استواء نسبت ذات ممکن من حیث هی بوجود و عدم است که مکرر آنرا گوشزد کردیم و خلاصه مقام آنکه خلف بر تقدیر عدم تحقق واجب الوجود لازم آید بنا بر جمیع اقوال و از برای تصحیح وجود ممکن هم بدون علت ترجیح بلامرجح که مستلزم خلف است لازم آید چه دور و تسلسلی فرض شود یا فرض نشود اعم از آنکه امکان را بمعنای سلب ضرورت طرفین اعتبار کنیم یا بمعنای استوای نسبت ماهیت بوجود عدم یا بمعنای فقر و تعلق بغیر و محذور ازوم ترجیح بلامرجح و بداهت احتیاج ممکن با معلول بعلمت غیر معلوله و واجبه هم بنا بر هر قولی متوجه است چه وجود اصل باشد چه ماهیت چه وجود متحقق در اعیان بنفسه صرف الوجود باشد یا قدر جامع بین مراتب وجود یا مرتبه اتم اعلی باشد و نیز چه حقائق وجودات حتی در ممکنات متباین باشد یا یک حقیقت باشد و چه حقیقت واجب هم از سنخ وجود نباشد بلکه موجود بالذات باشد تا آخر گفتنی ها که در این امر گفته شده است.

در عبارت سبزواری خدشه دیگری هم هست چه گفته اگر مراد از وجود مرتبه ای از حقیقت وجود باشد نه صرف الحقیقه آن مرتبه مفتقر بغیر خواهد بود پس مستلزم غنی بالذات است دفعا للدور و التسلسل انتهى و در هر موجود ممکنی که معلول مثل خود بنحو دائریا متسلسل باشد جاری است.

مخدوش بودن سخن سبزواری
در تخصص دفع دور و تسلسل به
مراتب وجود بوجوه عذیده

ثانیاً اختصاصی بمرتبه وجود ندارد احتیاج بواجب یا علت غیر معلوله از روی ملاک فقر و غنی نیست چه شاید مجوز تسلسل سلسله علل و معلومات ممکنه افتقار بواجب را منع کند بلکه ملاک احتیاج امکان است و عنوان فقر و تعلق بغیر از لوازم یا از مساوقات امکان است و استغنائی بالذات از لوازم یا مساوقات وجوب وجود بالذات است.

ثالثاً صرف حقیقت وجود هم پیمانی بسته نشده که غنی بالذات باشد مگر بطور صادره بر مدعای ثابت نشده چه ممکن است صرف حقیقت وجود فقط از انحاء وجودات ممکنات باشد و واجب الوجود حقیقی مباین با وجودات ممکنه و با صرف الحقیقه و یا قدر جامع بین مراتب وجودات ممکنه باشد چنانکه شیخ مباینیت ذات واجب را با ممکنات کراراً تصریح فرمود بنا بر این حقیقت وجود و مراتب وجود ممکنات هم حقیقتی است فقیر و متعلق بغیری که واجب و غیر معلول و غنی بذاته است بدون آنکه سنخ وجودی در ذات مجهولة الکنه او سببها نه باشد یا اگر هم باشد حقیقت وجودی باشد مباین با حقیقت وجود ممکنات صرفاً و مرتبه و بعبارت دیگر فقط وحدت وجودی در خصوص ممکنات اعتبار شود با اعتبار حقیقت وجودی مباین با حقیقت وجود ممکنات واجب تعالی بنا بر این برای چنین صرف حقیقت وجودی هم ثانی خواهد بود و از کجا حقیقت وجود واجب بر تقدیری که دانش وجودی در اعیان باشد مغایر و مباین با حقیقت وجود موجودات ممکنه نباشد تا یک صرف الحقیقه بین واجب و ممکنات موجوده اعتبار شود و ثانی و تعلق بغیر در آن متصور نباشد و تا هر آنچه ثانی فرض شود همان حقیقت باشد لا غیر.

اشکال ه صادره بر تقدیر
اعتبار صرف الحقیقه

تصور وحدت وجود
در خصوص ممکنات با
مباینیت وجوب واجب

از آنچه تقریر شد آشکار گردید که اثبات واجب مستغنی از ملاحظه این مبانی خلافیه در تعیین سنخ ذات واجب و سنخ وجود ممکنات و از دفع دور و تسلسل است و راجعاً واجب بنفس ذاتش دلیل بر ذات خویش است و اثبات واجب بنفس ذات واجب اگر آسان تر از سایر طرق نیست دشوار تر نیست خصوصاً از طریق وحدت وجود و صرف الحقیقه با آنهمه تکلیفات و مصادرات و انتساب این طریق یعنی اثبات ذات بنفس ذات بمشرب صدیقین و انبیاء علیهم السلام نه از نظر دقت و غموض آنست بلکه از نظر وضوح و آسانی و خفیف المؤمنه بودن آنست هر چند در مقام تنبیه بر آن دقایقی کار برده شود و این طریق چون قره العین خواص موحدین است ما آنرا در فصل مستقل الان تکرار مینمائیم.

وجوه اثبات واجب بنفس واجب تعالی

فصل در تکرار بعضی وجوه اثبات واجب تعالی بنفس ذات واجب سبحانه

فصل در تکرار بعضی وجوه اثبات واجب بنفس واجب با اضافه بعضی فوائد تاکیداً و تأییداً للمطلوب الاقصی والمقصد الاسنی (وجه اول) وجوه واجب ممکن است بامکان عام بالضروره و چون چنین وجودی ممکن و جائز باشد واجب خواهد بود و گرنه لازم آید ممکن بامکان عام نباشد چه واجب الوجود جائز نیست بر او عدم مگر بامکان خاصی و این تجویز بالصرح خلف در وجوب است از جهات عدیده (وجه دوم) واجب الوجود مساوی است بامتنع العدم پس راهی بعدم او نیست مگر منقلب شود کما لا یخفی (۱) بامتنع الوجود یا جائز العدم (وجه سوم) مفهوم وجود بطور مطلق و بدون تعلیل معنائی است معقول و اگر مصداق خارجی برای وی علی الاطلاق نباشد این معنی باید بامتنع التعقل باشد من الازل و اما مفهوم وجود ممکن با تنقید بامکان پس غیر مفهوم وجود علی الاطلاق است و قبول عدم میکند پس بر تقدیر معدومیت وی بالفعل یا بالفرض لازم آید مفهوم وجود مطلق بی مصداق باشد پس چنین معنائی باید بامتنع التعقل باشد (وجه چهارم) مصداق وجود و موجود را عقل بالضروره شهود مینماید بدون توسیط مفهوم ذهنی و ارتفاع آن را تجویز نمی کند و این مشاهده و ادراک بدون وجوب ذاتی صورت نه بندد و گرنه لازم آید موجود و وجود علی الاطلاق ممکن بامکان خاص و جائز العدم باشد و یا هر چه بر او موجود صادق است واجب بالذات باشد (وجه پنجم) انقسام موجود بواجب و ممکن بدیهی است و گرنه لازم آید جمیع موجودات واجب باشند یا همه ممکن و هذا خلف فی الانقسام البدیهی بل هو ممتنع بنفسه بالضروره (وجه ششم) الموجودان کان واجباً فلا کلام والالام یکن واجباً و قد فرضناه واجباً و هذا احسن و اوجز مؤنه بخلاف ما قرره الا کثر باز تکرار میکنم اگر کسی بگوید واجب نیست در خارج تا خلف شود چه سلب واجب بسلب بسیط که سالبه بانتقاء موضوع است مانعی ندارد پس خلف از وجوب وجود موقوف بر ثبوت واجب و مسلم بودن آن بین الطرفين است و این اول بحث است بلی اگر سلب واجب الوجود سلب معمولی باشد باین معنی که واجب الوجود واجب الوجود نباشد البته خلف خواهد بود

قابل توجه دقیق

(۱) در وجوب و در استحقاق حمل موجود بالذات و در ضرورت وجود و در امتناع عدم و در عدم امکان خاص و در علیت غیر معلوله و در غنای ذاتی از هرگیری و از هر تعلقی

جواب این شبهه آنست که معنای واجب الوجود بدیهی التعقل است و اگر این مفهوم بلامصدق باشد یعنی موجودی نباشد که موصوف بوجوب وجود باشد باید این مفهوم اصلاً تعقل نشود و متمنع التعقل باشد نه باین نظر که واجب الوجود و ممکن الوجود بدیهی التعقل هستند و ممکن الوجود بامکان عامند و امکان عام در واجب الوجود ملازم با وجوب وجود بلکه عین وجوب وجود است والا ممکن بامکان خاصی و جائز العدم خواهد بود بلکه باین نظر که این معنی و این مفهوم مفهومی است نفس الامری که منشأ انتزاع آن همانا ذاتی است که بنفسه موجود است و چون بنفسه موجود است جائز العدم نیست نه ازلا و نه ابداً اعم از آنکه ذهنی و ذاهنی در خارج باشد غیر از ذات واجب که علم باین معنی حاصل کند یا نباشد چه عقل فعلی بالضروره نسبت بمقابل از وجود عقل و عاقل و قبل از وجود خویش این معنی را از مصداق خارجی منتزع میدانند مانند صفات و خواص واجب که عقل فعلاً ادراک نماید که قطع نظر از ادراک عقلی و ذهنی ازلا منشاء انتزاع چنین مفهومی فی علم الله بلا واسطه واقعیت دارد چنانکه ادراک میکند متمنع ذاتی بلامصدق است فی علم الله چه معنای متمنع ذاتی متمنع المصدق و متمنع الوجود فی الخارج است ازلا و ابداً پیش از آنکه عقل و ذهنی و تعقل و تصویری در عالم محقق گردد همچنان این معنی را ادراک کند که واجب الوجود مصداق خارجی دارد و تعقل لاحقش در عالم عقول همانا از واقعیت منشأ ازلا حاصل میشود و گرنه باید چنین مفهومی ادراک نشود یا مانند متمنع الوجود ذاتی ادراک شود که متمنع المصدق است این است تحقیق گفتار حضرت ثامن الحجج علیه السلام که فرمود اگر واجب الوجود نباشد لامتمنع من الازل معناه یعنی باید معنایش در ازل متمنع باشد و این دقیقه بسیار قابل توجه است و فی الحقیقه این استدلال مانند اشاره حسیه بامر محسوسی است که محتاج بشکل و حد وسط و استنتاج مطلوب از روی خلف و غیره نیست بلکه احضار عین مطلوب و القاء عین موجود کذائی در مسمع و برأی مخاطب است و خلف محتاج بتوسیط شرح مفهوم وجوب وجود و انتقال از جوازی مصداقی در خارج بانقلاب آن بامکان خاص یا امتناع است و این مثل این است که کسی گوید ادنی الواجب و مخاطبین و ارائه دهند واجب را بدون تشکیل صورت شکل و قیاسی چه عقل از دیدن این مفهوم بطور معنای اسمی یا معنای حرفی و عنوان طریقی فانی در مصداق حاضر مانند آینه و عینک نه تنها مفهوم رامی باید بلکه مصداق را مشاهده می کند آنگاه اگر خواهد بتعقل دیگر مفهوم را من حیث هو مفهوم فی الفاهیم در نظر آورد و لوازم آن را بسنجد و از وی لزوم خلف در مفهوم اسمی که ملحوظ بالاستقلال است اثبات مصداق کند راه برای او باز است و شاید آنان که گفتند الوجود ان کان واجباً فهو همین نظر را دارند یعنی اگر همان خود او است دیگر استدلالی لازم نیست چه ذات او دریافت شده بی توسیط مقدمه ای و اگر خود او مستقیماً ادراک نشده بخلف و استلزام با بقول دیگران بطرق دیگر و استعانت بوجودات ممکنه و استعانت بدور و تسلسل با وسبحانه خواهیم رسید پس لفظ موجود در این عبارت مفهوم وجود نیست بلکه مصداق موجود خارجی و منشاء انتزاع مبدء اشتقاق و موصوف به اشتقاق است و گرنه واجب بر آن حمل نشود اعم از آنکه لفظ واجب مفهوم واجب اراده شود یا مصداق واجب چه مفهوم موجود نه مفهوم واجب است نه مصداق واجب بلی مصداق موجود چون اعم از موجود بالذات و موجودات بالغیر است آنهم بمعنای معروض و چوب میتوان برتردید گفت اگر واجب است یا اگر آن مصداق است که بذاته موجود است و وجودش واجب است فهو یعنی پس او است والا مستلزم اوست هر چند تعمیم و تقسیم مصداق موجود بواجب و ممکن بدون توسیط مفهوم بنظر دقیق ناسلیس بلکه ناصحیح است چه مصداق موجود دو قسم نیست بلکه مفهوم مصداق موجود

توسیط مفهوم واجب
برای شهود مصداق
مانند آینه و عینک است

ذقتهای قابل ملاحظه
در سنجش صحت و قسم
عبارت فوق که الوجود
ان کان حیاً فهو والامتزام

دو قسم است و مصادیق خارجی حتی از یکنوع متباین و متغایرند چه
رسد به صدق واجب ممکن بلکه بنظر دقیق تر با الذات بودن الوجود با
بالغیر بودنش ماخوذ یا ماخوذ در معنای موجود و وجود نیست
بلکه امری است خارج از نفس مفهوم و تقیید آن باینستیار وجود
خارجی هم این مفهوم را واجب الوجود با الذات یا بالغیر نمی کند
بلکه مسمای باین اسم را پیش از تحقیق اشتراك معنوی یا لفظی

بلکه با اعتبار اشتراك معنوی هم پیش از التفات باعتبار لای بشرط مقسمی ولو من حیث لا یشرع مورد تردید
بین واجب که فی نفس الامر بشرط لا است یعنی بشرط عدم ما سواى اوست یا لا بشرط است یا
اعم از لا بشرط و بشرط لا است و بین ممکن که بشرط شیئی است یعنی بشرط واجب و موجد و علت
است تا از حیثیت الماهیه من حیث هی لیست الاهی خارج شود و میتوان قرارداد بالاخره مصادیق را بایستی
در نظر آورده بوسیله مفهومش بنحو طریقی یا بوسیله مفهوم و حملش بنحو اشاره بمقام انصاف موضوع
مورد تردید نمود و بعد التیاء التي باز این عبارت رضایت بخش نیست چه مستدل موجودی را که علی ای حال
موجود است و در موجود پیش هیچگونه شرطی نیست ادراک کرده و ممکن الوجود را که موجود علی ای
حال نیست در مقابل او زده و این دو معنی قسم یکدیگر ندارند نسبت بموجود عام که ملحوظ نیست زیرا موجود با هو
موجود منطبق بر واجب و ممکن است بحسب امکان عام و تردید مزبور نه تنها بامعنای عام نمی سازد بلکه شق
اول مثبت مطلوب نیست چه امکان عام اعم از وقوع مصادیق است پس عنوان موجود همانا موجود علی الاطلاق
است یعنی علی ای حال و کلمه فهو در جزای شرط هم مناسب همین اطلاق است یعنی پس او است او گویا کسی
گفته واجب الوجود کیست و چیست پاسخ شنیده اوست او که در هر حال و علی الاطلاق موجود است و معدوم
نیست لکن حق این معنی با کلمه ان شرطیه ادانشود بلکه خلل حاصل کند چه ظاهر آنچه مسلم وجدانی
بدیهی در مقام ثبوت یعنی در نفس الامر است آنستکه موجودی داریم که علی ای حال موجود است و مرتفع
نیست و همین موجود واجب است و نمیتوان این موجود ممکن باشد تصحیح باشد گفته شود اگر
واجب است فهو یعنی فهو المطلوب و اگر ممکن است مستلزم واجب است بلکه حقاً باید چنین گفت
هنا موجود علی ای حال لا یرتفع و هو الواجب و اما ما کان موجوداً فی حال دون حال فوجوده انما هو بذلك
الموجود الذی لا یجوز ان یرتفع و جوده نا گفته نماند اینها که گفتیم مبنی بر ملاحظه وصف موجود
دائم است که مساوی با واجب است و موجود غیر دائم که مساوی باممکن است قسم موجود دائم است و
این معنی اصلاً التفاتی بذات موجود نیست فاما اگر نظر بذات موجود باشد .

بدون التفات بغیر او آنگاه ذات را نسبت بموجود دهیم البته با وجود رای اوفی نفسه و بدون هیچ
چیز دیگر از سببی و شرطی و عدم مانعی واجب است یا واجب نیست و اول واجب الوجود است و دوم اگر بالفعل
موجود است چنانکه مفروض مقام است ممکن الوجود است زیرا جائز العدم است و واجب الوجود بالذات
که علت باشد نه بالذات و اگر معدوم است لکن جائز الوجود است بسببی که آنرا ایجاد کند باز ممکن
الوجود است و مادام که علت وجودش حاصل نیست متمنع الوجود بالغیر است نه بالذات و اگر با الذات
جائز الوجود نیست متمنع است اینچاست که تقسیم بواجب و ممکن یا تردید بین این دو قسم صحیح است
چه ذات شیئی ملاحظه شده و نسبت بموجود داده شده و اما اگر تفکیک بین ذات و وجود نشود و نظریه
موجود بما هو موجود باشد تقسیم بواجب و ممکن و تردید بین الامرین ناسلیس بلکه ناصحیح است بشرحی
که تفصیل یافت و شیخ در اشارات نظر بذات موجود نمود و آنرا با وجود سنجیده و تقسیم فرمود این است

کلام شیخ در اشارات
مبنی بر ملاحظه ذات
موجود و سنجیدن حال
وجود نسبت بآن ذات
نه ملاحظه وصف
موجودیت بدون التفات
بذات و مناقشات مؤلف
در صحت تقسیم با تردید
در اعتبار دوم نه اول

نص کلام شیخ تنبیه کل موجود اذا التفات الیه من حیث ذاته
من غیر التفات الی غیره فاما ان یکون بحیث یجب له الوجود
فی نفسه اولایکون فان وجب فیه الحق ذاته الواجب وجوده من ذاته
و هو القیوم وان لم یجب لم یجزائه ممتنع بذاته بعد ما فرض
موجوداً بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً
او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لم یقرن بها شرط لاحصول
علته و لا عدمها بقی له فی ذاته الامر الثالث و هو الامکان فیکون باعتبار
ذاته الشئی الذی لایجب و لا یمتنع فکل موجود اما واجب الوجود
او ممکن الوجود بحسب ذاته انتهى و چون این تقریر کافی در اثبات

واجب نیست فقط تقسیمی است از روی سنجش حال وجود نسبت بذات موجود مفروض الوجود با آنکه
لازم نیست که در این تقسیم موجود بالفعل باشد لذا اثبات واجب را بعد از کلام مزبور از روی حاجت
ممکن در وجودش که مفروض است بعلمت آن هم با استعانت بدور و تسلسل تمام می کند چنانکه شارح
طوسی و صاحب محاکمات و شارح رازی در این فصل تقریر نمودند .

فاما بنا بر آنچه ما تقریر کردیم التفاتی بذات موجود
نه نمودیم بلکه بحیثیت موجودیت نظر افکندیم که نه مورد
تقسیم و تردید است و نه محتاج بتوسیط دور و تسلسل و حاصل
استدلال آنکه موجود من حیث انه موجود بالفعل و باالضروره
همیشه حاصل است و جوباً و ازلاً و ابداً منقطع باراساً مرتفع
نیست و جوباً و باالجمله موجود باشد و موجود معنائی نیست که
گاهی باشد و گاهی نباشد یا اصلاً جائز الارتفاع از عالم واقع
و صقع نفس الامر باشد و این معنی که عبارت از موجود لازم الحصول
همیشگی و دائم است بوجود ممکنات که عالم ظاهری را تشکیل داده تأمین نمی شود زیرا :

کافی نبودن کیفیت تقسیم در
اشارات در اثبات واجب مگر
بوسیله حاجت ممکن بعلمت
و بی نیازی تقریر مؤلف از
این مقدمات

اولاً مسبوق و ملحق بعدم است ثانیاً جائز العدم و جائز الارتفاع است ثالثاً در وجود خود محتاج
بغیر است و آن غیری که چنین حاجت را رفع می کند بدون آنکه محتاج بمحتاج خویش و محتاج بر رفع
حاجت از محتاج خود باشد آنست که واقع و نفس الامر را همیشه از خود پر نمود و معقول نیست از بین برود
یا از ابتداء امر نباشد و موجودات ممکنه که نصب العین است و بالاحس و العیان محسوس است یا بضرورت
عقل موجود است اگرچه محسوس نیست نشانه ایست از موجود دائم واجب الدوام و ممتنع الارتفاع
یعنی فطرت عقل ضروری دریافت می کند که چون موجود همیشه در واقع هست و عالم نفس الامر
هرگز از موجود نمی شود خالی بماند لذا در عالم محسوس و مشهود هم موجوداتی ظهور نمود که
نشانه های او و وسیله التفات غافلین بآن موجود همیشه است و گر نه آن موجود دائم مشهود و مفطور
بنحوی معلوم و مرکوز در عقل است که حاجتی متوجه باین نشانه ها و موجودات عارضی سر و ته بریده
ندارد درست مثل این است که قرص فروزنده آفتاب را شخص چون مشاهده می کند اصلاً توجهی به پرتوهای

اوروی درخت و درودیوار نداشته باشد زیرا حاجت بآنها ندارد و مستغرق در فروغ قرص آفتاب است و فی الحقیقه این تقریر همانا دلیل کمی است که بموجود دائم واجب الدوام ممتنع الزوال استدلال بر موجودات غیردائم غیرممتنع الزوال میکند و با آنها را مؤید صحت مشاهده خویش آن موجود دائم را قرار دهد درست شبیه است بآنکه محسوب خود را شخصاً

نزد خود حاضر می بیند مع ذلك عکس و تمثال او را هم دارد و چشمش گاهی بآن هم می افتد و با همه این سنخها باز در تقسیم و تردید در صورت تفکیک ذات از وجود مناقشه است چه ذاتی که وجود برای او واجب است مبین است با ذاتی که وجود برای وی واجب نیست و نمیتوان ذات حقیقی در اعیان فرض

نمائیم که باین دو قسم یاسه قسم یعنی بضمیمه ممتنع تقسیم شود یا مورد قضیه منفصله گردد پس مقسم همانا معقول ثانی است که مفهوم ذات و حقیقت باشد که بر ماهیت اطلاق می شود باعتبار وجود خارجی و همچنین عنوان موجود پس اینگونه تقسیمات مذکوره عبوری است ذهن از عرضیات و معقولات ثانیه بسوی حقائق متباینه در اعیان که مطلوب اصلی است و اما در شهود موجود از آن جمله فرمود فاما ان یکون بحيث یجب له الوجود فی نفسه و فرمود مانند دیگران اما ان یجب له الوجود

فی نفسه باین نظر که ذات او بنفسه مستحق حمل وجوب وجود است و ملاک وجوب وجود در ذات او حقیقتی است عین ذات او که اگر قطع نظر از این مفهوم شود خود بذاته دارای چنین حیثیت حقیقی است که صحیح چنین احتمالاتی است نه بوجه عروض و نه بوجه انضمام و در ذات ممکن هم که مقس بعلم و استفاد از اوست بذاته چنین است که موجودیت ذاتش از غیر است و البته

این معنی بنا بر اصالت ماهیت روشن تر است از اصالت وجود چه وجود بنفسه اعم از وجوب نیست بخلاف ماهیت که نظر بذاتش نه واجب است نه ممتنع و شیخ این معنی را در واجب تأکید فرمود بچند جمله :

۱- یکی فهو الحق یعنی ثابت جاوید و حقیقت بالذات بدون استفاده دیگر

۲- الواجب بدون احتیاجی بوصفی و اسمی و عارضی و استناد و اتکائی آنهم بوجه مبالغه بلکه اشد از مبالغه که از تشدید عین الفعل فهمیده میشود و اگر این صیغه تشریب بمعنای متعدی که اقامه و تقویم باشد شده باشد علیت او برای موجودات نه تنها بمجرد صدور بلکه باقیام آنها باوازه و تأثیر او و نگاهداری آنها باقامه که افاضه قیام و نگاهداری آنهاست از این لفظ فهمیده میشود .

مناقشات مؤلف در تقسیم و تردید بین واجب و ممکن در صورت تفکیک ذات از وجود

بیان نکات تغییرات شیخ که در غالب کتب متأخرین نیست

ذات واجب بنفسه
معرف وجوب
وجود است نه
وجوب وجود
معرف ذات اوست

فصل در بقیه طرق فاضل قاضینی که آنرا از سوانح خاطر خود دانسته

طریق دوم بدین ترجمه است اگر در وجود

واجب لذاته نباشد لازم آید سلسله ممکنات بی نهایت باشد و وجود آحاد غیر متناهی به ما مستلزم محصور بودن غیر متناهی است بین حاصرین که محال است

بیان لزوم اینکه هر جمله ای از آحاد اعم از آنکه آن جمله متناهی یا غیر متناهی باشد میان آن جمله دو مجموع یافت شود.

اول مجموعی که اکثر افراد در آن آحاد نیست و آن جمله احاد است که هیچ چیز آن بیرون نباشد دوم مجموع اثنین است زیرا مجموعی اقل از اثنین نخواهد بود و اگر آحاد بر پنج افزوده شود میان این دو مجموع که مجموع آحاد سلسله و مجموع اثنین است مجموعهای دیگری خواهد بود پس مالا یتناهی محصور بین حاضرین گردد زیرا این مجموعات مترتب است در اقلیت و اکثریت و زیاد شود بتزاید وحدات و مجموع آحاد حاصر است در جانب اکثریت و مجموع اثنین در جانب اقلیت تا اینجا ترجمه تقریر دلیل بر اثبات واجب است حرفاً بحرف بدون کم و زیاد آنگاه در اثبات لزوم محصوریت غیر متناهی بین حاصرین بدفع اعتراضات برخورد دازد که خواهد آمد.

یا پیش از رسیدگی بلزوم حصر بین حاصرین در سلسله ممکنات غیر متناهی میگوئیم مجال بودن کثرت غیر متناهی باین محذور یا محاذیر دیگر ربطی بوجود واجب اثباتاً و بقیماً ندارد چه وجود ممکنات اعم از متناهی یا غیر متناهی اگر بدون علتی که واجب بالذات است متمنع است امتناع کثرت غیر متناهی در ممکنات تأثیری در اثبات وجود واجب تعالی ندارد چنانکه مفصلاً مذکور شد و استعانت بدور و تسلسل در اثبات واجب تعالی مستغنی عنه

انتقاد مؤلف بر این

طریق پیش از

رسیدگی بلزوم

حصر بین حاضرین

است و ممکنات دائره جواز ترجیح بلامرجح یا دعوی اولویت ممکن الوجود بوجود از عدم و کفایت این اولویت متوهمه در رجحان وجود بر عدم دیگر امتناع کثرت غیر متناهی در ممکنات بلزوم حصر بین بین الحاضرین منتج وجود واجب تعالی نخواهد بود چه مستدل مزبور بیان ملازمه بین عدم وجود واجب تعالی و بین لزوم عدم تناهی در سلسله موجودات ممکنه نفرموده پس باید بمقدمه دیگری این تقریر از طرق اثبات واجب تعالی گردد باین بیان که ممکن الوجودی علت میخواهد و اگر ممکن معینی علت باشد مطالبه علت او خواهد شد پس برای آنکه چنین مطالبه ای نشود سلسله را غیر متناهی بالفعل باید فرض نمود تا بنحوی ممکن غیر متناهی بدون علت نباشد بلکه برای علت ترافی بدور هم از روی جدال تشبیه میشود تا بدعتی در زحمت اثبات امتناع دور هم افتد پس باید امتناع عدم تناهی سلسله علل و معلولات را اثبات نمود چنانکه شیخ در شفا مفصلاً دست باین معنی زده و این مانند

تعیین علت برای وجود ممکن بوجه دایر است و همین توهم موجب استعانت قوم بامتناع دوردست باین معنی زده و این مانند تعیین علت برای وجود ممکن بوجه دایر است و همین توهم موجب استعانت قوم بامتناع دور و تسلسل در اثبات واجب شده لیکن دانستی که علت تراشی بنحو دور یا تسلسل برای وجود ممکن رفع احتیاج ممکن را بعلم غیر معلوله نمی کند و هنوز تسلسل از روی لزوم حصر بین الحاصلین مستند بعدم وجود واجب تعالی نیست چه امتناع تسلسل از این راه و راههای دیگر بالذات است مانند سایر ممتنعات و بالجمله چه برهانی است بر اینکه اگر واجب تعالی نباشد لازم آید سلسله ممکنات غیر متناهی باشد و ما بحمد الله تعالی اثبات واجب سبحانه را بدون توسیط وجود ممکنات و با قطع نظر از آن نمودیم حال میرویم بر سربقیه سخن این فاضل در تسجیل لزوم حصر بین حاصرین که می گوید :

لایقال موجود در واقع آحاد متفرقه است و وجودی برای مجموع نیست مگر باعتبار عقل و همچنین ترتب بعد از اعتبار و ملاحظه عقل است لانا قول وجود آحاد در خارج مستلزم وجود مجموع در خارج است بدون عمل عقل اصلا و ظاهر است که ترتب هم لازم وجود مجموعه است .

بقیه سخن فاضل قاضی در لزوم حصر بین حاصرین از عدم تناهی سلسله ممکنات

مؤلف گوید در وجود خارجی جز ذوات اشیاء نیست حتی صفت و موصوف بذاتها موجودند در خارج و اما عنوان اتصاف آن موصوف باین صفت بملاحظه حکم عقل است و آحاد ممکنات جز ذوات آنها چیز دیگر نیست و عناوین مراتب اعداد باعتبار عقلی است چه رسد بترتیب مجموعه بلی هر مرتبه ای که عقل اعتبار نمود آنرا حفظ میکند و باعتبار دیگر نمیرد مثلا عشره را چون ازده چیز اعتبار نمود جائز نیست آنرا تبدیل بدو و سه یا یک سبعة تا یک ثلثه یا یک ثمانیه اعتبار کرد و این را ارسطو و شیخ در

انتقاد مؤلف بر وجود مجموعهات مترتبه در خارج بین آحاد

شفا مفصلا توجه و تصریح فرمودند چه ذوات ده گانه منشأ صحیح برای اعتبار عشره است لاغیر و اگر سبعة را اعتبار کند از هفت ذات البته اعتبار عشره از بین میرود نه آنکه اعتبار سبعة منضم باعتبار ثلثه است که عشره میشود مگر عقل کار بد و اعتبار یابیشتر دشته باشد یا مانند کسی که تعداد اشیائی مینماید بدون اینکه عنایت بمرتبه ای خاص داشته باشد و بالجمله ذواتی که قابل تعداد است عنوان مرتبه عدد در خارج منضم بآنها نیست و لویطور اضافه و نسبت که خارج ظرف نفس نسبت باشد نه ظرف وجودش و هیئت اجتماعیه در مرکبات اعتباریه چون عسگر باعتبار عقل است و جز صلاحیت چنین اعتبارات در ذوات اشیاء چیز دیگر نیست و اتصال و انفصال هم از این قبیل است و مانند جذب مغناطیس که کیفیتی است خارجی از اینجا معلوم میشود تعبیر باکوان اربعه از جمع و تفریق و حرکت و سکون جز در حرکت اصلا کونی خارجی نیست و سکون در مقابل آن عدم بالملکه است و جمع و تفریق که همان اتصال و انفصال است اگر منشأ حیثیه خارجی نشود تکاثف و تغلل یا حرکتی از انفصال یا اتصال حادث نشود بمجرد انضمام چیزی بچیزی بدون ترکیب حقیقی یا انتزاع حیثیتی خارجی بدون ملاحظات عقلیه نمیتوان در خارج یافت بلی حدوث اتصال بین شیئین موجب تماس است و تماس مانند ملاسه بی ادراک است و کیفیتی است خارجی و اما متصل ابتدائی همانا ذات متصل الاجزاء است زائد بر انضمام مگر موجب ترکیبی شود اگرچه مانند ترکیب انضمامی بین ماده و صورت باشد بنا بر معروف چه

ظاهراً ماده و صورت اگر ترکیبشان اتحادی نباشد چنانکه رأی میرداماد است باز انضمامشان يك نحوه ترکیبی است که از اتصال اجزاء متصل بیشتر بنظر می آید و گرنه نباید گفت ترکیب انضمامی بلکه باید گفت انضمام بدون ترکیب و بالجمله در هر جا بایستی توجه به حیثیات از هر مقوله باشد نمود و از قعقه عناوین نباید گول خورد .

و اما ترتب مراتب اعداد - پس آن در خارج قطع نظر از اعتبار عقلی چیزی نیست و افزایش وحدات در نظر عقل منشأ اعتبار مراتبی میشود و مرتب بر یکدیگر و در خارج چیزی ضمیمه ذوات آحاد و وحدات نگردد مثلاً چون نظریه يك قطعه از بیابان و ریگهای آن بیفکنیم البته آن ریگها در واقع نفس الامرو فی علم الله تعالی معین است که چند واحد است یا چند کیل را بر میکند یا بحسب وزن چقدر است یا بحسب مراتب اعداد چند عشره آه یا چند الف یا چند ملیون الی غیر ذلک از عناوین عدد است و همه این جهات فی علم الله تعالی معلوم است و اما در نظر عقل حتی آن عقل که واقف بر عدد آحاد ریگها است جز ذوات آنها چیزی دیگر نیست مگر نخواهد آنرا بحسابی یا بوزنی یا بمکیالی در آورد یا نخواهد آنرا باریکهای قطعه دیگر بسنجد و حکم باقلیت و اکثریت دهد تا اینجا سخن با رعایت ترتب مراتب عدد موجود فعلی بود و اما در ترتب زمانی و تقدم و تأخر پس مطلب دیگری است که محتاج بتأمل عمیقی است که در بعضی مواضع این کتاب بدان اجمالاً اشاره شد و محتاج با اجتماع دهری میر داماد و غیره در اجتماع متفرقات در عالم دهر یا عالم سرمد نیست همین قدر که متفرقات زمانی در عالم وجود موجودند معدوم نیستند من حیث الوجود و الموجودیه من حیث الزمان و المكان و التقدم و التأخرند همین عالم در يك فضای مجرد از زمان و فواصل دیگر چون مکان و حالات مرتبه دیگر از نشو و نما و استحاللات و تغییرات موجودند در مرتبهئی که فوق زمان و سایر فواصل است بدون اینکه حاجتی بعالم دیگر باشد و تصدیق بر این مطلب اگرچه در نهایت غموض است لکن تأمل در حالت مجردات از عقول مفارقة که صورت کل اجزاء عالم است و از نفوس متعلقه بآبدان این فکر را واضح می سازد چه باحالات اجتماعی و وجدانی با متفرقات و مترتبات و متصرفات معیت دارند و وحدانیت خود را از دست نمیدهند و موجودات مرتبه دارای دو حیثیت اند یکی وجود و موجودیت که از این حیثیت نظری و حاجتی بزمان و زمانیت و ترتب و تصدیق و انقضاً و حالات منتظره نیست و مفروض آنست که همه موجودند و حیثیت دیگر حیثیت زمان و ترتب حالات و تباعد امکانه است و چون موجودات متفرقه که زنجیر کرده بزمان و مکان و حالات منتظره است از این قیود که در قوام حیثیت وجود و موجودیت آنها اصلاً دخالت ندارد تجرید و تخلص شود بدون اینکه این امور را از وجهات جدا سازیم بلکه خط وجود را که منطبق بامتداد آنها است لکن درجه اش فوق آن درجات است نگاه کنیم آنها را مجتمع و متصاحب و متلاق و مناظر می بینیم گویا در مجلسی نشینند که تجری من تحتها الانهار یعنی آنها از زمان و اقطار مکان و اطوار حالات و استحاللات و تبدلات جسمانی و مادی است و همدیگر را با اختلاف اعصار و اصقاع نگاه میکنند و با هم سخن میگویند و عرصه وجودات چون عرصه قیامت است که اختلافات زمانی و مکانی در آن نیست نه اینکه آنها را از عالم از مننه و امکانه خارج نموده بعالم دیگر بنام دهر و سرمد منتقل سازیم .

قابل توجه در اعتباریت ترتب
زمانی و ابتکار مؤلف در
اجتماع مقدمات و متأخرات
در غرض عرض وجودی که
محیط بتقدر و تأخر طولی
است

و این عرصه که عرصه لف است نه عرصه نشر لکن روی عرصه نشر حتی اگر زمان را و مقوله متی و مقوله این را وجودی است مانند وجودات دیگر آنها هم من حیث الوجود باهم جمعند آنگاه يك يك یادسته بپایه دوم و سوم و هکذا پای دراز کرده و زنجیره ترتب آنها را بدست گرفته می‌چنانند و نشو و نما ی بدورو نطفه و علقه و مضغه و کسوت لحوم و عظام و ظهور خلق آخر بشیئات وجودی آنها در يك مرکز مجتمع و سوار بر این مرکبهایند و برای تصویر میتوان گفت حقیقت حال آنستکه انسان یادرخت و مانند آن را که تمامت حیثیات وجودی خود را جامع است تجزیه و تحلیل کردند انسان را به نطفه و علقه و مضغه و سایر مراتب تجزیه و تحلیل نموده بحالت کامله انسانی برگردانده و شجر را تحلیل به بدر و سایر مراتب نشو و نما برده بصورت درخت درآوردند و جمله کنت نبیا و ادم بین الماء والطين مناسب با این معنی است .

مثال دیگر قوت حافظه و قوت مفکره است که کلمات محفوظ مرتبه و صور افکار در آن جمع و بگفتار و کتاب مرتب زمانی و مکانی در آمده و در عین حال باهم هستند و در يك عالمند فافهم و اغتم لکن فعلاسخن مادر این نیست بلکه در کثرت غیر متناهی است که استدلال بر امتناع آن بمجموعات مترتبه بین مجموع اقل و مجموع اکثر در خارج که مستلزم حصر غیر متناهی بین الحاصرین است ساقط است و مجموعات جز در عقل نیست سلمنا که مجموعات اقل و اکثر و ترتب آنها بین جمله آحاد فعلیه در خارج باشد نه باعتبار عقلی گوئیم اولاً حصر غیر متناهی بین حاصرین لازم نیاید ثانیاً این لازم بر فرض لزومش در سلسله غیر متناهی ممتنع نیست اما اینکه حصر غیر متناهی بین الحاصرین لازم نیاید زیرا در هر عددی اعم از متناهی یا غیر متناهی هر مجموعی را از آن سلسله فعلیه نسبت بمجموع دیگر از آن سلسله اقل فرض کردیم یا خود بنفسه اول باشد مجموعه‌های متوسط بین اقل و بین و بین اکثر معین محصور نیست چه هر اقل سابقی ملحق با اکثر لاحق است مثلاً اثنین ملحق است بشلثه و ثلثه باربعه و هکذا با کثریکه اکثر از مجموعات سابقه است چون الف و توالی اکثرها نسبت باقل اول و اقلها نسبت با کثرت آخر مستلزم محصوریت اعداد متوسطه نیست بلکه عین ترتب کثرات غیر متساوی در آحاد است و نیز عین کثرات متساوی در آحاد است اگر هر کثرتی را مانند کثرت اولیه مرکب از اثنین بشماریم تا بحذف اثنین اول چهار صد و نود و نه اثنین گردد آنگاه مجموع آخر

جواب از محذور لزوم حصر
غیر متناهی بین الحاصرین بر
تقدیر تسلیم آنکه مجموعات
اقل و اکثر و ترتب آنها
خارجی باشد نه عقلی

را هم اگر اثنین شمردیم جمعاً توالی چهار صد و نود و هشت اثنین بین اثنین اول و اثنین آخر خواهد بود و اگر مجموع آخر را پیش اثنین گرفتیم چون چهار توالی اثنینها بین دو عدد مختلف میشود یعنی بین اثنین و چهار و همان طور که توالی سه واحد یا سه اثنین یا سه مجموع دیگر موجب حصر عدد ثانی اعداد متوسطه نخواهد بود .

حال اگر سلسله غیر متناهی باشد دو نحو میتوانیم مجموعات متوسطه را بشماریم یکی مانند متناهی چه هر عدد غیر متناهی را میتوان شماره متناهی نمود بشرطی که در متناهی الآن مذکور

شد و میتوان بنحو غیرمتناهی در نظر گرفت یعنی مجموعه‌ای غیرمتناهی را در نظر بگیریم میان عدد اول و عدد آخر و عدم تناهی متوسطات بین مبدا و منتهی عین عدم تناهی آحاد سلسله و عدم تناهی هر قطعه غیرمتناهی از آن است و پس جز توالی آحاد غیرمتناهی و مجموعه‌ای غیرمتناهی اعم از مجموعه‌ای متساوی الاحاد یا مختلف الاحاد و اعم از آنکه هر مجموع متناهی باشد یا آنهم غیرمتناهی باشد نخواهد بود بعبارت واضح‌تر سلسله غیرمتناهی دارای اثنین‌های غیرمتناهی و ثلثه‌های غیرمتناهی و سایر مراتب اعداد غیرمتناهی است باز بطور غیرمتناهی مجموع‌های عددی غیرمتناهی مجموعه‌ای عددی غیرمتناهی دارد بین عدد‌های سابق غیرمتناهی و لاحق غیر متناهی یا بین عدد بعین سابق متناهی و لاحق متناهی زیرا هر جمله غیرمتناهی از سلسله غیرمتناهی بین واحدی است قبل از آن جمله و واحدی بعد از آن جمله و همین حالت باز بطور غیرمتناهی در سلسله مفروضه موجود است و این جزو ترتب و توالی چیز دیگری نیست لذا سلسله غیرمتناهی را از دو جهت نمیتوان متمنع ذات یکی از جهت امتناع کثرت غیرمتناهی با الفعل دیگر از حیث لزوم حصر غیرمتناهی بین الحاصرین خصوصاً اگر امتناع کثرت غیرمتناهی را مستند بلزوم حصر بین الحاصرین بدانیم مگر در جامع شود به براهین معهوده در امتناع تسلسل و ابعاد بطان حصر غیرمتناهی بین الحاصرین پس بدین نظر است که حاصر یک جزء سلسله غیرمتناهی است نسبت بمحصوری که جزء سلسله است محدودی ندارد چه این انحصار از لوازم موضوع کثرت غیرمتناهی است چه مشتمل است حسب الفرض بر مجموع اقل و مجموع اکثر و مجموعه‌ای غیر متناهی متوسط بین الاقل والاكثر و امتناع چنین سلسله را بامری که مانند مقومات موضوع سلسله است نمیتوان اثبات نمود چه سخن در امتناع و جواز سلسله‌ای است که بنفسها مشتمل بر حصر غیرمتناهی بین حاصرین است آیا میتوان در مسئله‌ای که عنوانش حصر غیرمتناهی بین الحاصرین از اجزاء غیر متناهی یا متناهی خویش است که آیا چنین موضوعی متمنع است یا نه گفت چون حصر بین الحاصرین است متمنع است و این اثبات کلام موضوع بنفس موضوع است مافعالکاری به برهان تطبیق و برهان سلمی و براهین دیگر بر امتناع تسلسل نداریم بحث با فکر فاضل قاضینی است که در پایان سخن میفرماید کسی باین برهان ظفر نیافته قال فاحسن التأمل فانه مع وضوحه لا یخلو عن دقة و غموض و من نفاسته هذا البرهان انه یدل علی امتناع وجود کثرة لاتتناهی وان لم یکن بین آحادها ترتب ایضاً خلافاً للفلسفه و لم یظفر احد بمثل هذا البرهان انتهى

آنکه اگر واجب الوجود سبحانه نباشد سلسله (ممکنات) غیرمتناهی طریق سوم از سوانح خواهد بود لکن وجود کثرت غیرمتناهی مستلزم است که متناهی غیر فاضل قاضینی متناهی گردد با افزودن یک واحد بر آن و این محال است بالبدیهه آنگاه می بردازد به بیان لزوم عدم تناهی امر متناهی بزیادتی واحد بر آن مؤلف گوید از عدم وجود واجب تعالی لازم آید سلسله ممکنات غیرمتناهی باشد و این ملازمه بیان نشده مگر بتوجهی که ما بنحو مقدمه مطویه در وجه دوم نمودیم بوجوب انتهاء سلسله علل و معلولات بعلت غیر معلوله و دانستی که امتناع وجود کثرت غیرمتناهی استنادی بعدم واجب سبحانه ندارد و عدم انتهاء سلسله ممکنات بالفعل از لوازم عدم واجب تعالی نیست باز اگر میگفت اگر واجب تعالی نباشد لازم آید ممکنی موجود نشود چه ترجیح بلامرجح باطل است بالبدیهه حتی نزد مجوزین ترجیح بلامرجح چیزی بود و این از سخن دره التاج و غیره گذشت و دعوی اولویت ذات ممکن بوجود از عدم مناقض

باحداستواء ذات ممکن است وانگهی مجرد اولویت مذکوره مصحح حصول رجحان وجود بالفعل بدون انضمام امر دیگر نخواهد بود و اما اولویت بمعنای وجوب سابق نظر بقاعده الشیئی مالم يجب لم يوجد پس از محل بحث خارج است چه وجوب سابق و تشخیص سابق مستند بموجب و مشخص است طرفه آنستکه ماهیت من حیث هی که نیست الاهی است بحمل شایع معدوم است پس باین نظر باید اولویت برای عدم باشد نه برای وجود و این معنی از جانب عدم مناقض باحداستواء ذات ممکن نیست چه موجود نبودن ذاتی کافی در معدوم بودن بحمل شایع است و سلب معدومیت نظر بذات ماهیت من حیث هی منافی باصدق معدوم در مرتبه عروض که مصحح حمل شایع است نیست .

بهرحال صورت دلیل سوم که مبنی بر لزوم عدم تناهی سلسله ممکنات است بر تقدیر عدم واجب سبحانه صحیح نیست و لازم بوده بر مستدل که این ملازمه را مبرهن کند نه آنکه بپردازد بوجه امتناع سلسله غیرمتناهی .

مع الوصف ما سخن اورا با آنکه تأثیری در اثبات واجب تعالی ندارد می سنجم قال بیان اللزوم انه لو وجدت تلك الاحاد معاوجد فيها مجموعان احد هما اكثر المجموعات و هو مجموع الاحاد بحيث بينهما مجموعان مترتبة والمجموعات التي تلي المجموع الاقل كالثلثاته والاربعه متناهیة والمجموعات التي تلي المجموع الاكثر كالنفاص

استدلال فاضل قاضینی بر امتناع حصول سلسله غیر متناهی باینکه لازم آید متناهی غیرمتناهی گردد بزیادتی يك واحد

منه بواحد و بائین غیر متناهی فنقول لیس کل واحد من تلك المجموعات متناهیة اعدم تناهی المجموع الاکثر وما یلیه ولا غیر متناهیة لثناهی المجموع الاقل وما یلیه فی مبعضة ولما كانت تلك المجموعات مترتبة فی الواقع بحسب الاکثرية والاقلیة من غیرمدخلية الاعتبار العقل فیہ كما حققنا سابقاً کن فی الواقع مفصل بین المجموعات المتناهیة و بین المجموعات الغير المتناهیة بان یتعین آخر المجموعات الاول واول الثانیة ولما کان تراد المجموعات بواحد واحد و حیث ان یزید المجموع الذی هو اول المجموعات الغير المتناهیة علی المجموع الذی هو آخر المجموعات المتناهیة بواحد والا لم یکن الاول اولاً والاخر آخراً فالمتناهی صار غیرمتناهی بزیادة واحد هذا خلف .

مؤلف گوید خلاصه برهان مزبور صرف نظر از آنچه گفتیم که در ذوات خارجیه اعم از متناهی یا غیرمتناهی مجموعاتی مترتب یا غیرمترتب در خارج نیست مگر باعتبار عقل آنستکه در سلسله غیرمتناهی مزبوره مجموعاتی است متناهی و آن از مجموع اقل که اثنین است بیلا رود بطور مزایده بواحد واحد که سه و چهار و پنج تا آخر باشد و منتهی شود بمجموع اکثر تمام آحاد سلسله است و نیز در سلسله مجموعاتی است غیرمتناهی و آن از مجموع اکثر است که تمام آحاد است و از آن بیائین آید بطور مناقضه بواحد واحد مثلاً یعنی یکی یکی کم کنند و مجموعاتی که بعد از مجموع اقل است یعنی اثنین متناهی است زیرا منتهی شود بمجموع جمیع آحاد و مجموعاتی که بعد از مجموع جمیع آحاد است که یکی یکی مثلاً کم شود متناهی نیست زیرا مجموع آحاد متناهی نیست و آنچه از آن کم شود مجموعی بدون نام و مرتبه عددی خواهد بود فقط باید گفت یکی از مجموع غیرمتناهی کمتر و نام آن

مجموعی است یکی از غیرمتناهی کم سپس مجموعی است دو از غیرمتناهی کم و این تناقض بطور غیر متناهی باین می آید و بجائی نمی رسد زیرا مورد مناقصه غیرمتناهی است و هرچه از آن کم شود بمفصل و مقطعی نمی رسد بخلاف مجموع اقل که یکی یکی بر آن افزوده شود و مفصل و مقطعی مجموع آحاد سلسله است و چون این مقدمه را دانستیم دوسلسله مجموعات بدست می آید یکی متناهی از دو ببالا تا برسد بجمله آحاد سلسله یکی غیرمتناهی که ابتدا از مجموع غیرمتناهی شود بپایین که ترتبی غیرمتناهی در تناقض دارد لکن مجموعاتی که تلوائین است با آنکه متناهی است اگر بر آخر مجموعاتش که اول مجموعات غیرمتناهی است یکی افزوده شود غیرمتناهی خواهد شد زیرا مجموع غیرمتناهی باضافه یک واحد منظم بآخر مجموع متناهی شده و آن متناهی را غیرمتناهی کرده و این واحد فی الحقیقه هم بر آخر مجموعات متناهی افزوده شده و هم بر اول مجموعات غیرمتناهی که مجموع سلسله است افزوده شده و گرنه اول غیرمتناهی اول نخواهد بود و آخر متناهی آخر نخواهد شد و اضافه واحد برای تعیین اول و آخر است یعنی اول غیرمتناهی و آخر متناهی چه سلسله متناهی موقعی آخر خواهد داشت که یکی برسلسله غیرمتناهی افزوده شود تا سلسله متناهی منتهی شود بواحدی که برسلسله غیرمتناهی افزوده شده و مفروض آنست که تعیین آخر سلسله متناهی بواحدی شده که روی سلسله غیرمتناهی است و البته آخر متناهی که منضم با اول غیر متناهی است بوسیله افزایش واحد بر تنهای خود باقی نمی ماند این است توضیح این تقریر .

لکن مستدل نتوانسته مقصود خود را بگوید و آثار اضطراب در کلام

او آشکار است و ضاله منشوده خود را بدست نیاورده زیرا ابتدائی سلب تناهی و عدم تناهی از مجموعاتی که بین مجموع اقل و مجموع اکثر است نموده باینکه مجموعاتی که تلوائین است که مجموع اقل است متناهی و مجموعاتی که تلومعجوع اکثر است غیرمتناهی است پس مجموعات مفروضه نه متناهی است نه غیر متناهی بلکه متبعض است مؤلف گوید اولاً مجموع اقل در سلسله ایست که از یکطرف متناهی باشد و اما اگر از هر دو طرف غیرمتناهی باشد مجموع اول بمجرد فرض است یعنی یک موضوع از سلسله غیرمتناهی مبدا اقل باشد تا بیا مراتب عدد که بگمان مستدل واقعی متناهی نیست چه مراتب عدد از آحاد سلسله غیرمتناهی قطع نمیشود بلی اگر جمله سلسله متناهی طرف قرار دهیم قطع آن بملاحظه جمله آحاد در هر مرتبه ممکن است و گرنه بجای معینی که آخر مجموعات از طرف مجموع اقل باشد نمیرسد که آنرا اول مجموعات از طرف مجموع اکثر قرار دهیم مثلاً اگر یکی از مجموع سلسله کم کنیم یا یکی بر آن بیفزاییم تأثیری در قطع مجموعات جانب اقل نخواهد داشت و انگهی در سلسله غیر متناهی دوم مجموع نیست چه اگر مراتب عدد در سلسله واقعیت داشته باشد همیشه افزایش مراتب عدد در سلسله بنحو غیر متناهی است دیگر کم کردن از آن تشکیل مجموعات دیگر در سلسله نمیدهد درست است هرچه از سلسله غیرمتناهی گرفته شود بآخر نمی رسد باز باقی مانده غیرمتناهی است لکن این امر فرض صورتی واقعی در غیرمتناهی نخواهد داشت و این مثل این است حاصل ضرب هر مرتبه بی راد مرتبه بی موجود در آن آحاد بدانیم چه هیچ ذی شعوری اینگونه اعتبارات فرضی را صورت واقعی نخواهد گرفت فقط عدد آحاد سلسله را از اقل با کثر من باب ماضات تسلیم نمودیم و با جمله در سلسله غیرمتناهی مجموعاتی که از مراتب عدد اتخاذ شوند نهایت ندارد و اگر منقطع الاول است مثلاً آخر نخواهد داشت و البته هر مرتبه بی یا هر چند

انتقاد مؤلف بر
طریق سوم و بیان
اضطراب مستدل
و نیافتن اوضاله
منشوده خود را

مرتبه بی متناهی است بقطع اعتبار و این تنافی منافی با عدم تناهی سلسله و آنچه مشتمل است بر آن از مراتب نخواهد بود و البته بدو اعتبار هم متناهی است و هم غیر متناهی و اینکه گوید مجموعه‌ات در واقع بحسب اکثریت و اقلیت مترتبه است لذا مفصلی بین مجموعه‌ات بدان مفصل معین گردد سخن بی اساسی است چه دانستی اگر مجموعه‌اتی واقعیه هست همان مراتب عدد است از هراقل عددی که فرض شود تا بر مراتب بیشتر چون نلثه نسبت با تین و چهار و نسبت بثلثه و هکذا الی‌مالا نهایت .

دیگر مفصلی که بین آخر مجموعه‌ات مترتبه بر مجموع اقل و بین اول مجموعه‌ات متناقضه از مجموع اکثر واقع شد که تمام سلسله غیر متناهی است یکی کم یا دو کم یعنی و هکذا اصلا در میان نیست چه کم کردن عددی از مجموع غیر متناهی موجب نهایت و آخری برای مجموعه‌ات جانب اقل و موجب اول و مبدئی برای مجموعه‌ات جانب اکثر نخواهد بود و انگهی همان طور که تناقض از جانب مجموع اکثر بلا نهایت است همچنان تزايد از جانب مجموع اقل نیز بلا نهایت است پس مفصل کجاست و اول و آخر چیست تازه اگر اول اکثر آخر اقل باشد منتج مدعا که عدم تناهی برای متناهی باشد نخواهد بود چه آخر اقل متناهی اگر اول اکثر غیر متناهی باشد موجب عدم تناهی امر متناهی نمیشود مثلا غیر متناهی اگر منقطع الاول یا منقطع الآخر باشد عدد اولش مثلا متناهی است لکن متصل با حاد غیر متناهی المجموع از جانب ابد است و همچنین آخر متناهی متصل با اول غیر متناهی از جانب ازل و البته هر قسمتی از سلسله غیر متناهی متناهی است لکن غیر متناهی المجموع والا مثال است.

حال به بینیم این مدار آیا از چه راه گمان کرده چه يك جا مجموعه‌ات را يك سلسله قرار میدهد و يك طرف آنرا اقل و طرف دیگر را اکثر اعتبار نموده و گوید چون اقل متناهی و اکثر غیر متناهی است پس نه متناهی است و نه غیر متناهی است و متبعض است و این معنی با اعتراف بدو حیثیت موجب این نمیشود که متناهی غیر متناهی شود و يك جا می‌گوید چون ترتب مجموعه‌ات بحسب اقلیت و اکثریت در واقع است پس مفصل بین متناهی و غیر متناهی لازم است لکن دعوی ترتب واقعی نهم باعتبار دو سلسله حاصله از اقل و اکثر با مفاسدی که اشاره بدان شد موجب مفصل بین متناهی و غیر متناهی نیست چه اگر سلسله اقل متناهی است البته به نهایت خود ختم می‌شود و غیر متناهی هم که مفصل نمی‌خواهد و در میان این دو سلسله موهوم ادعائی جنگی و تزاحمی نیست که میان ایشان سدی کشیده شود آنکاه کاسه و کوزه تناقض را از حیث لزوم عدم تناهی راعده متناهی بر سر این سد بشکنیم و يك جا گوید چون مجموعه‌ات یکی یکی افزوده شود واجب است زیاد شود مجموعه‌ای که اول مجموعه‌ات غیر متناهی است بر مجموعی که آخر مجموعه‌ات متناهی است بیک واحد و الا اول نخواهد اول بود و آخر نخواهد آخر شد پس متناهی غیر متناهی خواهد شد بزیادتی يك واحد و این خلف است مؤلف گوید ما این عبارت را که قبلا هم ذکر کردیم در اینجا مجدداً بتحلیل عمیق‌تری می‌سنجیم تا معلوم گردد که در اثبات چنین مدعائی یعنی لزوم عدم تناهی در عدد متناهی بدین معنیات و مبهمات غیر قابل فهم نمی‌توان اکتفا کرد پس می‌گوییم:

اما جمله نخستین که گوید چون مجموعه‌ات یکی افزوده شود آیا مراد از مجموعه‌ات چنانکه ظاهر کلامه جمع بدون قید است تمام مجموعه‌ات متناهی و مجموعه‌ات غیر متناهی است صرف نظر از آنکه مجموعه‌ات متناهی بطور تزايد در جانب اقل و بطور تناقض در جانب اکثر نداریم و هر دو غیر متناهی و بقول ایشان مترتب و انفعی است لزوم زائد بودن اول مجموعه‌ات غیر متناهی که عبارت از تمام سلسله غیر متناهی است

تحلیل جمله های
عبارت معما و مبهم
فاضل قائینی در مقام

بر آخر مجموعه‌های متناهی به واحد از زیاد نمودن واحد واحد بر تمام مجموعه‌ها حاصل معقولی ندارد تا به بینیم منتج مدعا هست یا نه چه اول مجموعه‌های متناهی اثنان است و يك واحد بر آن افزودیم ثلثه شد و به همین نحو بیش رفتیم و از زیادی هر واحدی مجموعی بدست آوردیم تا رسیدیم به آخری که بقول ایشان اول مجموعه‌های غیر متناهی است و اول مجموعه‌های غیر متناهی اگر مجموع سلسله غیر متناهی است مجموعه‌های دیگرش متصور نیست مگر با تناقض واحداً واحداً یا اثنین اثنین یا هر چه خواستیم که بر هر تقدیر البته باقی مانده باز غیر متناهی است زیرا کم کردن چیزی از غیر متناهی موجب تناهی آن نمی‌شود و یا تزايد با افزودن يك مثلاً یا چند واحد بر آن تا حاصل شود مجموعی مرکب از سلسله غیر متناهی و از واحد یا اثنین و هکذا که مجموعه‌ای حاصل شود از غیر متناهی و از زوائدی که آنهم بحسب مراتب عدد البته غیر متناهی است و بحسب وقوع زیادتى بالفعل متناهی است و قطع می‌شود مگر بگوئیم ترتیب مفروضات غیر متناهی بالفعل هم واقعیت دارد چنانکه از کلام ایشان بر می‌آید پس باید سلسله غیر متناهی مشتمل بر چندین سلسله بنحوی که متناهی باشد که از افزایش عددی واحد با بیشتر

قابل توجه

حاصل شود بلکه از ضرب در هر عددی و هر مجموعی در هر مجموعی و هر عددی در هر مجموعی در واقع حاصل گردد و واقعاً عالم واقع و نفس الامر بسیار بیکار است که چنین مجموعه‌ها فرضیه را در لوح خود مرتسم نماید که بطور حمل شائع بدان اشاره توان نمود و بحمل اولی که کافی در وسعت و عدم تناهی معلومات و واقعیات است اکتفا ننماید و الواح نفس الامر را بکار ببوده و صورت‌های بی‌شعور پر نماید بهر حال اگر از غیر متناهی یکی کم کردیم دیگر معنی ندارد بگوئیم راز اول مجموع غیر متناهی بر آخر مجموع متناهی یکی افزوده شود و اگر افزودیم فقط بر غیر متناهی یکی مثلاً افزودیم و این چه ربطی به مجموع متناهی دارد و اگر بخواهیم بر متناهی بیفزائیم سلسله غیر متناهی را چه با تناقض چه با تزايد چه بدون تناقض و تزايد میتوان بر متناهی افزوده و تأثیری در عدم تناهی آنچه متناهی است ندارد و اما جمله دوم که واجب است افزوده شود مجموعی که اول مجموعه‌های غیر متناهی است بر مجموعی که آخر مجموعه‌های متناهی است به واحد پس می‌گوئیم مراد از اول مجموعه‌های غیر متناهی اگر همان سلسله غیر متناهی است بدون اینکه چیزی بر آن افزائیم یا کم کنیم چرا باید یکی افزوده از آخر مجموعه‌های متناهی و چه تأثیری در حساب اخیرش سلسله متناهی دارد که آنرا غیر متناهی نماید زیرا دو سلسله است و حال هیچیک در دیگری تغییری نمی‌دهد و اگر از اولین مجموع غیر متناهی مجموع حاصل از افزایش يك واحد مثلاً بر غیر متناهی است و همین مجموع چنانکه اول مجموع از غیر متناهی از غیر متناهی است آخر مجموع از متناهی است می‌گوئیم صرف نظر از آنکه این مجموع اگر چه اول مجموع از غیر متناهی است لکن چرا باید آخر مجموع از متناهی باشد چه گفتیم مراتب مجموعه‌های از متناهی هم بطور تزايد غیر متناهی است حال تسلیم می‌نمائیم که مجموعه‌های متناهی با اول مجموعه‌های غیر متناهی ختم شده ولی چرا متناهی غیر متناهی شود و راه این توهم جز این نیست که آخر سلسله متناهی عبارت از حسب الفرض از تمام سلسله غیر متناهی باضافه واحد و این مجموع البته غیر متناهی و حسب الفرض آخر مجموعه‌های متناهی است پس متناهی غیر متناهی شده و این متناهی توضیح توهم عدم تناهی در متناهی است می‌گوئیم این مجموع همانطور که اول مجموعه‌های غیر متناهی است آخر مجموعه‌های متناهی است و چه مانع دارد عددی از آن جهت که اتحاد با غیر متناهی حاصل نموده غیر متناهی باشد و از آن جهت که خود فی نفسه متقل است

متناهی و آخر متناهیات باشد و ایضاً چرا واحدی بر غیر متناهی بیفزائیم تا بدین وسیله آخری برای متناهیات درست کنیم و خواهد آمد در جمله سوم فساد تعطیل برای لزوم افزایش واحد بر غیر متناهی و ایضاً اکنون که واحدی افزودیم چرا انگوئیم آخر متناهیات عبارت است از آن عددی که بر آن افزوده شد واحدیکه افزوده بر غیر متناهی است و عبارت دیگر يك واحد را میان دو سلسله قرار میدهم که چون بسلسله متناهی نگاه کنیم یکی افزوده شده و چون بسلسله غیر متناهی مینگریم باز همین یکی افزوده شده بنابراین آخر مجموعهات متناهی دارای اضافه واحدی است و اول مجموعهات غیر متناهی هم دارای اضافه واحدی است پس يك واحد که خود متناهی است از يك طرف ضمیمه متناهی است و از طرف دیگر ضمیمه غیر متناهی است پس زائد متناهی است و مزید علیه دو چیز است یکی متناهی و دیگری غیر متناهی و عدم تناهی يك مزید علیه سرایت بمزید علیه تناهی نمی نماید تا آنرا غیر متناهی کند.

و این معنی را نمیتوان قیاس نمود بسلسله از ازواج که يك فرد در انتهای یکی که ابتدای دیگری است باشد چه هر کدام باعتبار آن فرد متوسط
دقایق قابل توجه
در جواب استدلال
فاضل قائینی
 انضمام بهر کدام است و نیز قابل استقلال و عدم انضمام بهیچکدام است

بر تقدیر انضمام هر کدام بر زوجیت خود باقی است و بر تقدیر تخصیص انضمام فرد بیک سلسله البته سلسله دیگر بر زوجیت باقی است و بر تقدیر انضمام آن بهر دو جدا جدا یا مجموع سلسلتین البته هر يك و یا مجموع فرد خواهد شد و اما تناهی و عدم تناهی پس دائر مدار واقع حال است نه بصرف اعتبار و مفروض آنستکه عدد متناهی اول عدد غیر متناهی شده و این مثل آنستکه ابتدائاً يك یا چند عدد بر آحادی که غیر متناهی است بیفزائیم آیا جای توهم آنستکه عدد مضاف متناهی بواسطه اضافه اش بغیر متناهی گشته غایه الامر در اینجا دو سلسله فرض نمودیم یکی متناهی و دیگری غیر متناهی و برای آخر متناهی و اول غیر متناهی يك عدد اعتبار نمودیم که از یکطرف قطع میکند و از طرف دیگر امتداد میدهد یا امتداد دارد و از آن طرف که قاطع است امتداد نخواهد داشت از جانب اکثر متناقص واضح تر است چه اولین مجموع از جانب اکثر عبارت است از سلسله آحاد غیر متناهی به حذف يك واحد مثلاً و همین مجموع خاص آخر مجموعهات متناهی از جانب اول و اول مجموعهات غیر متناهی از جانب اکثر است پس آخر متناهیات عیناً سلسله غیر متناهی است چه واحد محذوف مفصل نخواهد بود و متناهی عین غیر متناهی میشود و جوابش این است که اختتام متناهیات بسلسله غیر متناهی متناهی را غیر متناهی نمی نماید فقط متناهی را با انتهاء میرساند و مجموع دیگری برای متناهی باقی نمیگذارد و بالاخره ضم غیر متناهی بمتناهی اگر چه مجوع متناهی و غیر متناهی را غیر متناهی مینماید لکن خصوصی آخرین مجموع متناهی یا مجموع مجموعهات متناهی را غیر متناهی نخواهد نمود و البته هر عددی که بغیر متناهی اضافه شود مجموع مضاف و مضاف الیه غیر متناهی است برای آنکه ضمیمه غیر متناهی شده نه برای آنکه متناهی غیر متناهی گشته و ما تقریب دیگری برای ضاله منسوخه این فاضل مدقق در نظر داریم که بعداً یاد مینمائیم.

و اما جمله سوم آنستکه در مقام تعلیل لانهائی شدن متناهی گوید والا لم یکن الاول اول و الا آخر آخراً و الا فالتناهی صار غیر متناه بزیاده واحد هذا خلف یعنی اگر مجموعی که اول مجموعهات

غیرمتناهی است بر مجموعی که آخر مجموعهات متناهی است افزوده بیک واحد نباشد اول مجموعهات اول نگردد و آخر مجموعهات آخر نشود و مراد از زیادت واحد زیادتی آن بر غیر متناهی است تا مجموعی که آخر مجموعهات متناهی است گردد و اگر افزوده بر متناهی شود عدد دیگری خواهد بود و ختم نمیشود و اگر زیاد اصلاً نشود نه اول برای غیرمتناهی نه آخری برای متناهی بدست میآید و البته باید متناهی از جانب اول با آخری برود و آخرش نفس سلسله غیر متناهی نیست بلکه اولین مجموع از مجموعهات غیرمتناهی است که بزیادتی يك واحد حاصل میشود و برای مجموع متقوم بواحد عیناً آخر متناهیات است و خود بنفسه غیرمتناهی است پس متناهی غیرمتناهی گردید .

جوابش این است که تکرار شد که اگر حیثیت در متناهی باشد که به حیثیتی جزء سلسله متناهی باشد و از حیثیت دیگر رأس سلسله غیرمتناهی گردد موجب عدم تناهی آن متناهی نشود چنانکه هر عددی را چون بر غیرمتناهی بیفزائیم مجموعاً غیرمتناهی خواهد بود با آنکه آن عدد بنفسه متناهی است و اعتبار اولیت و آخریت تغییری در ملاك مسئله ندهد تا حقیقتاً متناهی را غیرمتناهی نماید حال تصویری که برای مدعای این فاضل مدقق در نظر گرفتیم

تصویر ضاله منشوده
فاضل قائینی در غیر متناهی
شدن متناهی

یاد نموده صحت و سقم آنرا میسنجیم و آن بدین تقریب است که سلسله مجموعهاتیکه از جانب اول که اثنین باشد از مجموعهاتیکه از جانب اکثر که جمیع آحاد غیر متناهی است بزیادتی واحد واحد جدا نیست یعنی دو سلسله نیست بلکه هرچه از مجموعهات

اقلیه و مجموعهات اکثریه است در همین سلسله غیرمتناهی بطور ترتب واقعی دارای مجموعهاتی است از اثنین و ثنه و اربعه و هکذا که از مبدء اقل تشکیل شده و دارای مجموعهاتی است از تمام سلسله که بطور غیرمتناهی و مترتب افزوده میشود بواحد واحدیکه از نفس سلسله حاصل است نه از خارج یعنی خط غیر متناهی اعم از عمودی یا افقی البته مجموع اقلی دارد که اثنین است و بالطبع مراتب عدد بر اثنین مترتب است و البته مجموع اکثری که خود آحاد غیرمتناهی از خط مزبور باشد منضم بواحد واحد از خود اوست چه هیئت اجتماعیه از تمامات آحاد بمنزله يك واحد است و يك از آحاد البته موجود است از آخر مجموعهات اقل که عین آحاد سلسله است و از اول مجموعهات اکثر که باز عین سلسله است چه مجموع سلسله نسبت به مجموع حاصل از اثنین البته اکثر است و مجموع حاصل از اثنین هرچه بالا رود از اعداد البته اقل است زیرا اثنین و ما زاد بر اثنین هرچه باشد نسبت بتمام آحاد سلسله غیرمتناهی اقل است چه متناهی است و متناهی اقل از غیرمتناهی است و مجموع آحاد غیرمتناهی اکثر از متناهی است پس در این سلسله غیرمتناهی دورشته واقعی موجود است یکی متناهی زیرا مبدء متناهی را بمتناهیات میافزائیم دیگری غیرمتناهی زیرا مبدء غیرمتناهی را بمتناهیات میافزائیم رچون این دو مبدء واقعی است باید مبدء اقل بمفصلی معین شود اگرچه آن مفصل را بر هر مرتبه‌ئی از مراتب اعدادی میتوان تطبیق نمود و همچنین مبدء اکثر بایستی بمفصلی معین شود و آن مفصل آخر مجموعهات اقل و اول مجموعهات اکثر خواهد بود و گر نه اقل و اکثر واقعی از بین میرود با این که میدانیم هست و هر عددی را که بعنوان آخر و اول تعیین کنیم البته متناهی است و چون عین اول مجموعهات غیرمتناهی است پس غیرمتناهی است این منتهای تقریب اجتماع تناهی و عدم تناهی در عدد متناهی است .

جواب تصویر اخیر

و جواب این تصویر آنستکه اولاً اشتمال آحاد غیر متناهی بر مجموعهات غیر متناهی بر تقریر اینک و اقعیت فعلیه داشته باشد مستلزم عدم تناهی در عدد متناهی نخواهد بود چه هر دسته‌ای یا هر واحدی از سلسله غیر متناهی البته متناهی است لکن مصادیق هر عنوانی از آن البته غیر متناهی است مثلاً سلسله غیر متناهیة الاحاد مشتمل است بر اثنین های غیر متناهی و ثلثه های غیر متناهی و اول های غیر متناهی و آخر های غیر متناهی باین معنی که سلسله غیر متناهیة منقسم است بقسمتهای غیر متناهیة اعم از قسمت بدو یا سه سه یا بمختلف آنگاه هر قسمتی آخر قسمتهای غیر متناهیة ای است که قبل از آن آخر مفروض است مثلاً اگر از مجموع دو به بالا بترتیب رود که فعلاً در آن بگمان مستدل موجود است منتهی میشود بیکی از این قسمتهای ثنائی یا ثلاثی یا مختلف و آن قسمت که آخر است عیناً اول قسمتهای بعد از خود است و بطور واضح تر میگوئیم که از سلسله مفروضه یک قسمت ثنائی را جدا میکنیم تا اول ثنائیات غیر متناهیة ای که پیش از اوست باشد چه بعد از او مجموع آحاد است که غیر متناهی است و تقسیم نشده و همین قسمت ثنائی ابتدائی آخر قسمتهای دیگر است که اولش ثنائی است سپس ثلاثی و رباعی تا این قسمت ثنائی است پس ثنائیاتی داریم از طرف اکثر که بحسب مصادیق ثنائیه غیر متناهی است و هر یک فی نفسه البته متناهی است و محذوری ندارد و نیز مجموعهاتی داریم از طرف اقل ثنائی بترتیب عددی که بطور غیر متناهی پیش میرود و چون باول ثنائیات که از جانب اکثر است میرسد ممکن است بدان ختم شود و ممکن است همچنان به ترتیب عددی پیش رود از اینجا معلوم میشود نه مجموعهات جانب اقل لازم است بآخر رسد و نه مجموعهات جانب اکثر لازم است منتهی شود زیرا منتهای تسلیم مدعای مستدل این است که اقل و اکثر واقعیت دارد و بترتیب واقعی مترتب است و اما واقعیت اول و آخر برای اقل و اکثر پس راهی ندارد و جز فرض چیز دیگری نیست و اگر مثلاً منقطع الاول و غیر متناهی الاخر یا بالعکس باشد آحاد مترتبه بطور واحد بعد از واحد البته حاصل است و مجموع هم از دو به بالا حاصل است دیگر مجموع دیگری بعنوان اکثر جدا ممنوع الحصول است زیرا بمجرد آنکه مجموع سلسله را اول قرار دهیم عدد خارجی در بین نیست که بر آن بیفزائیم تا مجموعی تشکیل شود مگر بیکی را مثلاً از سلسله برداریم و آنرا منضم بواحد مأخوذ اول کنیم و بگوئیم مجموع سلسله باستانی یک واحد اولین مجموع اکثر و باستانی او مثلاً دومین مجموع اکثر است و هکذا و این حساب هیچگونه واقعیتی ندارد جز آنکه سلسله غیر متناهیة مشتمل است بر مراتب مجموعهات عددی الی مالانهایة له و مجموع عددی شروع از دومی شود دیگر مجموع اکثری جدا گانه در مقابلش نیست مگر مجموع سلسله و اکثریت مجموع سلسله از هر مرتبه‌ای از مراتب اعدادیکه از اقل شروع شده موجب تشکیل مجموعهات دیگری نیست مگر از خارج عددی بر آن بیفزائیم که بنهوده و لغو است بلی میتوانیم از سلسله غیر متناهیة کم کنیم و از کم کردن هر عددی از آن البته مجموعی غیر متناهی حاصل است یکی کم یا دو کم الی مالانهایة و این البته فرض مجموعهات اکثریه نیست بلکه تقلیل غیر متناهی است الی مالانهایة له و بدیهی است این تنقیص و تقلیل واقعیت ندارد چه اعداد محذوفه را واقعیت نیست بلکه مراتب اعداد را واقعیت است بنا بر قول مستدل که تشکیل مجموعهاتی میدهد از اثنین به بالا آنهم اثنین معین نیست و بطور کلی است یعنی این سلسله چنین مجموعهاتی را از اقل به بالا دارا است و این نه اولی معین میخواهد نه آخری معین دارد و نه

عددی بنفسه موصوف متناهی و عدم تناهی میشود و نه در مقابل مجموعهات اقلیه اکثری هست جز مجموع سلسله و اکثر بودن آن از هر مجموعی از مجموعهات اقل موجب تشکیل مجموعهات دیگری نمیشود مگر بتناقص آنها باز اکثر است از مجموعهات اقل یعنی سلسله غیر متناهی به هدف یک یا چند البته بیشتر است از هر مجموعی که از اقل شروع شده و اکثریت مجموعهات متناقضه از هر یک از مجموعهات متزایده علاوه بر آنکه واقعیت بمتناقصات نمیدهد آخری برای مجموعهات متزایده نخواهد ساخت .

وانگهی از این نکته هم نباید غفلت نمود که هیچیک از مجموعهات متناقضه اکثر از مجموع مجموعهات متزایده نیست بلکه کمتر است چه مجموع مجموعهات متزایده عین اتحاد سلسله غیر متناهی است پس هر چه از آن کم شود از مجموع مجموعهات متزایده کم شود و اگر عددی از خارج بر آن افزوده شود بر مجموع مجموعهات متزایده افزوده شده و این معنی از مجمل بحث و هدف مستدل خارج است آنکه فاضل مستدل بر مدعای خود اعتراض مینماید که خود را تا اندازه ای بحقیقت نزدیک مینماید مع ذلك آنرا بگمان خود دفع مینماید و نص کلامش این است :

اعتراض مستدل
بر خود و سنجیدن آن
و ممکن ان يقال ان المجموعات المتناهية متصاعدة الى غير النهاية ان زيادة كل واحد (یعنی با افزودن يك بر دو که سه شود و بر سه که چهار شود و هکذا و در عبارت مسامحه است زیرا افزودن هر يك بر ماتحتش نیست بلکه افزایش مراتب عدد است بتصاعد چه بعد از دو سه است که بزیادتی

واحد بر مرتبه اقل است) يحصل مجموع متناه (من الثلاثة والاربعة و هکذا) فلا واحد من تلك المجموعات (المتصاعدة) هو آخر المجموعات المتناهية والمجموعات الغير المتناهية متنازلة من غير ان انتهى الى مجموع هو آخرها المجموعات فهناك مسلسلتان من المجموعات لانهاية الاحدها ولا منتهى واحد منها الى آخر اصلا فلم يلزم ان يصبر المتناهي غير متناه بزيادة واحد اصلا و مراد از مجموعهات متناهی آنها است که از اثنین فرضی شروع میشود چه اگر اتحاد پیش از اثنین و بعد از او غیر متناهی است عددی معین برای اثنین نیست بلکه از هر جا اثنین اعتبار شد از دو طرفش مراتب عدد بلانهایت میرود یعنی محفوف سه و چهار و هکذا از دو طرف خواهد بود و مراد از مجموعهات غیر متناهی متنازله مجموعهائی است که از کم کردن سلسله غیر متناهی حاصل میشود وجه تعبیر متنازل آنستکه سلسله غیر متناهی هر چه از او گرفته شود باین می افتد لکن آنچه از آن گرفته شود اوسطهای سلسله است زیرا اولی ندارد مگر منقطع الاول باشد و فی الحقيقة آنچه از وسط تقریبی گرفته شود دو طرفش باز غیر متناهی است و اینکه گوید پس در اینجا دو سلسله است از مجموعهات که نهایت برای هیچیک نیست و هیچیک منتهی بدیگری نمیشود بدین خلاصه است که مراتب عدد از اثنین به نهایت نمیرسد و همواره در افزایش است و از طرف سلسله غیر متناهی هم آنچه کم میشود همواره در تناقص است و هیچیک بدیگری نمیرسد .

این جمله ابهامی دارد که محتاج بتوضیحی است چه از برای افزایش مراتب اعداد بعد از اثنین فرق نمیکند از سلسله غیر متناهی که مجموع اتحاد است چیزی برداریم یا بحال خود باشد چه در حال اتحادی غیر متناهی باقی است و مشتمل است بر مجموعهات مترتبه بر اثنین بلی اگر بقهقری برگردیم و آنچه افزودیم بر اثنین از سلسله کم کنیم باین معنی که جدا گانه کم نکنیم لازم آید

رفع ابهام از
سخن قاینی

مجموعات مترتبه برائین را از دست بدهیم فقط از سلسله غیر متناهی کم نمائیم بنابراین دو سلسله در بین نیست پس مراد او از دو سلسله آنستکه یکبار از اثنین بیلا در سلسله غیر متناهی مجموعه‌ای درست میکنیم بار دیگر مجموع سلسله غیر متناهی را که مشتمل بر مجموعه‌ات اولیه است یکی یکی کم میکنیم تا از محذوف و محذوف عنه مجموعه‌ای درست شود یا آنکه یکی یکی بر آن میافزائیم اعم از آنکه از آحاد مجموعه‌ات اولیه بگیریم یا از خارج فرض نمائیم یا آنکه سلسله غیر متناهی را بچند قسمت تقسیم نمائیم که از هر قسمتی مجموعی حاصل میشود و قسمت باقیمانده هم بر عدم نهایتش باقی میماند و البته این قسمتها مشتمل بر آحاد مراتب مجموعه‌ات اولیه است و این وجوه برای ابهام کلام فاضل است که بیهوده خود و ما را معطل کرده و از آنچه پیش گفتیم مواقع نظر در کلام ایشان آشکار است.

آنکام از این اعتراض چنین جواب می‌دهد بدین عبارت و یندفع انا

جوابی که مستدل

از اعتراض مذکور

می‌دهد

لما جعلنا اقل المجموعات واكثرها حاصر بن کان کل مجموع واقعا فيما

بينهما سواء كان متناهيا اولاً والمجموعات الواقعة بينهما مترتبه بتزايد

واحد واحد فلكل مجموع مرتبة خاصة لا يتعداها اصلاً وبازم من ذلك

انتقال المجموعات المتناهية الى غير لاقتضائه عدم انتهاء المجموعات المتناهية محذور آخر لازم

من وجود مثل تلك السلسلة فأمل جدا تجد وهذا البرهان ايضا يبطل وجود الامور الغير المتناهية

وان لم يكن بينها ترتيب والحمد لله على الهامه انتهى در این تقریر چند مقدمه اخذ نموده اول آنکه

اقل مجموعه‌ات و اکثر مجموعه‌ات حاصرند و هر مجموع یعنی از این دو مجموعه‌ات میان این دو حاصر واقع

است چه متناهی باشد یعنی مجموعه‌ات مترتبه بر اقل چه غیر متناهی یعنی مجموعه‌ات مترتبه بر اکثر دوم

آنکه مجموعه‌ات محصوره مترتب است بتزاید واحد واحد سوم آنکه هر مجموع را مرتبه ایست خاص

که از آن تجاوز نکند و از این سه مقدمه نتیجه گرفته که مجموعه‌ات متناهی منتقل بمجموعات غیر متناهی

گردد در مرتبه خاصه خود با افزودن يك واحد نیز گوید لازم آید سلسله غیر متناهی متناهی شود و این

محذور دیگری است یعنی غیر از لزوم عدم تناهی در متناهی و نیز گوید این برهان مفید امتناع کثرت غیر

متناهی بدون ترتب نیز خواهد بود.

مؤلف گوید اولاً در سلسله غیر متناهی الاحاد اقل و اکثری علی

جواب مؤلف از

التعین نیست تا حاصر باغد مجموعه‌اتی را که فیما بین اقل و اکثر واقع

جواب مستدل

است و ثانیاً بر تقدیر اینکه اقل و اکثری در سلسله غیر متناهی باشد موجب

محذوری نشود با اقل و اکثری که در سلسله متناهی است فرقی ندارد اما

اینکه اقل و اکثری علی التعین در سلسله غیر متناهی نیست پس زیرا که مجموعه اقل که اثنین الف منحصراً

بیک مصداق معین نیست بلکه سلسله غیر متناهی مشتمل است بر اثنین های غیر متناهی و از هر موضع از

مواضع سلسله غیر متناهی میتوان اثنین اعتبار نمود الی مالا نهایتاً له پس اقل معین که حاصر ما بعد خود

باشد در بین نیست و همین اثنین بطور غیر متناهی یعنی دودوش می‌رود و بآخر نمی‌رسد دیگر مجموع

دیگری که محصور بین اقل و اکثر باشد کجا است مگر باعتبار جدید و اگر مراد از محصوریت مجرد

حصر عدد متوسطی بین سابق و لاحق باشد در همین اثنین و در هر واحدی حاصل است و در مقابل خود اکثر ندارد مگر باعتبار دیگر.

و اما اینکه اگر اکثری بعد از مجموع اقل مفروض حاصل باشد محصوریت مجموعی یا مجموعاتی بین اقل و اکثر مفروض مضر نیست و منتج مدعای مستدل که انقلاب متناهی بغیر متناهی است نخواهد بود مثلاً اکثر بعد از اثنین ثلثه است و بعد از ثلثه اربعه است و هکذا و البته ثلثه محصور بین اقل است که اثنین است و بین اکثر که اربعه است و بهمین منوال هر متوسطی بین اقل و اکثر محصور خواهد بود الی مالانهایله و حال در متناهی هم چنین است و اما اینکه محذور و منتج مدعای مستدل نیست زیرا صدق هر مجموع محصوری فیما بین هر دو مجموع حاضری متناهی است چون سه فیما بین دو و چهار و چون چهار فیما بین سه و پنج و لی عنوان کلی از این مجموعهات در سلسله غیر متناهی قابل تکرار بطور غیر متناهی است باین معنی دوسه و چهار را پشت سر هم تکرار کنیم الی مالانهایله یا آنکه مراتب عدد را پیش به ریم الی مالانهایله بلکه اگر فقط مجموع اقل که اثنین است تکرار شود باز اثنین میان اثنین سابق و اثنین لاحق تکرار شود بدون اینکه مجموعی اکثر از اثنین در میان آید.

و اما اگر در مقابل مجموع اقل که اثنین است اکثر را عبارت از مجموع سلسله غیر متناهی اعتبار کنیم ناچار باید اقل را و تمام مجموعهاتی که بعد از اقل اعتبار کردیم از سلسله غیر متناهی کم کنیم چه سلسله دیگری که مستدل فرض کرده نیست هر چه هست همین سلسله است و البته آنچه از آن بعنوان مجموعهات اقل کم کردیم نسبت بباقی مانده از سلسله غیر متناهی اقل است و وقوع این مجموعهات بین اقل نخستین که اثنین است و بین باقی مانده از سلسله غیر متناهی هیچ محذوری ندارد چنانکه هر عدد متوسطی بین عدد سابق و لاحق خود واقعی است و فی نفسه متناهی است و عدم تناهی باقی مانده موجب عدم تناهی متوسطات نمیشود مثلاً اگر از غیر متناهی یک اثنین بگیریم باز یک ثلثه مثلاً بگیریم البته مجموع ثلاثی محصور میشود بین مجموع تناهی و مجموع غیر متناهی لکن این محصوریت نه مجموع ثلاثی را غیر متناهی الّاحاد می کند نه مجموع ثلاثی آن غیر متناهی را متناهی می نماید غایة الامر ما این عمل را می توانیم بطور غیر متناهی تکرار کنیم یعنی باز یک اثنین و یک ثلثه از غیر متناهی برداریم یا آنکه اربعه و خمه و سته و هکذا از آن برداریم پس اگر پیش رود بآخر نمی رسد و اگر قطع کنیم آخرین مجموع واقع شود بین اقل سابق و بین باقی مانده غیر متناهی بدون هیچ محذور و الحمد لله ملهم الحق والصواب.

اینکه موجود اگر منحصر در ممکن باشد سلسله بی نهایت خواهد بود بدو

طریق چهارم از
طریق فاضل قاضینی

مقدمه اولی اینکه سلسله ای که غیر متناهی است از یک جانب ناقص از غیر متناهی دوجانبه بمقداری غیر متناهی است بالضرورة (چه اگر از آن جانب که متناهی است نیز غیر متناهی می بود البته مقدار تفاوت بمقداری غیر متناهی

می بود چه مقدار متناهی ممکن نیست جانب متناهی را غیر متناهی کند) مستدل گوید زیرا اگر تطبیق نمائی آنرا بر غیر متناهی دوجانبه البته از آن جانب که هر دو غیر متناهی مساویند جانب دیگر از غیر متناهی دوجانبه غیر متناهی است پس قدر تفاضل غیر متناهی است

مقدمه دوم: آنکه دوسلسله ای که غیر متناهی از یک جانب باشد مجموع دوسلسله از سلسله

غیر متناهی دوجانبه ناقص نخواهد بود بمقدار غیر متناهی بلکه یا مساویند با آن یا افزوده اند بر آن یا کمترند بمقدار متناهی و این مقدمه هم مانند اول است در وضوح و بداهت و تنبیه بر بداهت این معنی همانا

بملاحظه انطباق هریک بر قسمتی از غیر متناهی دوجانبه است که یا چیزی از هیچکدام باقی نماند یا ازدوم چیز محصورى باقیمانده بین حاصرین یا ناقص شود بهمان قدر .

پس میگوئیم اگر موجود باشد سلسله غیر متناهی و آنرا مبدئی باشد متعین شود بعضی آحادش در واقع بدون اعتباری عقلی باینکه آن آحاد در مراتب فردیه است چون اول و سوم و پنجم الی غیر النهایه و بعض دیگر بوقوع در مراتب زوجیه چون دوم و چهارم الی غیر النهایه پس منقسم شود سلسله غیر متناهی به دو سلسله غیر متناهی از یک جانب پس واجب است ناقص نشود مجموع دو سلسله از سلسله غیر متناهی اگر موجود شود بمقدار غیر متناهی بحکم مقدمه ثانیه ای که عبارت است از ناقص نبودن مجموع دو سلسله غیر متناهی یک جانبه از یک سلسله غیر متناهی دوجانبه بمقدار غیر متناهی بلکه یا مساویند باو ، یا زیاده برانند بمقدار متناهی یا کمترند از آن بقدر متناهی لکن این دو سلسله غیر متناهی یک جانبه معاین اولین سلسله غیر متناهی یک جانبه است که از افراد تشکیل شده پس باید هر دو از سلسله غیر متناهی دو جانبه بمقدار غیر متناهی بحکم مقدمه اولی (که عبارت است از اینکه سلسله غیر متناهی یک جانبه از سلسله غیر متناهی دوجانبه کمتر است بمقدار غیر متناهی) و این دو سلسله مزبوره موجب اجتماع تقیضین و خلف است و اگر سلسله بالنهايت ازدو جانب شود برای آن مقطعی فرض کنیم همین محال در هر دو قسم لازم آید :

فاق قلت دو سلسله غیر متناهی از یک جانب یا مجموع هر دو کمتر از یک سلسله غیر متناهی دو جانب است اگر آحاد هر دو متوالی باشد نه اینکه آحاد دو سلسله متشابک و متداخل باشد و بعضی در بعضی داخل گردد چنانکه از این سلسله (یعنی غیر متناهی دوجانبه) گرفتند

قلت ظاهر است اینکه عدد آحاد داخله در سلسله زیاد و کم نشود بتوالی و بتشابک و دخول بعضی در بعضی آیا نمیتبیینی اگر فرض شود خروج آحاد یکی از دو سلسله از میان آحاد سلسله دیگر البته دو سلسله متوالیه الّا آحاد حاصل شود و حکم مذکور بر آن جاری است با آنکه عدد آن سلسله تغییر نکرده همچنان حکم باقی است با فرض تشابک و تداخل چه مناط این حکم نفس عدد است من حیث هو لا یقال هریک ازدو قسم از سلسله غیر متناهی دو جانبه مشتمل است بر آحادی فردیه و آحادی زوجیه پس باید منطبق باشد هریک ازدو قسم سلسله مفروضه بر بعض از قسم این سلسله تا منطبق گردد تمام هر دو بر تمام قسم این سلسله مثلا و باقیمانده برای این سلسله قسم دیگری غیر متناهی که قدر تفاضل است انا نقول چون هریک ازدو قسم این سلسله غیر متناهی است همچنین آحاد فردیه مثلا واجب است هر دو متساوی باشند چنانکه ظاهر شود از فرض تطبیق بین هر دو بدون اسقاط چیزی از هیچیک و اگر دلیل اقامه شود بروجوب تساوی آحاد فردیه با بعض آن قسم محدود دیگری خواهد بود که لازم آید از وجود امور غیر متناهی ای که مادر صدد ابطال آن هستیم و قراح در دلیل ما نیست فان قلت این الزام هنگامی لازم افتد که سلسله غیر متناهی یک جانبه موجود باشد با سلسله غیر متناهی دو جانبه و جائز است اول ممکن باشد نه دوم و محال از لوازم دوجانبه باشد قلت فرض وجود سلسله ثانیا از قبیل فروض مستعمله در ریاضیات است که مدخلیتی در لزوم محذور ندارد و منازع در این همانا با ضرورت عقل خویش مکابر خواهد بود تمام شد . ترجمه طریق چهارم

« بیان مؤلف »
نظریات مؤلف
در طریق چهارم

مؤلف گوید صرف نظر از آنکه امتناع تسلسل وجود کثرت غیر متناهی از یکجانب بپراهن مقرر که انشاء الله تعالی بآن در پایان ادله اثبات واجب تعالی میرسیم از لوازم عدم وجود واجب نیست چه مثبت واجب ممکن است با قطع نظر از وجود هر ممکنی واجب را ثابت کند چنانکه وجوهی در این باب گذشت و اگر با توسیط وجود ممکن احتیاج آن بعلمت بخواهیم بگوئیم اگر واجب تعالی نباشد باید سلسله ممکنات بی نهایت باشد زیرا تعیین علت نتوان نمود جوازش آنست که با فرض ترجیح بلامرجح نتوان خصم را الزام بعدم تناهی نمود چه خصم کثرت را متناهی فرض تواند نمود و انگهی با فرض ترجیح بلامرجح لازم نیست باین علت و معلولت در میان آید و با الجملة باید در پیرامون بطلان هر ترجیح بلامرجح سخن راند اگر چه بگوئیم چون افراد هر نوع غیر متناهی است و همگی در ترجیح ادعائی متساویند نمیتوان ترجیح را بقسمتی اختصاص داد یا قطع نمود پس ناچار باید جمیع کثرتهای غیر متناهی موجود باشد و این از لوازم عدم لزوم وجود واجب است پس باید یا موجودی اصلا وجود حاصل بکند یا آنچه ممکن است بالفعل واقع شود و بطلان هر دو ظاهر است بهر حال ابطال وجود سلسله غیر متناهی مسئله جداگانه ایست و راههای مختلف در بطلان آنرا نمیتوان از اعداد ادله اثبات واجب تعالی گرفت چنانکه فاضل مذکور و دیگران در این صدد شدند و بوجود مختلفه کثرت غیر متناهی فعلیه را باطل ساخته دیگر هر یک را راهی علیحده برای اثبات واجب تعالی آنهم بر تقدیر تسلیم آنکه چنین کثرتی از لوازم عدم وجود واجب تعالی است بتقریراتی که گذشت قرارداد بی وجه است حال آمدیم بر سر این تقریر که از وجود تقریرات برهان تطبیق معروف در ابطال تسلسل است و حاصل برهان مذکور لزوم اجتماع نقیضین است در دو سلسله غیر متناهی یک جانبه باینکه مجموع دو سلسله مذکوره از سلسله غیر متناهی دو جانبه کمتر بمقدار غیر متناهی نباشد و حال آنکه بدیهی است که یک سلسله تقریر متناهی یک جانبه کمتر است از سلسله غیر متناهی دو جانبه بمقدار غیر متناهی چنانکه در مقدمه اولی گفته شد و نیز مجموع دو سلسله غیر متناهی یک جانبه کمتر نیست بمقدار غیر متناهی از یک سلسله غیر متناهی دو جانبه چنانکه در مقدمه ثانیه گفته شد :

رسیدگی مؤلف
بتقریر مذکور در
ابطال کثرت غیر
متناهی فعلیه

حال به بینم دو سلسله غیر متناهی یک جانبه در مورد بحث که سلسله غیر متناهی دو جانبه است از کجا آمدند آنگاه به بینم اجتماع نقیضین از حیث اینکه مجموع سلسلتین از سلسله غیر متناهی دو جانبه بقدر غیر متناهی اقل باشد و هم اقل نباشد چرا لازم آید اما سلسلتین پس باینجهت بدست آید که سلسله غیر متناهی دو جانبه مشتمل است بر افراد که اول و ثالث و خاص و هکذا باشد و هر ازواج که ثانی و رابع و سادس باشد و چون از حد معینی از سلسله غیر متناهی دو جانبه سلسله بی غیر متناهی گرفتیم منقسم شود بر حسب افراد و ازواج بدو سلسله غیر متناهی یک جانبه چه حد مذکور مبدء هر دو سلسله است و اما وجه لزوم متناقضین پس باین جهت است که مجموع دو سلسله مفروضه فردیه و زوجیه یک جانبه البته کمتر از سلسله غیر متناهی دو جانبه باندازه غیر متناهی نیست بلکه یا مساوی است زیرا یکی مساوی با باقیمانده از سلسله غیر متناهی دو جانبه است از یکطرف و دیگری مساوی با باقیمانده

وجه حصول دو
سلسله غیر متناهی
یک جانبه

وجه لزوم تناقص

آن است از طرف دیگر پس مابه التفاضل ندارد و یا زیاده از آنست بمقداری متناهی و یا کمتر است بمقداری متناهی لکن هر دو عین يك سلسله غیر متناهی يك جانبه است چه سلسله افراد و سلسله ازواج عین همین سلسله اولی است که آنرا تقسیم بدو سلسله نمودیم پس باید هر دو کمتر از سلسله غیر متناهی دو جانبه باشد بمقدار غیر متناهی چه بحکم مقدمه اولی سلسله غیر متناهی يك جانبه از سلسله غیر متناهی دو جانبه بمقدار غیر متناهی کمتر است و دو سلسله مفروضه عیناً همین يك سلسله است و مفروض آنست که کمتر نیست از آن باندازه غیر متناهی بحکم مقدمه ثانیه .

و جواب از لزوم اجتماع نقیضین آنکه این محذور در صورتی است که دو سلسله مفروضه عین يك سلسله مأخوذه از سلسله غیر متناهی دو جانبه نباشد که فی الحقیقه سه سلسله باشد و مفروض آنست که سلسله مأخوذه از حد معین را دو قسمت کردیم و این تقسیم آنرا دو سلسله نمی کند پس همان سلسله يك جانبه نسبت بسلسله دو جانبه است که البته از دو جانبه بمقدار غیر متناهی و بتقریر دیگر اگر يك قسمت از سلسله يك جانبه را بسلسله دو جانبه مقایسه کنیم مثل این است که همان از ابتداء قرار دادیم و دو برابر بودن یا سه برابر بودن اصلاً تغییری در حکمش ندهد تا تناقی در حکم شود و این معنی باندك تأمل واضح می شود بلی ملاکانیکه در برهان تطبیق مدون است ربطی بملاك مزبور ندارد مگر بار جاع آن بآنها بتکلف و خواهد آمد انشاء الله تعالی و پاره ای از نا گفته ها در بیان طرق دیگر یاد خواهد شد .

جواب مؤلف از تناقض

طریق پنجم آنکه اگر وجود منحصر در ممکن باشد لازم آید عدم تناهی ممکنات و آن محال است (اما وجه لازم عدم تناهی ممکنات پس برای لزوم استناد وجود ممکن بعلت است پس باید سلسله علل قطع نشود تا بواجب که علت غیر معلوله است رسد و این وجه با فوائد دیگر مذکور شد لکن وجوب انتهاء بعلت غیر معلوله منافی با عدم تناهی کثرت معلوله ندارد چنانکه قبلاً مذکور شد و مستدل بوجه این ملازمه پرداخته بلکه بوجه امتناع عدم تناهی ممکنات پرداخته بدین تقریر) که هر سلسله غیر متناهی بی مبدئی دارد که منقسم شود بآحادی که واقع است در مراتب فردیه و آحادیکه واقع است در مراتب زوجیه و این دو متساویند پس برای این سلسله نصفی است در واقع و هر عددی که دارای نصف است بحسب واقع متعین نشود نصفش بآحاد متعینه از خود بهیچیتی که ممکن نیست تحصیل آن از غیر این سلسله پس نظر بآحادیکه سلسله از آن تألیف یافته با نصفش حاصل است اولاً یا حاصل نیست و دوم محال است چنانکه گفتیم (که نصف واقعی دارد) و بنابر اول لازم است تناهی نصف زیرا از آحادی اخذ شده که بحسب واقع متوالی است بدون مداخلیت اعتبار عقلی پس آنچه نصف سلسله است است بنابر این وجه متعین و مشخص در واقع است پس اگر او را نهایتی نباشد که مابعدش داخل در نصف دیگر باشد لازم آید این نصف مزبور مستغرق تمام آحاد سلسله باشد پس کل بانفیش مساوی خواهد بود و این خلف و محال است و اگر نصف متناهی باشد لازم آید تناهی ضعف و این خلاف فرض است اگر چه عین مطلوب است (که عدم حصول کثرت غیر متناهی است) فان قلت جائز است ممتنع باشد اینکه برای سلسله غیر متناهی نصفی باشد متوالی الآحاد بلکه منحصر باشد در متشابه الآحاد پس لازم نباید تناهی آن اصلاً (یعنی چون سلسله غیر متناهی است نمیتوان بتوالی آحاد برای آن نصفی اعتبار کرد پس

طریق پنجم

نصف باعتبار تشابك و تداخل است یعنی نصف عددی غیر منتهای که آحادش معین نیست بلکه هر نصفی که اعتبار کنیم منطبق بر هر مبدئی اعتباری و تالی آن و هکذا خواهد بود و هر کدام از آحاد هم مبداست هم منتهی و هم اول است و هم ثانی و همین معنی مراد از تشابك است و فی الحقیقه نصف متشابك که مبدا و منتهی و اواسط ندارد نصف حقیقی نیست پس انحصار نصف در متشابك مساوق است با عدم نصف برای عدد غیر منتهای (رأساً) مؤلف علاوه بر توصیفی که بین الهالین داده گوید :

جواب مؤلف از برهان مزبور در طریق پنجم

اولاً آحاد فردیه و زوجیه دو سلسله نیست بلکه يك سلسله از آحاد چه منتهای چه غیر منتهای مشتمل است بر فرد و زوجی که حاصل از هر عدد متوالی است بر حسب اعتبار مثلاً سه واحد متوالی او فرد است و يك زوج چه اول بانضمام تالیش زوج است سپس فرد است و بدون انضمام تالیش فرد است که هم بمعنای يك واحد است و هم بمعنای طاق است که ضد جفت است و چون از آحاد متوالی است فرد اول بمعنای يك واحد و نیز بمعنای طاق حاصل است و زوج اول هم از اول بانضمام تالیش حاصل است سپس ثالث را بانضمام اول و ثانی بایستی فرد ثانی بمعنای طاق فقط گرفت و گرنه منفرداً يك واحد است و بهمین ترتیب فرد و زوج از آحاد متوالیه بطور تداخل حاصل می شود توضیح آنکه ثانی و ثنائی و ثالث و ثلاثی بيك معنی نیست . چه بمعنای واحدی است تالی واحد سابق و ثنائی بمعنای زوجی است مرکب از دو واحد و همچنین در ثلاث و ثلاثی و در فارسی دوم و دو یا سوم و سه همین فرق را دارد بنابراین چون فرد گوئیم يكبار بمعنای يك واحد است و بار دیگر بمعنای طاق و مقابل جفت است پس اگر سلسله را از افراد مقابل ازواج اعتبار کنیم واحد اول فرد اول است و بانضمام تالی خود زوج اول است و واحد سوم اگر بقهقهه منضم بدو واحد سابق شود فرد ثانی گردد که از آحاد زوج اول که دو واحد است بانضمام واحد ثالث حاصل شده و از این رو آحاد افراد و آحاد ازواج عین یکدیگرند که از آن تعبیر بتشابك و تداخل می شود و بهمین ترتیب زوج دوم که از آحاد اربعه حاصل میشود و اول و زوج اول و فرد دوم از اجزاء مقوم زوج دوم است و بهمین ترتیب هر طاقی بانضمام تالیش جفت است و هر جفتی بانضمام تالیش طاق دیگری است پس بعد از فرد اول هر فردی و هر زوجی از فرد سابق و زوج سابق بحسب آحاد مقومه هیئت خود اکثر است و ترتیب او و ازواج که عیناً يك سلسله از آحاد است که از آن زوج و فرد متوالی حاصل شود و اجزاء و آحاد هر فرد متأخری از آحاد فرد متقدم اکثر است و همچنین هر زوج متأخری نسبت به زوج متقدم البته اکثر است و بالاخره اعتبار زوج و فرد هر چند واقعیت داشته باشد و محتاج به لحاظ عقلی نباشد دو سلسله تشکیل نمیدهد و ثانیاً اگر سلسله غیر منتهای است نمیتوانیم آنرا بکسور تسعه تقسیم کنیم فقط می توانیم آنرا دسته دسته و قسمت قسمت نمائیم پس غیر منتهای را نصفی نیست تا اگر آنرا تنصیف نمائیم حکم نصف اول را داشته باشد یعنی منتهای گردد و اگر تنصیفی میتوان در غیر منتهای اعتبار نمود نصفی که نهایت داشته باشد و ما بعدش نصف دیگر باشد نخواهد بود و اینکه گوید لازم آید نصف اول مستغرق نصف آخر گردد و کل مساوی با نصفش گردد درست نیست چه نصفی که فرض شده آخر معین ندارد و نصف دیگر هم غیر منتهای است و فی الحقیقه این تنصیف تقسیم يك سلسله غیر منتهای است بدو قسمت غیر منتهای چه آن موضعی را که مبدا قسمت قرار دادیم از دوطرفش غیر منتهای است و فرض تساوی دو قسمت مفروضه موقوف بر تنهائی هر قسمت است که حسب الفرض غیر منتهای است پس طریقی برای احراز مساوات ندارد مگر مساوات

در عدم تناهی و این معنی در تثلیث و تربیع قسمتها حاصل است بدون امکان تساوی عددی مثلا یا مقداری و فرق است بین دو قسمت از یک سلسله معدودات و بین دو نصف از آن چه دو قسمت ممکن است متساوی نباشد یعنی مانع عقلی از تساوی دو قسمت داشته باشد و آن مانع همانا عدم تناهی سلسله است و فرض تساوی قسمین منافی با عدم تناهی است و امر غیر متناهی منقسم بدو قسم متساوی نشود بلی دو قسمت متساوی از امر غیر متناهی میتوان گرفت مانند دو الف با دو ماده که باقیمانده غیر متناهی خواهد بود پس کجا ممکن است باقیمانده را نصف دوم فرض کرد و غلطه از خلط بین تقسیم و تنصیف ناشی شده آنگاه مستدل گوید :

بقیه سخن مستدل
بعنوان ان قلت
و قلت

ان قلت يجوز ان يمتنع ان يكون للسلسلة الغير المتناهية نصف متوالى الآحاد بل ينحصر فى متشابهها فلا يلزم تناهيه اصلا قلت نفسى عدد النصف من حيث العددية متوالى الآحاد ولا ينقص ولا يزيد بتشابه غيرها معها فمع توالى الآحاد يجب حصولها اولاً يتبين ذلك انه لو خرجت الآحاد الفردية من بين الآحاد الزوجية لكان كل منهما سلسله غير متناهية متوالية الآحاد مع نصف السلسلة الاولى فوجب ان يحصل بين توالى آحادها مثل نصفها فاحسن التأمل فى هذا البرهان انه دقيق يقصر عنه ادراك القاصرين انتهى بلفظه.

مؤلف گوید حاصل اعتراض آنکه سلسله غیر متناهی را ممتنع است نصفی باشد متوالی الآحاد (زیرا هر موضعی را که مبدء نصف آن قرار دهیم باز موضع قبل از آن قابل مبدئیت برای نصف فرضی است پس هر سابقی و هر لاحقى منطبق بر چنین مبدئى شود و توالى آحاد از بین میرود چه توالى آحاد موقوف بر تعیین اول است بر حسب واقع و سلسله غیر متناهی را اولی نیست تا بر حسب توالى آنرا دومى باشد و هکذا بلکه هر اولی دوم است و هر دومى اول است و هر مبدء فرضى آخر است و توالى فرضى مستلزم تناهی نشود چه تنصیف سلسله غیر متناهی معقول نیست تا بتوالى آحاد نصف فرضى بنهایت رسد و انگهی اگر تسلیم نمائیم تنصیف حقیقى را باز موجب تناهی نیست زیرا دو نصفى است که هر کدام غیر متناهی است و هیچکدام بمرتبه ئى از مراتب اعداد ختم نمى شود غایه الامر خود را راضى نمائیم که این دو نصف متساوی هستند در عدم نهایت و توالى آحاد هر کدام را با آنکه بى مبدء متعین است نمیتوان توالى فرض نمود چه قبل از آن مبدء نیز آحادى مترتب و غیر متناهی هست که معلوم نیست مبدء فرضى واحد چندم است بعد از آن هم هر واحدی ممکن است صدمین واحد یا صد هزارمین واحد باشد و در عین حال اول باشد پس حقیقت معنای توالى حاصل نشود اگر مقصود از توالى محصوریت آحادى معینه بین مبدء و منتهی باشد و اگر مقصود مجرد آنکه چیزی پشت سر چیزی باشد که میتوان آنرا شماره نمود ممکن است همیشه آحادى بعد از او بیاید و طرف موهوم

قاتل توجه راجع
بمعنای نصف
متوالى الآحاد

خالی نماید پس توالى بمعنای اول حاصل نیست و بمعنای دوم موجب تناهی نصف نیست بعبارت دیگر نصفى که فرض شده است متوالى و مترتب بر نصف دیگر نیست بلکه عین نصف دیگر است باز هر نصفى که فرض شود عین نصف دیگر است و نوبت نمیرسد بآنکه نصفى را روی نصفى بگذاریم بلکه عین سلسله غیر متناهی را بعنوان نصفش اعتبار کردیم که خود او است چه نمیتوانیم نصفى را کنار گذاریم تا دو نصف شود پس بنظر دقیق نصف سلسله غیر متناهی عین تمام سلسله است زیرا اگر نصف باقى مانده را در نظر نیاوریم همین نصف مشتمل بر آحاد غیر متناهی خویش است

بدون اینکه چیزی از آن کم شود چه دنباله نصف مفروض یا متصل است بنصف باقیمانده که برمیگردد بحال ماقبل التخصیف یا خود غیرمتناهی است و خط غیرمتناهی را اگرچه بتوالی باشد پر کرده و ماقبش هم خط دیگری را بلانهایت اشغال نموده و ازبرایش اولی نیست و برای نصف مفروض هم آخری نیست ازاین توضیح آشکارمیشود که مفروض محتاج نیست که توالی را متنتع فرض کند چه توالی آحاد متقوم بمبدء ومنتهی نیست و حاصل جواب مستدل آنکه عدد نصف بعنوان عددی متوالی الآحاد است و زیاد و کم نشود بسبب تشابك غیرش با او و چنین نصفی عددی با توالی آحاد واجب الحصول است چه اگر آحاد فردیه را از آحاد زوجیه خارج نمائیم لازم آید هر يك از سلسله افراد و سلسله ازواج سلسله‌ئی غیرمتناهی و متوالی الآحاد باشد با نطف سلسله اولی (که از مجموع سلسله غیرمتناهی اعتبار شده پس باید از توالی آحاد در نصف مفروض نصف دیگری مماثل با این نصف حاصل شود .)

توضیح جواب مستدل

ازاین بیان که حرفاً بحرف ترجمه شد آثار اضطراب در سخن مستدل هویدا است چه اولاً عدد نصف را من حیث العدديه متوالی الآحاد گرفته و تشابك و تداخل نصف دیگر را مانع از توالی آحاد نصف عددی که مورد تداخل است ندانسته و خواسته نصف عددی را که زیاد و کم نشود از عنوان عددی و توالی آحادش درست کند تا نصف دیگر مماثل آن باشد و لازم آید تناهی سلسله که مفروض عدم تناهی او است تا خلف نشود و این سخن با ابهام و تعقیدی که دارد کاملاً مغالطه است چه حیثیت عددی در عنوان نصف ملازم با تناهی آحاد آن نیست درست است که نصف هر چیزی مساوی با نصف دیگر است لکن این مقدمه فقط نتیجه میدهد که بطور کلی دو نصف از سلسله غیرمتناهی مساوی با هم هستند اما از حیث تناهی و عدم تناهی تأثیری ندارد و فی الحقیقه این سخن مشتمل بر دور است چه نصف گیری از معدودات موقوف بر تناهی آحاد سلسله مفروضه است پس اگر تناهی آن را بخوانیم بتخصیف آن ثابت نمائیم دور خواهد بود پس یا باید گفت بتخصیف اعم از عدد متناهی و یا غیرمتناهی است یعنی او نصف از متناهی البته متناهی و مساوی در عدد است و دو نصف از غیرمتناهی دو نصف غیر متناهی الاحاد است و اما توالی و تشابك پس نه در استدلال مستدل مدخلیت دارد و نه در

ازوم دور در سخن مستدل

جواب آن ثانیاً نصف عددی را نسبت توالی آحاد واجب الحصول دانسته و این عبارت مبهم است چه اگر نصف عددی مستلزم تناهی است توالی آحاد و تشابك آنرا مدخلیتی در تناهی نیست و اگر توالی آحاد مستلزم تناهی است حیثیت عدد را چه مدخلیت است در اثبات تناهی و مساوات نصف دیگر با آن بهر حال دانستی که تخصیف بطور کلی مستلزم تناهی نیست و حکمش تابع حال سلسله مفروضه است و اگر تخصیف مستلزم تناهی است این خود دلیل است که در امر غیر متناهی تخصیفی ممکن نیست نه اینکه چون تخصیف بردار است پس متناهی است و توالی هم دانستی واقعی ندارد جز تتابع اشیاء اعم از آنکه ترتب استنادی و علیتی و معلولیتی داشته باشند یا نه . ثالثاً سلسله افراد را جداگانه و سلسله ازواج را جداگانه دو سلسله فرض نموده و استدلال بر تناهی هر يك نمود بتوالی آحاد هر کدام پس باید سلسلتین فردی و زوجی مساوی با نصف سلسله مفروضه باشند پس هر دو متناهی خواهند بود و گرنه لازم آید توالی با عدم تناهی جمع شود و توالی ملازم با تناهی است .

این سخن هم بجائی نمی‌رسد چه واقعیت سلسله افراد و ازواج بر تقدیر تسلیم در تمام سلسله غیر متناهی مفروضه بطور لا یتناهی حاصل است و توالی آحاد هر يك مانند توالی آحاد مجموع سلسله است

و اگر افراد را حقیقتاً از سلسله خارج کنیم باز ازواج متوالیه غیر متناهی است و کذا بالعکس چه خروج قسمتی از اعداد امر غیر متناهی موجب تناهی باقیمانده نخواهد بود.

با عدم واجب اگر سلسله ممکنات متناهی نباشد باید مبدئی داشته باشد که هر یک از آحاد آنرا بوسیله وقوعش در مرتبه خاصه از مراتب عددیه معین نماید بدون مداخلیتی برای اعتبار عقل چه مثلاً عاشر آحاد البته عاشر آحاد

طریق ششم

در واقع است اگر چه اعتباری از معتبری نباشد پس اگر بر مبدع این سلسله عده آحاد متناهی مرتبگی افزوده شود منتقل شود اولیت و ثانویت و مانند آنها از آنچه اول و ثانی و ثالث بوده است ابتدائاً باین آحاد پس بالضروره مراتب عددیه دیگری که در فرض اول نبود جای آنرا خواهد گرفت و گرنه برای زیادتى آحاد اثری نباید باشد اصلاً زیرا این مراتب زائده متشکل از آحادی که واقع در مبادی سلسله است نیست چه مراتب عددیه ابتدائاً بترتیب و نظامی بود بدون هیچگونه خللی و انقطاعی پس واجب است موجود شود در آخر سلسله و این مستلزم آنستکه سلسله را آخری باشد پس سلسله متناهی خواهد بود نه غیر متناهی و این خلف است این صورت در فرضی بود که سلسله را مبدعی باشد یعنی عدم تناهیش یک جانبه باشد نه دو جانبه و اما اگر سلسله را غیر متناهی دو جانبه فرض نمائیم برای وی مقطعی را و الزام کنیم محال را در هر یک از دو قسمت و مطلوب حاصل شود که امتناع وجود سلسله غیر متناهی است که از لوازم عدم وجود واجب تعالی است فتأمل انه لا یخلو عن دقة و غموض و فیه موضع المغلطة انتهى.

مؤلف از جواب این دلیل که جز مغلطه بنظر نمی آید آنستکه بر تقدیر تسلیم

آنکه مراتب خاصه عددیه در آحادی که مجتمع در وجود است واقعیت دارد

و محتاج بملاحظه و اعتبار عقل نیست افزودن عده می از آحاد متناهی مرتبه

بر مبدع مفروض بچند صورت مصور است یکی آنکه از مبدع تا هر جا از مراتب

خاصه شمرديم از مابعد آن مراتب مزبوره قسمتی از سلسله غیر متناهی را

برداریم و از باقی مانده مراتب را حساب کنیم آنگاه آن قسمت را چون بر مبدع افزودیم لازم نیست

مبدع را عوض کنیم بلکه دو طرف برای مبدع مفروض ممکن است قرار دهیم یکی غیر متناهی که

قسمت محذوفه از سلسله از مراتب عددیه که قبل الحذف داشته خارج شود و مراتب مرتبه از باقیمانده

پیش میرود و قسمت محذوفه کالمعدوم است مثل اینکه از اول در سلسله نبود چه مرتبه خاصه موقوف

بر وجود فعلی است و بعد الحذف ذوات آحاد معینه بیرون رفته و صفت اولیت و ثانویت مثلاً قهراً

بموجود معدود فعلی تعلق میگیرد و تبدل صفات محذوری ندارد و این مثل اینست که یک حلقه را

برداریم و بجای آن حلقه دیگر را از مابعد یا ماقبل گذارده آنگاه آن حلقه را در مکان خالی گذاریم

بدون آنکه ذات مرتبه تغییر نماید مثلاً عاشر عبارت است از معدودیکه پس از نه معدود دیگر باشد

اما نه معدود اگر همه یا بعضش از آحاد دیگر گرفته شود یا جای همان نه عدد عدد عوض شود

عاشر باز عاشر و ناسع باز ناسع است و هکذا و حفظ وصف و حفظ فرد مشخص در حفظ مراتب

مداخلیت ندارد و سر این معنی آنستکه مراتب اعداد بر روی طبیعت معدود کلی است و فرد خاص

و احوال اواز مکان و وضع و شکل و سایر مقولات مداخلیت در تحقق مراتب ندارد مثلاً اگر نه چیز

را فرض کنیم که هر یک دارای یک طعم از طعموم تسعه است ناسع آحاد متقوم بطعم خاص نیست پس

اگر ثامن را بجای ناسع و ناسع را بجای ثامن بگذاریم مرتبه عدد برهم نخورده زیرا کلی بهر فردی

از افرادش موجود میشود و مرتبه عدد را که نسبت به عوارض علی التبادل است از دست نمیدهد و انتقال و انقلاب وصفی و عارضی مستلزم انقلاب مرتبه عددی نخواهد بود درست مثل اینست که ده قطره آب مثلآ باید در ظرفی نگاه داریم پس اگر پنج قطره از آنرا بزمین ریختیم و پنج قطره دیگر آب اضافه نمودیم مراتب عدد را تا عاشر حقیقتاً از دست ندادیم و تغییر مشخصات و ممیزات ربطی به تغییر مراتب عددیه نخواهد داشت .

بنا بر این عده آحاد که افزوده بر مبده است از جانب متناهی جدا گانه شروع میشود و باز مراتب عدد را تشکیل میدهد و مبده هم اول میشود نسبت بطرف متناهی و هم نسبت بطرف غیر متناهی صورت دیگر آنکه عدد اول از افزوده را مبده آحاد افزوده در خط افزایش قرار میدهم تا اول و ثانی ابتدائی بر هم نخورد و این مثل آنست که اصابع را از خنصر تا ابهام بشماریم باز اردست دیگر از خنصر تا ابهام بشماریم و مراتب اصابع در هر دستی تا خامس باشد مگر نظر بشماره اصابع باشد نه کفین که باین اعتبار تا عاشر خواهد بود و از اینجا ظاهر میشود که واقعیت مراتب عدد باختلاف حیثیات که آنهم واقعی است فرق میکند مثلاً یکبار در بدن انسان میخواهیم بدانیم چند عظم و چند رگ است هر کجا را مبده شماره قرار دادیم تا آخر میرسد و مراتب را تشکیل میدهد آنهم با حفظ آنکه بالعکس اگر خواسته باشیم حساب کنیم باز مراتب بنحو دیگر محفوظ است و عناوین تغییر میکنند و اگر بخواهیم حساب عظام را مثلاً در خصوص قحف (کاسه سر) بسنجیم البته مداخلیتی تعداد عظام اعضای دیگر در مراتب خاصه عددیه نسبت به عظام قحف سر نخواهد داشت . صورت دیگر آنکه آحاد افزوده را از سلسله بگیریم بلکه فرضاً بیفزائیم در اینجا هم مبده معین را میتوان از دو طرف مبده مراتب خاصه قرار داد و میتوان از آحاد افزوده مبده جدا گانه گرفت برای مراتب حاصله از اضافات و این مثل آنست که یک کلمه را از يك سمت مبده نه کلام قرار دهیم که جمعا ده کلمه میشود و از سمت دیگرش مبده نه کلمه دیگر باشد که مبده متوسطش مبده برای ایمن و مبده برای ایسر گردد و مبده در فرض مزبور تکرار میشود و اگر نخواهیم تکرار کنیم از آحاد اضافه مبده جدا گانه اعتبار می نمائیم و مراتب عدد را از سمت دیگر تشکیل میدهم و بقول مستدل و اقمیت هم خواهد داشت باز میگوئیم واقعیت مراتب اعداد باختلاف حیثیات مختلف میشود اگر چه بقول مستدل اعتبار عقلی درین نباشد .

دلیل هفتم آنکه بر تقدیر تساوی وجود و امکان لازم آید سلسله ممکنات متناهی نشود و اگر سلسله را مبدهی باشد هر يك از آحاد سلسله معلولی است محتاج بعلت پس باید بازاء هر يك از آحاد سلسله علتی باشد پس عدد علل مساوی با عدد معلول خواهد بود زیرا لازم آید از عدم وجود واجب تعالی این که سلسله مرکب باشد از آحادی که مستند باشد بعضی از آن بعضی دیگر و هر علت را معلولی در این سلسله باشد و معروض عددین (عدد علل و عدد معلولات) جز آحاد سلسله نیست و از مساوات علل و معلولات لازم آید معلول اخیر نیز علت باشد پس او یا علت نفس خویش است یا علت علل خویش و این هر دو محال است بالبدیهه .

مؤلف گوید این تقریر را مستدل مذکور بملاحظه فرض مبده و مقطع در سلسله گفته و اما با عدم تناهی و عدم فرض مبده یا مقطع جاری نخواهد بود چنانکه در ان قلت و قلت بدان تصریح نمود و گوید ان قلت این محال لازم آید اگر سلسله متناهی نباشد از هر دو جانب بلکه متناهی از يك

جانب باشد فاما باعدم تناهی از دوجانب (چنانچه مفاد مساوات وجود با امکان است که در عنوان دلیل اخذ شده وممکنات البته غیرمتناهی است و مفروض هم آنستکه هر ممکنی موجود است) عدد علل و عدد معلولات مساوی خواهد بود بدون هیچ محذوری قلت محذور بحال خود باقی است چه اگر برای سلسله مقطعی فرض شود آحاد هر يك از دو قسم از آن سلسله البته غیرمتناهی از يك جانب خواهد بود و هر يك از آحاد سلسله معلولی است محتاج بعلت قرینه که مشترك بین همین معلول ومعلول دیگر از آحاد این سلسله نیست اگر معلول دیگری باشد خارج از سلسله پس لازم آید عدد معلولاتیکه در این سلسله است مساوی باشد با عدد علل در این سلسله پس لازم آید مبدء هر يك از دوسلسله علت نفس خود باشد بالواسطه یا بلاواسطه و این محال است بالضرورة فلاتقصرفی التأمل انه یقصر عن دقة هذا البرهان اذهان القاصرين .

مؤلف گوید اساس این برهان بر مساوات عدد معلولات از این سلسله غیرمتناهی است با عدد علل از این سلسله و این تساوی معقول نیست جز باینکه یکی از معلولات بلا علت باشد یعنی نفس او علت نفسش باشد تا علت معلول دیگر گردد یا یکی از علل بلا معلول باشد و نفسش معلول خویش باشد اگر این دقیقه از مساوات سلسلتین درست شود بدو نباید نام مبدء ومقطع را برد که صورت برهان مبهم و معقد گردد چه قهراً پای مبدء ومقطع برای حفظ مساوات بین سلسله علل و سلسله معلولات در بین خواهد آمد پس عمده اثبات ملازم بین مساوات علل و معلولات و بین اینکه یکی از آحاد سلسله معروضه علت بلامعلول یا معلول بلا علت است میباشد و اگر این ملازمه بر تقدیر لزوم مساوات بین علل ومعلولات ممتنع شود برهان ساقط خواهد شد و همچنین اگر اصل لزوم مساوات منع شود و گفته شود در غیرمتناهی معقول نیست نه فرض مساوات نه فرض عدم مساوات چه مساوات وعدم مساوات بین دو متناهی یا يك متناهی با يك غیرمتناهی است و اما با عدم تناهی هر دو سلسله نمیتوان تصور مساوات نمود تا لازم آید وجود علت بلامعلول یا معلول بلا علت در سلسله معروضه و دقت در همین است که مستدل نتوانسته این دو امر را مبین یا میرهن نماید .

اینك مؤلف بتقریری دقیق بر عهده میگیرد که لازم است یکی از آحاد سلسله غیرمتناهی از علل و معلولات بلا علت باشد پس واجب الوجود خواهد بود و سلسله علل ومعلولات ممکنه منتهی بعلت غیر معلوله خواهد شد اعم از آنکه سلسله ممکنات متناهی باشد یا غیرمتناهی غایه الامر امتناع عدم تناهی ممکنات را از راه دیگر باید ثابت نمود که در اثبات علت غیر معلوله حاجتی بدان نیست بیان این مدعا آنستکه ما فرض میکنیم دو موجود بیش نداریم آنگاه عقل متوجه گردد اینکه موجود بدون علت نخواهد بود مگر واجب الوجود باشد و واجب الوجود متعدد نخواهد بود چه فعلاً از شبهه این کمونه فراغت یافته ایم یعنی سخن بعد از فراغت از امتناع شريك باری تعالی است پس این دو موجود یکی ممکن است و معلول و دیگری واجب است بلا علت و اگر عدد موجودات را بیشتر فرض کنیم باید یکی از آنها علت بلامعلول که مساوق واجب الوجود است باشد تا بقیه موجودات معروضه معلول آن علت غیر معلوله باشد آنگاه اگر عدد موجودات را بینهایت فرض نماییم باید یکی از آنها یا یکی غیر از آنها علت برای آنها باشد و معلول نباشد بهمان دلاك که در دو موجود و در کثیر متناهی گفتیم چه اگر

تقریر دقیق وعمیق از
مؤلف در اثبات لزوم
اینکه یکی از آحاد
سلسله غیرمتناهی بلا علت
خواهد بود

میان آنها و یا خارج از آنها علتی غیر معلول نباشد و هر يك از سلسله غیر متناهی علت یکی دیگر از آن سلسله باشد عدد علل و عدد معلول مساوی خواهند بود تا برای هر معلولی علتی و برای هر علتی معلولی باشد تا موجود ممکن الوجود بدون علت موجود نشده باشد بنابراین باید دو سلسله متساوی در عدد آحاد باشند اگرچه غیر متناهی است و این تساوی مستلزم است بازاء هر يك از سلسله علل يك معلول از سلسله معلولات باشد و چون علت مقابل معلول قرار گرفت و معلول مقابل علت قرار یافت ناچار باید یا علت بی معلول باشد یا معلول بی علت باشد زیرا سلسله علل اگرچه غیر متناهی است لکن چون بهر کدام معلولی داده شده يك معلول که منطبق بر يك از آحاد معلولات است بلا معلول است زیرا از معلولات دیگر مصداقی باقی نمی ماند که بعلتها داده نشده باشد و چون علتها معلولات خود را مستوفی دریافتند دیگر علتی نمی ماند که باو معلولی داده شود و معلولی هم نمی ماند که علت برای معلولی باشد مگر معلولیکه بعلت داده شد علت خود گردد و این محال است یا علت علت مفروضه خود شود اینهم بدیهی الامتناع است تا اینجا ظاهر شد از سلسله معلولات معلولی که علت باشد باقی نمانده پس باید از سلسله علل هم علتی که معلول باشد باقی نماند و گرنه سلسله علل از سلسله معلولات بیشتر خواهد بود و معلول نداشتن یکی از معلولات مستلزم علت نداشتن یکی از علل است تا سلسلتین مطابق باشند پس در مقابل معلول بلا معلول باید علتی بلا علت باشد و علت بلا علت واجب الوجود است پس سلسله علل بواجب الوجود منتهی گردد از این بیان واضح شود که حاجت نداریم تعبیر بمعلول اخیر کنیم تا گفته شود غیر متناهی آخر ندارد چه یکی از سلسله بلا تعین در ملاء برهان که تساوی عددین است کافی است.

و حاصل برهان آنکه باید یکی از علل موجودات بلا علت باشد تا مابقی که ممکن الوجود است مستند باو باشد بلا واسطه یا مع الواسطه چه اگر یکی از آن میان بلا علت نباشد یعنی معلول علت باشد چون سلسله علل را استیفاء نمودیم و بهر کدام معلولی را دادیم آن یکی هم هر کدام باشد نتواند معلول باشد مگر معلول خویش و نتواند علت باشد مگر علت خویش پس باید محتاج بعلت نباشد و این عین معنای واجب الوجود است که بلا علت آحاد دیگر بالتمام یا علت برای یکی است که آن علت دیگر است تا برسد باز بهمان واحدیکه بلا علت است یا معلول ماقبل خود میباشد و مابعدی نداشته که علت آن مابعد گردد این منتهای بیان لزوم مساوات ملازمه بین مساوات عددین بین انتهای بواجب است یا از خود سلسله است یا متناهی باشد یا از خارج از سلسله است تا سلسله بر عدم تناهیش باقی باشد چه ما وجوب انتهای موجودات را بواجب الوجود سبحانه می خواهیم و اما امتناع عدم تناهی موجودات پس مسئله ایست دیگر که از راه دیگر باید اثبات شود و ربطی با ثبات واجب ندارد.

نا گفته نماند شیخ در شفا و اشارات این برهان را در وجوب انتهای سلسله علل و معلولات تقریر متین فرموده اما در شفا میفرماید پس بتلخیص صاحب محاکمات چنین آنچه معلول و علت است و بالضرورة وسط بین طرفین است زیرا چون معلول است علت دارد و چون علت است دارای معلول است و اگر سلسله علل بلا نهایت باشد لازم آید سلسله علل غیر متناهی هم معلول و هم علت باشد زیرا هیچیک از آحادش نیست مگر آنکه هم معلول است و هم علت است اما علت است زیرا علت است برای مکتبی که طرف عروض او است اما

شیخ در شفا و اشارات
این برهان را در وجوب
انتهای سلسله علل و
معلولات بواجب تقریر
متینی فرموده

معلول است زیرا که معلق بمعلولات است و متعلق بمعلول معلول است و چون سلسله علل مفروضه معلول نیز هست و هرچه علت و معلول است وسط است پس سلسله علل غیر متناهی و وسط خواهد بود لکن وسطی است بی طرف و این محال است کذا فی المجاکمات شیخ در فصل اول از مقاله هشتم از الهیات شفا که در تناهی علل فاعلیه و قابلیه است میفرماید :

انا اذا فرضنا معلولا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول و علته و علة علته اذا اعتبرت جملة في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة مطلقة للأمريين و كان للأمريين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احد هما معلول بمتوسط والاخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك الا لآخر لا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسية للمعلول علة لشئ واحد فقط والمعلول ليس علة لشيئين (زیرا معلول اخیر است) ولكل واحد من الثلاثة (یعنی علت اولی و علت متوسط و معلول اخیر) خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيئ و خاصية الطرف الاخر انه علة لكل غير (ای غیر نفسه) و كانت خاصية المتوسط انه علة لطرف و معلول لطرف و سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيما او غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهيه كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهيه فلم يحصل الطرف كان جميع غير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير (ای المتأخر عن تلك الجملة المأخوذة) و كانت معلولة اذ كل واحد منها معلول و الجملة المتعلقة بوجودها و المتعلقة بوجود بالمعلول معلول الا اذ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير و علة له و كلمة زدت في الحصر و الاخذ كان الحكم (ای علية الوسط و معلولية الاخير) باقيا الى غير النهاية فليس يجوز اذن ان تكون جملة علل موجودة و ليس فيها علة غير معلوله و علة اولی فان جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف و هذا محال و قول القائل ان العلل قبل العلل بلانهايه مع تسليمه لوجود الطرفين (ای الطرفين لكل جملة مأخوذة من الغير المتناهي) حتى يكون الطرفان و بينهما وسائط بلانهايه (ای اطراف بلانهايه و اوساط بينها بلانهايه اعني ان يكون طرف ثم وسط ثم طرف ثم وسط الى غير النهاية) ليس به منع غرضنا الذي نحن فيه و هو اثبات العلة الاولى (لان عدم تناهي الاوساط و الاطراف بعنوان العلية و المعلولية لانعنيها عن العلة الغير المعلولة التي تكون طرفا يجب ان يتدء به جميع السلسلة المفروضه) على ان قول القائل ان هيئنا طرفين و وسائط بغير نهاية قول يقوله باللسان لا بالاعتقاد وذلك انه اذا كان له طرف فهو متناه و ان كان المحصى لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصى

لا فی الشیئی نفسه وكون الامر فی نفسه متناهیاً هو ان یکون له طرف وکل مابین الطرفين فهو محدود ضروره بهما فقد تبین من جمیع هذه الاقوال ان هی هنا علت اولی فانه و ان کان مابین الطرفين غیر متناه و وجد الطرف فذلك الطرف اول لمالا یتناهی و هو علت غیر معلول و هذا لیبان یصلح ان یجعل بیاناً لتناهی جمیع طبقات اصناف العلل و ان کان استعمالنا فی العلل الفاعلیه بل قد علمت ان کل ذی ترتیب فی الطبع فانه متناه و ذلك فی الطبیعیات و ان کان کالدخیل فیه انتهى

کلامه بادی تلخیص . و توضیح بین الهالین

این تقریر همانست که صاحب محاکمات خلاصه فرموده بدانچه یاد شده لکن مزایای کلام شیخ از آن استنباط نشود و حق سخن شیخ که اینبغی ادا نشده چه تنها چیزی که صاحب محاکمات در تلخیص کلام شیخ توجه بدان فرموده آنستکه سلسله غیر متناهی که هر یک از آحادش هم علت است

قصور تلخیص صاحب محاکمات از

ادای مزایای کلام شیخ در

اثبات وجوب تناهی علل

و معلولات بعلت غیر معلوله

برای لاحق و هم معلول است برای سابقش متوسط است بین دو علت معلوله و خود هم که واسطه است معلول علت سابقه است و علت معلول لاحق است و بالجمله چیزی که هم علت است و هم معلول بایستی متوسط باشد تا نسبت بیک طرف که بر آن مترتب است علت باشد و نسبت بطرف دیگر که خود مترتب بر او است معلول گردد و اگر چنین سلسله غیر متناهی باشد امری که متوسط است بی طرف خواهد بود زیرا هر چه را برای آن متوسط بعنوان علت طرف قرار دهیم معلول است و در معلولیت مساوی با آن علل است پس علت مطلقه که طرف است حاصل نیست پس واسطه معلوله بی طرف است مگر منتهی شود به وجودی که معلول نباشد و بذاته علت باشد پس حاصل تلخیص امتناع توسط علت معلوله بین دو علت معلوله است و مفروض توسط معلول است و معلول متوسط محتاج بطرف است و معلول نمیتوان طرف او باشد اگرچه بینهایت است پس یا باید منتهی بعلت غیر معلوله گردد تا وسط و طرف صحیحاً درست شود و هو المطلوب بالآزماید واسطه بی طرف باشد و آن محال است . اینک شایسته است مؤلف مزایای کلام شیخ را بسنجد تا معلوم شود که برهان را فقط از روی حصول وسط و عدم حصول طرف تمام کرده یا نکات دیگری را هم در ملاک برهان در نظر گرفته است .

اولا شیخ برای دفع توهم آنکه طرف برای متوسط حاصل

است لکن بلانهایت درصدد شده که این توهم مانع از مطلوب

که اثبات علت اولی است نیست و این معنی را اگرچه شیخ

مدلل نکرده لکن پیدا است که میخواهد بگوید ملاک احتیاج

بعلت اولی همانا معلولیت ممکن الوجود است و عدم تناهی علل

معلوله موجب بی نیازی از علت غیر معلوله نخواهد بود بنا براین

در اثبات علت اولی حاجتی بعنوان واسطه و طرف نیست غایه الامر علت غیر معلوله قهراً طرف و علل

معلوله وسط خواهد بود لکن ملاک برهان عنوان وسط و طرف نیست تا متوهم گوید وسط و طرف

سببش مؤلف مزایای

کلام شیخ را در برهان

اوساط و اطراف

بدون نهایت محفوظ است پس چه حاجتی بطرف است که علت غیر معلوله باشد پس ذکر وسط و طرف در کلام شیخ فقط برای آنستکه سلسله غیر متناهی نتواند بی مبدء حقیقی باشد و عدم تناهی سلسله مصحح چنین مبدئی نخواهد بود پس الزام شیخ با احتیاج وسط و طرف نه برای آنستکه هر واسطه بی طرف میخواهد بلکه برای آنستکه هر معلولی اگرچه علت باشد و امثال مترتبه غیر متناهی داشته باشد علت غیر معلوله میخواهد پس عنوان طرف و وسط در ملاک احتیاج بطرف حقیقی که علت غیر معلوله است لغو است و ذکر آن فقط برای تقریب ذهن بلزوم طرف است تا ذهن متوجه شود بآنکه اطراف متماثل در معلولیت نتواند مبدء حقیقی بسازد چه اگر موجود مفروض بی معلول باشد اعم از آنکه از جمله بی فرض شود که متناهی است یا غیر متناهی باید علت داشته باشد که مشارک با او در معلولیت نباشد و سلسله غیر متناهی مفروضه شرکت در معلولیت را بر نمیدارد و هر معلولی را که از آن سلسله بلا معلول فرض کنیم باید از علت برخیزد و فرض اینست علتی در بین نیست جز آنکه معلول است و با معلول اخیریکه از سلسله اعتبار نمائیم فرقی نخواهد داشت جز آنکه مدخلیتی در او بطور مدخلیت شرط برای معلول اخیر است که در معلول اخیر نیست و این اندازه از مدخلیت موجب بی نیازی از علت غیر معلوله نیست غایت الامر بعضی بلا واسطه محتاج باویند بعضی مع الواسطه مثلاً اگر علت ماسه با معلول را علت غیر معلوله فرض کنیم بلا واسطه دارای علت حقیقه خویش است والا بواسطه بدو میرسد اعم از آنکه از احاد سلسله مفروضه باشد یا خارج از آن و وجوهی که از سخن شیخ قرینه اراده لزوم مبدء حقیقی برای هر معلولی است بملاک معلولیت اعم از آنکه بین آنها علیت و استناد شرطی و ترتب اثر بر علت ناقصه و مؤثر شرطی باشد یا نباشد.

آنستکه در آغاز فصل گوید علل وجود متناهی است و هر طبقه بی از آنها مبدئی دارد و مبدء جمیع طبقات یکی است و مابین جمیع موجودات است و واجب الوجود است و ابتدای وجود از او می شود. این عنوان بما میفهماند که ملاک برهان ربطی بعنوان وسط و طرف ندارد اگرچه قهراً طرف حقیقی بدان مبدء درست می شود و علل متوسطه موجب کثرت و قلت و سائط بین معلول و مبدء حقیقی است نه آنکه عنوان توسط

وجوهیکه از سخن شیخ
قرینه اثبات لزوم مبدء
حقیقی برای موجودات
بملاک معلولیت است نه
بملاک طرف و وسط

واسطه را مدخلیتی در وجوب انتهای مبدء حقیقی باشد چنانکه در صادر اول واسطه نیست و محتاج بمبدء و علت اولی است آنگاه گوید علل معلوله را چون جمله واحده فرض نمائیم همگی نسبت به علت مطلقه در معلولیت یکسانند و مانند یک معلول نسبت به علت اولی خواهند بود اگرچه بعضی بالواسطه و بعضی بلاواسطه مستند به علت اولی هستند و در ضمن این بیان خواص معلولیکه علت چیزی نیست و علتی که علت همه موجودات است و معلولیکه علت معلول دیگر است توضیح دهد بآنکه اول دارای یکطرف است و دوم طرف نهائی برای همه است و سوم بین دو طرف است و این توضیح فقط برای بیان آنست که مدخلیت و سائط در معلولات اخیره مغنی از مبدء حقیقی نهائی برای جمیع نیست آنگاه باز توضیح دهد که در احتیاج بمبدء حقیقی فرق نیست بین آنکه واسطه یکی باشد یا بیشتر و ترتب و سائط متناهی باشد یا غیر متناهی و گوید اگر ترتب در کثرت متناهی باشد تمامت عدد مابین الطرفین مانند یک واسطه خواهد بود و مشترك است در خاصیت واسطه نسبت بطرفین پس برای هر يك از طرفین خاصیت خویش است (یعنی آن طرف که مبدء است علت اولی است که سلسله معلولات بدو منتهی شود

و آن طرف که معلول اخیر است بالواسطه بمبدء میرسد تا میرسد بمعلول اول که مماس بمبدء است) و گوید همچنین اگر مترتب در کثرت غیر متناهی باشد و طرف حاصل نباشد باز جمیع غیر متناهی در خاصیت واسطه است (یعنی عدم تناهی در کثرت مترتبه فقط معلولات را نسبت بمبدء حقیقی دارای واسطه مینماید نه اینکه آنرا مستغنی از علت اولی کند پس فرق بین متناهی و غیر متناهی فقط آنست که عدد وسائط بین معلول اخیر و بین علت اولی در متناهی معین است که هر کدام بچند واسطه بمبدء حقیقی میرسد و کدام بی واسطه است و در غیر متناهی عدد وسائط معلوم نیست مگر از آن جمله که از سلسله اخذ شده و گر نه هر کدام دارای واسطه هستند) لذا میفرماید هر جمله را که از سلسله غیر متناهی گرفته عت برای وجود معلول اخیر است و آن اخیر همگی معلولند و جمله‌ئی که از معلولات اخذ شده متعلق است بآن جمله که علت است و آن جمله که علت است نیز معلول است و جائز نیست که در میان آن یا خارج از آن جمله علتی غیر معلوله نباشد و گر نه جمله غیر متناهی واسطه ایست بی طرف یعنی بمبدء حقیقی نمیرسد تا آخر آنچه یاد شد و این تقریر ناظر است بلاك معلولیت نه بلاك توسط بین طرفین.

بیان آنکه ملاک برهان مستدل	نما گفته نماند که امتناع کثرت غیر متناهی مترتبه از
قائینی تساوی سلسله علل	روی ملاک لزوم تساوی بین سلسله علل و سلسله معلولات
و سلسله معلولات اوست این	که مورد استدلال مستدل قائینی است غیر از ملاک معلولیت
ملاک غیر از ملاک معلولیت	ممکن الوجود و احتیاج بعلت غیر معلوله و غیر از ملاک احتیاج
و غیر از ملاک واسطه	وسط بطرف است و کلام شیخ در شفا ظاهر تر است در ملاک
و طرف است	
معلولیت تا در ملاک احتیاج وسط بطرف که صاحب محاکمات تلخیص نموده .	

و اما کلام شیخ در اشارات پس در يك موضع تحت عنوان تنبیه سلسله غیر متناهی از ممکنات را از روی ملاک امکان محتاج بواجب نموده بدین عبارت اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها (ای الجملة المجتمعة متعلقة بالآحاد الممكنة) فتكون غير واجبة ايضاً (ای کما ان الآحاد غير واجبة فالجملة ايضاً غير واجبة) و تجب بغيرها انتهی این برهان است بر لزوم وجود واجب تعالی برای وجود ممکنات غیر متناهیة و اطلاق کلام شیخ شامل ترتب و علت بعضی برای بعض و عدم ترتب است و ملاک امکان مساوق ملاک معلولیت است لکن بمعنای معلولیت آحاد برای واجب سبحانه و معلولیت جمله و مجموع سلسله برای واجب تعالی و اگر آحاد را علت و معلول و سبب و مسبب برای یکدیگر فرض کنیم باز بملاک امکان باید بواجب الوجود برسد و این تقریر در شرح سخن شیخ مستغنی است از آنچه محقق طوسی و شارح رازی بیان کردند .

کلام شیخ
در اشارات

آنگاه شیخ فرماید کل جمله کل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها شیخ این تقریر را از روی عنوان معلولیت فرموده بدون اینکه نظری بمناسبات سلسله علل و معلولات که مبنای برهان مستدل قائینی است داشته باشد بدین خلاصه که جمله عین آحاد معلوله است پس بی علت تواند بود و علت جمله یا کل آحاد یا بعض آحاد یا خارج از آحاد است و اول باطل است

چه مراد از کل آحاد یا جمله مجموعی است یا کل واحد است و اول مبالغه است چه نفس شیء علت خود نخواهد شد و دوم نیز باطل است چه هر يك علت جمله نشود چه کل واحد بما هو واحد مقتضی جمله نخواهد بود.

دوم که بعضی آحاد علت باشد ممتنع است چه هیچیک از آحاد اولی بعلیت از دیگری نیست و هر يك حسب الفرض معلول است و علیت بعضیکه معلول است اولی از علیت بعضی دیگر که علت آن بعضی معلول است نخواهد بود پس متعین است که علتی خارج از تمام آحاد لازم است.

آنگاه شیخ میفرماید :

سخن شیخ بعنوان
کَلْ جُمْلَةً مَرْتَبَةً مِنْ عِلَلٍ وَمَعْلُولَاتٍ عَلَى الْوَلَاءِ وَفِيهَا عِلَّةٌ غَيْرُ مَعْلُولَةٍ فَهِيَ
طَرَفٌ وَوَسْطٌ
طرف لانها ان کانت وسطاً فہی معلولة

این سخن برای اثبات لزوم طرفی است که واجب الوجود و علت غیر معلوله است چه اگر وسط باشد معلول است پس ذکر وسط در اینجا برای آنست که معلول است و غیر از طرف است که علت غیر معلوله است و نظری بطرف دیگر که معلول اخیر است حقیقتاً اگر متناهی است و فرضاً اگر غیر متناهی است ندارد و حاصلش چنانکه شارح طوسی فرموده آنست که هر جمله‌ای که مشتمل است بر علل و معلولات مترتبه متوالیه اعم از متناهی و غیر متناهی اگر مشتمل بر علت غیر معلوله نباشد محتاج خواهد بود بعلت غیر معلوله که خارج از آن باشد و نظری باثبات تناهی در غیر متناهی ندارد که مبنی بر ملاحظه واسطه بین دو طرف است که قبلاً یاد شد آنگاه میفرماید :

سخن دیگر شیخ
در اشارات
اشارة کَلْ سِلْسَلَةٍ مَرْتَبَةً مِنْ عِلَلٍ وَمَعْلُولَاتٍ کَانَتِ مَتْنَاهُیَ اَوْ غَیْرِ مَتْنَاهُیَ
فَقَدْ ظَهَرَ اَنْهَا اِذَا لَمْ یَكُنْ فِیْهَا اِلَّا مَعْلُولٌ اَحْتَاجَتْ اِلَى عِلَّةٍ خَارِجَةٍ فِیْهَا لَکِنْ
تَتَصَلُّ بِهَا لَا مَحَالَةَ طَرَفًا وَظَهَرَ اَنْهُ اِنْ کَانَ فِیْهَا مَالِیْسٌ بِمَعْلُولٍ فَهِيَ طَرَفٌ
وَنَهَیةٌ فَکُلُّ سِلْسَلَةٍ تَنْتَهِیْ اِلَى وَاجِبِ الِوُجُودِ بِذَاتِهِ

از این اشارات هم آشکار است که نظر بطرف نهائی واجب غیر معلول است نه بمتوسط بین طرفین که مستلزم تناهی سلسله غیر متناهی و موجب خلف است چه بالصراحه تعمیم میدهد سلسله را بمتناهی و غیر متناهی در حاجت بطرف که علت غیر معلوله است و از تأمل در آنچه یاد نمودیم ملاکات متعدده در بر این مسئله بدست می‌آید که غفلت از آن موجب خلط و اشتباه است.

طریق هشتم آنکه عدم واجب ملزوم تسلسل است و این محال است چه مستلزم است تساوی دو عدد متناهی را مختلف بیان لزوم آنکه سلسله غیر متناهی مشتمل است در نفس الامر بر عشرات و مآت غیر متناهی مثلاً پس اگر آحاد این سلسله را عداد یعنی تعداد کنند عشرات و نیز تعداد کنند مآت قرار دهیم یا مستغرق نماید آحاد عاده تمام آحاد متوالیه را یا استغرق نکنند آنرا بر تقدیر دوم لازم آید تناهی عدد عشرات یا عدد مآت و این مستلزم تناهی سلسله است و خلف خواهد بود و بر تقدیر اول لازم آید تساوی عدد عشرات و مآت در این سلسله پس اگر زیاد شود ماه بر عشره زیاد خواهد آمد عدد عشره بر عدد ماه و همچنین در هر دو عدد متناهی مانند الف و الفین

مؤلف گوید این دلیل مغالطه است چه سلسله غیر متناهی با تمام مراتب خاصه غددیه ای که در آن متصور است و بقول مستدل واقعیت دارد بدون ملاحظه عقل و اعتبار اعتبار کننده ای غیر متناهی است چه ملاک عدم تناهی سلسله بآنستکه ذوات موجوداتی که سلسله را تشکیل داده بی نهایتست و عدد موجودات سلسله مانند سلسله متناهی بآخر نرسد و در این معنی فرق نمیکند آحاد را یکی بعد از یکی بشماریم یا چون آحاد را باول عشرات رسانیدیم ده حساب کنیم و چون بمأه رسید صد حساب کنیم و هکذا مانند حساب حروف جمل ابجدی بنا بر این می توان هر مرتبه ای را اگر دارای مراتب عدیده است بدان مراتب حساب کنیم مثلاً صد را بگوئیم صد واحد و ده عشره است و الف را بگوئیم هزار واحد یا ده مأه یا صد عشره است و بر هر تقدیر آحاد هرگز عاد عشرات یا مآت یا الوف بر وجه استغراق نخواهد شد چه امثال هر عقدی از عقود اعداد علی التوالی باقی است و پیاپی نرسد و مراد از مساوات عشرات اگر مساوات ده عشره با يك مأه است محذوری ندارد چنانکه هر يك مساوی با آحاد خویش است و بهمین نحو بینهایت میرود و اینکه گوید اگر مأه بر عشره افزوده شود عدد عشرات بر عدد مأه افزوده خواهد بود اگر مراد آنستکه یازده عشره بیش از عشرات يك مأه است - این مثل این است که گفته شود

بقیه انتقادات مؤلف
بر طریق هشتم

اگر يك مأه بريك واحد افزوده شود لازم آید عدد آحاد بیش از مأه باشد و این سخن وجه معقولی ندارد چه معنای آنکه آحاد عاد عشرات یا عشرات عاد مآت است این نیست که بعد از رسیدن آحاد بعشره چیزی از آحاد باقی نماند مطلقاً بلی بوجه دیگر باقی نماند چه آحاد عشره ثانیه اگر برای تحصیل عشره ثانیه تعداد شود تعداد آحاد از سر گرفته شده و اگر نه عشره ثانیه بالفعل موجود است و تعداد ابتدائاً بر روی عشرات میرود و بالجمله مراتب اعداد حاصله از سلسله باعتبار هر مرتبه ای از اعداد غیر متناهی است چه سلسله غیر متناهی چنانکه آحادش غیر متناهی است عشرات ومآت و الوفش هم غیر متناهی است و هیچکدام افزوده از دیگری نیست مثلاً نمیتوان گفت عدد عشرات در سلسله غیر متناهی بیش از عدد مآت سلسله است مگر باعتبار آنکه تقسیم بجملة های اقل بیش از تقسیم بجملة های اکثر است و مستدل هم از این راه نخواسته استفاده کند .

آنکه گوید ان قلت آحادیکه عشرات بدان عد می شود متوالی نیست بلکه هر عشره می را آحادش عد مینماید و همچنین مآت و آحاد متوالیه را عاد عشرات قرار دادن باعتبار عقل است و ظاهر است که توالی آحاد وافی بملاحظه جمیع نیست (یعنی آحاد عشره دوم بتوالی آحاد عشره اولی نیست بلکه عشرات جای آنرا گرفته و این همانست که مؤلف گفته و حاجتی بانکار توالی آحاد نیست غایه الامر باید عقل عشره ثانیه را ملاحظه نکنند چه بعد از آحاد عشره اولی دیگر آحادی نیست بلکه عشرات است و بالجمله نه آحاد را عاد جمیع مراتب قرار دادن موجب محذوری شود و نه آحاد هر مرتبه ای را عاد همان مرتبه قرار دادن موجب انتهاء سلسله غیر متناهی گردد آنکه گوید :

اعتراض مستدل
بر خود

قلت كأنه لا تعجب عند مداركك انه اذا وجد خمسون مثلاً كانت الخمسة الاولى منها مع تواليها مساوية لورود عشراتها وان لم يعتبرهما معتبر اصلا ففي السلسلة الغير المتناهية اذا اعتبر الواحد الاول بازاء العشرة الاولى كان الواحد الثاني بازاء العشرة الثانية و الواحد الثالث بازاء العشرة الثالثة و هکذا فان لم يكن جميع الآحاد عاداً لزم انتهاء العد الى واحد معين ويلزم منه

اتهاء السلسله و ان كان الجميع عاداً لزوم ما قلناه فتأمل انتهى بلفظه

حاصل این جواب آنستکه مدعای مستدل در امتناع تسلسل لزوم تساوی هردو عدد متناهی است باینکه آحاد متوالیه در سلسله غیر متناهی اگر عاد عشرات و مآت سلسله باشد بر وجهی که عادت مزبوره مستغرق تمامت آحاد باشد لازم آید مساوات عدد عشرات و مآه چه عشرات و مآت در سلسله مساوی است و اگر مستغرق نباشد عدد عشرات و عدد مآت سلسله متناهی خواهد بود پس لازم آید سلسله غیر متناهی متناهی باشد و حاصل اعتراض معترض آنستکه عددیکه عاد عشرات است عشره است و عددیکه عاد مآت است ماه است پس آحادیکه عاد عشرات است متوالی نیست بلکه مجتمع است تا مر به عشره از آن حاصل شود و عشرات متوالیه بعشره اولی عد شود و همچنین در ماه مگر عقل آحاد را عاد عشرات مثلاً اعتبار کند و معلوم است آحاد متوالیه وافی به عدد عشرات و مآت نیست و حاصل جواب آنستکه آحاد عدد پنجاه مثلاً با توالی مساوی است با پنج عشره زیرا پنج عشره وارد بر پنجاه واحد متوالی خواهد بود در واقع بدون استعانت باعتبار عقلی پس واحد اول بازاء عشره اولی و واحد دوم بازاء عشره ثانیه است پس اگر جمیع آحاد عاد نباشد لازم آید عد بیک واحد معین منتهی شود و سلسله متناهی خواهد شد و اگر جمیع آحاد عاد باشد لازم آید آنچه گفته شد که تساوی عدد عشرات و مآت باشد پس اگر يك مآه بر عشره افزوده شود عدد عشرات بر عدد مآه افزوده گردد چه با افزودن يك مآه ده عشره بر عشرات افزوده شود و از عدد مآت يك مآه کم آید (زیرا عقد مآه بر می گردد به ده عشره و از عقود مآت سلسله يك مآه کم شود) و بر عدد عشرات ده عشره افزوده گردد .

توضیح مقام در جواب این دلیل و نظائر آن که مبتنی بر لزوم تسلسل از فرض عدم وجود واجب و وجوهی ریاضی در بطلان تسلسل است آنکه اولاً هر عددی چه متناهی چه غیر متناهی که مجتمع در وجود در زمان واحد است توالی آنها یا بالطبع است یعنی مترتب بالطبع است اگرچه دفعة موجود شوند چون ترتب صورت بر ماده و ترتب فعل بر قوه و ترتب جسم

توضیح مقام در جواب این دلیل و نظائر آن

تعلیمی بر جسم طبیعی و ترتب عقول و افلاك و ترتب اجناس و ترتب فصول بر اجناس و مانند اینها که تقدم و تأخر زمانی ندارند و دفعة واحده موجود گردند و یا از روی سببیت و مسببیت است چه سبب و مسبب باید مجتمع در وجود باشند یعنی موقع وجود مسبب باید سبب موجود باشد و این همان توالی علل و معلولات است که در این مباحث تکرار شده و یا بعناوین و حیثیات است و ترتب عنوانی یکبار بمجرد اعتبار عقل است چون ترتب اعتبارات ماهیت چه لا بشرط مقسمی مقدم بر لا بشرط قسمی است و اعتبار بشرط شیء مترتب بر لا بشرط است و اعتبار لا بشرطی در فصل و جنس نسبت بماده که بشرط لا است و بصورت که بشرط لا است مؤخر است و اعتبار کلی عقلی و منطقی مترتب بر کلی طبیعی است و بار دیگر واقعیت دارد علی بعض الوجوه چون اضافات و نسبت بین اشیاء و چون افراد و ازواج و مراتب عدد در آحاد مجتمعة الوجود اگرچه واقعیت فرد و زوج و مراتب اعداد بنظر مؤلف فقط بملك صلاحیتست و بالقوه است و فعلیتش بانتزاع عقل است و فاضل قاینی مصر است که اینگونه عناوین دائر مدار اعتبار عقلی نیست و نظر مؤلف بر خلاف این نظر است چون این مقدمه را دریافتیم می گوئیم آحاد هر عددی چه مترتب و متوالی بیکدیگر از وجوه مذکوره باشد چه اصلاً ترتیبی میان آنها نباشد عین مراتب عدد موجوده در آن یا منتزعه از آنست و ده واحد

عین عشره است و صد واحد عین ده عشره و عین يك مئه است و هر گونه تألیفی بین آحاد عدد شود شماره آحاد را بر هم نمی زند و باندازه ای که ممکن است از آن آحاد افراد و ازواج یا عشرات و مآت و الوف یا اول و ثانی و ثالث یا تقسیمات متساویه یا مختلفه بطور تنهایی یا غیر متناهی می توان گرفت و حساب آحاد را نسبت باعداد مؤلفه و حساب اعداد مؤلفه را نسبت باعداد مؤلفه دیگر کم و زیاد نمی کند بعبارت دیگر آحادی که معدود بالا نفراد است عاد آحاد مؤلفه از عشره یا از مئه یا از الف است و هیئت مؤلفه عاد امثال آن هیئت مؤلفه است یعنی عشره عاد سلسله عشرات است و در عین حال آحاد منفرد عاد هریک از عشرات و عاد مجموع عشرات است و هر مؤلف از آحادی عین آحاد بالاسر است و عدد اجزایش عده عدد آحاد منفرد معدوده است و توالی و ترتیب آن هیچگونه اختلاف عددی میان آحاد منفرد و مؤلفات از آن ایجاد نمی نماید و چون این حساب را درست حفظ نمودیم مغالطاتی که در تقریر برهان شده بدست می آید حال یکی یکی از آنرا می سنجمیم .

۱- اینکه می گوید : اگر آحاد سلسله غیر متناهی مستغرق عشرات و مآت سلسله در عدد آن

نباشد سلسله متناهی خواهد بود و عدد عشرات و مآت متناهی می شود گوئیم ملازمه ممنوع است چه تنهایی عشرات و مآت و سایر مراتب عدد موقوف بر تنهایی آحاد است زیرا مراتب مأخوذه از متناهی البته متناهی است بلکه ممکن است مراتب کسر بیاید مثلاً صد واحد را بعشرات متساویه می توان برد لکن صد و پنج واحد را بالتمام نمیتوان عشرات نمود چه پنج واحد از عشرات کسر خواهد داشت و اگر غیر متناهی است مراتبش نیز غیر متناهی است چون هر مرتبه مانند يك واحد است پس تنهایی عشرات و مآت و تنهایی سلسله از کجا لازم آید .

۲- گوید اگر آحاد متوالیه مترتبه در سلسله غیر متناهی در عدد عشرات و مآت مستغرق تمام آحاد آنها باشد تنهایی عدد عشرات و مآت لازم آید زیرا عدد عشرات و مآت مساوی است پس اگر افزوده شود مئه بر عشره عدد عشرات بر عدد مئه افزوده گردد و همچنین است حکم در هر دو عدد متناهی چون الف و الفین می گوئیم استغراق آحاد در عدد عشرات و مآت مستلزم تنهایی عدد عشرات و مآت نخواهد بود چه آحاد سلسله عین عشرات و مآت مؤلفه از آن آحاد است و چون آحاد سلسله غیر متناهی است قسمت بندیهای حاصل از آحاد چه مساوی چه مختلف نیز غیر متناهی است و تساوی عدد عشره و مئه یا تساوی عدد عشرات و مآت اگر مراد اشتراك يك عشره که عین ده واحد است بایک مئه که عین صد واحد است باشد چنین مساواتی از استغراق مزبور لازم نیاید چه آحاد در هر مرتبه مستغرق آحاد آن مرتبه است و مستغرق مرتبه بالاتر نیست یعنی آحاد عشره مستغرق اجزاء عشره است نه مستغرق اجزاء مئه و تساوی عشرات و مآت اگر باین معنی است که اگر ده بالا برویم مثل این است که صد صد بالا برویم بنوعی که عشره صد شود بدیهی الفساد است و اگر باین معنی است که این دو حساب در عدم تنهایی سلسله یکسانست و سلسله دارای مآت و عشرات و الوف است باین معنی که محاسب در قسمت بندی متغیر است لکن آحاد همان آحاد است البته صحیح و بلا محذور است نه باین معنی که عشره مثلاً مئه باشد بلکه باین معنی است که آحادی که تشکیل عشره اولی داد در آحاد عشره دوم داخل نیست و آحادی که ده عشره تشکیل داد و مئه اولی بدان حاصل شد آحاد عشرات ده گانه عین آحاد مئه اولی است پس آحاد عشرات ده گانه مساویست با آحاد مئه و آحاد عشرات غیر متناهی مساویست با آحاد مآت غیر متناهی یعنی همان آحادی که عاد عشراتست عاد مآتست در صورتی که عشرات بمئه برسند و گر نه برای مئه باید آحاد دیگری را

بحساب آورد یعنی چون ده عشره از صد واحد شمرديم و خواستيم تازه شروع بتشكيل مائه نماييم البته از صد واحد ديگر بايد تشكيل مائه دهيم والا همان ده عشره البته مائه اولي خواهد بود ۳- و اينكه گويد اگر مائه برعشره افزوده شود عدد عشرات بر عدد مائه افزوده شود اصلا معنای محصلی ندارد چه اگر يك مائه را بريك عشره بيفزائيم البته عدد عشرات بر عدد مائه افزوده شود چه يازده عشره بحساب عشرات است و يكصد و يك عشره بحساب هردو مرتبه است لذا اگر ده عشره بريك مائه افزائيم عدد عشرات که بيست عشره است مساوی با دو مائه خواهد بود و وجهی ندارد مرتبه‌ای که مشتمل برده عشره است بایک عشره ديگر بسنجيم و بگوئيم عدد عشرات از عدد مائه افزوده شده زیرا مرتبه عشرات چون بمائه رسيد ديگر عشره‌ای نیست مگر مستأنفاً عشره‌ای را ببيان آوريم و اين مثل اينست يك مائه را بريك واحد يا بريك اثنین بيفزائيم و بگوئيم عدد واحدها بر عدد مائه يا عدد اثنین ها بر عدد مائه افزوده گرديده و اين خيال غلطی است که ناشی از عدم حفظ مراتب و از عدم رعایت تداخل آحاد در مراتب متشکله از همان آحاد معينه است مگر برای هر مرتبه‌ای آحادی که فقط آن مرتبه را تشكيل ميدهد بدان مرتبه اختصاص داده شود یعنی ده واحد را بعشره اولي و ده واحد ديگر بعشره ثانيه و هکذا تا عشره عاشره آنگاه همين ده عشره را بمائه اولي اختصاص دهيم يا آنکه برای مائه اولي آحادی را مستأنفاً اختصاص داده و عشرات را تا عشره عاشره بعنوان خود باقی گذاريم تا در قسمت اولي ده عشره و در قسمت دوم يك مائه داشته باشيم بلی اگر مراد از زيادتی عشرات بر عدد مائه در صورتی که يك عشره بر مائه افزائيم که عقد مائه اولي بر هم خورده بحساب عشرات رفته و مائه دوم بجای مائه اولي شده محذوری ندارد و انکهي چون ده عشره بر مائه اولي افزوده شد عقد مائه دوم شد و مائه اولي باز روی کار می آید بدون آنکه عدد عشرات بر مائه افزوده شود و ايضاً عدد عشرات هميشه بر مائه و الف بحسب تعداد عقود افزوده است زیرا مثلاً ده عشره ده عقد است و مائه يك عقد و هکذا فلا تنقل.

۴- و اينكه گويد و کذا الکلام فی کل عددین متناهیین کالف و الالفین گوئيم پس بايد کثرت متناهیه نیز محال باشد و اين بدیهی الفساد است و اين خود دليل است که آحاد هر کثرتی در مراتب خاصه عددیه حاصله از آن آحاد تداخل نمايد و همچنين مرتبه اقل که بتکرار آن مرتبه اکثر حاصل شود تداخل در اکثر کند بدون اینکه از ضم عددی بعدی با حفظ آحاد و مراتب محذوری لازم آید . لذا در کلمات شيخ و فارابی و غيرهما حتی در رسائل مخطوطه ایشان که در دست داريم اينگونه فروض تکلف آمیز در ابطال تسلسل معهود نیست .

اينک مناسب است تجديد عهدی بپاره ای از کلمات شيخ و فارابی و شيخ اشراق در رساله های مخطوطه آنان نماييم که هنگام تجديد عهد پيراهين مشهوره در امتناع تسلسل که در پايان اين فصل در نظر داريم بکار آید .
نص کلام شيخ در آغاز رساله فردوس مخطوط :

سخن شيخ در رساله

فردوس مخطوط

در ابطال تسلسل

کل شیء فی عالم الکون و الفساد مما لم یکن فکان قبیل
الکون ممکن الوجود اذ لو کان ممتنع الوجود لما وجد و لو کان واجب الوجود لکان لم یزل

ولایزال موجوداً و ممکن الوجود لابد له من علة تخرجه من العدم الى الوجود ولا يجوز ان يكون علمته نفسه لان العلة تتقدم على المعلوم بالذات فيجب ان يكون علمته غيره والكلام في علمته كالكلام فيه ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما علة صاحبه لانه يؤدي الى الدور والى تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يتسلسل الى مالا نهاية له لانا اذا فرضنا خطأ متناهيّاً في احد الطرفين غير متناه في الطرف الآخر و فرضنا خطأ آخر مثله و زدنا عليه زيادة فاما ان يتساوى الغطان او يتفاوتان فان تساويها فهو محال لان مع احدهما زيادة ليست مع الآخر و ان تفاوتنا فهو محال لان مالا نهاية له لا يكون اكثر مما لانهاية له

توضیح برهان شیخ در رساله فردوس برامتناع تسلسل يك جانبه

توضیح این برهان بر امتناع تسلسل يك جانبه آنستكه هر كثرتی بالضرورة قابل كم و زیاداست وبالضرورة نسبت بكثرتی كه بیش از اوست اقل است پس اگر كثرتی فرض شود كه از يك طرف بینهایت باشد و از طرف دیگر بنهایت رسد لازم آید اگر چیزی بر او بیفزائیم یا مانند او كثرتی غیر متناهی يك جانبه فرض كنیم و بر آن چیزی بیفزائیم هیچكدام از

دیگری نه اكثر باشد و نه مساوی یا هم اكثر باشد و هم مساوی چه اگر برای زیادتى كه بر يكی افزودیم اكثر باشد از آنكه دارای این زیادتى نیست لازم آید غیر متناهی از غیر متناهی اكثر باشد و حال آنكه اكثریت و اقلیت در غیر متناهی محال است و اگر هر دو با هم مساوی باشند محالست زیرا مفروض آنستكه زیادتى بر يكی افزوده شده پس لازم آید مساوی نباشند برای زیادتى و اقل و اكثر هم نباشد برای آنكه غیر متناهی قبول اكثریت بر غیر متناهی دیگر با اقلیت از آن نمی نماید پس لازم آید اجتماع نقیضین یعنی مساوات و عدم مساوات و اگر گفته شود این بیان بیش از این نتیجه ندهد كه زیادتى مفروضه لغو است و غیر متناهی را از غیر متناهی مماثل خود در عدم تناهی يك جانبه اكثر و اقل نمی كند و دلیل نشود كه كثرت غیر متناهی يك جانبه ممتنع الحصول است جواب گوئیم اگر ممكن الحصول باشد باید اگر خطی را بیش از او فرض نمودیم یا کمتر از او فرض نمودیم اول اكثر از او و دوم اقل از او باشد زیرا بالحس والعیان چیزی را بر مثل او افزودیم یا كم كردیم و چون اكثریت با اقلیت غیر متناهی يك جانبه نسبت بغیر متناهی يك جانبه دیگر معقول نیست چه عدم تناهی با كثرت و قلت جمع نمی شود پس حصول زیادتى یا نقیصه ملازم با تناهی كثرت مفروضه است و خلاصه برهان این می شود كه قبول زیادتى و نقیصه كه از لوازم هر كثرتی است ملازم با تناهی كثرت است و با عدم تناهی آن اگر چه از يك جانب باشد جمع نمی شود پس یا باید از عدم تناهی كثرت مفروضه دست كشید یا از حصول زیادتى بافزایش و نقیصه بكم كردن دست كشید و چون زیاده و كم بدیهی الحصول است پس تناهی كثرت هم لازم الحصول و عدم تناهیش ممتنع الحصول است و بتقریر دیگر دو خط غیر متناهی يك جانبه اگر ممكن الحصول است چنانكه يك خط غیر متناهی يك جانبه حسب الفرض ممكن الحصول است پس بالبداهه بر يكی میتوانیم بیفزائیم چه افزایش مؤنه ای ندارد جز اضافه عددی ولو يك واحد بر يكی از این دو خط و انكار امکان افزایش مصادمه با ضرور است و چون افزایش حاصل شد تساوی بین خطین محال است چه مساوات و زیادتى متقابلند و با حصول زیادتى البته

مساوات مرتفع خواهد بود لکن زیادتى اchiedما بر دیگری نیز محال است زیرا هر دو غیر متناهیند و اکثریت غیر متناهی از غیر متناهی محال است پس لازم آید در دو خط غیر متناهی يك جانبه یا ارتفاع تقیضین که مساوات و عدم مساوات باشد یا اجتماع تقیضین که مساوات و عدم مساوات که اکثریت یکی از دیگری است یا تناهی خطین و هوالمطلوب .

بقیه کلام شیخ در تسلسل
و ان فرضنا خطاً غیر متناه فی الطرفین ممکن ان ینقسم تقسیمین
کل واحد منهما متناه فی احد الطرفین غیر متناه فی الطرف
الآخر و هو محال فیجب ان ینتهی الی علة اولی لبست لها
دو جانبه

غایة (علة) فاعلیة ولا مادیة ولا صوریة ولا غایبه انتهى
شیخ در فرض عدم تناهی دو جانبه چون زیادتى بر هیچ طرف متصور نیست بوسیله تقسیم آن سلسله باز دو خط غیر متناهی يك جانبه درست کرده که برهان سابق در آن جاری است و این سخن از شیخ مورد اقتباس بسیاری شده که در کلمات فاضل قائمینی نیز یاد شده است

فارابی در رساله اثبات المفارقات مخطوط گوید :

ما هذا نصح لما كانت الممكنات واجبا فيها ان تنتهی الی
موجود لا سبب له وهذا (ای مطلوب) والا کان یلزم اذا وضع
طرفان و واسطه و کان موضع الطرف الاخير معلولا و الاول
علة ان یکون للاول ایضاً حکم الواسطة المحتاجة الی طرفه
مخروط (۱)
سختن فارابی در رساله
اثبات المفارقات

ولیس حکمه حکم الواسطة فما کان یصح وجوده ما حکمه
حکم الواسطه سواء كانت عدة الواسطه متناهية او غیر متناهية و جب ان یکون فی الموجودات موجود
لا سبب له وذلك بعد ان توضع العلل والمعلولات موجودة معاً اذ المعلول لا یصح ان یوجد الا من
العلة ان اتصل وجوده فانه ان استغنی بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد ان کان
ممکنا و محتاجا الی العلة انتهى

این تقریر ناظر است بتساوی حکم و سائط در احتیاج بهلت و هر چه آحاد سلسله بالارود
از حکم واسطه خارج نیست و واسطه هرگز طرف نشود مگر آنکه واجب الوجود مستغنی از طرف باشد.

۱- فارابی در رساله عنوان المسائل اکتفاء نموده در اثبات واجب بلزوم دور یا تسلسل بر تقدیر عدم واجب
و نص او این است : الاشياء الممكنة لا یجوز ان تمر بلانهاية فی کونها عللا و معلولا و لا یجوز کونها علی سبیل
الدور بل لابد من انتهائها الی شیء واجب الوجود فهو الموجود الاول فالواجب الوجود متى فرض غیر موجود
لزم محال و لاعلة لوجوده و لا یجوز کون وجوده بغيره و هو السبب الاول اوجود الاشياء و یلزم ان یکون وجوده
اتم الوجود و منزها عن العلل مثل المادّة والصورة والفاعل والغایه و لا مهیة له سوى انه واجب الوجود انتهى
(مؤلف)

شیخ اشراق در رساله مقامات العارفین گوید :

سخن شیخ اشراق در

رساله مقامات العارفین

مخطوط

ما نصه الجسم یجب ان یتناهی و کذا کل عدد موجود آحاده
معاً مع ترتیب ما فان الامتداد الغير المتناهی او الصفات المرتبة
الغير المتناهیة والعلل والمعلولات لو امکنت کان لنا ان نحذف

عشرة اذرع من وسط السلسلة المترتبة الغير المتناهیة ونوصل

بین طرفی المحذوف فذاخذہ دون المحذوف سلسلة ومعه اخرى و نطبق فی العقل بین السلسلتین
فلا بد من التفاوت و الا استوی الزائد مع الناقص و هو ممتنع قطعاً و التفاوت لا یقع فی الوسط
للوصل المذكور فیقع فی الطرف فالناقص تناهی و الزائد زاد علیه بالمتناهی وما زاد بمتناه فهو
متناه، انتهى.

این تقریر یکی از تقریرات بسیار متین از برهان تطبیق بر امتناع تسلسل است که خواهد
آمد انشاء الله تعالی.

طریق نهم آنکه تسلسل از لوازم عدم واجب تعالی است باینکه

محال است زیرا مستلزم است زیادتى شیء را بر نفسش بدین

مقدمه که اگر جمله یی مشتمل باشد بر مجموعهای مترتب که

زیاد شود بافزایش واحد و هریک از آن مجموعهای

متساوی الآحاد باشد واجب است هریک از آحاد آن جمله در

مجموعی و جمله یی باشد مشتمل بر مجموعهای مترتب و متزاید

که هریک از آن مجموعها غیر متناهی الآحاد شده و عدد مجموعات متساوی باشد و حال آنکه هیچیک

از مجموعات اولیه مساوی نیست با مجموعی از مجموعات ثانویه بلکه هر مجموعی که اخذ شود از

اول و نسبت داده شود بهر مجموعی از مجموعات ثانویه مجموع ثانی اضعاف مجموع اول خواهد بود

بعدد غیر متناهی و خارج نیست چیزی از آحاد جمله اولی از مجموعاتش اصلاً فرضاً پس بعد از تمهید

باین مقدمه گوئیم بر تقدیر تسلسل موجود شود آحادی غیر متناهی و موجود شود در آن مجموعاتی غیر

متناهی که هریک از آن متناهی است چون اثنین و ثلثه و اربعة و هکذا که بازاء هریک موجود شود

مجموعی متناهی و محصور بین او و بین مبدء سلسله و خارج نشود چیزی از آحاد سلسله از مجموع

متناهی و این ظاهر است پس عدد این مجموعات عدد آحاد سلسله است و موجود شود در آن سلسله

مبدء آن جمله است دوم مجموعی خواهد بود غیر متناهی و بعد از نقصان دوم باقی میماند مجموع

دیگری و هکذا پس موجود شود مجموعاتی که هریک از آنها غیر متناهی است و عدد این مجموعات

ببینها عدد آحاد سلسله است پس فرقی در عدد بین عدد این مجموعات و بین مجموعات اولیه نخواهد

بود در صورتیکه هر يك از این مجموعات غیر متناهی است و هریک از مجموعات اولیه (که عین

ثانویه است) متناهی است پس واجب است که زیاد شود عدد آحاد این مجموعات (ثانویه) بر عدد

آحاد مجموعات اولیه با آنکه آحاد هر دو همان آحاد سلسله مفروضه است پس لازم آمد که زیاد

لزوم زیادتى شیء بر نفس

خود در تسلسل که از لوازم

عدم واجب تعالی است

شود عدد شیء بر نفس خویش و این خلف است - تا اینجا ترجمه تقریر طریق نهم است حرفاً بعرف اینک مؤلف پیش از تقریر اعتراض و جواب مستدل رسیدگی بفقرات تقریر نمود تا راه مغالطه بدست بیاید .

مدعی که ملاک برهانست زیادتى شیء است بر نفس خویش
یعنی در عدد باین ادعا که اگر سلسله غیر متناهی موجود بالفعل
باشد اعم از مترتب یا غیر مترتب چنانکه مقتضای اطلاق مدعا
است لازم آید عدد سلسله بر خود افزوده گردد حال پیش از
رسیدگی بمقدمه مهده در اینجا مجلاً گوئیم زیادتى عدد
معدود بر نفس عدد معدود موقوف بر تناهی عدد مزید و عدد
مزید علیه است و سلسله غیر متناهی را چون نسبت بنفس او
بسنجیم جز نفس چیز دیگری نیست و نفس قابل تعدادیکه
تمام آحادش را شامل باشد نیست پس چگونه معقول است که
نفس سلسله که آحادی است غیر متناهی بر نفسش افزوده گردد
چه افزایش منوط بدو عدد است که یکی بردیگری افزوده شود
و اینکه متناهی منصور است اما غیر متناهی پس عدد محصورى

رسیدگی عمیق بیک يك از
فقرات تقریر مستدل در
طریق نهم
(۱)

جواب مؤلف از لزوم
زیادتى شیء بر
نفس خود

نیست تا زیادتى بر آن از نفس خودش متصور باشد و در عدد متناهی هم اگر عین عدد مفروض محفوظ
باشد معقول نیست بر خویش افزوده گردد مگر بسببی خارج که مشتمل بر خلف باشد مثل اینکه بگوئیم
بتنصیف آحاد ده عدد بیست و یک نصف واحد است و این مستلزم زیادتى عدد است بر نفس خود متصف
واحد و چنین توهمی از حساب کسور در ضرب عددی در عددی ممکن است روی دهد مثل اینکه در ضرب
سه و جب و نیم در سه و جب و نیم در کسر گرفته شود چهل و سه و جب است در صورتیکه
چهل و دو و جب و هفت ثمن و جب است و این از روی اشتباه در حساب است و گرنه هیچ عددی بر
نفس خود افزوده نگردد و از نفس خویش کمتر نشود و در غیر متناهی اگر نظر بشماره آحادش تا
آنجا که شماره کننده می شمارد بيفکنیم اصلاً عددی بدست نمی آید تا زیادتى بر آن یا کمى از آن
متصور باشد تا اگر چنین لازمی لازم آید راهی برای امتناع چنین سلسله نمی باشد پس این توهم
نسبت بآحاد متناهی از سلسله غیر متناهی خواهد بود نه نسبت باصل سلسله غیر متناهی و همین
توهم که ملاک برهانست مقلوب بر مستدل است چه هر عددی از آحاد سلسله غیر متناهی البته متناهی
است و محال است نفسش بر آن عده معدوده افزوده شود یا

قلب ملاك برهان بر
مستدل

از آن کمتر گردد پس سلسله غیر متناهی مشتمل است بطور
غیر متناهی بر اعداد متناهی می که افزوده از خود و کمتر از
خود نخواهد بود و اما نفس سلسله غیر متناهی پس قابل
افزایش نیست زیرا مبدء و منتها ندارد و قابل تقیصه هم بر
وجهیکه مستلزم مبدء یا منتها باشد نیز نیست چه نقصان از غیر متناهی بوصف اینکه غیر متناهی است
معقول نیست و بوصف تناهی فقط از عده متناهی کم شود چه هر چه گرفته شود از وسط گرفته میشود

و طرفین بر عدم تناهی باقی است و هر آنچه بر نقصان بیفزائیم عدم تناهی طرفین بجای خود محفوظ است چه متناهیات ضمنی را مدخلیت در عدم تناهی سلسله نیست تا چون گرفته شد عدم تناهی مختل گردد با براهین دیگر که در امتناع تسلسل از روی تنقیص وسط مدون است در این دلیل ملحوظ نیست و روی سخن با این دلیل است که الزام بلزوم زیاد شدن عدد بر نفس خود از تسلسل می نماید و بالعمله همین محال که ملاک الزام مستدل است مقلوب بر او است باینکه عدد آحاد متناهی از سلسله غیر متناهی بر نفس خود افزوده شود و سلسله غیر متناهی مشتمل است بر دسته دسته آحاد یکه دسته هایش بینهایت است و بر خود افزوده نشود.

در مقدمه مهبده نص عربی آنکه ترجمه اش حرفاً بحرف

گذشت این است :

نص عربی فاضل قاضینی

و رسیدگی بآن

(۲)

اذا كانت جملة مشتملة على مجموعات مترتبة متزايدة بواحد

واحد كل منها متناهي الآحاد يجب كون كل من آحاد تلك

الجملة داخلا في مجموع ما و يكون جملة مشتملة على مجموعات مترتبة متزايدة كل منها غير متناهي الآحاد ومتساوي عدد المجموعات .

این فقره از سخن قضیه شرطیه نیست که در مقدم قضیه جمله می را از سلسله فرض کرده که مشتمل بر چند مجموع باشد چون ثلثه و اربعه و هکذا که بتزاید آحاد بالا می رود و هر یک از مجموعات جمله متناهی الآحاد است چنانکه نفس جمله هم متناهی الآحاد و هم متناهی المجموعات است این مقدم که مبنی بر تناهی الآحاد هر مجموع از مجموعات جمله مفروضه است صحیح است چنانکه عدد مجموعات هم البته متناهی است زیرا جمله مفروضه را متناهی فرض نمود لکن جزای قضیه شرطیه این است :

يجب كون كل من آحاد تلك الجملة داخلا في مجموع ما مفروضه .

و اینکه گوید جمله مشتمل خواهد بود بر مجموعاتی که غیر متناهی الآحاد است درست نیست چه هر مجموعی متناهی الآحاد است و مجموع مجموعات هم متناهی الآحاد است و هم متناهی المجموعات و جمله مفروضه هم مساوی با مجموعات است و آحاد جمله هم مساوی با آحاد مجموعات است پس عدم تناهی آحاد هر یک از مجموعات از کجا شده مگر باز مجموعات از باقیمانده غیر متناهی اعتبار شود تا باین اعتبار آحاد و مجموعات مترتبه غیر متناهی باشد لکن این اعتبار از فرض جمله مشتمله بر مجموعات معینه خارج خواهد بود .

آنکاه گوید :

بقیه سخن قاضینی و

رسیدگی دقیق یکی

از فقرات آن

(۳)

ولاشيئ من المجموعات الاول يساوي مجموعاً من المجموعات

الثانية بل اي مجموع اخذ من الاول و نسب الى اي مجموع

اخذ من الثواني كان المجموع الثاني اضعافاً للمجموع الاول

بعدد غير متناه ولا يخرج شيئ من آحاد الجملة الاولى من مجموعاته اصلا و فرضاً .

از تقریر مزبور آشکار است که مستدل دو جمله از سلسله غیر متناهی گرفته که هر یک مشتمل بر مجموعاتی است زیرا نسبت می سجد بین مجموعات اولیه و بین مجموعات ثانویه و نتیجه میگیرد

اینکه مجموع ثانی اضعاف مجموع اول خواهد بود بعدی غیر متناهی و حال آنکه هیچک از آحاد جمله اولی از مجموعاتش خارج نیست نه اصلاً و نه فرضاً.
حال فقرات این سخن را یکی یکی دقیقاً می‌سنجیم :

۱- اینکه گوید هیچک از مجموعات اولیه یعنی از مجموعات جمله اولیه مساوی نیست با هر مجموعی از مجموعات ثانویه یعنی از مجموعات ثانیه گوئیم حاصل معقولی ندارد چه اگر ما دو جمله از سلسله غیر متناهی گرفتیم که هر یک دارای مجموعاتی است پس اگر مجموعها را در هر دو جمله مساوی آحاد گرفتیم یعنی مثلاً هر جمله را مشتمل بر ده مجموع قرار دادیم که آحاد هر مجموع صد واحد است البته هر مجموعی با مجموع دیگر بحسب آحاد مساوی است و عدد مجموعات جمله اولی و مجموعات جمله ثانیه نیز مساوی است و اگر مختلف در عدد آحاد و نیز در عدد مجموعات گرفتیم البته مختلف خواهد بود عبارت دیگر اگر بر ترتیب مراتب عدد پیش برویم مجموع اول اثنین و دوم ثلثه تا برسد بصد یعنی چون به مجموع عشره رسید مجموع عشرين و مجموع ثلثین و اربعین تا مجموع مائه را در نظر گیریم اعم از آنکه یکی یکی افزایش یا آحاد هر مرتبه را بر آحاد مرتبه سابق افزایش مثلاً سه را بر دو افزایش پنج شود چهار را بر پنج نه شود هکذا بالاخره در جمله ثانیه باید برای حفظ مساوات در عدد آحاد و عدد مجموعات حساب را از سر بگیریم و گرنه هر مرتبه‌ای از جمله ثانیه را که هر مرتبه مائه که آخرین مجموع جمله اولی است افزایش چه بتزايد آحاد یا عشرات یا مآت البته هیچک از مجموعات اولیه مساوی با هیچک از مجموعات ثانویه نیست بلکه بیشتر است و فی الحقیقه جمله ثانیه دنباله جمله اولی است که عدد آحاد زیاد می‌شود لکن عدد مجموعات با قطع نظر از عدد آحاد ممکن است مساوی باشد و اگر مجموعات جمله دوم را نخواهد بود مگر باعتبار پیش رفتی مراتب عدد بی‌نهایت و محدودی ندارد و عددی بر نفس خویش افزوده نشود.

۲- گوید :

عالی تقدیر التسلسل بوجد آحاد غیر متناهی و توجد فیها مجموعات غیر متناهیة کل منها متناه کالاتین والثالثة والرابعة وهكذا بازاء کل واحد یوجد مجموع متناه محصور بینہ و بین مبدء السلسلة ولا یخرج شیئی من آحاد السلسلة عن مجموع متناه وهو ظاهر.

گوئیم شك نیست آحاد سلسله غیر متناهی و مجموعات مفروضه در آن غیر متناهی است و نیز شك نیست هر یک از مجموعات از اثنین و ثلثه و هکذا متناهی است لکن در عین حال عدد مجموعات مانند عدد آحاد بطور غیر متناهی پیش می‌رود و قطع نمی‌شود.

۳- گوید :

فعدد هذه المجموعات عدد آحاد السلسلة و توجد فی تلك السلسلة مجموعات کل منها غیر متناه بهذا العدد.

گوئیم بودن عدد مجموعات مفروضه مساوی با عدد آحاد سلسله محتاج بتفسیر است اگر مراد این است که با آحاد غیر متناهی مجموعات غیر متناهی حاصل می‌شود صحیح است چه هر مرتبه‌ای از مراتب اعداد از همین آحاد تشکیل می‌شود و اگر مراد مساوات عدد مجموعات غیر متناهی است

با عدد آحاد غیر متناهی صحیح نیست چه صرف نظر از آنکه برای سلسله غیر متناهی نمی توان عدد معینی چه از آحاد چه از مجموعه تعیین نمود لازم آید هر واحدی عین مجموع باشد و مجموعهات مساوی با آحاد باشد و این مستلزم مساوات کل با جزء است و اشتراك آحاد و مجموعهات در عدم تناهی مستلزم تساوی اعداد آحاد با اعداد مجموعهات نیست مثلاً عدد دو و عدد سه که پنج واحد است و دو مجموع یکی مجموع اثنین دیگری مجموع ثلثه نه پنج مجموع و بهمین عدد مجموعهات آحاد از عدد آحاد کمتر است و این معنی در سلسله متناهی نیز هست.

و اینکه گوید هر مجموعی غیر متناهی است باین عدد یعنی بعد آحاد صحیح نیست چه هر مجموعی متناهی آحاد است بلی عدد مجموعهات سلسله و عددی آحاد سلسله البته غیر متناهی است لکن غیر متناهی بود مجموع است چگونه بعد آحاد غیر متناهی است و حال آنکه هر مجموعی از چند واحد تشکیل می شود و حلقهات آحاد از حلقهات مجموعهات بیشتر است لکن دو سلسله غیر متناهی که بدو اعتبار اقل و اکثر خواهند بود.

۴- گوید: فانه اذا نقص من الجملة واحد هو مبدء الجملة یکون الثانی مجموعاً غیر متناه و بعد نقصان الثانی بقی مجموع آخر و هكذا فی وجود مجموعهات کل منها غیر متناه و عدد مجموعهات هذه بعینه عدد آحاد السلسله فلا فرق فی العدد بین عدد هذه المجموعات و بین المجموعات الاولى و کل من هذه (ای الثانیه) غیر متناه و کل من الاولى متناه فوجب ان یزید عدد آحاد هذه (ای الثانیه) علی عدد آحاد الاول مع ان آحادهما آحاد السلسله المفروضه فزادت هی علی نفسها هذا خلف

مؤلف گوید مدعی مستدل بعد از تمهید مقدمه اینست که آحاد سلسله غیر متناهی است و مجموعهات سلسله نیز غیر متناهی است لکن هر کدام از مجموعهاتش متناهی است که بازاء هر واحدی مجموع است متناهی و محصور بین آن واحد و بین مبدء سلسله و هیچیک از آحاد سلسله از مجموع متناهی خارج نیست می گوئیم اما اینکه آحاد غیر متناهی است و مجموعهات متشکله از آحاد نیز غیر متناهی است محل شک نیست لکن اینکه گوید هر مجموع متناهی بازاء هر واحدی است درست نیست بلکه هر مجموعی از چند واحد حاصل شود نه بازاء هر واحد و عدم تناهی آحاد و مجموعهات مستلزم مساوات بین عدد آحاد و عدد مجموعهات بلکه دانستی هیچکدام عدد معین نیست مگر بتقسیم آنها با تداخل آحاد در مجموعهات و اما محصور بودن مجموع بین واحد و بین مبدء سلسله پس اگر مراد مجموع اول است که اثنین پس محصور خواهد بود بین واحد و مبدء سلسله چه واحد بنفسه جمله مفروضه است و مجموع اول را ماقبلی نیست فقط منتهی شود بواحد سوم که مجموع ثلثه را تشکیل میدهد و مجموع ثلثه هم از آحاد اثنین بضمیمه واحد سوم تشکیل شده پس محصور نخواهد بود بلکه مجموعهات از آحاد سابقه و ضامیم لاحقاً تشکیل می شود بلی اگر سه واحد اضافه شود بر دو واحد و هكذا در مراتب دیگر البته مجموع ثلثه محصور بین مجموع اثنین و مجموع اربعه و مجموع اربعه بین مجموع ثلثه و مجموع خمره و هكذا محصور خواهد بود نه بین واحد و بین مبدء سلسله چه مبدء جمله مأخوذه از سلسله غیر متناهی همان واحد است که بانضمام واحد دوم نخستین مجموع حاصل شود که فقط یکطرف دارد و واحد سوم باشد که مجموع ثلثه می شود بلی چون جمله مأخوذه از سلسله غیر متناهی محصور است بین ماقبل جمله و مابعد جمله از سلسله غیر متناهی است و اینکه گوید هیچیک از آحاد سلسله از مجموع متناهی خارج نیست سخن مبهمی است چه آحاد سلسله غیر متناهی از مجموعهات غیر متناهی سلسله که هر یک

البته متناهی‌الآحاد است خارج نیست و همچنین آحاد جمله مأخوذه از مجموعه‌ات جمله نیز خارج نیست نه اینکه آحاد غیرمتناهی از مجموع متناهی خارج نیست زیرا هر مجموعی از جمله با از اصل سلسله دارای قسمتی از آحاد است که تمام آحاد نسبت باصل سلسله البته غیرمتناهی است و نسبت به جمله مفروضه متناهی است.

و اینکه گوید پس عدد این مجموعه‌ات عدد آحاد سلسله است اگر مراد عدد مجموعه‌ات اصل سلسله است پس دانستی عدد مجموعه‌ات غیر متناهی بعد از آحاد غیرمتناهی به تقدیر تسلیم تصور عدد در مجموع سلسله غیرمتناهی نخواهد بود و مجرد اشتراك آحاد و مجموعه‌ات در عدم تناهی مستلزم مساوات عددیه بین آحاد و مجموعه‌ات نیست.

و اینکه گوید در این سلسله مجموعه‌اتی است که هر يك نیز غیرمتناهی است اگر مراد اینست هر مجموعی که اتخاذ از سلسله شود می‌توان همان مجموع را بعد از غیر متناهی پیش برد صحیح است. اما اگر مراد اینست هر مجموعی غیر متناهی است پس بدیهی‌الفساد است.

و اما استدلال بر این دو مدعا یکی آنکه عدد مجموعه‌ات عدد آحاد سلسله است و دیگر آنکه مجموعه‌ات سلسله هر يك غیر متناهی است باینکه اگر از جمله یکی نقص شود که مبداء جمله است. دوم مجموعی خواهد بود غیرمتناهی و بعد از نقصان دوم مجموعی دیگری باقی میماند یعنی غیر متناهی و هکذا پس بنقصان واحد اول البته تشکیل مجموع از واحد دوم شروع می‌شود و هر مجموعی فی نفسه متناهی است و بقسلسل مجموعه‌ات اعم از متساوی و یا غیر متساوی غیرمتناهی است مانند تمام آحاد اصل سلسله و اما از جمله مفروضه باز از دوم شروع در تشکیل مجموعه‌ات شود لکن فی نفسه و مجموعاً متناهی خواهند بود زیرا جمله مأخوذه متناهی است. پس از این دلیل نه مدعای اول که مساوات عدد مجموعه‌ات سلسله غیر متناهی و عدد آحاد آن است اگر مراد سلسله غیر متناهی باشد ثابت شود و همچنین اگر مراد آحاد و مجموعه‌ات جمله مأخوذه باشد چه عدد مجموعه‌ات از عدد آحاد مجموعه‌ات کمتر است چه در متناهی چه در غیر متناهی و نه مدعای دوم ثابت شود که عبارت است از عدم تناهی هر يك از مجموعه‌ات سلسله چه هر مجموعی متناهی است اگرچه مجموعه‌ات موجوده در غیر متناهی مانند آحادش غیر متناهی است پس کجا این نتیجه که منظور مستدل است بدست آید که هر مجموعی غیرمتناهی است. باینکه عدد تمام مجموعه‌ات عیناً عدد آحاد سلسله است چه عدد تمام مجموعه‌ات البته عین عدد آحاد سلسله است باین معنی که از همان آحاد تشکیل شده اگر چه عدد آحادی و عدد اجتماعی مساوی نیستند و بالجملة هر مجموعی چه از سلسله غیر متناهی چه از جمله متناهی متناهی است و تناهی هر مجموعی منافی با عدم تناهی مجموعه‌ات سلسله غیر متناهی ندارد و عینیت مجموعه‌ات جمله متناهی با آحاد سلسله غیرمتناهی بلکه با مجموعه‌ات سلسله غیرمتناهی باین معنی است که مجموعه‌ات خود را از آحاد و مجموعه‌ات سلسله غیر متناهی با اندازه تعداد انفرادی و اجتماعی خود گرفته و گرنه تناهی مجموعه‌ات جمله منافی با عدم تناهی مجموعه‌ات اصل سلسله ندارد تا لازم آید که مجموعه‌ات جمله که متناهی است غیر متناهی باشد و نقصان واحد یا افزودن واحد بر جمله مأخوذه اصلاً تأثیری در عدم تناهی مجموعه‌ات متناهی نخواهد داشت.

و اما اینکه گوید :

فلا فرق فی العدد بین هذه المجموعات (ای مجموعه‌ات السلسلة الغير المتناهية) و بین

المجموعات الاولى (اى المجموعات المتشکله من آحاد الجملة المأخوذة من اصل السلسلة) و کل من هذه (اى مجموعات السلسلة الغير المتناهیة) غير متناه و کل من الاولى متناه فوجب ان يزيد عدد آحاد هذه (اى الغير المتناهی) على عدد آحاد الاول (اى آحاد الجملة المأخوذة من تلك) مع ان آحادهما انما هی الاحاد السلسلة المفروضة (اى الغير المتناهیة) فزادت على نفسها هذا خلف

مؤلف گوید چگونه فرق نیست در عدد بین عدد مجموعات سلسله غير متناهیة و بین مجموعات جملة مفروضة و حال آنکه عدد مجموعات جملة مفروضة مأخوذه متناهی است و هریک از مجموعات آن هم متناهی است و آحاد هریک و آحاد تمام مجموعات جملة مفروضة نیز متناهی است لکن آحاد و مجموعات اصل سلسله غير متناهی است غایة الامر آحاد او مجموعاً قمتی از آحاد و مجموعات سلسله غير متناهیة گرفته شده است و عدم تناهی مخصوص است بتمام آحاد و تمام مجموعات سلسله غير متناهیة نه ببعض آحاد و بعض مجموعات آن چه حکم کل سرایت بیک یک را اجزاء یا مجموعات متشکله از بعضی اجزاء نمی کند تا سبب شود که مجموعات متشکله از بعضی اجزاء را غیر متناهی نماید و آحاد جملة همانا بعضی آحاد اصل سلسله است نه تمام آنها و مجموعات جملة هم بعض مجموعات سلسله غير متناهیة است و آحاد جملة و آحاد سلسله را بحسب عدد یکی فرض کردن خلط محض است چه ما در این مقاله آحادی داریم غیر متناهی که مقداری از آنها بسلسله دیگر دادیم و کم کردن مقداری از اصل سلسله موجب تناهی آحاد سلسله نیست و تشکیل سلسله محدود معدودی از آحاد سلسله غير متناهی موجب عدم تناهی سلسله محدود نخواهد بود نه در آحاد و نه در مجموعات ثلاثاً آید متناهی غير متناهی گردد بلی اگر باقی ماند از سلسله غير متناهیة را باز وصل بجملة محدوده کنیم آحاد این سلسله مانند حالت اصلیه خود البته غير متناهی است و مجموعات آن هم بلانهايت است. آنگاه مستدل گوید :

اعترض مستدل بر خود
و جواب او از آن
و تحقیق مؤلف
لا یقال فیہ نظر اما اولاً فلان الحقيقة الممهدة انما یصح فی
المجموعات المتناهیة و اما فی غیرها فلتنع مجال و اما
ثانیاً فلان تحصیل المجموعات فی جانبی التصاعد و التنازل
انما یکون باعتبار العقل و هو لا ینفی بالجمیع

مؤلف پیش از جواب مستدل گوید تسلیم معترض مدعای مستدل را در مجموعات متناهیة و منع آن در غیر متناهی بی وجه است چه دانستی آحاد قسمت مأخوذه و مجموعات متشکله از آن آحاد معدوده فی نفسها یعنی با قطع نظر از آحاد و مجموعات باقیمانده از اصل سلسله البته متناهی است لکن با نظر ببقیه غير متناهیة البته غير متناهی است پس عدد آحاد اصل سلسله بر عدد آحاد قسمت مأخوذه از آن البته باید بیشتر باشد چه تمام سلسله از بعض سلسله بیشتر است لکن بدون تعیین مقدار عدد زیرا غير متناهی را عدد معینی نیست و اینکه مستدل گفته آحاد هردو یعنی بعض مأخوذ و آحاد باقیمانده همان آحاد سلسله غير متناهیة است موجب زیادتی عدد بر نفسش نخواهد بود چه آحاد هر دو قسمت که یکی متناهی و دیگری غير متناهی است اگرچه عین آحاد تمام سلسله است که مجموع قسمتین

باشد لکن آحاد و مجموعات قسمت متناهی تمام آحاد و مجموعات تمام سلسله نیست بلکه قسمتی از آن است پس نه عدد متناهی بر خود افزایش یافته و نه عدد تمام سلسله بر خود افزوده شده بلکه عدد کل سلسله البته بیش از بیش از عدد بعض سلسله است.

و منشأ اشتباه مستدل همانا این است که پس از تقسیم سلسله غیر

منشأ اشتباه مستدل

متناهی آحاد قسمتین را چون عین آحاد تمام سلسله غیر مقسومه

یافته گمان کرده عدم تناهی آحاد اصل سلسله که عین آحاد سلسلین

پس از تقسیم است مستلزم زیادتى عدد اصل سلسله غیر مقسومه است بر عدد خویش زیرا آحادش بیش از آحاد قسمت متناهی است غافل از اینکه عینیت و تداخل آحاد قسمتین با آحاد اصل سلسله چنانکه موجب عدم تناهی آحاد و مجموعات قسمت مأخوذه و تناهی قسمت غیر متناهی که باقیمانده از اصل سلسله است نیست اکثریت آحاد قسمت باقیه از قسمت مأخوذه موجب زیادتى وی بر نفس خود بلکه موجب زیادتى خود بر بعض خویش است و در متناهی هم آحاد مجموع البته بیش از آحاد بعض آن متناهی است. و از این بیان ظاهر میشود که

تخصیص معترض منع زیادتى عدد را بر نفس خود بغیر متناهی و

تسلیم آن در متناهی بی وجه است و اینکه ثانیاً گوید تحصیل

مجموعات در جانب تصاعد و تنازل باعتبار عقل است و آن وافی

بجمع نیست یعنی مجموعات متصاعده متزایده یا متنازله متناقصه

البته احاطه با آحاد و مجموعات اصل سلسله حتی نسبت

بقیه غیر متناهی نمیکند پس دعوی عینیت آحاد و مجموعات

اولیه متناهی با آحاد و مجموعات ثانویه غیر متناهی و دعوی اکثریت بقیه غیر متناهی از

نفس خود صحیح نیست چه ناقص باعتبار عقل در موقف خود می ایستد و عین زائد نمیشود و زائد باعتبار

عقل زائد شده و گرنه زائدی درین نیست و بعد از اعتبار عقل هم زائد مفروض زائد بر نفس خود

نیست بلکه زائد بر ناقص است این منتهای توضیح اعتراض ثانوی معترض است لکن همین معنی در

صورتی که تصاعد و تنازل باعتبار عقل نباشد و واقعیت داشته باشد باز محفوظ است چه تصاعد آحاد

و مجموعات در سلسله غیر متناهی بحسب واقع بیش از این نیست که آحاد متعاقبه و مجموعات متشکله

از آن بلانهایت است و در واقع موجود است و از هر موضع از سلسله غیر متناقصه کم کنیم باز بیش از این نیست

که مقداری آحاد متناهی و مجموعات متناهی متشکله از آنرا از سلسله کم کردیم و این تناقص اصلاً لطمه ای بعدم

تناهی سلسله نمی زند و بودن متناقضات از اجزاء سلسله غیر متناهی همانطور که موجب عدم تناهی متناقضات نیست

موجب تناهی بقیه نیست و نیز موجب اکثریت باقیمانده از نفس خویش نیست زیرا اکثریت او از متناقضات بعدی

غیر متناهی غیر از اکثریت بیش از خویش است بعدی غیر متناهی چه عدد متناقضات عین عدد اصل سلسله قبل از تنقیص

و نیز عین عدد باقیمانده از سلسله بعد از تنقیص نیست بلکه از بعض سلسله است درست است که عدم تناهی

سلسله باعتبار جمیع آحاد و مجموعات او است لکن در عین حال خاصیت امر غیر متناهی آنست اینکه هر چه

از آن گرفته شود باز بر عدم تناهی خود باقی می ماند چه قوام عدم تناهیش با آحاد غیر متناهی و مجموعات

غیر متناهی علی البدل است نه علی التعمین که هر واحد و هر مجموع را علی التعمین مدخلیت در عدم

تناهیش باشد و بعبارت دیگر سلسله غیر متناهی را چون در نظر گرفتیم گوئیم تا مجموعی و آحادی

در این سلسله هست غیر متناهی است اگر چه هزارها واحد و هزارها مجموع از آن بگیریم یا در

جواب بقیه اشتباهات

و مغالطات در زیادتى

عدد بر نفس خود

شماره نیاوریم پس عدم تناهی سلسله قائم است باآحادی بدل ازآحادی و بمجموعاتی بدل ازمجموعاتی نه لكل واحد من الآحاد و نه بكل مجموع من المجموعات بحيث لايسند من الآحاد ومن المجموعات شيء بل يک سؤال مضحکي در اینجا روی دهد اگر سلسله غیر متناهی را بطور غیر متناهی کم کنیم آیا از غیر متناهی چیزی می ماند یا نه اگر بماند تناقص بطور غیر متناهی نشده و این خلاف فرض است و اگر نماند پس غیر متناهی متناهی خواهد بود و این هم خلف است و این سؤال با آنکه از محل نقض و ابرام در مقاله خارج است جوابش این است که تناقص لانتهائی در امر غیر متناهی معقول نیست بلکه معنای لانتهائی بودن تناقص این است که همیشه باقی مانده غیر متناهی دارد و در این معنی جز اعتبار عقلی بیهوده متصور نیست پس اگر باقی مانده بماند خلف در عدم تناهی تناقص نخواهد بود بلکه باید همیشه تناقص ممکن باشد چون سلسله نهایت ندارد و لانتهائی بودن تناقص بآن است که بآخر نرسد یعنی باز می شود کم کرد پس باز عدد الی الما لنهایة له موجود است

و اما جواب مستدل از اعتراض مزبور پس این است :

جواب مستدل از
اعتراض بر خویش
لانا نقول اذا وجد المجموعات و كان کل منها غیر متناه
الآحاد و يوجد بعدد هذه المجموعات اخر کل منها متناه
فکل مجموع من الاولی یزید علی ما بازائه من المجموعات
الثانیة بل علی مجموع من المجموعات بعدد غیر متناه فمن الاولیات ان آحاد الاولی تزید علی
آحاد الثانیة - انتهى.

مؤلف گوید : در این عبارت اسلوب استدلال تغییر کرده چه اولاً مجموعاتی فرض کرده غیر متناه الآحاد که بعبارة اخرى قسمت های غیر متناهی می از تمام سلسله غیر متناهی اتخاذ کرده و ثانیاً بعدد این مجموعات مجموعه های دیگری متناهی الآحاد فرض نموده و از این دو فرض نتیجه گرفته اینکه هر مجموعی از مجموعات اولیه زیاده تر است بر ما بازائش از مجموعات ثانویه بعددی غیر متناهی و اینکه آحاد اولی زیاده از آحاد ثانیه است .

مؤلف گوید : اولاً در اینکه سلسله غیر متناهی مجموعاتی را مشتمل است واقعاً یا اعتباراً غیر متناهی از اتین بیلا شک نیست لکن مجموعه های حاصله از مراتب اعداد متناهی الآحاد است و صحت اعتبار مجموعه های غیر متناه الآحاد محتاج به تنبیه و دلیل است چه ممکن است گفته شود سلسله غیر متناهی الآحاد و غیر متناهی المجموعات لازم نیست مشتمل باشد بر مجموعاتی غیر متناهی الآحاد چه سلسله یک سلسله غیر متناهی الآحاد و غیر متناهی المجموعات است بر حسب مراتب اعداد است نه چندین سلسله غیر متناهی الآحاد که یک سلسله بطور غیر متناهی تجزیه شود بسلسله های غیر متناهی الآحاد که هر سلسله می مجموعی باشد غیر متناهی الآحاد

تنبیه تفصیلی و دفع آن
حال ما تفضلاً میگوئیم چون از سلسله غیر متناهی هر آنچه نقص کنیم ولو بعدد غیر متناهی باز باقی مانده نهایت نمی رسد پس

میتوان مجموعه‌های غیر متناهی الآحادی در آن فرض کنیم اعتباراً یا واقعاً موجود باشد لکن این تنبیه تفضلی واضح نیست چه ما هر آنچه کم کنیم متناهی است و کم کردن بعدد غیر متناهی مساوی است با فرض عدم سلسله غیر متناهی و اینکه گفتیم باقیمانده غیر متناهی است برای آنستکه آحاد و مجموعات غیر متناهی بطور علی‌البدل است نه علی‌التعین و تنقیص بعدد غیر متناهی اولاً معقول نیست ثانیاً جمع نمی‌شود با باقیمانده غیر متناهی مگر بآنچه اشاره شد که نقصان چون بآخر نمیرسد پس باقیمانده می‌ماند لکن همین دلیل است بر آنکه عدد منقوص متناهی است نه غیر متناهی - فافهم. ثانیاً بر تقدیر تسلیم اینکه مجموعات غیر متناهی الآحادی موجود یا اعتبار شود و بعدد مجموعات غیر متناهی الآحاد مجموعات متناهی الآحادی فرض شود البته مجموع اولی بر هر مجموع ثانوی بلکه بر تمام مجموعات ثانویه افزایش دارد بعددی غیر متناهی چه عدد آحاد مجموعات ثانویه را از هر مجموع غیر متناهی الآحاد نقصان کنیم باقیمانده غیر متناهی است مانند کم کردن از اصل سلسله چه از امر غیر متناهی آنچه کم شود باقیمانده باز غیر متناهی است و گر نه خلف لازم آید لکن این اکثریت و اقلیت منتج مدعا که زیادتى عدد بر نفس خود باشد نخواهد بود چنانکه مفصلاً یاد شد.

باز مستدل گوید :

اعتراض مستدل و جواب
از اعتراض خویش
لا ینقال انما یلزم الزیادة ان کانت المجموعات متباينة ای غیر داخل بعضها فی بعض و اما مع التداخل کما فیما نحن فیہ
فللمنع مجال

مؤلف گوید : ما گفتیم که اشمال عدد غیر متناهی بر چندین عدد غیر متناهی بعدد غیر متناهی محتاج به تنبیه است تا آخر آنچه یاد کردیم لکن سخن در انتاج این زیادتى است مدعای مستدل را .
آنکاه گوید :

جواب مستدل از
اعتراض بر خود
لانا نقول کما ان المجموعات الاولى متداخلة فكذا المجموعات الثانية ایضاً متداخلة و هما فی الزائدات متساويتان و منع وجوب الزیادة بعد ذلك مکابرة لا یلتفت الیها و اما حدیث وجود المجموعات فنقول ظاهر انه نوجد فی الجملة الغير المتناهیة الاثنان و الثلاثة و الاربعه و الجملة التی هی ما عد المبدء و ما عدا اثنین من المبدء بحسب الخارج و ان لم یعتبره معتبر اصلاً کیف و وجود الكل بعد وجود الاجزاء علی ما هو جزء ضروری و سنزید لهذا ایضاً فدیق النظر فی هذا البرهان تهتد الی انه یبطل وجود الامور الغير المتناهیة مطلقاً وان لم یکن بینها ترتب ایضاً - انتهى.

تحقیق مؤلف راجع بتداخل مجموعات اولیه و ثانویه

مؤلف گوید بطلان وجود امور غیرمتناهیہ اعم از مترتب و غیرمترتب محتاج باین تکلفات تعمیه امر نیست چنانکه از شیخ و دیگران یاد شد و اما تداخل مجموعات اولی و مجموعات ثانیه پس اگر مراد تقوم مجموعات اولی بآحاد مجموعات ثانیه و تقوم مجموعات ثانیه بآحاد مجموعات اولی است بی وجه است چه آحاد غیرمتناهیہ در مجموعات اولی مخصوص بخود آن مجموعات است و آحاد متناهیہ مجموعات ثانیه نیز مخصوص ثانیه است لذا خود معترف است که اول بیش از دوم است بلی تمام این آحاد و آحاد باقیمانده از اصل سلسله غیرمتناهیہ جمیعاً سلسله غیرمتناهیہ را تشکیل داده پس چگونه مجموعات اولیه و ثانویه در مقدار زائد متساویند .

جواب از استدلال بر وجود مجموعات در خارج

و اما استدلال بر وجود مجموعات در خارج باینکه در جمله غیرمتناهیہ (یعنی اصل سلسله قبل از اخذ قسمتی از آن) اثنین و ثلثه و اربعه است و جمله‌ئی که غیر از مبده و غیر از اثنین از مبده است بحسب خارج موجود است زیرا وجود کل بعد از وجود اجزاء است (یعنی چون اجزاء موجود است در خارج کل هم که متفرع بر اجزاء است موجود در خارج خواهد بود بدون احتیاج باعتبار عقلی پس اولاً باید فهمید دوسلسله مجموعاتی که وجود آنها در سلسله غیرمتناهیہ واقعی دانسته چگونگی است پس می گوئیم اگر یک موضع از سلسله غیرمتناهیہ را قطع کنیم البته آن موضع مبده می شود برای ماقبل خود الی مالانهایه و باقیمانده هم دارای مبده می شود برای مابعد خود الی ما لا نهاییه پس دو سلسله غیرمتناهیہ بدست می آید که یکی دارای مبده ما قبل خویش و دیگری دارای مبده مابعد خویش است و بالتبعیجه یک سلسله غیرمتناهیہ دو جانبه را دوسلسله غیرمتناهیہ یک جانبه کردیم بلی اگر جمله‌ئی را از دو موضع قطع کنیم که اول و آخر داشته باشد یک سلسله متناهیہ را از یک سلسله غیرمتناهیہ جدا کردیم و باقی مانده دوسلسله غیرمتناهیہ خواهد بود .

نتایج قطع سلسله غیرمتناهیہ از دو موضع یا یک موضع ورفع اشتباهات مستدل

اما بر تقدیر اول که از یک موضع قطع کنیم که دو سلسله غیرمتناهیہ یک جانبه شود در هر یک مجموعاتی از مبده است که از اثنین شروع میشود الی مالانهایه بحسب مراتب اعداد لکن هر مجموعی متناهی الآحاد است و غیر متناهی - المجموعات دیگر مجموع غیر متناهی الآحادی در هیچکدام نیست مگر بحساب کسور نه بحساب مراتب اعداد باین معنی که باقی مانده که غیر متناهی است مثلاً نصف کنیم یا ثلث نمائیم و هكذا البته نصف سلسله غیرمتناهیہ الآحاد غیرمتناهیہ الآحاد است چه اگر متناهی باشد موجب تناهی نصف دیگر خواهد بود .

حال اگر بخواهیم در قسمت جدا شده که غیرمتناهی یک جانبه است مجموعاتی غیرمتناهی - الآحاد فرض کنیم همین فرض هم در قسمت باقی مانده جاری است پس مجموع متناهی الآحادی در هیچ کدام نیست تا غیرمتناهی الآحاد زائد بر متناهی الآحاد باشد و اگر تحکماً در قسمت باقی مانده مجموعات

را متناهی‌الآحاد قرار دهیم و در قسمت جدا شده غیرمتناهی‌الآحاد یعنی در يك مجموعهات را بحسب مراتب اعداد اعتبار کنیم و در دیگری بحسب کسور تسعه البته غیرمتناهی‌الآحاد بیش از متناهی‌الآحاد است لکن این عمل خودسر و بیپه‌وده منتج مدعا و موجب هیچ محذوری نخواهد بود چه واقعی باشد چه اعتباری و مجرد اینکه وجود هر کلي بعد از وجود اجزاء است نه دلیل بر واقعیت اینگونه فروش گزافی و دل بخواه است و نه موجب محذوری است و نه موجب زیادتى عددی بر نفس خویش است و نه موجب تنهائی و اگر غیرمتناهی یا عدم تنهائی در امر متناهی است و از اینکه فاضل مستدل گوید که در آینده مزید توضیحی خواهد آمد پیدا است که ملاک صحیحی از این مغالطه و نظایرش که تسلسل را بمسلسل بمغالطات بسته و منت بر طرق اثبات واجب گذارده بدست نیاورده و ما با احترام فضل او آنرا دنباله گرفتیم که ناگفته‌ئی برای آینده گان بجای نماند و چون رساله او منحصر یا کمیاب است لازم دانستیم که اینگونه افکار هم در دسترس اهل فضل باشد که منشاء انتقال بافکار دیگری شود یا دفاعی از او بنظر کسی برسد.

طریق دهم : اینکه لزوم تسلسل از تقدیر عدم واجب

ظاهر است پس واجب تعالی موجود است اما بطلان تسلسل پس

اگر تسلسل متحقق باشد لازم آید تقدم امری بر مجموع

اول و ثانی که ثالث باشد و امری بر این سه که رابع باشد و

خامس بر این اربعه و هکذا پس اگر منتهی شود بمرتبه‌ئی که

چیزی مقدم بر آن نباشد خلف خواهد بود و عین مطلوب است

و یا منتهی نشود پس لازم آید که چیزی بر جمیع آحاد غیرمتناهی مقدم باشد پس منتهای سلسله آحاد خواهد بود پس متناهی خواهد بود و این خلف است و عین مطلوب.

این تقریر در نظر بدوی صرفاً مغالطه است چه

سلسله غیرمتناهی‌الآحاد را اول و دوم و سوم معنی نیست و

هر موضع از آنرا می‌توان اول فرض کرد و ما قبلش دوم است

و هکذا بی‌نهایت طبق مراتب اعداد و ما بعدش نیز دوم است

بی‌نهایت پس مراتب عدد از مجموع اثنین گرفته تا مراتب دیگر

از ما قبل و ما بعد بلانهایت است و آحاد هم از دو طرف بلانهایت است و اینکه گوید اگر منتهی نشود

بمرتبه‌ئی لازم چیزی بر جمیع آحاد متناهی مقدم باشد پس منتهای سلسله آحاد خواهد بود و سلسله

متناهی خواهد بود و این خلف است اگرچه عین مطلوب است درست نیست زیرا جمیع آحاد غیر -

متناهی را نمی‌توان فرض نمود که چیزی بر جمیع آن مقدم باشد زیرا آحاد را حسب الفرض نه

مبدئی است نه نهایی است و هر مؤخری مقدمی دارد بی‌نهایت و هر مقدمی نیز مؤخری دارد بی‌نهایت

پس عدم انتهاء آن از هر طرف بمرتبه معینه چگونه مستلزم تقدم مرتبه‌ئی بر جمیع آحاد خواهد بود

چه هر مرتبه‌ئی که مقدم است بر مؤخر خود یا مؤخر است از مقدم خویش باز مقدم و مؤخری دارد و نمیتوان

جمیع آحاد غیرمتناهی يك جمله و يك مجموع قرارداد تا مرتبه‌ئی اول یا آخر او باشد پس هرگز از

هیچ طرف نمیتوان منتهی بمرتبه‌ئی شود که سلسله بدان منتهی شود و منشاء اشتباه مستدل این شده

که جمیع آحاد غیرمتناهی را محدود و دريك جا جمع کرده گوئی يك سلسله متناهی را دريك جا

در لزوم تقدم چیزی بر جمیع

آحاد غیر متناهی که

خلف است

بیان مؤلف بر اینکه تقریر طریق

دهم صرفاً مغالطه است

چیده و محلی فارغ از آحاد باقیمانده که علی التبعین بر جمیع آحاد مقدم شود غافل از آنکه عنوان جمیع در غیر متناهی بمعنای این است که جائی برای عدد دیگر که خارج از تمام سلسله باشد باقی نماند و سلسله از دو طرف جز برای آحاد خود جائی برای واحدی یا مجموعی جداگانه باقی نمیگذارد چه اگر بهر جا از مواضع سلسله رسیدی اگر آحادی خواهی موجود است و اگر مجموعی خواهی از همان آحاد تشکیل شده بر حسب اعتبار عقلی یا بقول مستدل واقعا موجود است و اصلا وقفه نمی کند تا مقدم بی مقدمی یا مؤخر بی مؤخری برای آن آحاد تصور شود و عبارت دیگر معنای جمیع آحاد غیر متناهی این است که غیر از این سلسله غیر متناهی آحاد دیگر سلسله ای که جای تمام آن یا جای بعضی آن را از هیچ موضع بگیرد نیست اعم از متناهی یا غیر متناهی پس هر چه از اعداد فرض شود سلسله دیگری فرض شده یا متناهی یا غیر متناهی نه اینکه آنرا بسلسله اولی وصل کنیم زیرا جای خالی ندارد که آنرا امتداد دهیم بآحاد یا مجموعهات دیگری و سلسله

قابل توجه در وحدت و تعدد

کثرتهای غیر متناهی

غیر متناهی مانعی از فرض هزاران سلسله دیگر غیر متناهی یا متناهی نخواهد بود چه اگر وجود سلسله غیر متناهی محال است سخن در وحدت و تعددش نیست و همچنین اگر جائز است تعدد کثرتهای غیر متناهی جائز است و هیچ کدام مربوط بدیگری نیست.

بلی اگر فرض کنیم کثرتی غیر متناهی موجود شود بروجهی که محلی برای وجود واحدی یا کثیری اصلا باقی نماند مسئله دیگری است که آیا بر تقدیر جواز تسلسل ممکن است تسلسلی مستوعب عالم وجود گردد که دیگر ماورای آن نتوان عالمی برای وجود فرض نمود نظیر امتناع جهت

قابل توجه در فرض تسلسل

مستوعب عالم وجود که محلی برای موجودی باقی نماند

و ماورای جهت در فلك محدود جهات چنانکه نظیر این مسئله نسبت باین عالم وجود مطرح است که آیا ممکن است تعدد عوالم یا نه و از جمله استدلالاتی که بر امتناع تعدد عوالم جسمانی شده که عالم جسمانی بالطبع کروی است و تماس کراتین بیک نقطه است و مستلزم خلاء است و این ربطی بجواز و امتناع کثرت غیر متناهی ندارد چه سخن در جواز یا امتناع تعدد عوالم همانا با تناهی موجودات است و فعلا بحث مادر آن نیست.

آنکاه مستدل گوید :

اعتراض مستدل

بر خود و جواب

او از آن

ان قلت کل جمله متناهی مقدم علیها بشیء و اما جمیع الآحاد الغیر المتناهیه فلا یقدم علیها بشیء اصلا مؤلف گوید اعتراض صحیح است لکن ملاک امتناع تقدم امری بر جمیع آحاد غیر متناهی نیست و معنای عنوان جمیع آحاد و ملاک اشتباه مستدل مستوفی بیان شده که مزیدی بر آن نیست. آنکاه مستدل گوید :

جواب مستدل از

اعتراض بر خود و کشف مؤلف ریشه مغالطه را

قلت لما أخذنا الآحاد علی الترتب و الزمانه بتقدم فی کل مرتبة امر حتی یستغرق هذا التقدّم جمیع الآحاد فوجب

ان یقدم امر علی جمیع الاحاد

مؤلف گوید از این عبارت منشأ اشتباه مستدل بملک دیگر معلوم می‌شود و آن استغراق تقدم امری است در هر مرتبه جمیع احاد را غافل از آنکه استغراق تقدم امری بر جمیع احاد را اگر باین معنی است که تقدم مرتبه‌ئی بر مرتبه‌ئی در جمیع احاد غیر متناهی است محدودی ندارد چه همین تقدم بی‌نهایت است چون احاد بی‌نهایت است و اگر باین معنا است که امری باید محیط بر جمیع احاد باشد بروجهی که جمیع احاد را تالی‌تلو خود گرفته پس واضح الفساد است چه عدم انفکاک امر مقدم از جمیع احاد منافاتی با عدم نهایت تقدم و مقدم که بهمان احاد غیر متناهی قائم است ندارد چه حقیقت این تقدم جز این نیست که هر یک از احاد غیر متناهی مسبوق بمثل خویش است مثلاً نیز ملحق بمانند خویش است و این استغراق امر غیر متناهی است مرار غیر متناهی را پس نه مقدم قطع می‌شود و نه احاد و بالجملة کلمه استغراق و کلمه جمیع احاد مستدل را فریفته و محیط و معاطی درواحه درست کرده و جمیع احاد را یک دایره سروته بسته‌ای توهم نموده که یک امر آنرا در آغوش گرفته یا بر آن منبسط گشته و این از غرائب اوهام و مغالطات است.

آنکه مستدل انصاف داده گوید :

وفیه نظر اذا الملازمة الاخيره يمنعها الخصم والحق غیر خفی
علی المنصف انتهى

انصاف دادن مستدل

و تجدید مؤلف جسم
ماده شبهه را

و مراد از ملازمه اخیر ملازمه بین استغراق تقدم امری در هر مرتبه و بین لزوم تقدم امری بر جمیع احاد است و اگر مستدل توجه می‌کرد بفرق بین تقدم امری بر جمیع احاد و بین تقدم امری بر جمیع احاد و معنای کلمه فی و کلمه علی را نصب العین قرار میداد تسلیم ملازمه منتج مدعایش نبود چه البته تقدم و امر مقدم البته در جمیع احاد متسلسله است پس تقدم متقدم هم متسلسل است و همین کلمه یعنی تسلسل تقدم و متقدم کافی در جسم ماده مغلطه است که عبارت دیگر چنین باید گفت استغراق تقدم امری بر جمیع احاد را در صورتی است که مقدم هم چون احاد متسلسل نباشد تا لازم آید احاد هم متسلسل نباشد و اما با تسلسل مقدم پس استغراق متصور نیست مگر بمعنای عدم خروج شیء از احاد و از داشتن مقدم و در هر حال اخذ ترتب در تقریری مورد است و فرقی بین ترتب و عدم ترتب نیست و ملک علیت و معلولیت در ابطال تسلسل و در اثبات واجب ملک دیگری است که مکرراً یاد شد چنانکه توالی احاد را هم در این مبحث مدخلیت نیست مگر قابل توجه در عدم مدخلیت برای تصویر سلسله چه ممکن است اجزاء کثرت در عرض یکدیگر باشند خصوصاً در عالم عقول که شیخ وحدتی حقیقی در آن قائل است بلکه یک موجود غیر متناهی الذات والوجود هم در غیر واجب ممنوع است حتی در مفارقات اگر چه هم مفارقی چنانکه شیخ کرارا تصریح نموده صورت الكل است و صورت الكل بودن غیر از عدم تناهی ذاتی و وجودی است فلا تغفل.

آنکه بر تقدیر عدم واجب تعالی سلسله ممکنات بی‌نهایت خواهد بود چه وجود هر ممکن مستند و مشروط بوجود ممکن دیگر است و عدمش مستند بعدم ممکن دیگر است و ممکن چون قابل

طریق یازدهم

وجود و عدم است پس وجودش اولی از عدمش نخواهد بود فان قلت اگر مراد وجود هر يك از ممكنات است گوئیم هر يك بـممكن دیگر وجود حاصل نمود و تخلف اوزان نتواند نمود و اگر مراد مجموع ممكنات است گوئیم مرجع وجود مجموع همانا وجود كل واحد است چه مفروض وجوب وجود هر کدام است بوجود علتش پس واجب خواهد بود وجود جمع قلت مفروض امکان عدم هر کدام است و این عدم تا مرجوح نشود وجود هیچيك راجح نخواهد بود و جایز نیست این مرجوحیت بآحاد سلسله درست شود .

آنگاه مستدل گوید چون ملهم باین دلیل شدم دیدم شمس الدین محمد خضری بر من سبقت یافته . مؤلف گوید این دلیل در اثبات واجب از روی دفع دوروتسلسل تازگی ندارد و دانستی که اثبات واجب سببانه احتیاج بدوروتسلسل ندارد چه ممکن محتاج بعلت است وجود و ممكنات دائره یا متسلسله محتاج بعلت است نه باین نظر که عدم معلول هم مستند بعدم علت است بلکه باین نظر که اگر علت نباشد وجود بلا علت است نه اینکه عدم را علت است چه عدم علت وجود کافی در عدم وجود معلول است و علت عدم لازم نیست و ترجیح بلامرجح بدیهی الامتناع است این ها همه در صورتی است که ما بوسیله وجود ممكنات بخواهیم اثبات واجب کنیم و دانستی با قطع نظر از وجود ممكنات بعمدالله راه برای اثبات واجب باز است و ما بعد از این انشاء الله تعالی مسائل راجع باثبات واجب و مسائل ببطالان تسلسل و ترجیح بلامرجح را توضیح خواهیم داد تا خلط نشود.

آنکه اگر تأثیر نکند وجود واجب در ممكنات چاره ای جز

عدم تناهی ممكنات نیست و آن محال است بدین مقدمه که

اگر دو سلسله غیر متناهی از يك جانب باشد و یکی زیادتى

بر دیگری داشته باشد بالضرورة در سلسله زائده در آن

جانب که غیر متناهی است سلسله ای خواهد بود مساوی با سلسله ناقصه . زیرا ناقصه عبارت است از آحادی متوالی و غیر متناهی است و سلسله زائده مشتمل است بر آن مع الزیاده پس مشتمل است آن زائده بر آحادی متوالی و غیر متناهی بعدد آحاد ناقصه و ممکن نیست وجود چنین آحادی متوالی و غیر متناهی در جانب تناهی والا هر دو متناهی یا هر دو متساوی خواهند بود پس واجب است موجود باشد در جانب عدم تناهی و هو المطلوب.

مؤلف گوید :

چند امر را باید توجه نمود و غفلت از آن نکرد اول آنکه اگر سلسله

غیر متناهی دو جانبه را از يك موضع قطع کنیم توهم میشود

چنانکه در کلمات قوم تکرار شده اینکه دو سلسله غیر متناهی

يك جانبه حاصل شده و هر کدام از يك جانب متناهی گشته

زیرا آنرا حسب الفرض از وسط تقریبی یعنی از يك موضع

مثلا قطع نمودیم و این توهم درست نیست چه مناط در عدم

تناهی و همچنین در تناهی باین نیست که حلقات موجودات کثیره بهم دیگر متصل باشد و جدائی

وجوهی در تصور

تسلل و کثرت غیر

متناهی که بی

سابقه است

قابل توجه

مکانی میان اینها نباشد بلکه مناط اینکه در زمان واحد موجوداتی حاصل بالفعل باشد که هر آنچه عقل بر آن مرور کند باز موجودی می یابد اعم از آنکه متباین باشد یا افراد يك نوع باشد و بالاخره کثرت وجودی را منقطع نه از طرف ابد نمی یابد پس اگر موجودات ازلا و ابدأ قطع نشود یعنی زمان گذشته نمی نتوان فرض نمود که آن کثرت نباشد و زمان آینده ای نتوان تصور نمود که این موجودات مرتفع گردد و اصلاً در فضای موهوم موجودی نباشد گویی اینکه يك موجود بود و عمر وجودش منقضی شده و معدوم گردیده نه باین معنی که موجودی در آینده حادث شود چه سخن در تعاقب حوادث و توالی دراصل وجود نیست بلکه سخن آنست تعداد موجودات در آن واحد قطع نشود پس معنای جانب ازازل جانب ابد و همچنین يك جانبه و دو جانبه که در تقریرات تسلسل گفته باعتبار بقاء کثرت موجوده بالفعل است برای همیشه و این خود معنایی است مساوق با قدم که مسبوق بعدم نباشد و با دوام که ملحق بمعدم نگردد و در يك جانبه از طرف ازل مساوق با حدوث و مسبوقیت بمعدم ازلی است و از طرف ابد مساوق با انقضاء عمر وجود آن کثرت است که هیچکدام باقی نماند چه اگر بعضی فانی شود و بعضی باقی بماند چون تعداد آحاد کثرت مفروضه معصور نیست همان بعض که باقی است تسلسل ابدی حاصل است و اگر همه فانی شوند باعدم محصور باقی بماند از يك تا چند عدد معدود تسلسل ابدی حاصل نخواهد بود.

چون این مطلب را فهمیدیم و دانستیم که ازل و ابد در سلسله غیر متناهی دو جانبه باعتبار وجود قدیم و دوام غیر منقطع است و در يك جانبه باعتبار قدیم بودن یا منقضی نبودن است میگوئیم ملاک در امتناع تسلسل یعنی کثرت غیرمتناهیة الآحاد فقط بعدم تنهای آحاد است اعم از حادث و قدیم و باقی و فانی بلکه اگرچه آنی الحصول باشد و قدم و حدوث و بقاء و فنا را اصلاً در ملاک بحث در امتناع و جو از تسلسل مدخلیت نیست و آنانکه در اثبات واجب بلزوم تسلسل استعانت جستند اصلاً نباید بقدم و حدوث و بقاء و فنا نظری داشته چه اگر ممکنات آنی الحصول و غیر قاره باشند از عدم واجب تسلسل علل و معلولات لازم آید یا لازم آید کثرت غیر متناهی اگرچه غیر قاره آنی الحصول باشد بدون علت حاصل گردد یا ممتنع الحصول باشد الی غیر ذلک از وجوهی که صحیحاً یا باطلا یاد شده بنابراین ازل و ابد در کثرت غیر متناهی امر زائدی بر ملاک بحث است فقط باقی میماند دو طرف سلسله کثرت بعنوان و آخر علی البدل زیرا ترتب تعاقبی که هر کدام یا یکدسته از آن در زمانی و بعض دیگر در زمانی حصول یابد از مفروض بحث که اجتماع در وجود فعلی است نیست فقط مانند خط مستطیل غیر متناهی است که یمین و یسار یا فوق و تهی در آن است و توالی که مکرراً در این مباحث یاد شده باین معنی است که قابل شماره مرتب است و بعبارت دیگر یکی ردیف دیگری عرضاً یا طولاً باشد مانند مواقع نجوم اگرچه فاصله داشته باشد در موضع و محل نه در وجود فعلی.

قابل توجه در مناط

صورت تسلسل

دوم آنکه عدم تناهی دایر مدار تعدد موجودات نیست بلکه اعم است از سه و جودی در موجود واحد مثلاً فرض کنیم سطحی را که منتهی بخط نشود یا حجی را که منتهی بسطح نشود یا جوهر مادی و صوری که امتداد جوهریش بی نهایت باشد که اگر فرض ابعاد در آن شود بنهایت نرسد در تمام یادر بعضی یا کره متشابه الاجرائی فرض شود که محیط نرسد و منتهی باقطب اربعه نگردد و اگر دو قطب یا سه قطب آن غیر متناهی و یک قطب آن متناهی باشد از مثال های تسلسل يك جانبیه خواهد بود .

وجه دوم در مناط تسلسل و تصویر آن در موجود واحد

سوم: در تسلسل اعم از موجود واحد وسیع غیر متناهی السعة یا موجودات متعدده متحد النوع یا مختلف النوع لازم نیست فضای موهوم یا بعد مجرد علی القول به ملو از آن موجود یا پر و مشغول بسعة وجودیه گردد پس اگر کثیر غیر متناهی العدد یا واحد غیر متناهی السعة بالفعل موجود باشد و فضا هنوز قابل اشغال بموجودات دیگر باشد یا بالفعل مشغول بموجودات متناهی باشد کافی در بحث از جواز و امتناع تسلسل خواهد بود فقط واحد وسیع غیر متناهی از دو طرف خط سه یا یک طرف از مثالهای تسلسل دوجانبه و یک جانبیه میشود و اگر تمامت و وسعت فضا را پر کرده باشد و فضا هم غیر متناهی السعة باشد تسلسل خاصی از جمیع جوانب خواهد بود .

فاما اگر فضا متناهی السعة باشد قهراً موجود واحد وسیع متناهی خواهد بود زیرا قطع میشود بانقطاع فضا وسعه و بعد مجرد از اینجا معلوم میشود موجودات متعدده در صورتی بی نهایت تواند تعقل شود که طرفش بینهایت باشد و بتمام اطراف احاطه کند و گرنه چگونه غیر متناهی در صقع و محل و فضای متناهی ممکن یا موجود تواند شد پس تناهی فضا یکی از اسباب امتناع وجود واحد غیر متناهی السعة یا وجودات غیر متناهیة الآحاد خواهد بود بلکه اگر فضا غیر متناهی باشد وجود امور غیر متناهی در آن بدون پر شدن فضای غیر متناهی بدان خط طولی متصور نیست زیرا بقای فضای خالی ملازم است باتناهی سلسله مفروضه بلی در فضای غیر متناهی فرق نمی کند آنکه بین موجودات غیر متناهیة العدد فاصله باشد یا نباشد همین قدر باید عدد آحاد یا وسعت وجودی حاصل باشد لکن چنانکه الآن گفتیم باید سلسله غیر متناهی فضا را پر کند و گرنه متناهی خواهد بود از این رو واضح میشود که دو امر غیر متناهی ممکن نیست یکی اکثر از دیگری باشد چه اقل منتهی شود بمبدء اکثریت و اگر گفته شود دو سلسله غیر متناهی متساوی معقول نیست زیرا هر يك بدیگری محدود و منقطع شود و جای دیگری را نمیگیرد جواب آن آنستکه کافی است در تسلسل ممنوع آنکه هر دو سلسله در خط طولی اقل و اکثر نباشند و برای هیچکدام باقیمانده ای از فضا در خط

قابل توجه در علل تصور تسلسل در فضای متناهی

بیان اینکه صورت تسلسل منوط به پر شدن فضای غیر متناهی است موجودات و با تناهی فضا یا پر شدن فضای غیر متناهی تسلسل واقع نشود

طولی باقی نماند و اما آنچه در عرض و عمق و فوق از فضا باقی ماند یعنی از طرف عرض و از طرف فوق و از طرف تحت که عمق است لازم نیست غیر متناهی باشد بنحویکه فضا و کهکشان فضا و تعوم فضا مملو از موجودات غیر متناهی باشد و بالجمله در تسلسل دوجانبه لازم نیست از چهار جانب و از جمیع جهات متسلسل و غیر متناهی الآحاد باشد که هیچ جهتی و هیچ طرفی از اطراف اربعه فوق و تحت و یمن و شمال و از جهات شش گانه فوق و تحت و قدام و خلف و یمن و شمال از موجودات خالی نباشد بلکه عدم تناهی در دو طرف خط طولی در تسلسل دوجانبه و در یک طرف طولی در تسلسل یکجانبه کافی است .

قابل توجه دقیق در آنکه
هر چه از سلسله غیر متناهی
گرفته شود لطمه بعدم
تناهی بقیه نمیزند

چهارم در تسلسل لانهای دو جانبه یا یک جانبه گرفتن هر اندازه از آحاد آن اصلاً بکثرت غیر متناهی لطمه نمیزند و آحاد مأخوذه از آن هر اندازه باشد تغییری در کثرت و در لانهای بودنش نمیدهد و این معنی قابل دقت و ملاحظه است و بدست آوردن علت آن در کشف مباحث مربوط بتسلسل و در صور براهین آن و کلمات قوم در آن سودمند است. اولاً اخذ جمله می از آحاد از آن تنها فاصله بین موجودات سلسله را زیاد میکند مگر طرفین باقی مانده را بهم وصل کنیم که یکی از تقریرات براهین امتناع است که یاد شد و داستن فاصله داشتن فضائی و مکانی یا فاصله نداشتن اصلاً مدخلیتی در جواز و امتناع کثرت غیر متناهی ندارد

و ثانیاً کثرت مفروضه غیر متناهی قائم بآحاد علی البدل است نه آحاد خاصه بعینها حتی در کثرت متناهی هم چنین است زیرا که کل مجموعی یعنی کثرت اگر هر یک از اجزاء بعینه مدخلیتی در کیفیتی یا طبیعت ثانی و مزاجی نداشته باشد و فقط بنسبت کل و جزء باشد کافی است دویا سه واحد که کثرت یا کل یا هیئت اجتماعی را تشکیل می دهد باقی بماند و در غیر متناهی کل یا کثرت غیر متناهی بهر یک از آحاد یا هر یک از مجموعهات حاصله از آن یا هر یک از مراتب عدد در شماره آحاد قائم نیست بلکه علی التبادل است یعنی آحادی بجای آحادی و موجوداتی بجای موجوداتی که نهایت ندارد تسلسل را صورت می دهد و اگر آحاد مختلف الانواع باشد هیچ نوع خاصی را مدخلیت در ملامت کثرت غیر متناهی نیست پس اگر هزارها نوع حیوان و جماد و نبات از بین برداشته شود اصلاً تکانی بکثرت غیر متناهی که از بقیه حاصل است نمی دهد مثل اینکه از ابتدای امر همین است که باقی است .

در اینکه آحاد سلسله
غیر متناهی علی
البدل است و هم
چنین در متناهی

و ثانیاً کلی طبیعی که بوجود یک فرد موجود بلا شرط و با انتفاء جمیع افراد معدوم است کثرت غیر متناهی در موجودات بیک کثرت غیر متناهی که مشتمل بر کثرات متناهی است حاصلست و بتناهی مرتفع و معدومست و سر این مطلب اینست که طبیعت متکثره نوعی یا جنسی بلا نهایت طبیعت خاصی است بعنوان ذات البقیه یا طبیعت ممتده یا طبیعت سیاله و

در اینکه کثرت غیر متناهی
طبیعت سیاله است مانند
کلی طبیعی که یک کثرت

غیرمتناهیة موجود و
بانتفاء جمیع کثرات است
که معدوم میشود

یا با اصطلاح مقتبس از قرآن و حدیث کلمات تامه که نفاد ندارد یا نعم الله
التي لا تحصى است و این معنی قائم ببقیه و مابقی است نه به منقضی
و مازال و برای تقریب ذهن سزاوار است تشبیه شود بآب جاری من
حیث آنه جاری چه وصف جریان فعلی قائم بجوهر ماء من حیث آنه ماء
نیست چه ماء را کد هم میشود پس جوهر سیال جاری بماهو سیال جاری اگر حکمی دارد عبارت از طبیعت
خاصه یا وصف جریان است و در کثرت غیرمتناهیة عبارت از موجود سیال است که سیلانش ببقیه باقیه
است پس هر مقدار از آحاد سلسله معدوم شود اصلاً جزء کثرت سیاله نیست و اگر موجود است جزئیتش
علی البدل است .

عدم تعقل تقسیم
امر غیرمتناهی دو
جانبه باقل و اکثر

پنجم تقسیم کردن سلسله غیرمتناهیة دو جانبه بدو قسمت اقل و اکثر
معقول نیست چه قطع کردن سلسله از هر موضع جز این نیست که بین موجودات
متصله فاصله ایجاد شده یا اگر منفصل بوده فاصله بیشتری میان آنها احداث
شده و دانستی اتصال و انفصال را مدخلیتی در حکم امر غیرمتناهی نیست و بحال
خود باقی خواهد بود و این تقسیم موجب دو قسمت متساوی نمیشود
زیرا تساوی منوط بتخصیف بدو نصف متساوی است و این در غیرمتناهی
متصور نیست تا اگر چیزی از یک قسمت گرفته شود یا از خارج بر قسمت دیگر افزوده گردد اقل و اکثر
شوند چه در غیرمتناهی عدد معینی نیست که افزایش بضمیمه آحادی از نفس سلسله یا از خارج حاصل
کند و قسمت دیگر اقل گردد چه هر دو باز غیرمتناهی و غیرمعدود بعدد خاصی خواهند بود و آحاد تمام
سلسله و آحاد هر قسمت از آن بعینها مقوم تسلسل نیست و علی البدل است چه رسد بضمیمه خارجی و اگر
بگونی آحاد علی البدل هم البته اقل و اکثر دارد پس آن قسمت که آحادی بر آن افزوده شده بیشتر
علی البدل دارد .

بیان آنکه کم کردن و
زیاد نمودن در حقیقت
تسلسل تأثیری ندارد
مانند کلی طبیعی

و از آنکه کم شده بدل در آن کمتر است گوئیم قوام
تسلسل بعدم انتهاء آحادی است که بالفعل کثرت غیرمتناهیة را
تشکیل داده و هر آنچه از آحاد گرفته شود کثرت غیرمتناهیة کم
نشده زیرا که آحاد مأخوذه بآن جهت که جزء مقوم کثرت غیر
متناهیة است خارج نشده چه جزئیت هر یک از آحاد چون علی-
البدل است مادامی است که بالفعل داخل در کثرت باشد
و بعضی خروج از جزئیت افتاده جزئیت اختصاص بآحاد باقیه
حاصل می کند و مجموع کثرت را مرتبه نمی از عدد خاص نیست تا کم یا زیاد شود و مانند کلی طبیعی است که
یک شخص هم موجود است و فقدان اشخاص دیگر از وجود طبیعی نمی کاهد و وجود اشخاص دیگر بر اصل
وجود طبیعی نمی افزاید و چنان طبیعت کثرت فعلیه غیر متناهیة قائم است بآنچه بالفعل موجودات
غیرمتناهیة است و آن باقی مانده فعلی است و انگهی آحادی هم که گرفته شود از عالم وجود خارج نخواهد

بود و تامعدوم نشده باز جزء همان کثرت است اگر چه آحاد را
 علی البدل اعتبار نکنیم پس هرگز سلسله بجدا کردن عده‌ئی از
 آحاد کم نشده و با افزودنش بر قسمت دیگری آن قسمت افزوده
 نشود باز همان سلسله است که غیر متناهی است و اینگونه تقسیمات
 نه آحاد سلسله را کم و زیاد میکند و نه عدم تناهی را منقلب به

نم گردن آحادی از سلسله
 تا از عالم وجود خارج
 نشود باز جزء سلسله
 محسوب است

تناهی خواهد نمود پایان یافت دوازده طریق در اثبات واجب
 که فاضل قاضینی در رساله خود از سوانح فکر خویش دانسته و جمله از روی لزوم تسلسل بر تقدیر عدم
 وجود واجب است ولیکن تعدد وجوه در بطلان تسلسل موجب تعدد ادله اثبات واجب تعالی نیست بلکه
 فقط بر تقدیر صحت دلیل یک طریق است که لزوم تسلسل است و بطلان تسلسل از هر راهی باشد دلیل
 را متعددی کند وجوه دیگر هم در بطلان تسلسل است که انشاء الله تعالی خواهد آمد

و انکهی دانستی بطلان تسلسل فی نفسه است چه واجب تعالی باشد چه نعوذ بالله
 نباشد زیرا اگر واجب تعالی موجود باشد وجود کثرت غیر متناهی اعم از مرتبه یا غیر مرتبه
 اگر چه بطور ترجیح بلامرجح نه بطور صدور از واجب باشد محال است و صدور کثرت غیر متناهی
 از علت الملل محال است نه از باب قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد زیرا ترتب و توالی و توسط

اسباب کافی در دفع مجذور است بلکه کثرت مرتبه در صورتیکه
 بی نهایت باشد ممتنع الصدور است. بلی صدور کثرت تعاقبی لایققی
 مانعی ندارد و کل یوم هو فی شان - افعینا بالخلق الاول بل هم
 فی لبس "من خلق جدید پس اگر عقول و افلاک و اجسام و سایر اجزاء
 عالم با ترتب دفعه حاصل شود و نهایت نداشته باشد البته همان
 تسلسل ممتنع است با اینکه قاعده الواحد مختل نشده سوانح
 دیگران از ادله اثبات واجب بمنقل فاضل قاضینی .

قابل توجه در جمع بین
 امتناع صدور کثرت
 غیر متناهی مرتبه و بین
 وجوب وحدت صادر از
 روی قاعده الواحد

فصل

دردلایلی که فاضل قاضینی از سوانح غیر خویش نقل نموده که با پاره‌می از آنچه شیخ وفارابی و متاخرین گفتند و مفصلاً مایاد نمودیم تداخل نموده تازمی در آن نیست جز تغییر تقریر و اگر ضمناً تازمی باشد بدان اشاره می‌کنیم اگرچه غالباً از تسلسل که کاملاً در اثبات واجب تعالی مستغنی عنه است دست نکشیدند و اما احتیاج ممکن در وجود بعلت موجد و حادث بمحدث متحرك و بمتحرك و بنا بیانی و مصنوع به‌صانع پس چیز تازمی نیست و ملاکات جمله‌می از ادله بر می‌گردد بیک ملاک و عمده اثبات واجب بنفس واجب است که بحمد الله تعالی مفهوماً و مصداقاً گذشت بلکه ذات واجب سبحانه چنانکه شیخ فرموده برهان بر هر چیز است و این معنی در ماثورات معصومیه از خطب و ادعیه و احادیث کاملاً یاد شده و شاید موفق شویم فصلی بابایی در الهیات اهل بیت علیهم السلام در این کتاب منعقد سازیم و پاره‌می از اسرار معارف آل الله را در دسترس گذاریم.

دلیل اول از سوانح غیر فاضل قاضینی که در رساله خود نقل و تنظیم نمودیم آنکه شك در وجود ممکن نیست مانند مرکبات و حوادث چه مرکب چون محتاج بجزء خویش است واجب نیست وجودش لذاته و حادث هم اگر وجودش واجب باشد ازلی خواهد بود پس اگر چنین ممکن مستند بواجب باشد مطلوب حاصل است و اگر سلسله استناد بر گردد بر تبه‌می از مراتب سلسله دور گردد و الا تسلسل است پس جمیع ممکنات یعنی آن‌آحاد بدون استثناء موجود است چه آنچه ایجاد شده جمیع اجزاء موجود است بالضروره و مانتها آن آحاد را در نظر می‌گیریم نه هیئت اجتماعی را و شك نیست مجموع آحاد ممکن است زیرا محتاج به‌ریک از آحاد خویش است و هر ممکنی محتاج بعلت است و علتش بانفس مجموع است و این باطل است چه علت مقدم بر معلول است (و دانستی مجموع آحاد محتاج به‌ریک از آحاد است) و یا جزء مجموع است و این هم باطل است چه واجب است علت کل علت هر جزء باشد زیرا هر ممکنی محتاج بعلت است پس اگر بعض اجزاء معلل بعلت دیگر (غیر از علت کل) باشد لازم آید آنرا که علت برای کل فرض نمودیم علت برای کل نباشد بلکه علت برای بعض باشد و اگر علت برای هر جزء باشد علت برای نفس خود و برای علل خویش خواهد بود پس علت وی موجودی است که خارج از جمیع ممکنات خواهد بود و آن همان واجب بالذات است که مطلوب است.

مؤلف گوید احتیاج هر ممکنی بعلت در وجودش محتاج به‌بیچ مقدمه‌می از دور و تسلسل و فرض مرکب و اجزاء و سنجیدن حال مجموع و اجزاء و این تطویلات نیست بدین تقریر هر ممکنی بدون استثناء در وجودش محتاج بعلت موجود است و چون موضوع دلیل هر ممکن است نه پای دور در میان آید نه تسلسل چه دایره و متسلسل هم ممکن است و علت اگر موجود نباشد معدوم خواهد بود و معدوم علت برای موجود نشود دیگر در مقابل ممکن نداریم جز واجب و متمنع الوجود علت برای وجود ممکن نشود

دلیل اول از ادله
سائرین در اثبات
واجب تعالی

بیانیه مؤلف نسبت باین
دلیل که خود دلیل ساده
قاطع برای اثبات واجب
سبحانه است بدون احتیاج
بتقریر مستدل

پس متعین است که واجب الوجود باید علت وجود ممکن شود پس وجود هر ممکن مستند بواجب الوجود است از این تقریر آشکار میشود که محتاج نیستم وجود فعلی را برای ممکن اخذ در دلیل نمایم بلکه فرض وجود کافی است و اگر توهم شود اینکه اگر ممکنات معدوم باشند چه لزومی دارد که واجبی موجود باشد و چه ضرر دارد نه واجب موجود باشد نه ممکن پس فرض وجود برای ممکن بدون توسیط وجود فعلی کافی در اثبات واجب نیست جوابش این است چون علت دائر بین واجب و معدوم و محتج است و معدوم و محتج صلاحیت علت برای وجود ممکن ندارند پس آنچه صالح علیت است برای وجود ممکن بفرض وجودش واجب است و واجب البته واجب نخواهد بود مگر بالذات موجود باشد پس واجب الوجود باید باشد تا علت برای وجود ممکن باشد اعم از آنکه ممکن بالفعل موجود شده باشد یا هنوز یا هیچ وقت موجود نشده و نشود چنانکه حال قبل از حدوث عالم چنین بوده چه سخن فعلاً در حدوث و قدم و شبهه امتناع تغلف علت از معلول و مانند آن از شبهات نیست و این دلیل خفیف المؤنه و ساده است و فرق نمی کند ممکن بسیط باشد یا مرکب یا مجرد یا مادی متناهی یا غیر متناهی یا مترتب به ترتب سببی و مسببی یا غیر مترتب .

بهر حال مستدل نظر بوجود ممکن بالفعل نموده و وجه آنکه مرکبات را مورد برهان قرار داده و ممکن موجود را مطلقاً در نظر نگرفته برای آنکه راه احتمال وجوب ذاتی را به بندد لذا احتیاج مرکب را باجزاء خود وسیله امکان که ملاک احتیاج بعلمت است قرار داده آنگاه در صدد تعیین علت مجموع آحاد بالا سر شده و گفته علت آحاد یعنی اجزاء کل نتواند کل باشد چه کل حاصل نشود مگر بعد از وجود اجزاء و علت باید مقدم بر معلول باشد پس کل محتاج بعلمت است و علت کل بالضروره علت اجزاء نیز هست چه کل عین اجزاء بالا سر است و اگر بعض اجزایش علت برای کل باشد لازم آید علت کل علت کل نباشد بلکه علت بعض دیگر باشد و سایر اجزاء معلول علت دیگر باشد و چون اجزاء کل بمنزله علت برای کل است زیر مقدم بر کل و مورد احتیاج کل است پس کل علت اجزاء نیست و برای کل و اجزاء باید علتی باشد و کل علت نفس خود نتواند بود پس باید ذاتی خارج علت کل و علت اجزاء باشد که از دائره امکان خارج باشد و نتوان گفت چرا امر بسیطی علت این مرکب نباشد زیرا اگر ممکن است محتاج بعلمت است و گرنه واجب است و هو المطلوب و انصاف این است که دلیل بدین تقریر بر روی مرکبات قرار دادن موجب تیره گی تقریر است و همان بهتر که کاری به بسیط و مرکب و اجزاء نداشته باشیم و بملاک امکان با فرض وجود یا بوجود فعلی کار را تمام کنیم ناگفته نماند مرکب مفروض اگر مرکب حقیقی است فقر و فعل و انفعال بلکه تفاعل بین اجزاء لازم است چون یا قوت و اگر اعتباری است مانند عسکر کل عین اجزاء بالا سر است و علت همان علت اجزاء است و فعل و انفعالی بین اجزاء و کل مجموعی نیست آنگاه فاضل قاضینی بعد از نقل این دلیل بحثهایی یاد نموده بدین خلاصه اول آنکه ممکن بودن هر مرکب مستلزم است اینکه مرکبات متمنه ممکن باشد چون مرکب از نقیضین و جواب داده شده یک بار باینکه مراد تخصیص مرکب بموجود است و بار دیگر باینکه مراد تخصیص مرکب بمقتدر باجزاء است و در متمنات چنین افتقاری نیست باین معنی که هر گاه متحقق شود جزئش متحقق شود و محال مستلزم محال نگردد و بار دیگر بالتزام

وجه تخصیص
مستدل دلیل
را مرکبات

بحث اول از بحث های
فاضل قاضینی در این
دلیل و جوابهایی که
از آن داده شده

بامکان مرکبات متمنه نظر بذوات آنها غاية الامر متمنع است باعتبار لازمش .

مؤلف گوید معنای امتناع اجتماع نقیضین یا ضدین یا مثلین ترکیب ذاتی ازدو نقیض نیست چه اجتماع اعم از ترکیب است و چیزیکه مستلزم اجتماع نقیضین مثلا باشد مرکب از نقیضین نیست بلکه مستلزم تناقض است و انکهی امتناع عبارت از سلب چنین مرکب یا چنین مجتمع یا مستلزم ترکیب بر تقدیر تصور ترکیب یا اجتماع است و جو باو چون واجب شده عدم اجتماع نقیضین واجب خواهد بود عدم ترکیب چیزی از متناقضین و امتناع تحقق مرکب ملازم امتناع ترکیب است و عبارت دقیق تر متمنعات ذاتی ندارند و آنچه در ذهن آید برای حکم بامتناع همانا مفهوم است نه ذات نظیر معدوم مطلق و مفهوم امر متمنع آلت حکم سلب ذات است بنابر این حاجت بتوسیط وجود و تخصیص مرکب بوجود نیست چه امکان از لوازم مهیت است که معروض وجود میشود و متمنع را ذاتی نیست و وصف امتناع بمعنای سلب ذات است غایة الامر سلب ذات مستلزم سلب وجود است بطور سالبه بانثناء موضوع بروجه وجوب انتفاء پس افتقار باجزاء هم بلاموضوع است زیرا ذاتی نیست تا مفقور باجزاء باشد و بطور دقیق تر گوئیم چند معنی در این مقام است یکی نفس نقیضین مثلا دیگر اجتماع نقیضین دیگر امتناع اجتماع نقیضین دیگر امریکه مستلزم اجتماع نقیضین است است اما متناقضین پس سلب و ایجاب را ذاتی و مهیتی نیست تا جزء ذاتی گردند و آنچه را ذات است مسلوب و موجب است یعنی ممولی

قابل توجه در ترکیب
ذاتی از متناقضین

از موضوعی هم سلب شود هم ایجاب گردد و ذات آن ممول یا آن موضوع مرکب از سلب و ایجاب نخواهد بود و بر فرض آنکه سلب و ایجاب را ذاتی باشد مسلوب و موجب مرکب از آن دو ذات نیست و هم چنین وجود چیزی و عدم آن چیز از ذوات نیست بلکه حمل است بر چیزی و حمل امری عقلی است و معروض وجود و عدم اگر چه ذات است مرکب از وجود و عدم نیست بلکه چنانچه الان گفتیم متناقضین اگر فی نفسا از ذوات باشند ذاتی مرکب از آنها نیست و اما مستلزم امری نقیضین را پس بدین معنی است که مفاد دلیلی موجب تناقض باشد که ناشی از اثبات چیزی برای چیزی و نفی همان چیز از آن چیز است و این نه موجب ترکیب موضوع قضیه و نه محمول قضیه و نه نسبت و حمل از متناقضین نشود بلکه اجتماعی بین دو حمل متنافی در امری است که دلیلی و یا مدعایی موجب چنین اجتماع شود نه باین معنی که اجتماع وقوع یابد بلکه باین معنی که دلیل بامدعا باطل است یعنی مخالف واقع است زیرا حاکی است از وقوع امری که متمنع الوقوع است من حیث لایشر المستدل بهر حال اجتماع را ذاتی مرکب از دو جزء نیست و امریکه حاکی از این اجتماع است آنرا مرکب از آن دو معنی نمی کند بلکه مورد حمل آن دو معنی یا مستلزم چنین حمل قرار میدهد و امتناع هم اجتماع این دو حمل را از میان برمی دارد و مدعا یا دلیل مستلزم اجتماع هم مرکبی درست نمیکند بلکه اجتماع را بر میدارد و بالتبیه مرکبات متمنه بلاموضوع است و فرض ترکیب دروهم از ملاک بحث خارج است و هم چنین مثلاً دور که عبارت از توقف شیئی بر خود یا بر ما بتوقف علیه است موجب ترکیبی از متمنع حتی در ذهن نیست چه ذات متوقف و

ذات متوقف علیه بسبب امتناع دور موجب ترکیب ذات متوقف و متوقف علیه ازدو توقف متمنع الحصول نیست و اصل توقف متمنع هم ذاتی مرکب از دو جزء متمنع الاجتماع نیست و بدین قیاس در سایر متمنعات که ممکن است در آن دو معنی توهم شود آنگاه فاضل در جواب این

سخن فاضل قائینی در
پیرامون این نقض

نقض گوید قضیه کل مرکب ممکن یا خارجی است که حکم مقصور بر افراد محققه باشد یا حقیقه است که حکم بر افراد محققه و مقدره باشد و بر هر تقدیر مرکب متمتع داخل در عنوان نیست پس نقضی برای این قضیه کلیه نیست مؤلف گوید اگر از جمله مرکبات مرکبات متمنه باشد چگونه داخل در عنوان و نقض بر این قاعده کلیه نیست چه وصف ممکن معمول بر مرکب است؛ قید مرکب و خارجی

یا حقیقه اعتبار نمودن قضیه مرجعش بهمان تخصیص بوجه و داست محققاً یا مقدراً که جواب منقول اول بوده آنگاه گوید دو جواب دیگر هم مقدوح است چه ممکن است تخصیص ماده نقض بر مرکب متمتعی که محتاج باجزاء باشد و از آنچه مؤلف در جواب نقض گفته حقیقت

انتقاد مؤلف بر جواب فاضل

حال آشکار است و بحث دوم در دلیل مذکور اینکه با امکان حادث بحیثیتی که محتاج بعلت است چرا جائز نیست واجب باشد وجودش در زمان حدوثش هر چند در جمیع ازمنه واجب نیست فاضل مذکور چنین جواب داده باینکه یا واجب است وجود او در این زمان نظر

بذاتش بی مدخلیت غیر و خصوصیت زمان قید وجود باشد نه وجوب پس واجب است حادث در این زمان موجود در هر زمان باشد و گرنه لازم ذات از او تخلف خواهد نمود پس این زمان هم باید موجود در هر زمان باشد بنابر این حادث مفروض حادث نخواهد بود بلکه قدیم بوده و خلف خواهد شد و با واجب است برای او وجود پس از حضور این زمان پس وجود او مشروط به حضور این زمان است که غیر اوست و هر آنچه معلول بغیر است ممکن است بذاته پس حادث محتاج بعلت است و

بحث دوم در دلیل مذکور
اینکه واجب چرا در
زمان حدوثش واجب
نباشد و جواب فاضل
فاضل قائینی از آن

از این بیان ظاهر میشود که علت حاجت امکان است نه حدوث مؤلف گوید مرجع بحث باحث بدعوی جواز ترجیح بلامرجح است چه در وجود حادث چه در وقت حدوث چه معنای حدوث مقوم بمسبوقیت بعدم است پس اگر ترجیح بلامرجح جائز باشد خصوصیت وقت هم یا از روی ترجیح بلامرجح است یا آنکه چون ازمنه متساوی النسبه است بوجود این حادث قهراً يك فرد از ازمنه وجوباً حاصل شود بدون مخصص یا مخصصش وجوب وجود اوست که فرد را علی البدل یا علی التبعین اقتضادارد بمقتضای وجوب یا آنکه ازمنه دیگر قبل از آن یا بعد از آن

انتقاد مؤلف بر جواب فاضل

متمتع الوجود است از روی ترجیح بلامرجح چه همان طور که وجود جائز است مترجح بلامرجح گردد عدم هم جائز است مترجح بلامرجح شود و یا آنکه خصوصیت این زمان را هیچ مدخلیتی و هیچ رجحانی نیست و وجود و وجوب حادث مزبور محتاج بزمان فی ذاته نیست لکن زمان خاص قهراً حاصل میشود چون ظل یا آنکه همان طور که خود بامسبوقیت مجیب بین وجوب وجودش لذاته و خصوصیت زمان را قید وجود قرار دادن نه قید وجوب و بین وجوب وجود بشرط حضور زمان و اعتراض بوجه اول بتخلف لازم ذات و لزوم خلف از حدوث بقدیم و بوجه دوم بلزوم امکان بسبب معلولیت وجود مفروض بزمان حاضر پس واجب نخواهد شد مگر بعلت بی مورد است چه بعد از تجویز ترجیح کار بر خصم آسان است بوجهی که یاد شد و نیز زمان را قید وجود قرار دادن نه وجوب اگر برای حفظ حیثیت وجوب است ممکن است معترض بگوید واجب الوجود است من جمیع جهات الوجود الحدوثی

از زمان و مکان و وضع و شکل و غیرها بدون آنکه معلولیت و معلبیتی در میان باشد و تحقیق در جواب شبهه آنکه اولاً حادث یا واجب الوجود لذاته است یا متمتع الوجود لذاته یا ممکن الوجود و القدم است اول قدیم است نه حادث دوم خلاف فرض است باقی میماند امکان

تحقیق مؤلف در جواب شبهه

پس حدوث و امکان ملازم یکدیگرند و ممکن الوجود بدون علت نمیشود و حادث هم از افراد ممکن است و ثانیاً ترجیح بلامرجه با استواء ذات نسبت بوجود و عدم خلاف فرض است و ثالثاً حدوث مقوم بمسبوقیت بعدم است و مسبوق بعدم واجب الوجود لذاته مطلقاً نیست بلکه همیشه جائز العدم است و از منته و اوقات هم متشابه است و محال است وجوب در زمانی دون زمانی- اینک منع است استلزام وجود جمیع اجزاء وجود کل را چه حدتام مؤلف است از جنس قریب و فصل قریب فقط با آنکه گاه موجود شوند بدون هیئت ترکیبیه و در این هنگام حدتام موجود نشود و نیز قضیه مؤلف از چهار جزء است و گاه اجزاء موجود شود بدون قضیه اگر ایقاعی (تصدیقی) بدان متعلق

بحث ثالث

بر دلیل مزبور

نشود فاضل گوید حد تام مفهومی است کلی که صادق است بر آنچه حد تام است بصدق عرضی چه حیوان ناطق مثلاً مؤلف است از حیوان و ناطق و مفهوم حدتام جزئش نیست چه صدقش باعتبار امری است خارج از آن و ذاتی چنین نیست پس اگر جنس و فصل موجود شوند منفرد از هیئت ترکیبیه البته

کل مرکب از آنها موجود است لکن متصف به حدتام نیست و مانعی گوئیم کل بجمیع صفاتش موجود شود بوجود اجزاء تا این بحث وارد شود و هم چنین است سخن در قضیه آنگاه گوید مشهور بین محصلین از متأخرین آنستکه تحقق ایقاع شرط است در تحقق قضیه لکن این سخن ممنوع است و حق آنستکه مثلاً زید قائم بنفسه مفید معنائی است محتمل الصدق و الکذب اگرچه منضم نشود بآن تصدیق و اذعانی پس خبر بالوجدان متحقق شود بتحقیق جمیع اجزایش- و تحقیق در جواب اشکال آنکه سخن در مرکبات خارجی حقیقه است که مرکب از ماده و صورت و لواحق آن از حقایق مقولات

جواب مؤلف از

اشکال و انتقاد

بر جواب فاضل

از کم و کیف و وضع و شکل و خط و ابعاد و نسبتهای خارجی و سخن در مرکبات ذهنیه و حدود تامه و ناقصه و قضایا و اجزاء آن نیست که ممکن است اجزاء بالا افراد در ذهن آید و هیئت ترکیبیه حاصل نشود و جنس و فصل که همان ماده خارجی است لکن باعتبار لا بشرطی ممکن است منفرد را در ذهن آید و اجزاء قضیه هم یکان یکان مورد تصور شود بلکه مفاهیم ذهنیه هر گز در ذهن

قبول ترکیب- بلی مهیت نوعیه چون انسان قابل تحلیل بجنس و فصل است لکن قبل التحلیل بسیط است و هیئت مرکبه ندارد حتی مفهوم کل بلکه مفاهیم مراتب اعداد در ذهن دارای ترکیب نیست و عنوان کل ذهنی بعمل شایع کل نیست بلکه عنوان کلمه مرکب در ذهن مرکب نیست و حد تام در ذهن اگرچه عبارت از جنس قریب و فصل قریب است که از اجزاء نوع است لکن در ذهن حد را معرفی میکنند باین دو جزء که اجناس عالیه را نیز متضمن است لکن عنوان حد تام بنفسه مرکب از جنس و فصل در ذهن بلکه مرکب از جنس و فصل در خارج که باعتبار بشرط لائی ماده و صورت است منضماً مصداق عنوان حد تام است و نوع خارجی که موجود بوجود اشخاص است در ذهن منحل بجنس و فصل است و باعتبار حیوان و ناطق البته حد تام است و گر نه مفهوم نوع مانند انسان و فرس بسیط است و ترکیبی در آن نیست و جزء و کل در آن نیست مگر بعد از تحلیل که دیگر ترکیبی نخواهد داشت مگر عقل آن را بلحاظ ماده و صورت

ترکیب کند یعنی تصور هیئت اجتماعی از آن کند که اصلاً فعل و انفعال و افتقار اجزاء بیکی دیگر که اساس مرکبات حقیقیه است در آن حاصل نشود و صرف اعتباری است مثلاً چون مفهوم یا قوت را بذهن آورد مفهومی است بسیط و چون آنرا تحلیل بنما و مواد مقومه آن برد هر یک مفهومی جدا از دیگری خواهد بود باز اگر هیئتی را از آن اعتبار کرد مجرد اعتبار اجتماع یا اعتبار کل است و گرنه صورت ترکیبیه خارجی نمیشود بلکه مفهوم یا قوت بر آن صدق نمیکند بدان وجه که بر مصادیق یا قوت خارجی میکنند بلکه باین معنی است که این اجزاء مفاهیم اجزاء یا قوت خارجی است و این هیئت اعتباریه مفهوم و عنوانی از هیئت ترکیبیه خارجی است و اما قضایا پس در خارج پس اصلاً قضیه نیست بلکه مفرداتی است با صفاتش چه موطن حمل و تطبیق ذهن است و اگر قضیه تلفظ شود یا مکتوب گردد باز خارج ظرف مفردات آن الفاظ و نقوش کتابت است و حمل و اسناد ذهنی است و گرنه متکلم چون گوید زید قائم فقط زید و قائم وجود خارجی لفظی حاصل کند و اما حمل قائم بر زید قابل تلفظ نیست غایب الامر متکلم بقصد حمل و اسناد میگوید و بحکم عقل در ذهن حمل حاصل میشود و اتصاف زید بقیام بر وجه افراد است نه بر وجه قضیه بلی چون حمل عقلی بوسیله کلام ملفوظ یا مکتوب حاصل شد جمله مبتدا و خبر که آنهم باعتبار عقلی قائم بآن مفردات متوالیه است دلالت میکنند بر مفاد قضیه که مفردات اجزائش در خارج و حمل و اسنادش در ذهن است بلی اعتقاد و تصدیق و اذعان شرط حمل و دلالت نیست چنانکه فاضل توجه نموده فقط چیزیکه میتوان قبول کرد آن است که اوصاف مفردات اشیاء چون قیام زید و علم عمرو نسبتی را بین موصوف و صفت در خارج منعقد میکند که خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش حتی اگر نفس انشاء برخلاف واقع نماید چون زید حجر قضیه در ذهن و مفردات در تلفظ موجود لکن در این مورد نسبت خارجی حاصل نشود و نسبت خارجی غیر از ذهنیه است و دائر واقع است اگر نفس آنرا تصدیق نکند و مدعن بدان نباشد ناگفته نماند که هیئت ترکیبیه غیر از کل است چه کل عبارت از اجزاء بالاسر است و هیئت ترکیبیه اگرچه باعتبار عقلی باشد امری زائد بر کل است.

در اینجا بیاد آمد تحقیق شیخ در الهیات شفا در فرق بین کلی و کلی
و نسبت کل با اجزاء و مقامش در خارج که ذکرش لازم و نافع در اینجا و مطالب
گذشته است و نص کلام شیخ بعد از تحقیق حال طبیعت کلی و اینکه کلی
طبیعی در اعیان است و کلیت فقط در نفس است و تحقیق چهار اعتبار برای
کلی یکی باعتبار اینکه طبیعتی است از طبایع دوم بآن اعتبار که صورت
کلیه از آن تعقل شود سوم باعتبار آنکه بالفعل معقول است چهارم باعتبار آنکه
صادق بر اشخاص خارجی است و اینکه باعتبار اول و دوم و چهارم موجود در اعیان است و باعتبار
سوم فقط در عقل است و اینکه کلیت در نفس و در خارج نیست این است که میفرماید :

و اذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل علينا الفرق بين الجزئي والكلي وبين الجزء والكل وذلك
ان الكل من حيث هو كل يكون موجوداً في الاعيان واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجوداً
الا في التصور و ايضاً الكل يعد باجزائه و يكون كل جزء داخلاً في قوامه و اما الكلي فانه لا يعد
باجزائه ولا ايضاً الجزئيات داخلة في قوامه و ايضاً فان طبيعة الكل لا تقوم الاجزاء التي فيه بل تقوم
منها و اما طبيعة الكلي فانها تقوم الاجزاء التي فيه وكذلك فان طبيعة الكل لا تنصير

جزئاً من اجزائه البته و اما طبیعه الکلی فانها جزء من طبیعه الجزئیات لانها اما الانواع فتقوم طبایع الکلیین اعنی الجنس والفصل و اما الاشخاص فتقوم من طبیعه الکلیات کلها و من طبیعه الاعراض التي تکتنفها مع ماده و ایضاً فان الكل لا يكون کلاً لكل جزء وحده لو انفرد والکلی يكون کلیاً معمولاً علی کل جزئی و ایضاً فان اجزاء کل کل متناهی و لیس اجزاء کـلی کل متناهی و ایضاً الكل يحتاج الی ان یحصره اجزائه معاً و الكل لا یحتاج الی ان یحصره اجزائه معاً و قد یمکنک ان تجد فروقا و ایضاً غیر هذه فیعلم ان الكل غیر الکلی انتهى کلامه زید فی علو مقامه .

این بیان بسیار سودمند در اینجا و در مطالب گذشته است مخصوصاً موجود بودن کل من حیث انه کل در اعیان و احتیاج کل باینکه اجزاء آنرا حاصر باشد و اینکه کل مقوم اجزاء نیست بلکه مقوم باجزاء است چنانکه در تقریر دلیل اخذ شده و جستجو از علت اجزاء و علت کل مورد توجه مستدل گشته و اینکه کل هیچ جزئی از اجزاء نخواهد شد و اینکه کل کل برای هر جزء بالا افراد نیست و اینکه اجزاء کل متناهی است و اجزاء کلی یعنی جزئیاتش متناهی نیست لکن البته بتعاقب بنحو لا یقفی نه دفعه و بالجمله سخن در مرکبات خارجی و کل خارجی و اجزاء خارجی است نه در مفاهیم ذهنیه و قضایا و اعتبار کل قضیه نسبت باجزاء قضیه تا کل قابل تغلف از اجزاء باشد یعنی اجزاء قضیه در ذهن حاصل باشد بدون اعتبار کل و سخن فاضل قائینی در جواب از بحث سوم مخدوش است چه اولاً مفاهیم حدود حد نیست بلکه معرف حد است و حد آن طباعی است که حد بر آن صادق است آنها نه اینکه مفهوم حیوان و مفهوم ناطق حد باشد چنانکه مفهوم کلمه جنس و مفهوم کلمه فصل حد نیست و بحمل شایع جنس و فصل بلکه آن طبیعت که نزد جمع کثیری و نزد شیخ موجود در اعیان است و نزد منکرین هم عین طبایع موجوده در اشخاص است بحمل شایع جنس و فصل وحد و مقول در جواب ماهواست و اعتراف بتعمیم ملاک بحث

انتقاد بر جواب
فاضل قائینی
از بحث سوم

بحدود و قضایا و اینکه قضیه از اجزائش تغلف نکند اگرچه ایقاع و تصدیق در بیان نباشد اثری در ملاک استدلال مستدل که بر مرکبات خارجی بنیاد شده ندارد و اینکه گوید حیوان ناطق مؤلف از حیوان و ناطق است و مفهوم حد تام جزئش نیست اولاً نوع انسان مثلاً مؤلف است از حیوان ناطق نه حیوان ناطق ثانیاً مفهوم کلمه حد تام البته جزء مصداق حد نیست و اما مفهوم آنچه این عنوان عام بر او صادق است که حیوان ناطق مثلاً باشد باز اگر مفهوم حیوان و مفهوم ناطق باشد پس دانستی که حد نیست و نه جنس است و نه فصل و نه قابل ترکیب چه مفاهیم در ذهن هرگز ترکیب نشوند و ترکیب در اشخاص است و اگر ما صدق علیه مفهوم حیوان و مفهوم الناطق است پس آن عین حد تام است و البته از اجزاء نوع است که در خارج ماده و صورت و در ذهن جنس و فصل است و اینکه گوید اگر جنس و فصل منفرد از هیئت ترکیبیه موجود شوند کل مرکب از این دو موجود است درست نیست چه جنس و فصل که همان ماده و صورتند منفرد از یکدیگر موجود نشوند و ماده از صورت و بالعکس از هم منفک نشوند و البته دارای هیئت ترکیبیه انضمامی بنا بر مشهور یا اتحادی برای میرداماد خواهند بود و کل هم بشرحیکه شیخ تحقیق فرموده و الان یاد شد موجود با

آنها است و متقوم باین اجزاء و سایر لواحق آنست و اما در ذهن پس نه هیئت ترکیبیه و نه کل صورت دارد مگر در نوع نه در مفهوم نوع بلکه در ماصدق علیه النوع چون انسان و فرس آنها نه مفهوم انسان مثلاً بلکه صورت انسانیت منتزعه از خارج که بقول مثبتین وجود ذهنی منتهض بین الوعائین است و بقول نافین آلت ملاحظه انسانیت خارجی است بوجهی طریقی شبیه بمعنای حرفی کما حققناه فی محله من هذا الكتاب و اینکه گوید مانند تقسیم کل با جمیع صفاتش بوجود اجزاء موجود است تابع و ارد باشد محصلی ندارد چه کل خارجی در صفات تابع اجزاء است و کل ذهنی بر تقدیر اینکه عقل صحیح باشد چنین اعتباری بین اجزاء ذهنیه نماید یعنی بین دو طبیعت منتهضه مجموعی را اعتبار کند یا بمحاکات از خارج ملاحظه نماید چرا حد تام و جامع صفات نیست چه هر صفاتی که در محکی است در حاکمی ملحوظ است و انگیهی اگر هم جامع جمیع صفات نباشد ضرری بکاسه و کوزه کل و جزء نمی زند لیکن سخن در این است چنین کل اعتباری ذهنی متقوم باین اجزاء ذهنیه نیست و مفاهیم ذهنیه مقوم نتوانند شد بلکه آن کل ذهنی هم بمنزله مفهوم ثالثی است که منضم بدو مفهوم بنام جنس و فصل شده باز مفهوم اجزاء ذهنیه قابل حکایت از خارج یا کلیات طبیعی برای خارج هستند ولی کل اعتباری ذهنی ظاهراً طبیعت منتهضه از طبیعت کل خارجی نیست تا آنکه ترکیبی حاصل شده بهر حال سخن در ذهن و ذهنیات نیست

بحث چهارم آنکه تمامیت دلیل مبنی است بر اینکه جمیع

بحث رابع

را وجودی باشد مغایر وجود هر يك از اجزاء و این ممنوع است

بلکه موجود همان آحاد است که موجود است بوجودات متعدده

مؤلف گوید اولاً باینکه شیخ در فرق بین کل و کلی نموده و یاد شد

جواب مؤلف

دعوی عدم وجود برای کل خلاف وجدان است و ثانیاً مستدل دلیل را روی

مرکبات برده بملک احتیاج مرکب باجزاء غایه الامر حوادث را عطف

بر مرکبات کرده بملک تقابل حدوث و قدم پس اگر حادث مرکب است بدو ملک استدلال شده و اگر

بسیط است بملک احتیاج بعلت را در نظر گرفته بهر حال مرکبات از تفاعل اجزاء و افتقار میان آنها

موجود خاصی حاصل میشود مانند طبایع انواع که از وجود اجناس و فصول موجود است و چون صورت

جسمیه که موجود ماده و صورت موجود است و طبیعت کل اجزاء غیر از طبایع اجزاء و وجود طبیعت کل

و طبایع اجزاء اگر چه متأخر است لیکن تأخر زمانی نیست چه سخن در مرکبات امتزاجی نیست که تولید

طبیعت ثالث میکند و صدق موجود بر کل مانند صدق موجود بر هر يك از اجزاء است و ثالثاً تفایر و

تمایز وجودات چه در کل چه در اجزاء مبنای استدلال نیست و ممکن است اجزاء موجود بوجود واحد

باشند و کل هم متحد الوجود با آنها گردد و احتیاج کل باجزاء اعم است از تمایز وجودی خصوصاً بنابر

اصالت مهیت چه مهیت و طبیعت کل موجود بموجودیت اجزاء است و همه محتاج بعلتند و مقیس بعلت

هر يك از محتاج و محتاج الیه یعنی کل و جزء موجود میشود و لازم نیست وجودات متمایزه نه برای کل و

نه برای اجزاء و اما بناء بر اصالت وجود مانی نیست که وجودات اجزاء نفس تحقق مهیت و طبیعت

کل باشند و نیز اگر وجودی برای کل باشد مانی از يك اتحادی بین وجود کل و وجود اجزاء نخواهد بود

نظیر اتحاد وجودی بین موضوع و معمول در حمل شایع و مانند وجود کلی طبیعی و وجود اشخاص علی القول به

و راجعاً مستدل کل را توسعه داده بجمیع ممکنات بدون هیئت اجتماعی و البته موجودات متمایزه منفصله

مجموع آن که کل ممکنات باشد که همه متساوی در امکانند محتاج بوجود متمایز نیست و وجدان

ممکنات را در يك مجموعه ممکن ادراک می نماید پس مجموعی هست که معروض مرتبه می از مراتب

اعداد است و احتیاج طبیعت مجموع و کل باجزاء برای آنکه کل در مقابل جزء قطع نظر از وجود باید باشد واضح است آنگاه احتیاج اودر وجود بوجود اجزاء باین معنی است که موجود بوجود اجزاء است لیکن ذاتاً و طبیعتاً و معنایین طبایع و معانی و ذوات اجزاء نیست و ذات داشتن کل و مجموع مغایر با ذوات اجزاء دایر مدار وجود مغایر با وجودات اجزاء نیست و خامساً در مباحث مهیت مقرر است امور که عارض حقیقتی شود مغایر است با آن حقیقت قال المحقق الطوسی فی التجرید و حقیقة کلتی مغایرة لما یعرضه من الاعتبارات پس حقایق اجزاء که معروض کل است مغایر با اعتبار کل است لیکن اعتبار کل خارجی است و حاجت بوجود مغایر ندارد چنانکه در شرح کلام خواجه قوشجی عوارض را مثال آورده بزوجیت و فردیه و وجود و عدم و وحدت و کثرت و اعتبار کل مانند اعتبار زوجیت و فردیت است و حاجت بوجود مغایر ندارد بلکه بنظر ما مراد از اعتبارات کلیات طبیعی است که بر حقایق اشخاص خارجی عارض است و موجود بوجود آنها است بتقریرات مختلفه که در باب وجود کلی طبیعی گفته شده .

کلام صاحب محاکمات

و صاحب محاکمات گوید هرگاه هر يك از موجودات ممکن باشد وجودش از غیرش خواهد بود چه نظر بذاتش معدوم است و چون چنین است جمیع ممکنات نظر بذواتشان معدومند پس وجود جمیع از غیر است نمی گوئیم جمیع ممکنات يك ممکن است بلکه ممکنات عدیده است که موجود نشود نظر بذواتش جز از غیر بهیشتی که اگر قطع نظر از غیر شود هیچیک از ممکنات موجود نخواهد بود و این معنی بدیهی است انتهی مترجماً فاضل قاینات گوید بنا براین لازم نیست برای جمیع ممکنات يك علت باشد بلکه علتها و شاید آن علتها اجزاء کل است و لازم نیاید چیزی علت نفسش گردد و یا علت عللش چه هر علتی یکی از ممکنات است لا غیر آنگاه گوید ظاهر قول صاحب محاکمات باینکه ممکن نظر بذاتش معدوم ممنوع است .

آخرین سخن قاضی در تأیید تأخر وجود کل از وجود آحاد و تغایر وجود کل با وجودات آنها

آنگاه در تأیید اثبات وجود کل بعد از وجود آحاد و مغایرت وجودین گوید عقل صریح حاکم است باینکه اگر چیزی از این آحاد منعدم شود مرکب سابق باقی نمی ماند بآن نحو که قبلاً بوده است بلکه ذاتش در خارج باقی نمی ماند پس صحیح است حکم باینکه مادام که هر يك از آحاد موجود نشود کل موجود نخواهد شد پس واجب است تأخر کل از آحاد پس واجب است برای کل وجودی مغایر وجود ذوات آحاد باشد تا بدین وجود متأخر از آحاد باشد .

مؤلف گوید اول استدلال باینکه اگر چیزی از آحاد منعدم شود مرکب سابق منعدم بلکه بلاذات در خارج خواهد بود مستلزم این نیست برای جمیع آحاد ممکنات کل که متأخر از آحاد است باشد شاید همان آحاد است که کم شده و ثبوت کل از ابتداء امر منع شود انعدام بعض آحاد موجب ثبوت کل نخواهد شد بلی اگر خصوص مرکبات منظور بحث باشد البته ترکیب نخستین برهم می خورد و ذاتش هم باقی نمی ماند لیکن مطلوب اثبات علت واحد برای جمیع ممکنات است و صاحب محاکمات از راه آنکه هر ممکنی نظر بذاتش معدوم است اثبات استناد جمیع ممکنات بعلتی که ممکن نیست فرموده و این راه دیگری است خفیف المونه که منطبق بر دلیل مبعوث عنه که از راه کل و جزء و احتیاج کل

بجزء است نیست و منع فاضل معدومیت من حیث الذات را بی وجه است چه اگر نظر باستواء ذات نسبت بوجود و عدم دارد دانستی مهیت در مرتبه ذات اگرچه نه موجود است و نه معدوم لکن در مرتبه عروض و حمل شایع معدوم است چه سبب وجود کافی در عروض معنومیت است اگرچه منافی با سلب معدومیت نظر بذات من حیث هی هی نیست و اگر نظر باین است که عدم العلم کافی در عدم معلول نیست و علت برای عدم لازم است پس خلاف آن محقق شده چه علت وجود چون نباشد وجود نیست و میگوئیم موجود نیست و لازم نیست بگوئیم معدوم است تا مطالبه علت عدم شود فافهم و بالجماع راه احتیاج کل باجزاء منوط باثبات کل است برای آحاد ممکنات و چون عنوان کل محتاج بهیئت ترکیبیه نیست مستدل هم از دعوی هیئت ترکیبیه صریحا خودداری کرده .

و ثانیا از تأمل در اسلوب تقریر دلیل مذکور چنین

قابل توجه در تقریر دلیل
نسبت بیک يك از ممکنات
مرکبه نه مجموع و
کل آنها

برمی آید که مستدل نمیخواهد آحاد ممکنات مرکبه را اجزاء يك مجموع قرار دهد تا وجود مجموع مورد انکار شود و در اثبات وجود مغایر بلکه ذات مغایر با ذوات اجزاء بکلفت و تحکیمات واقع شویم زیرا هر يك از ممکنات مرکبه که از ماده و صورت و لواحق آن ترکیب یافته و فعلا موجود است بالبداهه دارای اجزاء است و مجموع اجزاء هر کدام البته کل

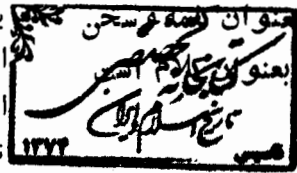
است که يك فرد مرکب را تشکیل میدهد و کل محتاج بجزء و متأخر الوجود و الذات از وجود و ذوات اجزاء آن فرد خاص است و همان طور که اجزاء ممکن است کل هم ممکن است و محتاج بعلت است پس باید کل را علتی باشد که علت تمام اجزاء نیز باشد و نتوان علت کل علت بعض اجزاء باشد و اجزاء دیگر معلول علت دیگر باشد .

زیرا تمام اجزاء مقوم کل است و کل مقوم باجزاء است بتمامها چنانکه در کلام شیخ گذشت پس آنچه علت مقوم است علت تقوم است و اگر بعض اجزاء مقومه معلول علت دیگر باشد علت کل علت بعض اجزاء خواهد بود بنابراین تقریر حکم جمیع ممکنات مرکبه یکی است چه همگی بیک ملاک است که احتیاج باجزاء باشد تا ممکن باشد و خود و اجزایش معلول يك علت باشد و هر يك از مرکبات بهمین ملاک و ملاحظه جمیع ممکنات در تقریر دلیل برای وحدت ملاک است نه برای اعتبار کل مجموعی از آحاد مرکبات ممکنه لذا اعتبار هیئت ترکیبیه را بین آحاد ممکنات نفی نموده چه در هر کدام البته هیئت ترکیبیه نیز هست که کل حقیقی در مقابل اجزاء درست میکند که موجود در اعیان است چنانکه شیخ تصریح فرموده لکن بعد التیاء و التي احتیاج هر موجود ممکن بعلت واجب بی نیاز از ملاحظه ترکیب و کل و جزء و این تطویلات نیست و اما مسئله اینکه مناط احتیاج بعلت امکان است یا حدوث مسئله دیگری است که تغییری در احتیاج واجب ندهد چه در تقریر دلیل صحیح است گفته شود موجود اعم از ممکن و حادث محتاج بعلت است و جمیع ممکنات و حوادث در این حاجت یکسان است .

بحث پنجم که طویل الذیل و میدان مبارزات کلامیه و

محل امتحان صحت و سقم و قوت و ضعف افکار متکلمین است و برای آنکه سخنها تراکم بر فکر ناظر در نقض و ابرام نکند سخنها را تجزیه نموده جزء جزء رسیدگی مینماید هر سخنی

بحث پنجم از اباحات طویل الذیل
مشحون بمبارزات کلامیه
و میدان امتحان افکار هر



سخنی بعنوان کلمه و سخن مؤلف بعنوان کلام است تقریر بحث آنکه اگر مراد از علتیکه جمیع ممکنات بدان محتاج اند علت تامه است پس اختیار میکنیم علت تامه عین مجموع است و واجب نیست تقدم علت تامه بر معلول والا لازم آید در مرکبات تقدم آنها بر خود بدو مرتبه زیرا مجموع اجزاء ماده و صورتیه جزء علت تامه و مقدم بر آن است و علت هم در این هنگام مقدم بر معلولی است که عین مجموع اجزاء است .

کلام مؤلف بدیهی است ممکن چون جائز العدم است و حادث مسبوق بعدم است محتاج است به علتی که ممکن یا حادث یا محتاج بغیر اعم از اجزاء یا امر دیگر نباشد و همین معنی ملاک تمامیت علت است چه مطلوب علت تامه برای وجود هر ممکن است نه علت تامه بمعنای سبب تام جامع شرایط و فاقد موانع و واجد اجزاء ماده و صورتیه و غائیة که در سلسله اسباب ممکنه و مسببات هم مستعمل است برای صحت ترتیب مسبب ممکن بر سبب ممکن پس از تحقق سبب به علت تامه خود که مانند او در امکان و حدوث و ترکیب از اجزاء و هر گونه احتیاج نیست و غنی مطلق است و گر نه باز جہتی از جهات احتیاج و امکان و حدوث با اتحاد و عینیت با ممکنات مرکبه یا بسیطه یا هر ناقص و محتاجی در او خواهد بود و کافی در افاضه وجود بر ممکنات و حوادث و طرد اعدام از آنها تا واجب بالغیر شود نخواهد بود و چنین علت تامه منحصر بواجب بالذات است و مراد از تقدم چنین علت بر معلول این نیست که تقدم او بر معلول شرط است در وجود معلول چه تقدم یا ازلیت و بقاء ابدی از خواص ذاتیه چنین علت است و گر نه باز راهی در او باز برای امکان و حاجت و حدوث باز میشوند و صلاحیت برای علیت و ایجاد ممکن و حادث اعم از مرکب و مرکب نخواهد داشت و مطلوب فقط این است که ممکن باید معلول چنین علتی باشد و اما اینکه خواص واجب و علیت او چیست و یا با ازلیت او چگونه معلول حادث یا متأخر است مسائل دیگری است که از صفات و ذاتیات واجب من حیث انه واجب است نه از حیث اینکه جمیع ممکنات معلول و محتاج باینکه چه کافی است در رفع حاجت معلول ممکن یعنی در صحت وجود و وجوب غیری که علت او ممکن و محتاج و حادث نباشد و بالاخره واجب الوجود باشد و اما اینکه واجب الوجود چگونه خواص و صفاتی دارد با اینکه واجب الوجوب بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و واحد است و متمتع الشریک است مسائلی است زاید بر مطلوب که لزوم استناد ممکنات در وجود بواجب باشد بنابراین چگونه میتوان علت وجود ممکن مرکب را عین مجموع اتحاد اجزاء آن مرکب قرار داد چه این مجموع بقول مستدل ممکن است برای احتیاجش با جزایش و مستدل امکان مجموع را از روی احتیاج با جزاء قرار داده مثل آنکه خصم غافل از امکان مجموع است و مستدل نخواسته بگوید مجموع هم جائز العدم است مانند نفس اجزاء پس محتاج به علت است و خواسته امکان مجموع را بوسیله احتیاجش با جزاء تنبیه نماید آنگاه در صدد ابطال علل متوهمه غیر از واجب تعالی برای مجموع شده که اگر علت مجموع ذوات اجزاء نفس مجموع است لازم آید مجموع علت نفس خود باشد و هم علت اجزاء خود که مقوم مجموع است گردد و هر دو باطل است چه هیچ چیز علت نفس خود نمی شود تا مستغنی از استناد بواجب باشد و نیز علت اجزاء خود نمی شود زیرا مجموع حاصل از اجزاء است پس معلول اجزاء است و معلول چگونه علت برای علت خود میگردد و این معنی بی نیاز از ملاحظه تقدم علت تامه بر معلول و تأخر معلول از علت تامه و تعلیل مستدل بطلان علیت مجموع را برای اجزاء بتقدم علت بر معلول نه برای استناد او بلزوم تقدم است که در اینجا بالعکس است و اجزاء تقدم بر مجموع دارند

بلکه تأیید و تأکید عدم صلاحیت مجموع برای علیت اجزاء از روی احتیاج مجموع باجزاء که وسیله احراز امکان مجموع است و تقدم و تأخر را در علت و معلول که مرکوز اذهان است برای تسجیل احتیاج مجموع باجزاء آورده لذا بدو دلیل از روی احتیاج و امکان تمام کرده و نامی از تقدم و تأخر نبرده حال هم که بجستجوی علت مجموع و علت آحاد اجزاء شده احتیاج مجموع را باجزاء که ملاک عدم صلاحیتش علیت را برای اجزاء است تأیید نموده چه اگر تقدم شرط علیت نباشد تأخر البته مانع از صلاح علیت است و تأخر مجموع از ذوات آحاد اجزاء بدیهی است و اگر از تأخر هم صرف نظر شود یا منع شود حصول مجموع از اجزاء قابل منع نیست پس محتاج باجزاء است و محتاج البته محتاج بعلت است و اجزاء هم محتاج بعلتند چه همه میکنند پس چاره‌ئی جز استناد بغیر ممکن که واجب است نیست و از این تقریر آشکار شد سقوط اعتراض معترض من اصله چه منع لزوم تقدم علت تامه در مرکبات بر معلول و اینکه علت ممکن مرکب عین مجموع اجزاء است که علت مادی و صورتیه است احتیاج مجموع مرکب را باجزاء که مناط احتیاج بعلت است از بین نمی برد و عجب تعلیل معترض است عدم لزوم

تقدم علت تامه را بر معلول بلزوم تقدم علت تامه بر نفس خود بدو مرتبه چه مجموع اجزاء مادی و صورتیه جزء علت تامه است و مقدم بر او است و خود هم مقدم بر معلول است که عین مجموع اجزاء است و چه عجب آنکه بطلان علیت مجموع را برای اجزاء مادی و صورتیه که مقوم ذات مجموع و عین نفس او است نه برای لزوم تقدم او بر خود و بر معلول خود که عین خویش است بلکه برای آنستکه شیئی علت خویش و معلول نفس خویش نشود بدون

عجب از معترض در تعلیل
منع خود لزوم تقدم
علت تامه را بر معلول

التفات بتقدم و تأخر و همین معذور و گمانه در علت خویش است برای نفس خود بملک علت بودن و نیز علیت خویش است برای معلول خود که عین نفس خویش است بملک معلول بودنش برای خود و عبارت دیگر علت بودن برای خود و برای علت خود که باز نفس او است اعم از آنکه واجب باشد تقدم علت تامه در مرکبات بر معلول یا نباشد و همین دو معذور را مستدل هم گفته و نص کلام مستدل این است - و اذا كان علة لكل جزء كان علة لنفسه و لعلله فتكون علة موجودا خارجا عن جميع الممكنات فهو واجب لذاته - و در این تعلیل اصلا التفاتی بتقدم و تأخر ننموده و آنجا هم که التفات بدان برای اثبات احتیاج مجموع باجزاء و ابطال ملک علیت و معلولیت بین مجموع و اجزاء است

کلمه معترض ثانیاً اینستکه و ایضا جميع الموجودات من الواجب و الممكن

ممکن و علت تامه لیست جزئه لاحتیاجه الی بقية الاجزاء و لا خارج عنه فهی نفسه مؤلف گوید اولاً این اعتراضی بر دلیل مذکور وارد نشود چه مستدل مجموع را از ممکنات مرکبه گرفته نه از واجب و ممکن و باطل نموده علت بودن مجموع را برای خود و برای اجزاء که هلا او است و بوسیله احتیاج مجموع باجزاء ثابت نموده اینکه موجودی خارج از ممکنات باید علت مجموع و اجزاء باشد

کلام مؤلف

و هو الواجب سبحانه و ثانیاً مجموع واجب و ممکن احتیاج باجزاء ممکنات ندارد چه اجزاء ممکنات که جزء مادی و صورتی است مورد احتیاج خصوص ممکنات است و البته یک جزء از اجزاء بشنهایی علت تامه برای مجموع ممکنات نیست زیرا احتیاج ببقیه اجزاء دارد اما واجب پس نه جزء ممکنات است و نه محتاج

به اجزاء و نه محتاج بمجموع اجزاء است و ثالثاً واجب را در مجموع داخل کردن اگر باعتبار امکان عام است از بحث خارج و سودی ندارد و اگر باعتبار امکان خاص است البته غلط است و اگر باعتبار وجود است نمی توان گفت این مجموع ممکن است و نه اینکه علت تامه جزئش نیست چه در این مجموع واجب هم اخذ شده اگرچه جزء بمعنای جزء مرکب نیست و رابعاً منع لزوم تقدم علت تامه در مرکبات اگر برای کفایت مقارنت و معیت علت تامه است که اجزاء باشد بر معلول که مجموع مرکب از آن اجزاء است گوئیم تقدم طبعی و رتبی با مقارنت وجودی قابل منع نیست و تقدم شئی طبعاً و رتبه بر نفس خود باز ممنوع است - کلمه معترض علت تامه مجموع اموری است که هر يك از آنها مقدم است مقدم است (یعنی

کلمه معترض

بر مجموعی و لازم نیاید از این که مجموع آنها مقدم باشد زیرا هر جزئی برای هر کل مقدم بر آن کل است و مجموع اجزاء عین کل است) - حاصل این اعتراض آنکه مستدل خواسته

کلام مؤلف

امکان مجموع و احتیاج آنرا بعلت از روی احتیاج مجموع با اجزاء که علت برای مجموع است و از روی تقدم علت بر معلول اثبات نماید و معترض گوید علت تامه که اجزاء است هر جزء از آن مقدم بر کل است اما مجموع اجزاء پس لازم نیست مقدم بر کل باشد زیرا کل عیناً همان مجموع اجزاء است و اجزاء عین کل است پس در اینجا کل و مجموعی که محتاج بمجموع اجزاء باشد در بین نیست تا بوسیله احتیاج با اجزاء ممکن باشد و محتاج بعلتی که خارج از مجموع اجزاء است باشد تا همان علت هم علت کل باشد هم علت اجزاء هر چه هست همین اجزاء است که علت تامه برای کل مجموعی است که عین مجموع اجزاء است نه کل و مجموع دیگر پس احتیاج مجموع مرکبی بمجموع اجزائی در بین نیست تا ممکن باشد و علت دیگر بخواهد و جواب این اعتراض آنکه اولاً مجموع مرکب که حاصل از اجزاء است موجود در اعیان است بنص شیخ در شفاء که یاد شد و اجزاء مقوم او است و مجموع مرکب عین اجزاء نیست چنانکه صورت جسمیه عین ماده و صورت نیست بلکه مقوم بماده و صورت است و ثانیاً چون هر جزء مقدم بر کل است مجموع اجزاء بالاسر مقدم بر کل خواهد بود و ثالثاً احتیاج کل بهر جزء جزء جدا جدا مستلزم امکان کل و احتیاج کل بهر يك از اجزاء است پس ممکن است و محتاج بعلت است و اجزاء هم ممکن است و معلول علت کل است و ثالثاً در مرکبات حقیقه بین اجزاء آنها افتقار واجب است پس هر يك ممکن و محتاج بعلت است و مجموع هم که اجزاء بالاسر است ممکن است و بقول معترض عین اجزاء مفتقره است پس ملاک استدلال که احتیاج و امکان است محفوظ است و صحیح است که گفته شود مجموع مرکب با اجزاء است اعم از آنکه حقیقه تا مجموعی مستقل الذات بلکه مستقل الوجود باشد یا هیئت مجموعیه اعتباری چه مجموع مرکب از مراتب اعداد کمتر نیست و رابعاً بر تقدیر یک مجموعه مذکور عین اجزاء باشد عین اجزاء با همی اجزاء است نه عین اجزاء از حیث ترکیب هر جزئی با جزء و بدیهی است اجزاء مرکبات مبحث عنها با یکدیگر ترکیب یافته و صورت ترکیبیه عین اجزاء نیست اگرچه از اجزاء حاصل شد و بعبارت دیگر مجموع اجزاء بالاسر غیر از مجموع اجزاء ترکیب یافته و فعل و انفعال حاصل نموده است و منظور در دلیل مجموع مرکب است نه مجموع ذوات اجزاء بدون ترکیب بلی مجموع متخذ از جمیع ممکنات مرکبه البته عین آن ممکنات است مستدل هم بدان توجه نموده و گفته بدون اعتبار هیئت ترکیبیه -

کلمه شق دیگر از بحث خامس منقول در رساله فاضل قائینی

کلمه فاضل قائینی شق دوم از بحث خامس مذکور را چنین نقل نموده
و اگر مراد از علت ممکنات مرکبه جاعل است اختیار میکنیم جزء
است و لازم نیست علتش برای نفس خود زیرا که علت نیست
پس محتاج نیست معلول بچیزی که خارج از مرکب است

کلام مؤلف

اولا جزء که فاعل در مجموع است حسب الفرض
باید فاعل در هر جزء باشد و همانطور که مجموع ممکن
است اجزاء نیزه ممکن است و چنانکه مستدل گفته علت مجموع
باید علت هر جزء باشد و گرنه علتش برای مجموع اجزاء
معنای معقولی ندارد پس اگر علت را داخل در مرکب
اعتبار کنیم جزئیکه علت مجموع است تا محتاج بعلت خارج نباشد باید یا مجموع باشد یا خود
و بر هر تقدیر مجموع یا جزء علت نفسش یا فاعل در نفسش خواهد بود و گرنه باید ملتزم بدور باشد باین
معنی که مجموع علت جزء و جزء علت مجموع باشد و ثانیاً جزء لا بعینه قابل علت یا فاعلیت بطور تام یا ناقص
نیست و اجزاء همه مساویند و هیچ یک بعینه اولی از دیگری نیست و این معنی را اگر چه مستدل نگفته
لکن از جانب او بمعترض باید گفت و ثالثاً بقیه اجزاء یا معلول چیست با ترکیب همه در امکان اگر معلول
یک جزء است صرف نظر از آنکه اجزاء معلول معین نیست زیرا یک جزء حسب الفرض علت و تعیین علت
و معلول میان اجزاء گراف صرف است آیا علت این جزء که علت مجموع است چیست اگر مجموع است دور
است اگر نفس جزء است علت برای نفس خود خواهد بود و اگر بقیه اجزاء است علاوه بر لزوم دور بین
جزء مفروض و بین بقیه اجزاء لازم آید آنچه مستدل گفته که جزء علت خود و عللش که بقیه اجزاء
است گردد اما علت نفسش خواهد بود برای آنکه علت داخلی در دائره مرکب نیست الا بقیه اجزاء و مجموع
اجزاء و مجموع اجزاء در این فرض که از علت مجموع صرف نظر شده علت برای جزء نیست و گرنه همین معذور
در مجموع است که ممکن است و محتاج بعلت است و چون علت خارج در میان نباشد باید خود علت خود
گردد دیگر بقیه اجزاء است پس اگر آنها علت این جزء باشند جزء مفروض چنانکه مستدل گفته علت
علل خویش خواهد بود زیرا اجزاء همگی ممکن و محتاج بعلتند و علت آنها باز اگر مجموع است معذور
که در مجموع گفته شد نیز می گردد و اگر جزء مفروض است علت برای علل خود شده و ثالثاً تبدیل علت
بفاعل و تفسیر آن بعلت ناقصه رفع معذورات نکند چه معقول نیست چیزی علت ناقص و فاعل ناقص برای
نفس خود و یا برای علل خود باشد و انگهی اعتراف بنقصان علت و یا فاعل اعتراف با احتیاج بعلت خارج
است تا علت وجود مرکبات ممکنه تمام شود و گرنه ممکن بعلت ناقصه وجود حاصل نکنند پس معترض
در این اعتراض کاری از پیش نبرده و مرکبات ممکنه را مستغنی از علت خارجی و لو با ضمیمه علل ناقصه
که اسباب و شروطند ننموده اینهم واضح است که نسبیب اسباب و شروط بوسیله علت تامه است و دستگاه
ایجاد هر چه هست و بهر نحو است یک دستگاه است و بیک اراده می چرخد اعم از آنکه چیزی را
شرط چیزی یا ممزوج بچیزی یا مرکب از چیزی قرار دهد و افتقار و فعل و انفعال بین اجزاء مرکبات
احداث فرماید یا مستقیماً تأثیر کند

و از این تقریر ظاهر شود که در جواب شق دوم حاجت بتفسیر فاعل
بفاعل مستقل نیست که برگردد بشق اول چنانکه نقض بمرکب باز
واجب و ممکن و اسناد معلولات ممکنه بمرکب باز واجب و ممکن
فاسد است چه اگر پای واجب در بین بیاید مطلوب حاصل و کار
تمام است و شریک فاعل ممکن با واجب که غنی مطلق از مساعد
است بی مورد است و توسط و سابط بین واجب و بین معلولات
متأخره منافی با استقلال واجب در تأثیر نیست چه افاضه وجود

کلام در بی نیازی از
تفسیر فاعل بفاعل مستقل
در تأثیر

بر وسایط باز از واجب است و مؤثر بودن آنها از جانب اوست چون خاصیت دوا در قبض و اسهال نار در
احراق و آب در سیرابی و غیر ذلک و نیز دلیل مستدل در علت مرکبه از واجب و ممکن نیست و انگهی
محدورات باز بحال خود باقی خواهد بود چه مجموع اگر بشرکت واجب تعالی علت اجزاء باشد لازم
آید جزء علت مؤخر از معلول و حاصل از آن باشد یا اگر در جزء علت خود تأثیر کند دور لازم آید یعنی
اگر اجزاء بشرکت واجب علت مجموع باشد و مجموع بشرکت واجب علت اجزاء باشد دور خواهد
بود و اگر علت برای مجموع آحاد ممکنه فقط یک جزء باشد بشرکت واجب گوئیم آیا علت برای جزء
چیست اگر نفس او است و او بشرکت واجب باز ممتنع است و اگر خود واجب تعالی به تنهایی است چرا
بتنهایی علت مجموع نباشد و اگر بقیه اجزاء است آیا علت برای بقیه اجزاء چیست اگر همین جزء است
لازم آید علت برای علل خویش ولو بشرکت واجب گردد

چرا برای هر جزء فاعلی فرض نشود (کلام) اگر فاعل
ناقص باشد و مجموع فواعل علت تامه برای مجموع اجزاء آحاد
باشد محدودرات با اندک تفاوتی که باندک تأملی معلوم شود بر
می گردد و اگر فاعل مستقل باشد با امکان نمی سازد و تعدد واجب
لازم آید و تطویلات مندرجه در رساله تکلف و تعسف است که
از آن جمله کلمه بهیده است

کلمه مستفاد
از تطویلات مندرجه
در رساله و کلام مؤلف

و اعترض بمنع احتیاج المعلول الی فاعل مستقل کیف و لو
کان مرکب کل من اجزائه معلول الفاعل آخر کان مجموع
الفواعل علّة مستقلة له و لیس هناك امر هو فاعل لكل جزء
بوسط اول (ای کی ینطبق علی الواجب) نعم یجب ان لا یخرج
عن المركب فاعل مستقل (ای هو حاصل بمجموع الفواعل

کلمه معترض در منع احتیاج
معلول بفاعل مستقل و
کفایت ناقص

فبقول فاعل ذلك المجموع جزئه ای مجموع الاجزاء الموصوفه بالفاعلیه و هو ما فوق المعلول الاخير
(ای المجموع المركب الحاصل من مجموع الاجزاء) و لا یلزم ان یکون علّة لنفسه بل انما یلزم ان
یخرج عنه فاعله و هو ما فوق الجزء الاخير منه (انما خصه بما فوق الجزء الاخير اذ به یحصل المجموع

المرکب فهو مساوق للمجموع الذى هو معلول هذه الفواعل لكن لو جعل الجزء الاخير ايضاً فاعلاً لم يضر المعترض اذ الترکیب المجموعی امر آخر وليس عين الجزء الاخير وانما يحصل به تفتظن ولا يلزم ان يكون عليه نفسه بل انما يلزم ان يخرج عنه فاعله وهو ما فوق الجزء الاخير منه وهكذا

اولاً عنوان ما فوق جزء اخير جز مفهومی منتزع از اشخاص اجزاء

نیست پس هر جزئی فاعلش جزء دیگر است تا برسد بجزء اخير

که بلا فاعل است مگر مجموع فواعل قبله فاعل در جزء اخير

باشد یا جزئی که فاعل در جزئی است که قبل از جزء اخير است

کلام مؤلف

فاعل در جزء اخير هم باشد بهر حال اجزاء مفروضه هیچ کدام تعین ندارد تا اول و آخری داشته باشد پس اگر هر کدام را فاعل در جزء دیگر فرص کنیم عکس آن هم ممکن است و اگر می گفت هر يك در دیگری تأثیر کند نظر بوجوب افتقار بین اجزاء مرکب حقیقی بهتر بود لكن تفاعل و افتقار بین اجزاء مرکب حقیقی بعد از فراغ از وجود هر کدام است و سخن در فاعلیت در وجود اجزاء است .

و ثانیاً هر يك از این فواعل ممکن و محتاج بفاعل است پس برای

هر کدام فاعلی لازم است پس اگر فاعلش نفس خویش است و حذور

در هر يك بر می گردد و اگر هر يك فاعل در فاعل خویش است

یعنی مثلاً جزء دوم فاعل در جزء اول است و چون محتاج بفاعل

است جزء اول فاعل اوست و اگر هر کدام بترتیب فرضی در فواعل مفروضه فاعل باشد در فاعل فرضی

اخير که ماقبل جزء اخير است اعم از آنکه عين مجموع باشد یا جزء مجموع وقفه شده فاعل ندارد زیرا

جزء مجموع مرکب دیگر چیزی باقی نمی ماند پس مجموع باید فاعل در فاعل خویش باشد و اگر مجموعی

اعتبار نشود جزء اخير بایستی فاعل علل خود باشد .

کلام مؤلف ثانیاً

محقق شریف در حواشی شرح حکمة العین کاتبی گوید : این

دلیل راهی با اعتراض بر آن نیست بدین ترجمه که شک در وجود

ممکنات متعدده نیست و هر يك از آنها محتاج بفاعلی است که

مستجمع باشد آنچه را که معلول متوقف بر آن است پس اگر

ممکنات را جمیعاً يك علت فرض و اعتبار نمودیم و از برای هر

کدام از آنها علتی فاعلیه و مستجمعه اعتبار کردیم خفائی نیست

در اینکه این فواعل مستجمعه علت فاعلیه مستجمعه است برای جمله ممکنات پس چنانکه هر يك از ممکنات

محتاج بچنین علتی است مجموع ممکنات هم محتاج بمجموع علل است و عقل صریح در این معنی توقف

ندارد و حکم بدیهی بدان کند پس می گوئیم هر گاه اعتبار نماییم مفاعل مستجمعه را يك علت و جمیع

ممکنات را جمله ئی دیگر و نسبت دهم دوم را باول پس خالی از این نیست یا در جمله اولی امری خارج

از جمله ثانیه هست یا نیست و بر تقدیر دوم یا جمله اولی تمام جمله ثانیه است پس لازم آید علیت شیئی

برای نفس خویش یا بعض جمله ثانیه پس بعض جمله ثانیه علت خواهد بود برای تمام جمله ثانیه و این

کلمه از محقق شریف در حواشی

شرح حکمة العین کاتبی در

تأیید دلیل مستدل

محال است زیرا اولاً علت تامه توقف ندارد بر امری که خارج از اوست و جمله ثانیه موقوف است البته بر خارج از آن بعضی که بعضی آخر باشد و ثانیا بر بعضی که فرض شود معلول است و علت وی اولی است باینکه علت باشد زیرا علتش محصل افرادی است اکثر زیرا آنچه بتأثیر آن بعضی می شود علت آن بعضی را در آن چیز مداخلت است و آن علت را نیز در نفس آن بعضی تأثیر است برخلاف آن بعضی زیرا اثری در نفس خود ندارد و بر تقدیر اول یعنی بر تقدیری که در جمله اولی امری باشد خارج از جمله ثانیه پس آن امر خارج یا معتبر است در علل فاعلیه یا در اموری که معتبر است با آن علل بر تقدیر دوم یا علل فاعلیه نفس جمله ثانیه است یا بعضی آن است زیرا مفروض این است که در علل فاعلیه معتبر نیست زائیدی خارج از جمله ثانیه پس بر تقدیر اول لازم آید نفس شیئی یا غیر خود علت باشد برای نفس خویش و این فاسدتر است از علتش برای نفس خود زیرا لازم آید در این هنگام تقدم شیئی بر نفسش دوبار و بر تقدیر دوم لازم آید بعضی جمله ثانیه با امر دیگری که خارج از او است علت تامه برای نفس خود باشد و این محال است بدو وجه سابق و بر تقدیر اول یعنی امر خارج معتبر در علل فاعلیه باشد یا آن امر خارج علت فاعلیه است یا جزء علت فاعلیه و بر هر دو تقدیر موجود خواهد بود پس ممکن نیست بلکه واجب است زیرا خارج از جمیع ممکنات است پس واجب لذاته است انتهى المنقول عن الشریف و بر این تقریر اعتراضاتی شده که از ذکر آن علی العجالة صرف نظر اشتغالاً بالاهم (کلام) بدانکه برای دلائل مذکور تقریرات دیگری شده که لازم است نقل و تقریر خفیف المونه ما گذشت که از روی ملاک امکان و احتیاج ممکن بعلمت است بسیطاً و امر کما بدون حاجت بملاحظ مجموع مرکب در یک يك از ممکنات مرکبه نظر با احتیاجش باجزاء و بدون ملاحظه مجموع ممکنات نظر باآحاد ممکنات بشرحی که یاد شد.

کلمه در تقریر دیگر از

دلیل مزبور

و اما تقریرات دیگر که فاضل قائینی نقل نموده پس از آن جمله این است که مؤثر تام در هر مجموعی جمیع اجزاء او است زیرا مؤثر تام آنستکه مقدم بر معلول باشد بالذات و متمنع است انفکاکش از او وجوداً و عدماً و جمیع اجزاء نسبت بمعلول چنین است پس می گوئیم برای مجموع ممکنات متسلسله الی غیر النهایه علت تامه است زیرا ممکن است من حیث المجموع یا من حیث الاجزاء جمیعاً و علت تامه قریبه اش جمله اجزاء او است و این اجزاء نیز ممکن و مفتقر بعلمت تامه است و علت تامه برای اجزاء نفس خودش نیست و گرنه شیئی لازم آید مقدم بر نفس خویش گردد و جزئش نیز نیست زیرا مقرر شد که علت تامه قریبه برای مجموع همانا مجموع اجزاء او است و خارج از او نیز نیست زیرا هر يك از اجزاء مستند است بعلمت تامه قریبه موجوده در سلسله پس اگر چیزی از آن مستند بامری خارج از سلسله باشد لازم آید توارد علتین مستقلین در يك مرتبه بر معلول واحد و این محال است و لازم آید از فساد اقسام و وجوب انتهاء ممکنات بواجب الوجود لذاته

کلام مؤلف در تحریر اقسام

و تحقیق مقام

تحریر اقسام متصوره و لوازم هر کدام آنکه مجموع ممکنات بدیهی است محتاج بعلمت است برای آنکه ممکن است یا بالذات یا برای احتیاجش باجزاء و گرنه مجموع نخواهد بود و همچنین بدیهی است اجزاء نیز ممکن و محتاج بعلمت است اعم از جمله اجزاء یا يك از اجزاء حال باید در دو امر بجستجوی علت

تامة قریبه باشیم یکی مجموع ممکنات دیگر اجزاء امام مجموع پس علت تامة قریبه اش یا جمله اجزاء است یا یک جزء از آن است اعم از آنکه یک جزء را علی البدل اعتبار کنیم یعنی احد الاجزاء چه بالاخره

مصادق عنوان احد الاجزاء موجود است بالفعل یا یک جزء را

بعینه علی التعمین اعتبار کنیم اگر چه از راه اختیار تقدم طبیعت

بعض اجزاء ولو بالطبع بر طبایع اجزاء دیگر باشد چنانکه

در تعیین مبدء عناصر چنین نزاعی هست یا از راه اول یا وسط

یا آخر باشد و البته جزء اخیر که ظهور مجموع بر آن یعنی هنگام حصول جزء اخیر مترتب است

واضح تر در تعیین است و تقدیر دوم که علت برای مجموع مفروض یک جزء یا بعض اجزاء یکی از

وجوه مذکوره باشد باطل است چه بدیهی است تمامت اجزاء در حصول مجموع مداخلیت دارد نه بعضی

دو بعضی پس متعین است تقدیر اول یعنی علت تامة قریبه برای مجموع تمام اجزاء باشد لکن چیزی

که در اینجا باید مورد توجه باشد آنستکه مجموعی که مورد نظر مستدل است آیا مجموع مرکب است

در هر فردی که مرکب است از اجزاء تا در مجموعهائی متعدد یکی را بسنجیم و نتیجه را نسبت ببقیه

افراد مرکبات ممکنه تعمیم دهیم چه هر کدام در امکان و احتیاج با اجزاء مساویند یا مجموع آحاد

ممکنات مرکبه است و از عبارت مستدل در آغاز تقریر و پایان وجه اول مستفاد است چه در آغاز گوید

(فان المركب لا احتیاجه الی جزءه الذی هو غیره لا یجب له الوجود لذاته) و در پایان هم در دو جا

مجموع را مقابل جزء انداخته نه مقابل آحاد ممکنات یک جا گوید مجموع ممکن است و علتش یا نفس

مجموع است یا جزئش و یک جا گوید (لوجب کون علة الكل علة لكل جزء) تامی گوید (واذا کان

علة لكل جزء كان علة لنفسه ولعله) و وجه دوم هم در چند جا مستفاد است آنجا که گوید (فجميع الممكنات

ای تلك الاحاد بحيث لا یشت منها شیء موجود) و آنجا که گوید (و نحن ما اهتمرنا الا تلك الآحاد

الموجودة فقط بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية و لاشك ان هذا المجموع ممکن لا احتیاجه الی کل من

آحاده) و همین اختلاف اسلوب و سیاق البته موجب تعقید کلام مستدل باینکه موجب خلل شده چه مجموع

بمعنای جمیع آحاد ممکنات از بسایط و مرکبات و مفارقات خصوصاً در غیر مفارقات در میان نیست

که ممکن یا واجب یا محتاج با آحاد باشد و گر نه آحاد ممکنات باین اعتبار افزوده می شود مستدل هم

صریحاً نفی اعتبار هیئت ترکیبیه نموده و گر نه هر یک از آحاد مرکبات حقیقه البته مجموع ترکیبی

حقیقی دارد بدون حاجت باعتبار لکن برای تعمیم احتیاج بعلمت بهمه ممکنات مانعی از اعتبار مجموع

نیست چنانکه در کلام محقق شریف تصریح شده مجموع ممکنات بمنزله یک ممکن موجود است .

بهر حال تا اینجا در جستجوی علت برای مجموع بود و اما

جستجوی علت برای اجزاء بر وجهی که از سلسله ممکنات

خارج نباشد پس یا همان نفس مجموع است که معلول تمام اجزاء

بوده پس در این چند معذور است اول آنکه دور است

(۲) تقدم مجموع بر نفس خویش و بر علل یا علت خویش

است چه مجموع را تقدم بر هیچ یک از اجزاء نیست و اعتبار

علیت برای مجموع ملازم با تقدم اوست پس باید مقدم بر خود

جستجوی علت برای

مجموع

جستجوی علت برای

اجزاء و محذوره‌های

علت بودن مجموع برای

اجزاء کلاً او بعضاً

باشد و چون معلول اجزاء است پس باید مقدم بر علل خود هم باشد (۳) اگر مجموع مفروض علت بعض اجزاء باشد و بقیه اجزاء معلول علل دیگر باشد و اصلا علت هم برای مجموع نداشته باشد پس اولاً مدخلیت جمیع اجزاء در مجموع بدیهی است و همه در این مدخلیت بیک نسبتند و تبعیض بردار نیست و ثانیاً همین بعض که معلول مجموع است حسب الفرض علت مجموع باید باشد و گرنه مجموع بلا علت خواهد بود و ثالثاً اگر علل بقیه اجزاء که فرضاً معلول علل دیگرند علت برای مجموع نباشند و علت مجموع همان بعض مفروض باشد لازم آید علت کل غیر از علت هر جزء باشد و حال آنکه واجب است علت کل علت برای هر جزء باشد پس چگونه علتی تواند علت بعض اجزاء باشد بعض دیگر علت کل گردد و رابعاً بر این تقدیر لازم آید امر خارجی علت برای بعض اجزاء شده و داخل در اجزاء سلسله نباشد و ناچار واجب خواهد بود و مطلوب حاصل است دیگر معنی ندارد مجموع فقط علت بعض اجزاء باشد و مستغنی از امر خارج باشد باقی میماند از فروش موهوم جزافی آنکه آن بعض که معلول مجموع است علت تامه مستقلة مستجمعه برای بقیه اجزاء باشد یا آنکه يك جزء دیگر که در واقع و نفس الامر معین است اگر چه بر ما مجهول است علت تامه مستقلة مستجمعه برای بقیه اجزاء متناهی یا غیر متناهی و برای مجموع باشد تا اینکه علت کل علت اجزاء از داخل سلسله گردد اما آنکه آن بعض که معلول مجموع است علت بقیه اجزاء باشد اولاً لازم آید جزء جمله اجزاء نباشد و امری خارجی باشد که از مجموع حاصل شده بنا بر این آیا مجموع از چه اجزائی حاصل شده اگر از بقیه اجزاء حاصل شده لازم آید کل حاصل شود از معلولات معلول خویش حاصل شده باشد و فساد این فرض واضح بلکه مضحک است و گرنه باید مجموع بلا علت و بلا اجزاء بلکه امری خارج باشد و اجزاء بلا مجموع گردد و خامساً علت مستقلة مستجمعه نسبت بهر جزء یا مجموع فرض شود مساوق با واجب الوجود است چه غیر از واجب هیچ ممکنی علت مستقلة که مستغنی از غیر خود باشد معقول نیست از این تحریر ذهن روشن واقسام تصویر شده ناگفته حتی از اقسام فرضیه بدست آید.

حال ببینیم محقق شریف در تقریر خود چه کرده و دلیل مبعوث عنه را چه تأییدی نموده پس می گوئیم اموری که در تقریر خود اخذ فرموده این است (۱) اعتبار ممکنات موجوده متعدده يك جمله واحده (۲) احتیاج هر ممکن بفاعل تام مستجمع (۳) اعتبار فاعل مستجمع برای هر يك از ممکنات (۴) بودن

سنجیدن کلام محقق
شریف با تحریر مذکور
و چگونگی تأیید دلیل
مزبور در اثبات واجب
بدان

جمله فاعلهای مستجمعه علت تامه برای جمله ۷ ممکنات
(۵) احتیاج هر يك از ممکنات بیک فاعل مستجمع و احتیاج
جمله ممکنات به جمله فواعل مستجمعه (۶) اعتبار فواعل مستجمعه
جمله واحده و اعتبار ممکنات جمله واحده دیگر (۷) نسبت جمله دوم به جمله اولی (۸) فرض بودن جمله اولی تمام
جمله ثانیه بر تقدیری که در جمله ممکنات امری خارج از آنها نباشد (۹) لزوم علتی شیئی برای نفس
خود بر تقدیر عینیت جملتین و انتفاء امر خارج (۱۰) فرض بودن جمله اولی بعض جمله ثانیه بر تقدیر
انتفاء امر خارج (۱۱) لزوم بودن بعض جمله ثانیه علت جمیع جمله ثانیه در فرض مذکور و بر تقدیر
مذکور (۱۲) تعلیل امر یازدهم اولاً باینکه علت تامه متوقف بر امری خارج از خود نیست و در این
فرض جمله ثانیه متوقف بر امر خارج از خود یعنی بعض دیگری که جمله اولی غیر از آن بعض است

(۱۳) ثانیا باینکه هر بعضی معلول است و علتش اولی بعیت است از علت آن بعض برای معلولش زیرا علت آن بعض چنانکه تاثیر و مدخلیت در بعض مزبور دارد همچنان در معلول این بعض و معلول هر یک از ابعاض دیگر مدخلیت دارد پس افراد حاصله از علت این بعض بیشتر خواهد بود بخلاف این بعض چه او تاثیر در غیر خود می کند نه در خود بخلاف علتش که تاثیر در او و در غیر او می نماید پس معلول علت این بعض بیش از معلول این بعض است زیرا نفس این بعض هم معلول علتش هست و این بعض البته علت نفس خود نیست پس معلولش کمتر از معلول علت این بعض است (۱۴) بر تقدیری که در جمله اولی امری خارج از جمله ثانیه باشد بدو صورت یکی آنکه آن امر خارج معتبر باشد در اموری که باید با علل فاعلیه باشد دیگر آنکه معتبر باشد در نفس علل فاعلیه (۱۵) بر تقدیر صورت اولی علل فاعلیه اگر نفس جمله ثانیه است لازم آید چیزی با مضام غیر خود علت تامه برای نفس خود باشد و این افسد است از علتیت شیئی برای نفس خود بدون ضمیمه زیرا مستلزم تقدم شیئی بر نفسش بدو مرتبه خواهد بود (۱۶) اگر علل فاعلیه بعض جمله ثانیه است بر همین تقدیر که امر خارج معتبر در مضام علل فاعلیه باشد نه در نفس خود لازم آید بعض جمله ثانیه با امری که خارج از جمله است علت برای جمله باشد لازم آید بعض جمله ثانیه با امر دیگر علت خویش باشد و نیز مقدم بر خود شود بدو مرتبه چنانکه این دو وجه بر تقدیریکه امر خارج در نفس علل فاعلیه معتبر باشد مذکور شد.

این است تحلیل و تجزیه تمام تقریر محقق شریف که انصافا در آن تعقید و ابهامی نیست حال بسنجیم تقریر شریف را با تقریر خود در مقدمات مأخوذه و اقسام مفروضه و محاذیر مترتبه و چگونگی تأیید دلیل مبحوث عنه اما در تقریر شریف عنوان مجموع اجزاء و عنوان اجزاء تعبیر نشده و در تقریر ما به پیروی از مستدل مجموع و اجزاء تعبیر شده و در تقریر شریف علل تامه را بعنوان فاعل مستجمع جمیع اموری که وجود معلول متوقف بر آنست يك جمله و ممکنات را يك جمله و سنجیدن جمله ممکنات بجملة فواعل و هر يك بفاعل خود آنهم اعم از اینکه امر خارجی در جمله اولی باشد که معتبر در آن یا در

سنجش تقریر محقق شریف
با تقریر و تحریر مؤلف در
مقدمات مأخوذه و در
اقسام مفروضه و در
محاذیر مترتبه و در
چگونگی تأیید دلیل

مضام آن است یا نباشد و در تقریر ما نظری بامر خارج نیست فقط بعیت است آن هم يك علت بعنوان مجموع حاصل از اجزاء و سنجیدن با اجزاء اعتبار شده که در تقریر شریف التفاتی به مجموع حاصل از اجزاء یا از اتحاد ممکنات نیست و البته عنوان مجموع اجزاء از ادعای فاعلیت و علت دورتر است و شریف ابتدائاً ذهن را متوجه بعلى تعدد ممکنات و جمله علل برای جمله ممکنات نموده آنگاه در تطبیق آن سخن گفته وعده می از اقسام که در تحریر مقام و تقسیم مؤلف است در تقریر شریف نیست و در تقریر مستدل هم چنین نیامده و اما چگونگی تأیید از تقریر مستدل پس در تقریر شریف و در تحریر مقام ملاکاتی که مستدل در ابطال تعیین علت تامه در دایره ممکنات آورده بامزید آمده که بر متدبر محاضرات جهات کلامه و کلام پوشیده نمی ماند.

تقریر دلیل اثبات واجب بوجه دیگر

دیگری دلیل مذکور را در اثبات واجب بدین خلاصه تقریر نموده که مجموع ممکنات بدون استثناء محتاج به ایجاد کننده است بر وجهی که ارتفاع کل که نه مجموع و نه چیزی از اجزایش موجود شود ممتنع است نظر بمقام وجود نه بالذات چه وقوع وجود ممکنات دلیل بر وجوب وجود آنچه موجود شده از آنها

است چه تا وجود چیزی واجب نشود علت او را موجود نسازد پس باید عدمش ممتنع گردد و ممکن نباشد بحسب نفس الامر و واقع عدم بدان بهیچ وجه راه پیدا نماید نظر بایجاد کننده چیزی که ایجاد کننده است جائز نیست نفس جمله ممکنات یا جزء آن باشد چه امکان ممکن ذاتی است و ارتفاعش محال است پس عدم هر جزء از اجزاء جمله ممکنات بالذات ممتنع نیست زیرا ممکن است پس باید چیزی غیر از ممکنات باشد که عدمش ممتنع باشد ذاتاً تا ممکنات را ممتنع العدم نموده موجود نماید و چنین چیزی واجب الوجود است که جائز نیست نفس جمله ممکنات یا از اجزاء این جمله باشد. مؤلف گوید و ملاک این برهان امتناع ارتفاع کل ممکنات و وجوب وجود آنچه موجود است از آن قبلاً و اگر علت موجد نباشد وجود هیچ ممکنی واجب نشود تا وجود حاصل کند زیرا ارتفاع کل ممکنات بر این تقدیر ممتنع نخواهد بود.

کلام مؤلف راجع باین تقریر

مؤلف گوید حاصل این دلیل آنکه ممکنات موجوده آحاد او مجموعاً چون بالفعل موجود شده واجب الوجود و ممتنع العدم است نه تنها بملاحظه وجوب سابق که مفاد (الشیئی مالم یجب لم یوجد) است که مستلزم امتناع عدم است بلکه بملاحظه وجوب فعلی و امتناع عدم فعلی پس اگر وجوب وجود هر یک و

مجموع بالذات باشد تا ممتنع العدم بالذات نیز گردد لازم آید هر یک و مجموع واجب بالذات و ممتنع العدم بالذات باشد ولیکن مفروض آنستکه ممکن الوجود است آحاداً و مجموعاً و ممکن الوجود جائز العدم است و تا علتی واجب الوجود بالذات و ممتنع العدم بالذات متحقق نباشد که ایجاد نماید آنرا وجودش واجب نشود نه بوجوب سابق که مدلول قاعده است نه بوجود لاحق که آنرا واجب الوجود بالغیر نماید چه بالذات جائز العدم است و امر جائز العدم بدون موجد معدوم خواهد بود پس در وجود ممکن چند امر لازم است تا موجود شود یکی آنکه باید ارتفاع کل ممکنات از عالم ممتنع باشد و عبارت دیگر کلی طبیعی ممکن ممتنع الوجود یا واجب العدم نباشد و جائز نباشد مصداقی موجود حاصل نکند و سر مستدل امتناع را با ارتفاع الكل اسناد داده که بمعنای مجموع من حیث المجموع است و نگفته باید عدم آحاد یا عدم جمیع ممتنع باشد زیرا امتناع ارتفاع کل با وجوب وجود بعضی که مفروض فعلی است جمع می شود و اما امتناع عدم آحاد یا امتناع عدم جمیع پس مستلزم وجوب وجود و امتناع عدم برای جمیع افراد غیر متناهی از ممکنات است در صورتی که ممکنات معدومه همیشه غیر متناهی است و وجوب وجود حاصل نموده و ممکن است بعضی از آن بعداً وجوب وجود حاصل نماید و عدمش ممتنع گردد باز افراد معدومه لایتنهائی است و این غیر از امتناع تسلسل در موجودات است و اما عدم تنهائی معدومات با اتفاق حکما بر عدم تنهائی افراد انواع پس ظاهراً کسی

قابل توجه در تسلسل معدومات

قابل بامتناهی نیست اگر در معدومیت بالفعل غیر متناهی
ولی در وجود بطور تعاقب و تسلسل لایقنی است و همچنین
کلی طبیعی متغذ از ممکن اگر من حیث هو ممکن است هیچ
فردی از آن ممکن الوجود نخواهد بود و آن طبیعت بالکلیه
مرتفع خواهد بود و اما اگر ممکن العدم و واجب الوجود
باشد لازم نیست تمامت افرادش واجب الوجود و ممکن العدم باشد بلکه کافی است بعض افرادش چنین
باشد و چون بعض افرادش چنین است ارتفاعش بالکلیه ممکن خواهد بود .

و دیگر آنکه باید واجب کرده قبل از وجود فعلی وجودش چنانکه مدلول قاعده (الشیئی مالم
یجب لم یوجد) و دیگر آنکه اجزاء کل باید ممکن العدم باشد تا کل هم که مفروض الوجود است ممکن
العدم باشد و چون جمیع اجزاء موجود است کل هم موجود است و ارتفاع کل محال است .

حال می گوئیم این کل و این اجزاء چون بالذات ممکن است و امکان ذاتی از ممکن مرتفع
نخواهد شد باید چیزی اجزاء و کل را پس وجوب سابق نسبت بوجود ممکنات و امتناع سابق نسبت بعدم
آنها ایجاد نماید و گرنه کلاً و جزئاً مرتفع خواهد بود و جوباً و آن چیز نه کل ممکنات است نه جزء
آن زیرا بالذات ممکن و محتاج بعلت موجد است پس امری است خارج از ممکنات کلاً و جزئاً و آن نیست
مگر واجب الوجود .

مؤلف گوید احتیاج ممکن در وجودش بغير ممکن که واجب است و عین ممکن و عین جزء ممکن
اگر جزئی دارد نیازی بملاحظه کل ممکنات و اجزاء و آحاد آن و ملاحظه وجوب سابق و امتناع العدم
سابق نیست و تکثیر مقدمات چیزی بر ملاک دلیل نمی افزاید بلکه راه برای اعتراض مغاصم باز می کند
چنانکه باز کرده و قیل و قال بر پا کرده اما اینکه احتیاج بملاحظه کل و جزء نیست زیرا ممکن بطور
کلی طبیعی حکمش بیکی از افراد و بمجموع افراد که آنهم بمنزله فرد واحدی از ممکنات است سرایت
کند و اما اینکه احتیاج بملاحظه وجوب وجود و امتناع عدم نیست زیرا که وجود ملازم با وجوب و
امتناع مذکور است و تقدم وجوب و امتناع بملاک تقدم حکم بر موضوع است نه اینکه وجوب و
امتناع از جمله حقایق صفات و حالات است که قبل از ایجاد وجود ولو من حیث الرتبة نه تقدم زمانی
در ماهیت حاصل می شود و ایجاد همان ایجاب و طرد عدم است و سه فعل نیست ولی ایجاب حکمی و منع
حکمی از عدم همان حکم عقل است بوجوب و امتناع مانند حکم عقل بوجوب وجود غیری لاحق و
امتناع عدم مادام الوجود چه خوب در آثار معصومه آمده از مراتب علم و اراده و قضاء و امضاء پس
وجوب وجود امتناع عدم همانا مقام قضاء است و وجود فعلی مقام اجزاء و امضاء است بلی متعلق وجوب
و وجود البته جزئیات است نه کلیات پس آنچه در جزئی شدن ماهیت کلیه دخیل است منضم و متعدد بماهیت
معلومه مقضیه بوجوب و امتناع مزبور است .

و اما اگر این ملاحظات و تکثیر مقدمات برای تنبیه غافل یا خصم یا جاهل است بر اینکه علت
موجوده و مانعه از عدم در چیزی که جائز العدم است محال است یکی از ممکنات جزئاً یا فرداً یا مجموع آحاد
ممکنات یا مجموع اجزاء ممکنات مرکبه باشد و گرنه معاذیر مذکوره در ادله سابقه بر می گردد پس
امرئ است مکرر و خسته کننده چه تعبیرات مختلفه و اسلوبهای مختلف در استدلال با وحدت ملاک
البته محتاج بمطالعه و در صورت صحت نیازمند دفع اعتراضات است لذا در کتب مهمه از متون راه افتکار

بواجبدا بملاک امکان یا حدوث این اندازه‌ها وسعت ندارند لکن انصاف این است که در اثبات واجب سخنها باید گفته شود اکنون هم که گفته شد از نقض و ابرام نباید خسته شد که مقام شریفی است که اشتغال بآن از اهم عبادات و افضل از عبادات و ادعیه خشک و تهی نمودن است جای تقدیس است که مستدلین بر اثبات واجب همت گماشتند طرق این مقصد اعلا را متعدد و متنوع نمایند که (الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق) حتی فرمودند (والملاء الاعلی یطلبونه کما یتطلبون) پس بحث و تمقید هم بجا است فقط حشو و زائد و کزاف گوئی و مکابرات و تعطیل فکر سلیم از ادراک حقایق البته نباید در میان آید و بهمین نظر از ذکر باره‌ای از سخن‌های بی‌جا بجا صرف نظر نمودیم.

معترض بر استدلال مذکور چنین اعتراض نموده باینکه احتیاج بموجد مستقل بروجهی که امتناع عدم هر یک از آحاد مستند نباشد جز با و ممنوع است بلکه مستند است با و یا صادر از او یا جزء صادر از وی پس گوئیم علت همانا جزء است و لازم نیست واجب لذاته باشد و وجوب ذاتی برای علت هنگامی لازم آید که محتاج نباشد آن کل بعلتی که متمنع شود بآن علت عدم او (و معلوم است کل در وجودش محتاج بجزء و امتناع عدمش بوجود جزء است چنانکه امتناع عدم بر جزء هم بوجود جزء حاصل است) و سبب بودن جزء برای امتناع عدم کل منافی با این معنی نیست که اعم از احتیاج بموجد مستقل است.

کلمه معترض بر استدلال مذکور

مؤلف گوید چون مستدل وجود جزء و وجود کل و امتناع عدم را بر جزء و بر کل مستند بعلت مستقله گرفته معترض گوید لازم نیست امتناع عدم بر کل مستند بخصوص بموجد واجب باشد و جائز است مستند بوجود جزء باشد چه جزء چون موجود است متمنع العدم است و کل هم بوجود اجزاء و آحادش متمنع العدم خواهد بود بدون اینکه مستلزم رجوع ذاتی برای جزء گردد بلی اگر کل در امتناع عدم خود محتاج بوجود جزء نبود چنانکه وجود کل محتاج بوجود جزء است علت امتناع عدم بر کل که ملاک استدلال مذکور است منحصر در موجد مستقل پس از این راه اثبات واجب نشود و جواب او این است که امتناع عدمی که مستند بموجد مستقل است چنانکه قبلاً اشاره شد امتناع عدم سابق است مانند وجوب سابق قبل از وجود جزء و کل و این امتناع عدم و وجوب وجود هیچ علتی ندارد جز موجد مستقل که بالاستقلال موجب مانع از عدم و قاطع عدم ازلی سابق است و اعم عدم لاحق بعد الوجود پس امتناعش من باب امتناع اجتماع نقیضین است بلکه تحقیقاً امتناع دیگری برای عدم ثانوی نیست و همان امتناع عدم سابق که مکافی وجوب سابق برای وجود بوده باقی است و وجوب بالغیر لاحق همان وجوب سابق که باقی است و البته مادامی که واجب است وجود ممکن است متمنع است عدم او تا اینکه این وجوب و امتناع قطع شود و بحالت ازلیه برگردد یا منقلب بوجوب عدم و امتناع وجود گردد بلی همان طور موجد مستقل موجد و موجب است معدوم و نافی است پس اگر اعدام نماید ممکن موجود را و ایجاب کند عدم را البته این اعدام و ایجاب عدم یا نفی الوجود البته بعد الوجود است که ممکن موجود میشود متمنع الوجود و واجب العدم و این معنی غیر از عدم ازلی برای ممکنات معدوم است چه دوام عدم ازلی ابقاء عدم است نه اعدام و این فعل و اثرش که وجوب عدم و امتناع وجود است مؤخر از وجود است و وجود متمنع قبل از اعدام

تحقیق مؤلف در جواب اعتراض

مؤلف گوید چون مستدل وجود جزء و وجود کل و امتناع عدم را بر جزء و بر کل مستند بعلت مستقله گرفته معترض گوید لازم نیست امتناع عدم بر کل مستند بخصوص بموجد واجب باشد و جائز است مستند بوجود جزء باشد چه جزء چون موجود است متمنع العدم است و کل هم بوجود اجزاء و آحادش متمنع العدم خواهد بود بدون اینکه مستلزم رجوع ذاتی برای جزء گردد بلی اگر کل در امتناع عدم خود محتاج بوجود جزء نبود چنانکه وجود کل محتاج بوجود جزء است علت امتناع عدم بر کل که ملاک استدلال مذکور است منحصر در موجد مستقل پس از این راه اثبات واجب نشود و جواب او این است که امتناع عدمی که مستند بموجد مستقل است چنانکه قبلاً اشاره شد امتناع عدم سابق است مانند وجوب سابق قبل از وجود جزء و کل و این امتناع عدم و وجوب وجود هیچ علتی ندارد جز موجد مستقل که بالاستقلال موجب مانع از عدم و قاطع عدم ازلی سابق است و اعم عدم لاحق بعد الوجود پس امتناعش من باب امتناع اجتماع نقیضین است بلکه تحقیقاً امتناع دیگری برای عدم ثانوی نیست و همان امتناع عدم سابق که مکافی وجوب سابق برای وجود بوده باقی است و وجوب بالغیر لاحق همان وجوب سابق که باقی است و البته مادامی که واجب است وجود ممکن است متمنع است عدم او تا اینکه این وجوب و امتناع قطع شود و بحالت ازلیه برگردد یا منقلب بوجوب عدم و امتناع وجود گردد بلی همان طور موجد مستقل موجد و موجب است معدوم و نافی است پس اگر اعدام نماید ممکن موجود را و ایجاب کند عدم را البته این اعدام و ایجاب عدم یا نفی الوجود البته بعد الوجود است که ممکن موجود میشود متمنع الوجود و واجب العدم و این معنی غیر از عدم ازلی برای ممکنات معدوم است چه دوام عدم ازلی ابقاء عدم است نه اعدام و این فعل و اثرش که وجوب عدم و امتناع وجود است مؤخر از وجود است و وجود متمنع قبل از اعدام

خواهد بود در اینجا هم معترض نتواند علت تامه را از کار ببرد باینکه بگوید ارتفاع کل مستند بارتفاع جزء است یا امتناع وجود کل مستند بعدم جزء است چه در اینجا چون پای وجوب و امتناع بیمان آمده بهمان ملاک که وجوب سابق و امتناع سابق بر عدم تا نباشد وجود حاصل نشود وجوب عدم و امتناع وجود هم تا قبلا ولو باندازه تخیل حرف فاء نباشد معدوم و متمنع عدم نشود و وجوب و امتناع متأخر برای عدم من حیث العدم و وجود من حیث الوجود نسبت بمعنای مستند بموجب و نافی است و انگهی عدم یا معدوم ممکن است جائز الوجود باشد چنانکه معدومات ازلیه ممکنه لازم نیست متمنع الوجود باشند و اینگونه اعدام و معدومات ازلیه با این عدم و معدوم که الان فرض نمودیم فرق دارد پس بصرف حیثیت عدم و معدومیت ممکن نمی توان نسبت وجوب عدم و امتناع وجود بمعنای داد و فاهم ما تا اینجا رایش از مراجعه بجواب فاضل قاضینی نگاشتیم حال جواب او را یاد می کنیم که در پاره می از جهات توارد حاصل شده و بقیه را می سنجم .

کلمه در جواب فاضل قائینی از اعتراض مذکور

و آن بدین ترجمه است ما چون مبرهن نمودیم در محاش اینکه ممکن تا واجب نشود صدورش از علتش بحیثیتی که متمنع باشد بقااش بر عدم موجود نشود و امتناع العدم بر این ممکن سابق است بر وجود معلول زیرا عقل صریح حکم می کند باینکه این معلول متمنع شده عدمش پس موجود شده بتخلل حرف فاء و از جمله انحاء عدم جمیع ممکنات آنستکه چیزی از آن اصلا

موجود نشود و باقی بماند بر نفی صرف و این نحو از عدم مانع است از وجود هر ممکنی زیرا اگر موجود شود يك ممکن شامل نشود عدم صرف جمیع ممکنات را پس آنچه باو متمنع شود این نحو از عدم مجموع ممکنات البته ذات ممکن نیست زیرا استناد بواجب الوجود ندارد پس جائز است عدم بر هر يك از مجموع ممکنات و بر تمام مجموع و همچنین جزء ممکن نیست زیرا هر يك از اجزایش متمنع گردد باو عدم کل بعد از وجودش و وجودش متأخر است از امتناع این نحو از عدم زیرا ممکن است چنانکه اولیاد شد (یعنی ممکن تا واجب نشود صدورش از علتش بحیثیتی که متمنع شود بقااش بر عدم موجود نشود پس امتناع این نحو از عدم بر ممکنات بتوسط موجودی است که خارج از ممکنات باشد و آن واجب الوجود بالذات است و هو المطلوب آنگاه گوید (و هذا وجه وجیه و توجیه نبیه للدلیل المذكور و به يتجلى سحاب الشبهة و حجاب المغلطه عن آفاق الناظرین انتهى)

جواب فاضل قاضینی از اعتراضاتی بر خود

آنگاه اعتراضاتی بر خود نموده و پاسخ دهد بدین صورت (لا يقال) چرا جائز نباشد اینکه ارتفاع مجموع ممکنات بالکلیه متمنع بالذات باشد اگر چه جائز است ارتفاع يك از آنها لا ناقل پس واجب خواهد بود وجود يك واحد از آنها لای علی التعین بذاته و امر مبهم (مردد) متمنع است واجب الوجود بذاته باشد (چه تعین و تشخیص عین ذات او است و مغایرت او با جمیع معلولاتش چنانکه شیخ در شفا و غیره تصریح نموده از ضروریات است علیرغم آنکه جامع وجودی حقیقی بین او و وجود ممکنات ساختند) و امر مبهم در تعین بلکه در وجودش محتاج بچیزی است که خارج از او باشد.

اعتراض دیگر و جوابش

لایقال چرا جائز نباشد امتناع عدم این جمیع نه بواسطه امری
موجود بلکه برای شرطی عدمی یا عدمی مانع یا ممکن پس لازم
نیاید وجود موجودی واجب لذاته لاناقل زیرا لازم آید از
این فرض اینکه واجب باشد وجود بعضی ممکنات بسبب آن شرط

عدمی بدون احتیاجش بغير آن و این محال است زیرا ممکن محتاج بفاعل موجود است انتهى.

وجهی که صاحب مواقف

بدان افتخار و مباهات
نموده

از جمله ادله می که صاحب مواقف بخود نسبت داده و بدان
افتخار و مباهات نموده آنست که اگر واجب الوجود لذاته
موجود نباشد واجب الوجود لغیره موجود نخواهد شد پس هیچ
چیز موجود نشود چه اگر موجود منحصر در ممکنات باشد
ارتفاعش بالا سرمتنع بالذات نخواهد بود زیرا امکان ذاتی
دارد و نیز ارتفاعش بالغیر هم ممتنع خواهد بود زیرا غیری

که بسبب او ممتنع است رفع جمیع بالکلیه واجب است خارج از ممکنات باشد و واجب لذاته باشد و مفروض
بحث انتفاء او است پس چون واجب بالغیر موجود نشد هیچ چیز موجود نخواهد شد زیرا (الشیئی مالم
یجب لم یوجد).

کلمه از فاضل قاضینی
نسبت باستدلال صاحب
مواقف و کلام مؤلف

فاضل قاضینی گوید این دلیل امتیازی که اهمیت داشته باشد از
دلیل اول ندارد بلکه تحقیق همان دلیل است بتغییر عبارت
مؤلف گوید دلیل اول باتکثیر مقدمات و بیج و خمهای متعدد از
روی احتیاج مرکبات باجزاء بوده و جلاک وجوب غیری و
استنتاج مطلوب از انتفاء واجب بالغیر التفات نشده و ملازم
ملاکات در ادله مختلفه موجب وحدت دلیل نیست چه ملاک دلیل باید
مصرح باشد.

فاضل قاضینی در جواب تقریر مواقف گوید تمام این وجوه مبنی است بر اینکه امتناع عدم جمیع
بالا سر یک امتناع است متعلق به یک عدم و این ممنوع است زیرا که معدوم بودن جمیع بالا سر متضمن
است عدم هر جزء را و عدم اجزاء اموری است متعدد پس امتناعش هم باید متعدد باشد بنا بر این میگوئیم
امتناع عدم هر یک بواسطه واحد دیگر است و امتناع عدم جمیع بواسطه همان آحادی است که موصوف
بعلیت برای جمیع است پس آنچه بنای دلیل بر آن شده که وجود هر جزء متأخر است از امتناع این
نحو از عدم در صورتی مفید است که جزء علت تامه نباشد باین معنی که چیزی از کل مسند نباشد مگر
باو بالواسطه یا بلاواسطه و بالجمله علت اولیه می باشد که هیچ جزئی بر او مقدم نشود یا آنکه جزء
علت باشد باین معنی که امتناع هر عدمی از اعدام این ممکنات بسبب او یا بسبب جزء او باشد و
امتناع عدم آن جزء نیز بسبب جزء او باشد و هکذا معذوری لازم نیاید پس گوید (فاحسن التأمل
کی يظهر لیدک ان هذا کلام جدلی والتحقق ما قدمنا) انتهى.

کلام مؤلف در انتقاد بر سخن فاضل قاینی

مؤلف گوید تعدد اعدام بعد از اجزاء و تعدد امتناعات متعلقه
باعدام اجزاء و بعدم جمیع اثری دربی نیازی از علت تامه که
خارج از ممکنات باشد ندارد و مصون از محذور دورملا و تقدم
بر نفس یا بر مقدم بر خود ندارد اعم از آنکه ممکن تمام است^۱

باشد یا جزء علت زیرا امتناع عدم که مقدم بر وجود و مساوی
با وجوب سابق است مستند است بعلمت موجد که ایجادش ممکن را فرع وجوب وجود ممکن و
امتناع عدمش خواهد بود چه اگر مستند بوجودش یا جزئش باشد لازم آید وجودش با جزء وجودش
بر امتناع عدمش و بر وجوبش مقدم باشد و مفروض کلام امتناع سابق برای عدم و وجوب سابق
برای وجود او است و همچنین اگر مستند بوجود ممکن دیگر باشد که مفروض تقدم وجود
ممکن دیگر بر وجود این ممکن نیست و اگر هم باشد ملحوظ نیست چه نظر بهمیه بعد از اجتماع
وجودات است که از آنها مجموع و کل حاصل شود و امتناع عدم موجود ممکن دیگر اگر مستند بوجود
این ممکن باشد لازم آید وجود هر يك در وصف سابق هر يك که امتناع عدم و وجوب سابق است
مؤثر باشد و همچنین اگر وصف سابق را هر يك در وصف سابق دیگری تأثیر کند و لازم آید تقدم
هر يك از وصفین بر دیگری و اما امتناع عدم مجموع پس اگر عین امتناعات اعدام اجزاء است و
وجوب غیریش عین وجوبات غیریه اجزاء است که سخنی نیست و اگر آنها علیهمه است البته مستند
بهر يك از این اوصاف اجزاء است و بالواسطه بامر خارج مستند خواهد بود و اگر استناد بین وصف
مجموع و بین اوصاف اجزاء از طرفین باشد محذور بر می گردد و اگر بین امتناعات سابقه متعلقه باعدام
ملازم باشد البته ملزوم خارج لازم دارد و گرنه محذور بر می گردد و نسبت با امتناع عدم مجموع هم
سخن همان است که در صورت استقلال در امتناع عدم بالواسطه یا مستقیما ملزوم خارج می رسد و
اگر عین امتناعات اعدام اجزاء است جای سخن علیهمه می نیست . و اما امتناع عدم که مترتب بر وجود
فعلی است اعم از آنکه یکی باشد یا متعدد پس اولاً از لوازم قهریه وجود است و نمی توان آنرا در
این اجزاء موجود علت یا جزء علت برای امتناع عدم جزء دیگری باقیه اجزاء قرارداد چه لازم قهری
قابل انفکاک نیست تا محتاج بلازم قهری در جزء دیگر باشد و آنکه کلام همان است که در امتناع
سابق و وجوب سابق گفتیم و همچنین نسبت به مجموع و اگر لاحق هم مانند سابق معلول علت وجود
است باز سخن همان است که بی نیاز از تکرار است و مواقع نظردر انتقاد فاضل مزبور باندک توجه
و محاسبه حتی در فرق ما بین ادله در ملاکات هویدای می شود و چون در پیرامون دلیل صاحب مواقف مفصلاً
سخن رانیدیم و در یکی از حواشی بر تمام مواقف در نسخه مخطوطه بعنوان قال اقول بدون ذکر تمام
متن که ظاهراً همان شرح فاضل کرمانی مسمی بکواشف برهانیه فی شرح المواقف السلطانیه است
چون صفحه اول آن ساقط شده در اثبات واجب تعالی و در علم بالله تعالی سخن گفته لازم می دانیم ادله
اثبات واجب تعالی را که بعد از علم بواجب تعالی بتبع متن بیان نمود یاد نمایم سپس علم بواجب را که
قبل از فصل اثبات واجب تعالی در فصل علیهمه که در ابطال دور و تسلسل است ذکر کرده و ارتباط
کامل به بیانات آینده ما و گذشته دارد یاد نمایم .

بدانکه درمبحث اثبات واجب صاحب حواشی مواقف در کتاب کواشف برهانیه چنین گوید
مبحث دوم در برهان بر وجود واجب الوجود است و دلیل بر آن دو
وجه است اول باعتبار حدوث دوم باعتبار امکان اما اول پس شک
نیست در حدوث حادث و هر حادثی ممکن است چه اگر هر حادث
ممکن نباشد نتوان گاهی معدوم و گاهی موجود باشد و لازم
ظاهر الفساد است چه هر حادثی موجود شود بعد از اینکه معدوم
پس معدوم بوده آنگاه موجود گردیده پس ضروری است که

ادله صاحب مواقف بشرح
فاضل کرمانی در کواشف
برهانیه فی شرح المواقف
السلطانیه مخطوط

حادث گاه معدوم و گاه موجود است .

بیان ملازمه آنکه اگر ممکن نباشد واجب خواهد بود لذاته یا ممتنع لذاته زیرا هر مفهومی
منحصراً است در ممکن و واجب و ممتنع بر سبیل انفصال حقیقی پس اگر هر يك از این سه منتفی
گردد متعین شود یکی از دو وجه دیگر پس اگر واجب است بایستی دائماً موجود باشد و اگر ممتنع
باشد باید دائماً معدوم بود و گرنه لازم آید انقلاب و چیزی که دائماً موجود یا دائماً معدوم است معقول
نیست گاهی موجود و گاهی معدوم گردد پس ثابت شود اینکه هر حادث ممکن است و هر ممکن را
سببی موجود است بالضروره و آن سبب موجود واجب است که واجب لذاته باشد یا ممتنعی بواجب لذاته
باشد چه دور و تسلسل محال است.

مؤلف گوید دلیل اولی که از قوم در رساله قائینی نقل شده و
مفصلاً گذشت راجع به حوادث در نفی وجوب وجود لذاته از
حادث استدلال بلزوم قدم بر تقدیر وجوب وجود حادث لذاته
نموده و گفته (لوجب له الوجود لذاته کان ازلیاً) و در دلیل
صاحب مواقف گذشت که از روی ملاک وجوب غیری و لزوم

گفتار مؤلف در دلیل
صاحب مواقف و کواشف

انتفاء واجب غیری بر تقدیر عدم وجود واجب تعالی و لزوم عدم وجود هر ممکنی بر تقدیر انتفاء واجب
بالغیر استدلال نمود در اینجا شارح مواقف از روی اختلاف حال حادث یکبار بوجود و بار دیگر بعدم
استدلال کرده چه واجب دائم الوجود و ممتنع دائم العدم و اینکه محال است حادث که مختلف الحال
دائم الحال وجوداً یا عدماً باشد و سرعده قول این شارح از استدلال لزوم ازلیت باختلاف حال حادث و
امتناع مساوات با دائم الوجود یا دائم العدم آنستکه بنابر قول جماعتی جائز است ممکن قدیم باشد
چون عقول مثلاً و ازلیت نزد ایشان محذوری ندارد آنگاه از روی ملازمه حدوث با امکان چنانکه
مورد اتفاق است و احتیاج هر ممکن بعلمت موجوده مسئله را تمام کرده که شامل حادث و ممکن قدیم
است و وجه عدولش از ملاک لزوم انتفاء واجب غیری آنستکه لزوم وجود واجب غیری بر تقدیر عدم
واجب تعالی اول بحث است و خصم میتواند گوید انتفاء واجب بالغیر محذور نیست و آنچه موجود
است چرا واجب بالغیر باشد و اینکه احتیاج ممکن به وجود مغایر منوع است از ارتفاع جمیع ممکنات
لازم نیاید و البته مستدل در اثبات مطلوب خواهد افتاد چنانکه بحثهای گوناگون گذشت و هنوز
باقی است بخلاف این مقدمه که حادث بالبدیهه گاهی موجود و گاهی معدوم است و چیزی که چنین است
دائم الوجود بالذات نیست و دائم العدم بالذات هم نیست و این مقدمه که هر حادثی ممکن است چنانکه
مورد اتفاق حکماً و متکلمین است اگرچه نزاع در ملاک احتیاج بعلمت است که آیا حدوث است یا

امکان و این مقدمه که ممکن محتاج بسبب است و البته این اسلوب استدلال پیچ و خمی ندارد چنانکه در آنها است .

وجه دوم در اثبات واجب تعالی بتقریر شارح مواقف در کواشف آنکه موجود که شکمی در آن نیست بطور منفصله حقیقه یا ممکن است یا واجب است اگر واجب است ثبت المطلب و اگر ممکن است سبب خواهد ابتدا یا بالواسطه و گرنه دور و تسلسل خواهد شد مؤلف گوید این دلیل معروفی است که در اطراف آن و در اطراف بی نیازی از استعانت بدور و تسلسل

وجه دوم در اثبات واجب
تعالی بتقریر صاحب
کواشف

سخنهای مفصل گفتیم که جای افزایش ندارد .

آنکه شارح مزبور گوید (ولایعارض بان یقال یمتنع ان یکون سبب الممكن واجباً ابتداءً او بواسطه لانه لو کان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لامر من ان الوجود زائد فی الممكن و فی الواجب و اذا کان الوجود زائداً یکون وصفاً للذات و الوصف محتاج الی الذات و الذات غیره فتکون الوجود

نضر عربی شارح مواقف
در کواشف در تأیید و
تسجیل دلیل مذکور

محتاج الی غیره و کل محتاج الی الغير الممكن و کل ممکن له سبب و سببه اما هلاق و هو الذات او صفة من صفاته و اما مباین و هو غیر الذات و غیر صفته من صفاته فان کان سببه ملاقیاً یلزم تقدم ذاته بوجوده علی وجوده فیلزم تقدم الشیئی علی نفسه ان کان الوجود المتقدم عین المتأخر و کونه موجوداً مرتین و کونه موجوداً مرتین ان کان غیره و هو محال بالضرورة و ان کان سببه مبایناً یلزم ان یکون الواجب ممکنهاذا خلف لانا قول قدیین ان ذاته من حیث هی توجب وجوده بلا اعتبار وجوده عدم فلا یلزم تقدم الوجود علی نفسه و لا کونه موجوداً مرتین علی تقدیر ان یکون السبب ملاقیاً و الحق ان وجوده عین ذاته فلم یحتاج الی سبب فیسقط المعارضه .

مؤلف گوید مفهوم وجود مانند سایر مفاهیم کمالیه از حاق ذات بر میخیزد بدون ترکیب و زیادتی وصفی حقیقی بر ذاتش چنانکه در مسئله غیبت صفات با ذات تحقیق شده لکن در خصوص مفهوم وجود حاجتی نیست بدعوی عینیت حقیقت وجود با ذات واجب تعالی همین قدر که بالذات مستحق حمل موجود و منشأ

سخن مؤلف در تأیید
جواب شارح از معارضه

انتزاع مفهوم وجود است کافی در سقوط معارضه مزبوره است اعم از آنکه ذاتش عین حقیقت وجود باشد یا آنکه ماهیتی باشد مجهولة الکنه که بالذات مستحق حمل موجود است چنانکه بنابر اصالت ماهیت در ممکنات صدق موجود بر ذوات ممکنات و صحت انتزاع مفهوم وجود از ذوات ممکنات صادره مسلم بین الطرفين است لکن دلیل بر اینکه وجود را حقیقتی است در اعیان و لودر خصوص واجب نیست غایه الامر

ممکن موجود بالغیر است و مباحثیت واجب تعالی بالذات موجود و مغایر و مباین با ماهیات ممکنات است و شیخ در الهیات شفا دعوی ضرورت بر این مغایرت و مباینتمی نماید و این مباینتم بنابر اصالت وجود هم بنابر مذهب منسوب بجمهور مشائیه که تباین حقایق وجودات حتی در ممکنات است محفوظ است بلی بنابر وحدت وجود و تشکیک مراتبی که منسوب بفهلویین است مباینتم در اصل حقیقت وجود نیست و بالجملة ذات واجب تعالی یاعین وجود حقیقی است یا ماهیتی است که عین انیت اوست و بر هر دو تقدیر یا وجود را اصل در ممکنات دانیم یا ماهیت را و بر تقدیر اول که وجود در ممکنات اصیل باشد یا متحد در حقیقت وجود است و تفاوت آن بمراتب است که قول فهلویین است یا متباینند که قول منسوب بمشائیه است و بر تقدیر دوم که اصالت ماهیت در ممکنات است البته متباین الذاتند و تشکیک پذیر نیستند مگر بنابر جواز تشکیک در ماهیات مطلقا یا در خصوص انوار آنهم فقط بکمال و نقص که شیخ اشراق با تصلب در اصالت ماهیت در انوار بدین تفاوت و وحدت سنخی قائل است پس معلوم شد کسانی که ذات واجب را عین حقیقت وجود دانند ممکن است قائل باصالت وجود در ممکنات باشند اعم از آنکه قایل بوحدت حقیقت وجود در ممکنات و در واجب تعالی نیز باشند تا تفاوت میان آنها بمراتب باشد و واجب تعالی هم مرتبه بی تمام و فوق التمام باشد یا حقیقتی از وجود مخصوص بواجب تعالی باشد مباین با حقیقت وجود تشکیکی در ممکنات و اعم از آنکه قائل بتباین حقایق وجود است در ممکنات هم باشند و همچنین کسانی که ذات واجب تعالی را ماهیتی که عین انیت است دانند ممکن است در خصوص ممکنات اصل وجودی بطور وحدت وجود مراتبی یا بطور تباین وجوداتی بلکه وحدت موجود در خصوص ممکنات قایل شوند چنانکه در حقیقت محمدیه این تصویر اخیر را کردیم و در مواضع عدیده این تصویر را بکار انداختیم رجوع شود بقصیده عربیه و فارسیه بی که در پاسخ چکامه مولوی (هر لحظه بشکلی بتعیار برآمد) و در قصیده عینیه مفصله ای که باستقبال عینیه شیخ در نفس سرودیم حقیقت محمدیه را عین مشیت الهیه سیاره در جمیع موجودات دانسته و عقول و نفوس و اجسام و کل اجزاء عالم را اشعه و اظله آن حقیقت سیاله سیاره ظاهره بظهورات مختلفه تشخیص دادیم بدون اینکه بذات واجب تعالی دست درازی نموده و گرد برداریم کبر یا بیش گردیم فراجع (در مقدمه جلد ۳) و اغتنم و ممکن است در ممکنات اصل ماهیتی باشند پس قول باصالت ماهیت منافی نیست با اینکه ذات واجب تعالی عین وجود حقیقی باشد بدون اینکه سنخیتی بین واجب تعالی و ممکنات باشد و شیخ اشراق بعنوان حقیقت نورین واجب تعالی و ممکنات نوریه چون عقول و نفوس سنخیت در حقیقت نور باصالت ماهیت قایل است لکن شاید مراد او سنخیت در مجرد از نقائص است و انگهی سنخ نور معنوی سنخ نور حسی نیست تا یک حقیقت باشد بلکه با تفاوت بکمال و نقص چون لایتنهای است سنخیتی و از طرف نقص بصفر میرسد باقی نماند و این دقیقه قابل توجهی است و همچنین قول باصالت وجود بطور وحدت یا تباین منافی نیست با آنکه ذات واجب تعالی ماهیتی باشد که عین انیت است یا وجودی باشد مباین با حقیقت وجود تشکیکی و بر هر تقدیر ذات واجب چه عین الوجود باشد چه ماهیت مستحق بالذات است حمل موجود را نه آنکه موجود بوجودی است که عین ذات اوست چه موجود بر اوصادق است بدون توسیط مفهوم و مصداق وجود یعنی اگر فرض شود که ذات او تجرید از وجود و علم و قدرت و حیات و سایر حقایق کمالات شد باز در همان مقام تجریدی بالذات موجود و عالم و قادر و حی و کامل من جمیع الوجوه و واجب من جمیع الجهات است و اما زیادتیه مفاهیم بر ذات پسین محدودی ندارد لکن بنوعی عروض نیست بلکه صدق و

تطبیقی است از جانب عقل بر حسب اعتبارات و اشاراتش و انگهی این مفاهیم مخلوق است و علت غنی از معلول است حتی از صدق اسماء که من باب احتیاج عقل در مقام توجه باو است و توجه بنفس او بسوی نفس او اولی است تا بفاهیم و بالنتیجه دیگر محلی برای اینگونه معارضه ها که نقل شدن می ماند .

و اما در مبحث علم بواجب صاحب کواشف در شرح مواقف در مبحث اول از فصل اول که در علم بواجب است با بطلان دو رو تسلسل پرداخته چنین گوید دور توقف شیئی بر ما بتوقف علیه است بیک مرتبه یا بیشتر و صریح عقل جازم است بتقدم وجود مؤثر بر وجود اثرش پس اگر تأثیر کند چیزی در مؤثر خود که متقدم بر او است لازم آید وجود اثر سابق بر نفسش شود بدو مرتبه یا بیشتر چه اگر اثر در مؤثر خود تأثیر نماید بر متقدم که مؤثرش خواهد بود و مؤثرش متقدم بر او است پس اثر متقدم بر نفس خود شود زیرا متقدم بر متقدم بر خود متقدم بر خود خواهد بود .

**گفتار صاحب کواشف
در شرح مواقف در علم
بواجب تعالی و ابطال
دورو تسلسل**

لایقال چرا جائز نباشد دو چیز ماهیت یکی از آن دو مؤثر در وجود دیگری باشد و وجود دیگری (یعنی دوم) علت برای وجود اول باشد پس هر یک در دیگر تأثیر نموده بدون لزوم تقدم شیئی بر نفسش لانا نقول این فرض دور نخواهد بود زیرا شیئی مقدم بر نفسش نشده زیرا متقدم بر متقدم بر خود نگشته چه وجود هر اثری بماهیت دیگری بر تقدیر اول است و وجود دوم بماهیت اول است و وجودش بوجود ثانی بر تقدیر ثانی است و سخن در دور است .

**اعتراض و جواب در
لزوم تقدم بر نفس
در دور**

مؤلف گوید این جواب بظاهر نارسا است زیرا وجود بنا بر اصالت وجود متحد است بماهیت بحسب هویت خارجیه و عروض در عقل است تحلیلا و بنا بر اصالت ماهیت ماهیت طبیعی لا بشرط متحد با هویت شخصیه خویش است چه ماهیت من حیثی اصل

انتقاد مؤلف بر محشی مواقف

نیست بنا بر این چگونه می شود وجود ماهیتی معلول ماهیت دیگر باشد یعنی این ماهیت در وجود ماهیت دیگر تأثیر کند و ماهیت دیگر در وجود آن ماهیت در تأثیر نماید چه اولاً ماهیتی قابل تأثیر در وجودی ممکن است شود ماهیت موجوده است که بالاخره وجودش بنا بر اصالت وجود مؤثر تواند بود نه ماهیت اعتباری که در خارج اعتبار صرف است و در ذهن کلی طبیعی است و جز نفس خود بحمل اولی حکمی ندارد و ثانیاً ماهیت موجوده که مؤثر است مقدم بر اثر خود که وجود ماهیت دیگر است باشد و مفروض این است وجود ماهیت اثر هم مؤثر است پس باید مقدم باشد بر وجود ماهیت مؤثر و ثالثاً بر تقدیر تفکیک بین ماهیت و وجود ولو بفرض ماهیت واجبه و مشخصه بوجوب و تشخیص سابقین بازمیگویم و جوب و تشخیص سابقین شرط وجود همان ماهیت ماهیت واجبه و مشخصه است نه شرط وجود ماهیت دیگر و شیخ در شفا و کتب دیگر خود بتفصیل معلولیت وجود را برای ماهیت خود ابطال فرموده چه رسد به معلولیت وجود غیر خویش که بدیهی الفساد است و را بما از این هم اگر صرف نظر نمایم و بگوئیم ماهیت احد الوجودین در وجود دیگر مؤثر باشد باز دور است و محال زیرا این ماهیت باید مقدم بر وجود آن ماهیت

باشد و چون مقدم بر وجود ماهیت دیگر و وجود او هم از او منفک نیست و مقدم بر وجود ماهیت دیگر می شود که مقدم است بر تقدم ماهیت خود بر وجود ماهیت اولی و خامسا سلبنا فقط ماهیت احدهما را با وجود دیگری مقایسه کنیم و البته مورد مقایسه ماهیت کلیه ذهنیه نیست بلکه ماهیت متشخصه واجبه بتشخص و وجوب سابق است پس اگر وجود این ماهیت از آثار مترتبه بر ماهیت دیگر باشد ماهیت دوم مقدم بر وجود ماهیت اول خواهد بود پس ماهیت دوم بایستی در مقام وجوب و تشخص یا در مقام تحقق فعلی مقدم بر ماهیت اول باشد زیرا ماهیت اول در تقدم و تأخر تابع وجود خویش است و بدیهی است و ممکن نیست وجودش از علت وجودش که ماهیت دوم است مؤخر باشد و ماهیتش از آن علت مؤخر نباشد باین معنی که یا مقدم بر علت وجودش باشد یا مقارن آن علت باشد پس اگر مقدم بر علت وجود خود باشد باید وجودش هم مقدم بر علت وجودش باشد زیرا انفکاک زمانی بین ماهیت چیزی و بین وجود همان چیز در خارج نخواهد بود درست است که ماهیت اول نه معلول ماهیت دوم است نه معلول وجود دوم لکن سخن در لزوم تقدم شیئی مؤخر بر مقدم است اگرچه معلولش نباشد فقط مقدم بر مقدم بر وجود خود که با او مقارن است و معیت دارد و همانطور که شیئی مؤخر مقدم بر مقدم بر خویش نشود همچنان مقارنش مقدم بر آن متقدم نشود و از اینجا معلوم شد که ماهیت اول اگر مقارن با ماهیت دوم باشد بایستی وجودش هم از مقارنات او باشد نه از معلولاتش و نه از متأخرات و به عبارت دیگر لازم آید وجودش مؤخر از ماهیت دیگر باشد و ماهیتش مؤخر نباشد با اینکه ماهیت وجود در مقام فعلیت خارجیه با هم هستند و بیک نسبت باید از چیزهای دیگر مقدم یا مؤخر یا مقارن باشند و بتقریر واضح تر کاری معات و معلولیت چیزی برای چیزی لازم نیست داشته باشیم فقط نظر بر تقدم چیزی بر چیزی و تأخر چیزی از چیزی میافکنیم و بدیهی است چیزی که بر چیزی مقدم است باید مقدم باشد بر هر چه مقارن او است و بر هر چه متأخر از او است و ماهیت هر چیزی با وجودش مقارن است بلکه متحد و وجوب تشخص آن ماهیت اگرچه سابق است از وجود و ایجادش لکن سبقش سبق رتبی است پس آن هم حکم مقارن دارد یعنی چیزی که بر وجود چیزی مقدم است بر ماهیت او و بر وجوب و تشخص او که بر حسب رتبه مقدم است بایستی مقدم باشد و نیز باید بر وجوب و تشخص لاحق که باز مقارن با فعلیت وجود او است مقدم است حال اگر این ماهیت که مقارن با وجود خویش است مقدم بر وجود ماهیت شیئی دیگر باشد یا آنکه مقارن با متأخر است تقدم بر مقدم بر مقارن خود که وجود است حاصل می کند با ملازمه وجودش که با او است نیز مقدم بر مقدم بر خود که ماهیت شیئی دیگر است خواهد بود زیرا که وجودش معلول ماهیت غیر است اگرچه از معلولیتش صرف نظر نمود بتأخرش اکتفا نمودیم .

اکنون نظر بر ماهیت شیئی دیگر که علت وجود آن شیئی اول است می افکنیم و می پرسیم این ماهیت پیش از وجودش علت وجود ماهیت دیگر شده یا بعد از وجودش یعنی حین الوجودش و هر سه محال است اگر پیش از وجودش علت شده پس علاوه بر امتناع تقدم ماهیت بر وجودش گوئیم وجود معلول مقارن با علت وجود ماهیت علت پس باید همین وجود معلول که از ناحیه ماهیت علت آمده مقدم بر ماهیت علت که علت این وجود است گردد زیرا ماهیت معلول حسب الفرض علت برای وجود ماهیت علت است پس مقدم است بر وجود علت و بر مقارناتش که ماهیتش باشد و وجوب و تشخص سابق هم از مقارنات است و وجوب و تشخص لاحق هم فی الحقیقه چون معیت با فعلیت وجودش دارد مقارن با وجود او است و بالجمله تفکیک حکم وجود و ماهیت بین دو موجود متمتع است و علت ماهیت هر یک برای وجود دیگری مستلزم تقدم آنچه مقارن با متحد با معلول یا متأخر از معلول است بر آنچه مقارن با متحد با علت یا متأخر از علت است و این معنی عین تقدم

شیئی متأخر بر متقدم است غایة الامر متأخر مرکب است از دو جزء ماهیت و وجود که در خارج یکی است و ماهیت امر متأخر را علت وجود شیئی دیگر فرض کردیم که آنهم مرکب از ماهیت و وجود است و ماهیت شیئی دیگر علت وجود آن شیئی متأخر فرض نمودیم درست است بین علت و معلول دوری نیست زیرا علت ماهیت شیئی ایض است مثلاً برای وجود شیئی اسود ماهیت شیئی اسود است برای وجود شیئی ایض لکن علت بین ماهیت این جسم برای وجود آن جسم و ماهیت آن جسم برای وجود این جسم مستلزم تقدم متأخر بر متقدم و تأخر متقدم از متأخر از دو طرف خواهد مہیات وجود چه مقارنت بین ماهیت و وجود و مقارنات هر يك از هر دو جانب است و بیکدیگر سرایت می کند .

و سادساً یا ماهیت بشرط وجود خود علت وجود موجود دیگر است یا بشرط لا یا لا بشرط املاً بشرط پس دانستی که وجود بخش بخود و بغیر خود نتواند بود و اما بشرط لا پس بطریق اولی نتوان شرط وجود غیر خویش چه رسد بخود بود و اما بشرط وجود پس امر تأثیر در وجود هم خواهد بود و صریحاً دور خواهد بود .

سابعاً ماهیات متباین است پس آن ماهیتی که در وجود دیگری تأثیر می کند ماهیت نوعیه است که وجود فردی از نوع دیگر را درست می کند و همچنین فردی از نوع او از طرف ماهیت نوعیه دیگر درست می شود یا ماهیت جزئیة هر فردی تأثیر در فرد نوع مقابل نماید لازم آید میان علت یا شرط وجود میان دیگر گردد چون انسان یا انسانیت زید که مؤثر در فردی از فرس گردد و عقل از تصویر چنین تأثیری گریزان است و محذورها هم عود می کنند بلکه وجودیکه معلول ماهیت است فرد است اعم از آنکه ماهیت کلیه در هر طرف علت فرد طرف دیگر باشد یا ماهیت جزئیة در هر طرف علت فرد طرف دیگر شود و این فرض بدیهی الفساد است و اگر فردی از نوع خود را انجام دهد پس از آنکه خود فردی شده چون بذکر که نمی شود و ثمر گردد پس مفروض آنستکه وجود فرد از ماهیت خویش نیست چه دانستی وجود معلول ماهیت نخواهد و شیخ توجه کاملی با بطلان نموده و بر فرض آنکه ماهیت ممکن باشد تأثیر در وجود کند پس اگر فرد مائل فرد خویش را تشکیل دهد چنانکه در مثال مزبور ماهیت بذکر مثلاً فرض شود فردی از ماهیت ثمر را موجود سازد و ماهیت ثمر فردی دیگر از ماهیت بذکر موجود نماید و این مثال اگر چه مورد مناقشه است لکن برای تقریب تصویر مدعا بدین یاد شد و این

توضیح تأثیر دو ماهیت در وجود یکدیگر و فساد آن

وجه فی الحقیقه تحقیقی از تصویر تأثیر دو ماهیت در وجود یکدیگر است و از این نکته نباید غفلت نمود که ماهیت نوعیه کلیه با ماهیت جزئیة در فردی بعینه اگر در وجود فرد نوع دیگر تأثیر کند لازم آید باید تأثیر در تمام افراد نوع یکدیگر نماید و گرنه تبعیض معقول نیست و انگهی مستلزم تحقق کثرت غیر متناهیة در هر کدام خواهد شد و اگر ماهیت جزئیة مؤثر باشد علاوه بر آنکه باید مؤثر در تمام افراد یکدیگر باشند تأثیر ماهیت فردی در وجود فرد ماهیت دیگر بدون مخصص و مرجع خواهد بود و چگونه در وجود زید یا این فرس خاص مؤثر است نه در عمرو و آن فرس و عجب آنستکه کلیات طبعیه که ماهیات موجودات است از اشخاص خارجیة انتزاع و اعتبار شود پس چگونه مقام سلبيت یا شرطیت را نسبت با اشخاص احرار نماید بلی علم بآن تقدم ازلی دارد و معلوم ازلی که جز حمل اولی ندارد بوجود علمی جزئی شده و عند الله تعالی واجب الحصول گشته ایجاد شود و شخص خارجی گردد و هیچگونه فعل و انفعالی بین آن ماهیت کلیه معلومه اولی و نیز آن جزئی که واجب الحصول و بین فرد خارجی است نیست

بقیه گفتار محشی موافق
در جواب معترض بر
امتناع دور بملاک مأخوذ
در استدلال

اعتراض

آنگاه محشی موافق در تعقیب اعتراض مذکور گوید جایز نیست ماهیت بدون وجود مؤثر در وجود باشد زیرا بالضرورت می دانیم علت وجود باید پیش از وجود معلول موجود باشد بعضی برای سن استدلال اعتراض نموده باینکه اگر تقدم مؤثر بر اثرش از روی احتیاج اثر بمؤثر است پس تسلیم نداریم . که محتاج (معلول) بمحتاج (علت قریبه) بچیزی (یعنی علت بعید) محتاج بآن چیز (علت بعیده) است و گرنه منتفع خواهد بود وجود محتاج بآن چیز هنگام وجود محتاج باو و عدم آن چه احتیاج بآن دارد محتاج باو زیرا اگر فرض شود وجود علت قریبه برای معلول با عدم علت بعیده بالضرورت معلول موجود خواهد شد و الا تخلف معلول از علت قریبه خواهد شد و اگر مراد از تقدم مؤثر بر اثرش غیر از احتیاج باو است پس بر مستدل بیان آن است تا در صحت و فسادش نظر شود .

جواب اعتراض

بعضی از این اعتراض چنین جواب داده باینکه ممنوع است لزوم امتناع وجود محتاج هنگام وجود محتاج الیه و عدم مایحتاج الیه المحتاج چه ضروری بودن وجود معلول بمجرد وجود علت قریبه و لزوم تخلف معلول از علت اگر موجود نشود ممنوع است زیرا علت قریبه جزء علت است و علت تامه نیست تا تخلف لازم آید .

اعتراض محشی بر این جواب

محشی موافق گوید این جواب مستقیم نیست زیرا علت قریبه مستلزم وجود معلول است و تخلف لازم از ملزوم محال است مؤلف گوید استلزام مزبور در صورت تحقق علت تامه است نه مطلقاً .

گفتار محشی در جواب مختار خود

محشی گوید حق در جواب اعتراض آنستکه اگر مراد از وجوب معلول بوجود علت قریبه با عدم وجود علت بعیده وجود معلول در نفس الامر است گوئیم فرض وجود علت قریبه در نفس الامر با عدم وجود علت بعیده مستلزم وجود علت قریبه در نفس الامر نیست چه در واقع علت قریبه موجود نشود در واقع با عدم علت بعیده و مجرد فرض موجب چنین ملازمه ای نیست و اگر مراد تعلیق ملازمه و وجود لازم بر امر محال است منتج مدعا نیست چه باید گفت لکن محال است وجود علت قریبه با عدم علت بعیده پس وجود معلول لازم نیاید و بر فرض تسلیم لزوم گوئیم احتیاج محتاج که معلول است بسوی محتاج که علت قریبه بسوی شیئی که علت بعیده نهائیه است در نفس الامر باشد و سخن در بطلان دور در واقع و نفس الامر است نه از روی فرض و تقدیر انتهای باندی توضیح من المؤلف .

آنگاه محشی موافق به بطلان تسلسل می پردازد بدو وجه و چون مؤلف وعده داده که در خاتمه این فصل بادل معروضه بطلان تسلسل به پر دازد و جوهری چند هم در ادله اثبات واجب تعالی که فاضل قائینی از سوانح فکر خویش دانسته مذکور شد و مفصلاً آنرا سنجدیم این دو وجه را که محشی موافق انتخاب

دو وجه در بطلان تسلسل بتقریر محشی موافق

کرده یاد می‌نمائیم تا ناظر کتاب از گفته‌های گذشته و حال و آینده به تمام اطراف مسئله دست یابد.

وجه اول به دو وجه

وجه اول آنکه اگر علل تسلسل با بدالی غیرالنهایی پس فرض

نمائیم دو جمله را یکی از معلول معین دیگر از معلولی که قبل

از او است و هر دو را فرض نمائیم متسلسل است الی غیرالنهایی

پس اگر جمله دوم مستغرق گردد جمله اولی را بتطبیق از

طرف متناهی باینکه تطبیق نمائیم اول از جمله ثانی را بر معلول معینی که اول جمله اولی است البته

ناقص مساوی باز ابد خواهد بود و اگر جمله دوم مستغرق نشود جمله اولی را بتطبیق بر وجه مذکور

لازم آید انقطاع جمله دوم و تناهی آن و جمله اولی افزوده بر آن خواهد بود یک مرتبه پس آنهم متناهی خواهد بود.

آنگاه گوید (ان قیل) منع می‌کنیم لزوم انقطاع جمله ثانی را

بر تقدیر اینکه جمله ثانی مستوعب نگردد جمله اولی را بتطبیق

زیرا اولاً جائز است آنکه عدم استیعاب ناشی از عجز باشد چه

توهم انطباق غیر متناهی بر غیر متناهی محال است و ثانیاً محال لازم

آید از مجموع نه از هر یک از اجزاء بالا نفرد.

اعتراض بر برهان تطبیق

و جواب آن بتقریر محشی

موافق

و ثالثاً منقوض است بهو ادنی که اول ندارد و نفوس ناطقه چه

هر دو غیر متناهی‌ند نزد قائلین بتطبیق و حجت در هر دو جاری است.

جواب از اول آنکه عجز دلیل امتناع نیست و عقل فرضی انطباق

نماید بدون اینکه ملتفت باشد عجز و هم با قدرت او را پس گوئیم

اگر ممکن است انطباق مفروض و مستوعب شد جمله ثانی جمله

اولی را لازم آید تساوی زائد و ناقص و اگر انطباق متمنع است

و مستوعب نگردد دوم اول را البته علت عدم انطباق همان تفاوت جملتین است فقط زیرا امتناع انطباق

جملتین از جنس واحد تحت کم که عدد باشد جز بسبب تفاوت نخواهد بود و این ضروری است.

و جواب از دوم اینکه اگر مجموع محال است البته بایستی

یکی از اجزایش محال باشد یا بر تقدیر تحقق جزئی از

اجزاء باقیه یافنی نفس و در اینجا هر جزئی از اجزاء مجموع

محال نیست بر تقدیر اجزاء باقیه پس یکی از اجزاء محال خواهد

بود لافنی نفس و هر جزئی از مجموع ممکن است فی نفسه مگر بودن جمله ثانی بی نهایت پس جمله غیر

متناهی محال خواهد بود و هو المطلوب.

جواب از دوم

جواب از نقض باشیاء مرتبه غیر موجوده چون حرکتی که اول

ندارد آنستکه جمله من حیث هی موجود نیست بلکه موجود ابداً

جزئی از اجزاء او است پس تصور نشود تطبیق در اجزاء وی

اصلاً و همچنین است نقض باشیاء غیر متناهی که با هم موجودند

و ترتیبی میان آنها نیست بر حسب ارتباط بعضی ببعضی در خارج زیرا

اشیاء مترتبه اگر منطبق شود بر جزئی از جمله زائده چیزی در درجه او محال است منطبق شود بر او جزء

دیگر بلکه جزء دیگر منطبق شود بر غیرش پس ناچار چیزی از زائد باقی میماند که چیزی بر آن منطبق

نخواهد شد و امداد غیر مترتبه پس این معنی در آن متصور نیست و برهان در او تمام نخواهد بود.

جواب از سوم

مورد تمامیت برهان تطبیق وجود فعلی جمیع حلقات است با ترتیب

پس ظاهر شد برهان تطبیق تمام نیست مگر در موردی که جمیع اجزاء در زمان واحد موجود بالفعل باشند و میان ایشان ترتیب طبیعی باشد مانند موصوفات و صفات و علل و معلولات و تمام نخواهد بود اگر یکی از دو شرط مفقود گردد.

وجه دوم در امتناع تسلل

دلیل دوم بر امتناع تسلل آنکه مجموع ممکنات مترتبه متسلسله الی غیر النهایه محتاج بهر يك از آحاد اجزاء خویش است پس ممکن است و محتاج است بسبب و آن سبب نفس مجموع نیست زیرا محال است چیزی سبب نفس خود گردد و گرنه لازم آید تقدم شیی بر نفس خود و نیز هر يك از آحاد سلسله نیست زیرا مجموع واجب نشود بهر يك بجهت آنکه توقف بر غیر

خود دارد و نیز داخل در مجموع علت خود نگردد و علت علل خویش نگردد پس داخل بتنهائی علت مستقله برای مجموع نشود زیرا مجموع کما اینکه متوقف بر او است متوقف بر علل او است پس سبب مجموع خارج از مجموع است پس هر يك از اجزاء مجموع متمتع الحصول است بدون آن سببی که خارج از اوست و گرنه بعضی مستغنی از امر خارج خواهد بود پس خارج بتنهائی علت برای مجموع نگردد بلکه باضمیمه علت آن بعض مستغنی از امر خارج باید علت باشد و این خلف است و آن امر خارج از مجموع ممکنات متسلسله مترتبه بالانهایت البته ممکن نیست پس واجب لذاته است زیرا اگر ممکن لذاته باشد محتاج بعلت است پس مجموع ممکنات متسلسله مترتبه غیر متناهی سلسله تامه نخواهد بود چه مقدم است نفسش و عللش بر اجزاء سلسله مفروضه پس با علتش جزء مجموع خواهد بود و اگر واجب لذاته باشد طرف برای سلسله خواهد بود زیرا مرتبط بسلسله است پس اگر در وسط باشد معلول خواهد بود و این خلف است و اگر مرتبط بسلسله است در وسط نیست بلکه طرفی است که سلسله با او منقطع شود پس سلسله بر تقدیر عدم تناهیش متناهی خواهد بود پس عدم تناهیش محالست پس لازم آید از فرض وقوعش عدمش پس وقوعش محال است مؤلف گوید این دلیل و ماقبلش مقتبس از شیخ و قائمینی هم از آن اقتباس نموده و آنرا پیچیده تقریر کرده و این تقریر بسیار روان است و میتوان آنرا تحلیل بوجوه عدیده برد و فاضل قائمینی استفاده از اینگونه تحلیلات نموده در بعض ادله می که از سوانح فکر خویش دانسته بکار برده بهر حال این تقریر را باید در نظر داشت تا چون بفصل برهان تطبیق و سایر براین امتناع تسلل رسیدیم تقریرات دیگر را بدان بسنجیم انشاء الله تعالی .

بقیه گفتار محشی مواقف در برهان تطبیق

آنگاه محشی مواقف گوید لایقال مؤثر در مجموع همانا آحادی است که نهایت ندارد لانا نقول اگر مراد از آحادی که مؤثر است کل آحاد است پس آن عین مجموع است و تأثیر شیئی در نفس خود محال است و اگر مراد کل واحد است لازم اجتماع موثرات عدیده بر اثر واحد و نیز لازم آید مؤثر در

جمله مفروضه داخل باشد و بطلان آن یاد شد .

نقل محشی اعتراض بر تقریر برهان و پاسخ آن

جواب مجیب از اعتراض مذکور

آنگاه گوید گفته شده اگر مراد از علت جمله اموری است که مورد احتیاج برای محتاج است چرا جایز نباشد آحاد باسرها علت خود باشد و اگر مراد فاعل است چرا جایز نباشد بعض از آن آحاد فاعل باشد و قول مستدل باینکه داخل علت خود و علل خود نگردد مسلم است لکن اینکه گوید پس داخل بتنهایی علت مجموع نگشته ممنوع است زیرا جایز است داخل بتنهایی علت مجموع گردد اگر مراد بعلمت فاعل است جواب چنین داده شده اینکه مراد از علت علت مستقلة است و آن علتی است که محتاج بمعاونی که از او نباشد نیست و علت باین معنی جایز نیست نفس آحاد باشد بالضرورة زیرا علت مستقلة مقدم بر معلول است و جایز نیست هیچکدام از آحاد باشد چه هر کدام متوقف است تاثیرش بر معاونی که از او نباشد و بعض آحاد هم نخواهد بود زیرا علتش اولی است باینکه علت مستقلة باشد زیرا تاثیر آن بعض بمعاونت علتی است که از او نیست بخلاف تاثیر علتش و ایضا بر تقدیری که مراد از علت فاعل باشد جایز نیست بعض از آن فاعل باشد زیرا تعلق مجموع به بعضی از آن حیثیت که آحاد متقوم است بدان یکسان است پس بعضی اولی بقاعلیت از بعض دیگر نخواهد بود لکن علت هر بعضی اولی است بقاعلیت از آن بعض زیرا آحاد متقوم است بعلمت آن بعض از دو جهت یکی بذاتهایگری بمعلول خود.

دفع مایقال

بنا بر این رفع میشود آنچه گفته شده اینکه جایز است مابعد معلول اول الی غیرالنهایه علت باشد چه او به حیثیتی است که اگر مستحق شود مجموع متحقق خواهد شد زیرا کافی نیست در بودن چیزی علت مستقلة تحقق معلول هنگام تحقق او پس اگر فرض شود او علت باشد البته علت این علت اولی بعلمت است از خود او مؤلف گوید این است تقریری که فاضل قاضینی در تقریر خود اخذ نموده و بدان پیچ و خمهایی داده که مؤلف بهمه آنها رسیدگی کرده و اگر عین عبارت را نقل می کرد ناظر را بسنگلاخ نمی افکند و چون شروح و حواشی موافق بسیار است بعید نیست این حاشیه را ندیده باشد.

اعتراض دیگر بنقل محشی موافق

دیگری اعتراض نموده باینکه آحاد با وجود واحدی دارد زائد بر وجودات اجزاء بانه بر تقدیر اول چرا جایز نباشد آحاد باسرها علت باشد و لازم نیاید تقدم شیی بر نفس خود زیرا این معذور در صورتی لازم آید که آحاد من حیث هی موجود باشد بوجود واحدیکه علت باشد برای آحاد بهمین حیثیت و این ممنوع است زیرا جایز است آحاد از این حیثیت که هر يك از اجزاء آنها موجود است بوجود خاصی که علت است برای آحاد از آن حیثیت که موجود است بوجود واحدی که زائد است بر وجودات اجزاء بنا بر این مجموع آحاد از آن حیثیت که موجودات هستند علت باشند برای وجود مجموع از آن حیثیت که مجموع است و بر تقدیر دوم منع کنیم احتیاج بعلمت را چه این احتیاج در صورتی است که وجود او مغایر با وجود اجزاء باشد و چنین نیست.

جواب مجیب بنقل محشی موافق

جواب داده شده اینکه آحاد از آن حیثیت که آحاد است غیر از هر واحد است و وجودش غیر از وجود کل واحد است زیرا وجودش همان وجودات اجزاء است و وجودات اجزاء غیر از وجود کل واحد است و وجود هر واحد جزء مقوم است برای وجودات اجزاء مغایر با کل و آنها در وجوداتشان محتاج بهر

یک از اجزاء هستند و محتاج بغیر ممکن است پس علت دارد و جائز نیست علت وجودات آنها نفس آحاد موجوده باشد و الا تقدم شیئی بر نفس خواهد بود و نه امر داخل در آنها زیرا هر داخلی فرض شده که علتش اولی بعلیت است برای آحاد با سرها پس باید خارج باشد پس واجب است انتهی.

دلیل دوم از ادله اثبات واجب که فاضل قاضینی از دیگران نقل نموده بدین تقریر است ممکن نه استقلال بوجود دارد نه استقلال بخود اما اول پس ظاهر است و اما دوم پس ایجاد فرع وجود است پس اگر موجود منحصر در ممکن باشد لازم آید موجودی نباشد زیرا ممکن اگر چه متعدد باشد استقلالی بوجود و ایجاد نخواهد داشت و چون وجود و ایجاد نباشد موجودی اصلاً نخواهد بود.

مؤلف گوید در فرعیت ایجاد بر وجود سخنی مفصلاً گذشت و این دلیل معروف است و نیازی بقاعده فرعیت ندارد زیرا ممکن چون در وجود خود محتاج بموجود است البته موجود نفس خود نتواند بود و موجود غیر نیز نتواند شد

گفتار مؤلف

ذات نا یافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

و اما سخن فاضل قاضینی که گوید نفی ایجاد بالاستقلال مستلزم نفی ایجاد مطلقاً نیست و همچنین مستلزم نفی وجود نخواهد بود. مؤلف گوید مقصود ملازمه بین عدم وجود شیئی است با موجد نبودن آن و البته معدوم ایجاد کننده نخواهد شد چه نفس خود را چه غیر خود را و بالاخره وجود ممکن محتاج بعلت موجد است و ملاک دلیل امکان و احتیاج بموجود است و موجد را باز از ممکن گرفتن مستلزم نفی حاجت بموجد نیست و مکرر گفتیم موجودات چه واحد چه کثیر و چه دایره چه متسلسل محتاج بعلت است و مستدل خود را بتصریح با احتیاج هر ممکنی حتی دایره و متسلسل بموجد ندانسته ولی از لوازم اطلاق وعموم احتیاج ممکن بعلت است و کلمه ایجاد را بهمین نظر مناط استدلال قرار داده تا جای تشبیه بدور و تسلسل نباشد فافهم

دلیل سوم همان دلیل معروف است نظر بوجود موجودی که اگر واجب است مطلوب حاصل والا باید منتهی بواجب شود و فعلاً لدور و التسلل و در اینجا مستدل است که به برهان تطبیق از براین امتناع تسلسل زده که گذشت و مفصلاً انشاء الله تعالی خواهد آمد.

دلیل چهارم

اگر واجب لذاته نباشد تسلسل لازم آید و آن ممتنع است زیرا لازم آید زیادتى عدد معلولیت بر عدد علیت بزیادتى واحد چه ممتنع است زیادتى احد المتضایقین بر دیگر بیان لزوم اینکه آحاد

سلسله سوای معلول اخیر دارای علیت و معلولیتی است پس عدد هر

دو سلسله متکافی شوند در غیر از معلول اخیر او را معلولیتی است زائده پس افزوده خواهد بود عدد معلولیات حاصله در سلسله بر عدد علیات واقعه در سلسله بواحد و این برهان جاریست در تسلسل معلولات زیرا

افزوده شده در آن عدد علیات بر معلولات بواحد و همچنین جاری است تسلسل در جانبین زیرا اگر سلسله غیر متناهی را از معلولی که معین است گیریم و بشماریم آنچه باقی است از علل غیر المتناهی پس باید عدد علیات و عدد معلولات تکافو نمایند در این قطعه زیرا علتی که مضایف است با معلولاتی که واقم است در آن ممکن نیست که مقایسه شود بآن قطعه از معلولات انتهی - مؤلف گوید این برهان یکی از تقریرات تضایف از براین امتناع تسلسل است و خواهد آمد و در ادله گذشته پاره ای از عیوب این طرز استدلال را در اثبات واجب یاد نمودیم .

فاضل قائینی گوید این برهان اگر تمام باشد در امور غیر متناهی غیر مترتبه زیرا در آن موجود است واحد و احوال و ثلثه و نیز موجود است مجموعهات غیر متناهی متزاید بواحد با ترتب آن مجموعهات چنانکه گذشت و واحد اقل است و ما بعد آن از مراتب اقل و اکثر است پس آنچه بعد از آن از مراتب است موصوف باقلیت و اکثریت است و عدد اقلیت افزوده شود بواحد بر عدد اکثریه با اینکه هر دو متضایفند .

گفتار فاضل قائینی

دلیل پنجم از روی ملاك مساوات حکم اوساط و اطراف است که مفصلا گذشت .

دلیل پنجم

دلیل هفتم از روی ملاك توقف وجود و ایجاد بر ایجاد وجود است وضعف آن واضح است و در توقف ایجاد بر وجود سخن مفصلا یاد شد .
دلیل هشتم از روی لزوم تقدم علت بر معلول و اینکه مفاد قضیه الممكن موجود بطور قضیه مهمله مفید و جوب تقدم علت بر هر ممکن است دلیل نهم آنکه موجود مطلق را من حیث هو موجود موجود و مبدء و الا تقدم شیئی بر نفس لازم آید و مستدل آن را بطریق صدیقین اسناد داده و مؤلف در اثبات واجب بنفس واجب بروحی بی سابقه سخن گفته و می توان این دلیل را بآن وجوه سابقه ارجاع نمود و گرنه ممکن است گفته شود موجود مطلق را وجودی نیست مگر در ضمن فردی و اتمام دلیل بمقدمات گذشته محتاج خواهد شد .

دلیل هفتم

دلیل هشتم

دلیل نهم

دلیل یازدهم از شیخ اشراق است از روی لزوم انحصار بین الحاصرین بر تقدیر تسلسل علل ممکنات چه میان هر ممکن و هر يك از علل موجودی است متناهی و این مستلزم تناهی کل خواهد بود زیرا ما بین مبدء و بین هر يك نیست جز بدو طرف و این تقریر بظاهرش ضعیف است چه تناهی اجزاء سلسله موجب تناهی سلسله نخواهد بود و در گذشته آنچه مقتضی بود ملاك در حصر بین حاصرین و نظایر این دلیل سخن گفته شده و ناظر باید از تداخل بعضی ادله گذشته و ادله مذکوره غفلت ننماید .

دلیل یازدهم

خاتمه درسوانعی وجدانی بلکه برهانی زیاده بر آنچه از مؤلف قبلا گذشت در ساعت تحریر نیز سانح شده که بنص عربی تقریر می شود

والله ملهم الحق و الصواب هذا

وقد سنبقى زيادةً على ما سبق في اثبات الواجب وجوه
وجدانيه بل برهانيه منها انه لو ان حصر الموجود في الممكن
امتنع فعل والانفعال والانتحالات والتغيرات والانتقالات لان
الشيء اذا وجد بنفسه امتنع زواله الابدان وتغيره الامير
استحالته الابدان وانفعاله الابدان وتفرقه الابدان وجمعه

سوانح مبتكره در اثبات
واجب كه بعد از اتمام
آنچه قائمي از غير خود
نقل نموده گنجائيد شود

الاجماع و وجود الشيء بنفسه لا بعقل ان يتصرف في نفسه بذلك حتى في اعداده و افنائيه و ايضا لو
المحصر يجب ان يقع الممكنات دفعة واحدة في زمان واحد و مكان واحد فمن اين هذا الترتب
بين المجردات و الماديات و المخصصات الزمانية و المكانية فان الوجود و المهيبة من حيث هي
لا شعور لهما ولا حكمة فيهما حتى تترتب الامور على وجهها وينتظم بهذا النظام فان العلم والشعور
انما يحصل بعد تحقق مثلاً مهية الحيوان الناطق ليس لها شعور و لاحكمة و لا قدرة فاذا تحقق
على وجه الترجيح بالامرجح كان المصدق شاعر احساساً الى غير ذلك من الاوصاف الذاتية والعمرية
اذ ليس لعروضها ترجح آخر بالامرجح و ايضا يستحيل تنوع الانواع بل بحيث ان يكون نوعاً واحداً
فمن اين التنوع و الوجود من حيث انه وجود اعم من التنوع و ايضا يجب ان يكون ساكناً
لا متحركاً لا حركة صورية و لا معنوية حتى ان الفعل لغير الواجب ضرب من الحركة فيمتنع ان
يتحرك ما وجد بنفسه الابدان متحرك و ايضا تحقق الوجود بنفسه لا بعقل ان يكون عقلاً و نفساً اذ ترجح
الوجود على عدم الابدان ان يكون زائداً على كونه موجوداً و اما كونه عقلاً و جوهرراً مجرداً
فهو زائداً على وجود الشيء المطلق اذ ليس هناك على هذا التقدير معلومات متميزة حتى تكون
بنفسها موجودة فبحيث ان يكون شيئاً لا مهية له ولا نوع اذ ليس الوجود وجوداً لمهية خاصة فيلزم
ان لا بعقل حصول الوجود و الموجود من اصله او يكون شيئاً لا ينطبق عليه احدى المهييات و ايضا
وجود الشيء بنفسه لبساطته يكون اعم الاشياء الذي لا اعم منه كالجسم المطلق بل ليس جسماً فيقف على هذا
العموم البسيط و لا يتصور بصور و لا يتكامل و لا بعقل وجود العام الا في ضمن الخاص

وايضاً لو انحصر الوجود والموجود في الممكنات امتنع الابدان مع ان مفهوم الابدان امر
ممکن بالضرورة بالامكان العام فاذا امكن وجب اذ الابدان التام لا تكون الا من الموجد الواجب
و ايضا يلزم ان يمتنع الابدان الناقص بالسبب او الشرط او المانع مع ان هذه المعاني موجودة بين
الممكنات و ايضا وجود العلل الناقصه بين الممكنات ضروري فلو انحصر الوجود في الممكنات

لزم وجود الممكن علی وجه التمامیه و انكان بالعله الناقصه وهو محال اذ الناقص لا يكون علة للتام و وجود الشئ من حيث الوجود تام لا نقص فيه من هذا الحیشیه فیلزم تحقق التام بالناقص او كون ما فرض علة ناقصه فاعلا ناماً هذا خلف .

حاصل مضمون آنچه بهر بی نگاشتیم آنکه وجوهی در اثبات واجب زیاده بر آنچه گذشت سانح شد (۱) هرگاه موجود منحصر در ممکن باشد فعل و انفعال و استعالات و تغیرات و انتقالات متمنع خواهد شد چه چیزیکه بنفسه موجود گردد چنانکه مفروض از انحصار است زوالش بنفسه محال است مگر بجزیل و تغیرش مگر بغير واستحاله اش مگر بمستحیل کننده و انفعالش مگر بفاعل و انتقالش مگر بناقل و تفریقش مگر بفرق و جمعش مگر بجامع و هکذا و وجود شیئی بنفسه معقول نیست در نفس خود اینگونه تصرفات نماید و هیچگونه تغیراتی دهد حتی نتواند او را فانی کند (۲) اگر منحصر در ممکن باشد واجب خواهد بود ممکنات جمیعاً دفعه واحده موجود شود و بالکلیه مترتب بین موجودات و بین مجردات و مادیات برهم می خورد و اگر غیر متناهی باشد محذور بیشتر خواهد شد پس این ترتبات و مخصصات زمانیه و مکانیه از کجا صورت خواهد گرفت چه وجود مهیت من حیث الوجود و المهیة شعوری ندارند و دارای حکمت و قدرت نیستند تا امور بوجه نظام ترتیب و تنظیم دهند زیرا علم و شعور بعد از تحقق باید حاصل شود و بمجرد آنکه مهیتی بنحو ترجیح بلامرجح وجود حاصل نموده علم و حکمتی در او نیست که بخود اعطاء نماید چه اگر بترجح موجود باشد دیگر ترجیح دیگری در میان نیست تا آنکه هر چه مطابق حکمت و قدرت برای هر کدام ترجیحی بلامرجح باشد هیچ گزاف گوئی نتواند گوید ممکن بخودی خود موجود شود و انواع و فصول را بخودی خود ترتیب دهد نوعی را حیوان ناطق دیگری را حیوان جاهل و هکذا نماید و بالعجله آنچه در نظام فعلی دیده میشود همه بخودی خود شود بدون آنکه دستی و فاعل و حکیم و مدبر مختاری در بین باشد.

(۳) لازم آید جز یک نوع حاصل نشود چه طبیعت بنفسها جز یک نوع را اقتضا نکند پس باید جمله اجزاء عالم یک نوع بیش نباشد بلکه باید یکفرد باشد و یک شکل باشد و مجرد وجود بماه و وجود اعم از تنويع پس منوع کیست و چیست.

(۴) لازم آید بالطبع ساکن باشد نه متحرک نه بحرکت صوریه و نه بحرکت معنویه بلکه نفس تحقق و فعل خود یک حرکتی است چگونه خارج از عدم بوجود شود.

(۵) لازم آید قدیم باشد و این معنی مستلزم وجوب ذاتی است و با امکان نمی سازد و گرنه چرا عدمش مترجح بلامرجح نگشت و تجویز ترجیح بلامرجح نسبت بوجود شیئی و عدمش یکسان است.

(۶) لازم آید ممکنات فقط مترجح الوجود علی عدم باشد و زائد بر آن چنانکه اشاره شد خارج از ملاک رجحان وجود بر عدم است بنابراین چگونه دارای عقل و نفس شود و چگونه معقول است وجود ممکن را عقل مجرد قرار دهد با آنکه نسبتش با جمادو غیره چه رسد بمجرد یکسان است زیرا مترجح وجود بر عدم بیش از این نیست که فقط موجود باشد پس بچه مخصص و مرجحی از میان هزاران انواع وجودات متمایزه عقل یا جوهر مجرد دیگر شود .

(۷) بدیهی است که هر موجودی که وجود حاصل می نماید ابتدا نام معلومی است جزئی متمنع الصدق

بر کثیر بن سبس آن معلوم جزئی موجود شود لذا مقرر است الشیئی مالم یتشخص لم یوجد و مفروض آنست که واجب الوجودی نیست تا معلومات کلیه خود را جزئی کند آنگاه او را واجب نماید سبس او را موجود نماید پس اگر ممکن بخودی خود موجود شود باید فقط یک موجودی باشد مطلق و اصلا مهیت خاصه نداشته تا نوعی را متحقق سازد چه رسد که خود را مجرد و عاقل بذات خویش کند بنا بر این باید متمنع باشد موجودی از هر قبیل موجود شود و نفس موجود مفروض هم باید موجود نشود زیرا وجود مطلق بدون هیچ گونه مهیتی معقول نیست و شبیه است بماده بدون صورت و بجنس بدون فصل بلکه مهیت جنسی و جـ و هری و عرضی هم ندارد فقط موجود مقابل معدوم است و این بیان تحقیق جمله اذلیس هناك معلومات متمایزه است تا آخر پس لازم آید موجودی حاصل شود که هیچ مهیتی از مهیات بر او منطبق نگردد یا اصلا موجودی حاصل نشود و عقل تصور نکند وجود خالص صرفی را که جز حیثیت وجود نباشد.

(۸) وجود شیئی من حیث الوجود چون بسیط است اعم اشیاء است که چیزی اعم از آن نیست مانند جسم مطلق بلکه جسم هم نیست پس باید روی این عموم بسیط بایستد و هیچ صورتی نپذیرد و اصلا تکامل حاصل نکند.

(۹) اگر منحصراً باشد وجود و موجود در ممکنات لازم آید ایجاد متمنع باشد با آنکه مفهوم ایجاد امری ممکن بالضروره بامکان عام و چون این معنی ممکن شود واجب گردد زیرا ایجاد تام حاصل نشود مگر از واجبات بالذات و بالجملة عقل بالضروره مستقل بامکان عام برای وجود و ایجاد است و این امکان مستلزم وجوب وقوع است و عقل بضرورت وجدان خود حصول وجود و ایجاد را می یابد (۱۰) چون وجود و ایجاد ممکن بامکان عام و واجب الوقوع است ممکن نیست یکجائی وجود از ایجاد تغلف نماید (۱۱) لازم آید ایجاد ناقص هم متمنع باشد بسببی یا شرطی یا مانع از کمالی یا ارتفاع مانع از وجود ناقص با آنکه این معانی میان ممکنات بدیهی الاکان بل الوقوع است (۱۲) وجود علل ناقصه بین ممکنات ضروری التحقق است و اگر موجود منحصراً ممکن باشد باید هر ممکنی بر تقدیر جواز ترجیح وجودش بر وجه تمام و کمال موجود شود بعکس وجه گذشته پس اگر بعلت ناقصه موجود کامل حاصل گردد و باعلت ناقصه علت تامه گردد این اولاً خلف است چه پای علت در میان آید و ناقص بنفسه تام نشود ثانیاً وجود کامل از ناقص محال است و اگر بدون علت باشد باید تمام اشیاء کامل باشند و این محال است اولاً مجرد حیثیت وجود اعم از کمال و نقص است ثانیاً محال است هر موجودی کامل باشد بالعس و العیان ثالثاً لازم هر موجودی با آنکه ممکن است حسب المفروض واجب الوجود باشد تاهر کدام کامل باشند و این ترجمه مشتمل بر فوائد زائده است

بسم الله الرحمن الرحيم

باب دوم

در طرق الی الله تعالی از مستقیم و منحرف

متضمن بر چند فصل

فصل در سیر ادراکات انسان‌های نخستین در آغاز جنبش فکری ارادۀ و همی حیوانی تا ادراک آفریننده با نحائی گوناگون

بدانکه انسان قدیم جزء عدد معدودی که دارای نیروی نبوت و حکمت نظری و عملی بالفعل یا بالقوه بوده‌اند دارای فکر عقلی و نیروی استدلال و انتقال از محسوس به معقول و از مصنوع به صانع و از ممکن به واجب نبودند اگرچه معقولاتی باشد که نزدیک به محسوسات باشد و جز قوت و اهمله و متخیله برایشان حکومت نمی‌کرد و مانند بهائم و انعام احساس و وظیفه و تکلیفی نمی‌کردند و اینگونه بشر در دوره‌های بسیار بودند چنانکه از تبسم و جستجوی اوضاع و احوالشان از کتب تواریخ و کتب اخبار که روی هم رفته از انبیاء و حکماء سرچشمه می‌گیرد آشکار است و این مدعا که انسان کاملاً مانند حیوان بود و اگر اندک فرقی از حیث تفکر در میان باشد تنها افکار و همی و خیالی بوده مبنی بر مبالغه و گزاف‌گویی نیست و کریمه (ان هم الا کالانعام بل هم اضل) اگرچه نسبت باهل جاهلیت در زمان ختمی مرتبت و مقاربت آن عصر بوده لکن حاکی از امثال و شبهه ایشان از امم قدیمه است

که جز قوت و اهمله که بقول شیخ در شفا حاکم که اکبر است مرجعی و احساساتی نداشتند بلکه پس از انتشار علم و حکمت در ادوار مختلفه باز اوهام بر حقایق و حس حیوانی بر ادراکات انسانی داشت و انتقالات اذهان تنها از محسوس به محسوس بوده باین معنی که از روی شباهت‌های محسوسه از موحشی به موحشی و از مونس به مونس و از ملایم طبع به ملایم و از منافر بمنافر منتقل می‌شدند بدون اینکه بملک کلی از مناسبات محسوسه انتقال نمایند تا بتوانند تعمیم و تخصیص امری دهند بلکه بسیاری از مردمان قدیم در کارهای خود تقلید از کارهای حیوانات که دایره وسیع محسوسی داشته نمی‌کردند و آنها هم که تقلید در بعض مجهولات خود که مورد ابتلا می‌شد تقلید از حیوانات در بنای منزل و کارهای دیگر می‌کردند

تذکر : این فصل فصل ششم از فهرست جلد دوم نسخه اصلی و خطی کتاب حکمت ابن سینا بعنوان مستدرکات است که دانشمندان علاقمند این فهرست را در جشن هزاره ابن سینا طبع و منتشر نمودند .

فکر عقلی نداشتند و نمی توانستند استدلال و تعلیلی بر امر حاضری برای غائب معدومی نمایند تا معدوم را مانند موجود حاضر موجود نمایند و اگر هم در موردی استدلال و تعلیلی میکردند از روی مقایسه محسوس بمحسوس بدون توجه بملاك عقلی بوده بلکه از روی وهم شهوانی و غضبی تعلیل می نمودند مثلاً قایل یا قایلین فکرش در موارد جسد میت کار نمی کرد و نمی توانست بفهمد که جسد برادرش هابیل یا هابین را که خود او را کشته چه کند و کشتن او که نخستین کشتن در جهان بوده از روی حسد بردیدن علامت قبولی قربانی برادرش که بهترین گوسفندها و زراعتهایش بود و ندیدن علامت قبول در قربانی خودش که پست ترین گوسفندان باشد ترانش یا غله اش بوده و این قصه در کتب تفسیر راجع بآیه دو پسر آدم (و اتل علیهم نبأ ابني آدم اذ قربا قرباناً فتقبل من احدهما و لم يتقبل من الاخر قال لا قتل لك قال انما يتقبل الله من المتقين) و در تواریخ مسطور است

امام مسعودی در مروج الذهب گوید :

مروج الذهب راجع بقایل و هابیل

(و ان هابیل وقاین (قابیل) قربا قرباناً فنهرا هابیل اجود عنه
وافضل طعامه فقر به ونهر قاین (قابیل) شرماله وقر به فکان من
امرهما ما حکاه الله تعالی فی کتابه العزیز من قتل قاین هابیل ثم قال
ما ملخصه ان قتله کان شدخا بهجرفی برية قاع اودمشق من الشام

فاستوحشت الوحوش من الانسان اذ بدء فبلغ الغرض بالشر والقتل انتهى) و علامت قبول فرود آمدن آتشی بود که قربانی را می خورد چنانکه در قرآن است (بقران تأکله النار) بالاخره خیال و واهمه قاتل حکم کرد که مقتول را در جایی از پدربنهادشته و او را بر سر گرفت و در بیابان می گشت و نمیدانست چه کند ناگاه کلاغی را دید کلاغ دیگر را کشت و زمین را کاوید و مردار کلاغ برادر نوعش را در خاک پنهان نمود چنانکه در قرآن است (فبعث الله غراباً یبحث فی الارض لیریه کیف یواری سوأة اخیه قال اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب فإواری سوأة اخي) چون این کار را از غراب دید گفت باخود مگر من عجز دارم که مانند این غراب باشم از طرز این احساسات و جهل او بعلاج کار پیدا است چه اندازه ادراکش ضعیف بود مثلاً ایشکه در توانائی خود بر تقلید از غراب شک دارد و عجب آنستکه از علوم و معارف پدر اصلاً بهره نمی نبرده چه حضرت ابوالبشر علیه السلام را خداوند استغلاف فرموده برای عمران و آبادی زمین و سیاست مردم و تکمیل نفوس و علم با اسماء و حقائق اشیاء و آنچه متعلق بمصالح عباد است و خواص دوا و داروها را بدو عنایت فرمود و بیست و یک صحیفه بر او نازل نمود امام مسعودی در مروج الذهب درباره ادریس گوید (وانزل علیه ثلاثون صحیفه وکان قد نزل قبل ذلك علی آدم احدى وعشرون صحیفه وانزل علی شیت تسع وعشرون صحیفه فیها تهلیل و تسبیح انتهى) و در روضة الصفا چهل صحیفه برای آدم (ع) نقل نموده و قطب اشکوری هم در تاریخ الحکمای خود گوید (وقد انزل الله تعالی علی آدم اربعین صحیفه فیها الشرائع والحکم

و حضرت امیر المؤمنین (ع) در گفتار مفصلی که در کیفیت ابتدای خلقت فرموده و آن را مسعودی در مروج الذهب نقل نموده از آن جمله میفرماید (فلما خلق الله آدم (ع) بان فضله للملئکة و اراهم ما خصه به من سابق العلم حیث عرفه عند استنباه ایه اسماء الاشیاء فجعل الله آدم معراباً و کعبه و قبله اسجد لیها الا برار

مروج الذهب در چگونگی خلقت

والروحانیین والانوار) تا آخر گفتار آن جناب که راجع بنور ختمی مرتبت وائمه عشرت وجلوه گردیدن
نور در آدم علیه السلام است آنگاه مسعودی راجع ببذرهای نباتات جهان گوید

لما اهبط آدم من الجنة اخرج منه امعه صرة من الحنطة و ثلثین قضیبا من شجرات الجنة مودعة
اصناف اثمار منها عسرة مماله قشرو هی الجوز واللوز والجلوز وهو البندق (فندق) و الفستق (پسته)
و الخشخاش و الشاهبلوط و الرابخ و الرمان والموز والبلوط ومنها عشرة ذات توی و هی الخوخ
والمشمش و الاجاص و الرطب والغبیراء و البندق (بنک) و الزعرور و العنب و المقل و الشاهلوج و هذا
اسم فارسی تفسیره ملک الاجاص و منها ما لا قشر له و لا یزال دون (ذوقظ) مطعها و النوی داخلها و هی -
التفاح و السفرجل و العنب و الکمشی و التین و التوت و الاترج و القثاء (ظاهر أخیار های بلندی است
که آنرا بطیخ (خیار جنب) گویند و الخیار و الخروب انتهى .

و قابیل و هابیل که توأم در اولین حمل بودند و سایر اولاد آدم و اولاد زاده ها که در حیات آدم
بچهل هزار از نوه و نتیجه و نبیره بنقل مروج الذهب رسیدند از تمامت این بذور و ساقه ها در زراعت و
فلاحت خود البته استفاده می نمودند مع الوصف قابیل و اولادش که بسیار بودند از علوم و شرایع پدری
بهره بودند تنها همان فطرت اولیه را خصوصا بطن اول داشته اند شک نیست که آدم و حوا تعلیمات ضروری
را خصوصا نسبت بخداوند و وجوب شکر منعم و پرستش او و معاد و پاره می از وظائف عملی بایشان
و اولادشان می دادند لکن شک نیست قابیل تقوی نداشته چنانکه از قرآن مستفاد است و اولاد قابیل هم
خوب نبودند و قصاص قابیل هم در عهد خلافت و امامت انوش فرزندشیت علیه السلام واقع شد امام مسعودی
گوید (وفی زمن انوش قتل قاین (قابیل) آدم قاتل اخیه و لمقتله خبر عجیب قداوردناه فی اخبار الزمان
و الکتاب الاوسط) و نیز گوید بسیاری از ملامی در روزگار لود فرزند مهلائیل فرزند شیت بن آدم وقوع
یافت که لونو اولاد قاین (قابیل) رواج دادند و میان اولاد قاین و اولاد لود جنگها و قصه ها و وقوع یافت
که در اخبار الزمان یاد نمودیم و نیز جنگ بین اولادشیت و اولاد قاین وقوع یافت و بیشتر این جنگها در
زمین قمار از اراضی هندروی داد و بهمین شهرستان قمار عودقماری منسوب است انتهی از این جنگها
پیدا است که اولاد قابیل هم شقاوت پدر را میراث برده شرائع و معارف و احکام را ضایع نمودند زمینه
جهالت و ضلالت و خدا ترشی و دسته بندی از اینها شروع شد و اوصیاء آدم حفظ شرایع می نمودند

از آن جمله داستان فرار قابیل است به یمن و کثرت نسل و طغیان
اودر روضة الصفا که متخذ از بسیاری از کتب معتبره است مذکور
است بدین خلاصه قابیل از پدر مفارقت نموده بیمن رفت ابلیس
اورا بعبادت آتش دلالت کرد او با اولادش متفق شده آتشکده
بنا کردند و آتش را پرستیدند آدم حسب الوحی به یمن رفته
ایشان را دعوت براه راست نمود فرزندان از او معجزه خواستند

فرار قابیل به یمن و
طغیان او و اولادش
و توجه آدم (ع) بیمن
برای اصلاح آن اقالم

(از این جمله پیدا است تصدیق بر رسالت آدم نداشتند) آدم ع
نخست از سنک خارا برای ایشان آب روان ساخت دیگر درختی را از دور طلب کرد درخت اجابت نمود
(این معجزه عینا با تفصیل بیشتری از خاتم النبیین ص وقوع یافت و شاه ولایت در این باب سخنی بلیغ

رانده که در نهج البلاغه است) دیگر سنک ریزه در کف او تصدیق به نبوت وی نمود (این هم با خصوصیات دلنشین از پیغمبر خاتم واقع شد و گفت رضیت بالله رباً و بمحمد نبیاً و بالقرآن کتاباً و بعلی و اولاده ائمه باشماره ائمه علیهم السلام) دیگر منع سماع و وحوش از تعرض باولاد خود بود که پیش از ادای رسالت بر قایل ظاهر ساخت روزی هم اعزه اولاد خود را ضیافت نمود هیزم کم آمد دودست را در آتش داشت و آتش فرو نه نشست دیگر طی صغاری و بحار بود که قایل و فرزندانش از او مشاهده نمودند الی غیر ذلک انتهی مضمون کلامه ملخصاً و تأثیر و وسوسه شیطان در پرستش آتش و بنای آتشکده بدین مناسبت نمود که آتش قربانی قایل را نخورد لذا برای جلب رضای آتش آسمانی به عبادت آتش قیام نمود و آتشکده ساخت از این واقعه معلوم میشود که بنای آتشکده در عهد اولاد آدم (ع) شده و بنظر مؤلف حس آتش و بت و ستاره و ملئکه و جن و جادو گر پرستی از غرائز بشر قدیم بوده که فکر عقلی نداشتند و تبلیغات عقلی در اینگونه جهال بهائم پرست امروز هم تأثیر ندارد بلی اگر دست بایشان بزنند حس پرستش خدا بالمعنی الاعم در ایشان برای جلب نفع و دفع ضرر فطری است آنجا هم که کار به پرستش آتش و مانند آن می رسد بعنوان تقرب بخدا و بمسمای الله است چنانکه عیده اصنام در ادوار آتیه گفتند (ما نعبدکم الا ليقربونا الی الله زلفی) و همین حس کم کم باختیار الهی گوناگون در قبایل مختلفه منجر گردید و صیغه سیاسی هم بخود گرفت و رقابت های شدید هم در تعیین الهی بسیار اتفاق می افتاد از الهی قبیله می باله قبیله دیگر در اثر سیاست ملوک و برهمن ها و مغها و ملاهای جادو گر که حیل های مصنوعی در هیکل ها و معبد ها و مجسمه ها بکار می بردند عدول می کردند .

نویسندگان مطلع چیزها نگاشتند که پاره می از آنها را مؤلف در بعض مجلدات تاریخ دنیا و دین نگاشته از آن جمله نمونه می از فساد بنی اسرائیل و از دست دادن ایشان مواریت نبوت را یاد میشود امام مسعود در مروج الذهب تحت عنوان ذکر مالک بن رجم بن سلیمان بن داود گوید مالک امر بنی اسرائیل مالک بن رجم بن سلیمان بن داود (ع) و اسباط بر او مجتمع شده سپس از وی جدا شدند مگر سبط یهود او سبط بنیامین و زمامداریش تا هلاکتش هفده سال بود آنگاه برده اسباط (نورهم) مالک امر گردید و او را جنگها و

نمونه می از الهی بنی
اسرائیل و نمونه هایی از
فجائع اعمال آنان بعد از
سلیمان و قبل از سلیمان
تا یوشع

حوادثی روی داد و از برای خود گوساله می از طلا مرصع بجواهر ساخت و عبادت و پرستش آن معتکف گشت خداوند عزوجل او را پس از بیست سال حکومتش هلاک فرمود پس از وی (لودم) مالک شد و عبادت اوئان و تمثال ها قیام نمود و مدتش یکسال بود بعد از وی زنی (عیلان) نام روی کار آمد شمشیر میان اولاد داود علیه السلام نهاد کسی از داودیان از شمشیر او نجات نیافت جز یک غلام بنی اسرائیل کار وی را سخت انکار نموده وی را کشتند و مدت حکومتش هفت سال بود آنگاه همان غلام را که از نسل داود باقی ماند برخود سلطان و مالک نمودند سن او هفت سال بود و چهل سال حکومت نمود پس از وی (ملیصا) پنجاه و دو سال حکومت کرد شعیب در عصر او بود و اخبار و جنگهای او را در اخبار الزمان نگاشتیم . پس از او (نوفان) بن عدل ده سال یا شانزده سال حکومت نمود و عبادت اصنام را ظاهر ساخت و طغیان و ظلم فراوان نمود یکی از عظمای ملوک بابل که نامش فلعیس بود او را پس

از جنگها اسیر کرد و شهرستانهای اسباط و مسکنهای ایشانرا خراب و ویران ساخت و در روزگار میان یهود در دیانت نزاع در گرفت و نبوت داود را منکر شدند و سخت امتناع از نبوت انبیا بعد از موسی نمودند و رؤساء خود را از اولاد هرون انتخاب کردند و اسامره تا عصر (۳۳۲) در بلاد فلسطین و اردن و قریه ها مانند قریه (عادا) میان رمله و طبریه و سایر قرای تامدینه (نابلس) هستند و اگر ایشان در مدینه نابلس می نامند و کوهی بنام (طوریك) که بر آن نمازهایی برپای دارند و دكوخهایی از نقره در اوقات نماز اعلان دهند و ایشان همان گروهند که گویند لامساس و گمان دارند نابلس بیت المقدس و مدینه یعقوب و چراگاه حشم او است و ایشان دو صنف متباینند مانند مباحثشان با سایر یهود یکی کوسان و دیگری دورسان و یکی از این دودسته قائل بقدم عالمند بهر حال مدت حکومت اجمام تازمان اسارتش بدست سلطان بابلی هفده سال بود و در اسارت برای او فرزندی شد بنام (حزقیل اجمام) او عبادت پروردگار رحمن را آشکار نمود و فرمان بشکستن اصنام و تمثال هاداد و در مدت ملك او (سیجارك) ملك بابلی روی به بیت المقدس آورد و جنگها با بنی اسرائیل نمود بسیاری کشته شدند و بسیاری از اسباط اسیر نمود حزقیل از آنگاه مالك امر شد تاهلاك گشت بیست و هفت سال کشید پس از حزقیل فرزندش (میشا) سلطان شد و شر او سایر مملکتش را فرا گرفت و شعیب نبی علیه السلام را کشت خداوند قسطنطین پادشاه روم را برانگیخت و با لشکریان فراوان روی بوی نمود لشکر او را شکست داد و او را اسیر نمود بیست سال در خاک زیست و از زشتکاری توبه نمود و بزمام داری خود باز گشت و مدت ملکش تاهلاكش بیست و پنج سال بود پس از او فرزندش امون بن میشا روی کار آمد و کافر بخدا و بت پرست و عابد تمائیل با طغیانی فراوان گشت و چون ستم را از حد گذراند فرعون اعرج از بلاد مصر بالشکر بسیار سوی وی شتافت و آنچه خواست کشت و او را اسیر کرد و بمصر آورد تادر همان مصر مرد و حکومتش پنج سال بود پس از او برادرش (نوفین) پدردانیال علیه السلام مالك امر شد و در عصر بغت النصر مرزبان عراق و عرب از قبایل فارس روی به بیت المقدس آورد و بعد افراط در قتل و اسارت بنی اسرائیل کوشید و ایشان را بزمین عراق برد و تورات و آنچه در بیت المقدس از کتب ملوک بود گرفت و در چاه افکند و تابوت سکینه را در زمین سپرد گویند اسیران بنی اسرائیل هیجده هزار نفر بودند.

آنگاه بغت النصر سوی مصر شتافت و فرعون اعرج را کشت که پادشاه مصر بود سپس سوی مغرب رهسپار گشت و ملوک را کشت و بلاد را فتح نمود در این اثناء پادشاه فارس دختری از سبایای بنی اسرائیل را بزوجیت گرفت پسری از او پس از چند سال بنی اسرائیل را با وطنانشان باز گردانید و ایشان (زربابل) بن سلسان را بحکومت برخویش برگزیدند وی شهر بیت المقدس را بنا نمود و خرابی ها را آباد کرد بنی اسرائیل تورات را از چاه بیرون آوردند امور بدلتخواه منتظم گشت و زربابل همچنان تا چهل و شش سال بعمارت و آبادی پرداخت و از برای بنی اسرائیل نمازها و سایر شرایع را از آنچه در اسیری از میان رفته بود تشریع و برقرار فرمود و اسامره گمان کردند توراتی که در دست یهود است تورات موسی (ع) نیست و تحریف و تبدیل شده و همین سلطان آنرا از محفوظات بعضی بنی اسرائیل فراهم ساخت و تورات اصلی صحیح در دست اسامره است و در نسخه می دیدم آنکس که از بنی اسرائیل ازدواج نمود بغت نصر بود و او بنی اسرائیل و بدیارشان عودت داد و منت برایشان نهاد (یعنی ایشانرا از رقیت آزاد کرد) و در این نظر راست.

و اما اسمعیل بن ابراهیم امر بیت را اداره نمود و مبعوث به نبوت و مأمور بر عمالیک و قبایل یمن

گشت و آنان را از عبادت اوئان منع فرمود گروهی ایمان آوردند و گروهی که بیشتر بودند کافر شدند و فرزندانش اسمعیل دوازده تن ذکور بودند فائت و قیدارد قیدار بدال مهمله یا بدال معجمه همدان همان است که در نسب پیغمبر (ص) تکرار شده مذکور نمودیم و اربل و میم و مسمع و دوماد و ام و میشاو حداد و حیم و قطور او ماش - مسعودی گوید اسماعیل و صبی ابراهیم بوده و وصی اسماعیل برادرش اسحق بود و گفته میشود وصی اسمعیل فرزندش قیدار بود (دانستی که فعلا بنای اصحاب ما براین است اسمعیل در سن یکصد و سی و هفت سال در گذشت و در مسجد الحرام در موضع حجر دفن شد و اداره امر بیت پس از او با فرزندش فائت بود که بر منبج پدر و ملت او رفتار نمود و میان سلیمان و مسیح انبیاء و عباد و صلحا بودند از آن جمله ارمینیا و دانیال و عزیر تا اینجا گفتار مسعودی را از مروج الذهب خلاصه نمودیم.

و بعضی از فضلاء متتبعین معاصر رحمة الله علیه احوال بنی اسرائیل و اله و ملوک ایشان و اسامی آنان را بنحو دیگر نقل نموده و فجایی از اعمالشان یاد نموده که کاملاً آنان را از شرایع و احساسات عقلی دور و با احساسات حیوانی نزدیک بلکه بمصادق (بل هم اضل) ایشان در ادراکات پست تر و گمراه از حیوانات معرفی می نماید بدین ترجمه از قلم عربی بعد از

دنباله ذکر الهه بنی
اسرائیل بنقل بعضی از
متتبعین معاصرین

سلیمان پسرش رحبعام زمام حکومت را بدست گرفت و اسباط بدو گرویدند سپس از او کناره گرفتند مگر سبط یهودا و سبط بنیامین و (یربعام) را بر خود سلطان نمودند و برای ایشان گوساله های طلا ساخت و گفت این است خدایان تو ای اسرائیل و اسباط ده سبط و بعبادت گوساله های طلا پرداختند تا آن که (اخاب) سلطان شد و در روز گاروی عبادت (بعل) شیوع یافت همچنان برخطایا و شرك بودند تا هوشع بن ایله زمامدار شد و در روزگار او سلطان آشور ایشان را باسیری گرفت و دیگران را در مسکن های آنان جای داد باز همچنان بر فرائض مشرکین و عبادت اصنام و پرستش بعل برقرار بودند و فرائض الهی را ترك گفته باطل محض نمودند و اما دو سبط یهودا و بنیامین پس چون حکومت (رحبعام) پسر سلیمان قوت گرفت و مملکت او استوار شد و تورات خدای را ترك گفت اسرائیلیان بدو گرویدند و یهودا بیش از سایرین و از پدران خویش اعمال شرك و شرارت آموختن میکرد حتی برای آثار شرك برهرتل بلندی و زیر هر درخت سبزی بنا می نمود کار به جائی در فساد عقیده رسید که جمعی از ایشان برای خدایان خود نذر کردند که در راه تقرب باصنام خویش لواطه دهند و چنین میکردند و بدین عمل شنیع منکر تقرب بخدایان می جستند و آن را خدمت به بتکده و بت پرستان می دانستند پیدا است که احساس دینی و مذهبی آنان چگونه از احساسات شهوانیه و غضبیه بهائم بدتر و زشت تر بود چه بهائم جفت نمی شوند پس باید فحشاهای فجیع هم باز نهان نموده برای خدمت بمعبد و عبده الهه خویش زن ها را برای فحشاء تقدیم کنند و این را مانند نذر لواطه از عبادات پندارند (چنانکه بلعم بن باعورا در جنگ یوشع با عمالقه و پیشرفتهائیکه یوشع میکرد دستور بمعالقه داد و زن های زیبارا بر اردوی یوشع عرضه دارند چنین کردند و بلانازل شد و هزارها از لشکریان یوشع از بین رفتند) آن گاه در سال پنجم از ملک رحبعام (شوشق) مصر را غارت نمود و جزاین بیت الله و بیت الملك و آنچه بود تاراج کرد آن گاه (اییا) پسر رحبعام مالک امر گشت و سیرت زشت پدر را

ادامه داد آنگاه (اسا) پسر (ایبیا) روی کار آمد و آثار شرك را از اهل كركد لیکن بناهای بلند اصنام همچنان برپا بود و اسرائیلیان روزگار بسیاری بدون اله حق و بدون کاهن معلم و بدون تورات می زیستند آنگاه (یهوشافاط) پسر اسازمام دار شد و طریقه مستقیمه اختیار نمود ولی باز بناهای مرتفع اصنام برپا بود پس از وی پسرش (یهورام) و پس از وی پسرش (اخزیا) مالک امر شدند و راه شرك را پیش گرفتند و بشیوه (خاب) رفتار نمودند پس از (اخزیا) مادر مشرکه اش (عنایا) دختر (عمری) زمام مملکت فرزند خود را بدست گرفت (چشم عقلا روشن که در اسرائیلیان زن هم برایشان حکومت میکرد و بمذلول (ما فلاح قوم و لیتهم امرات) روی رستگاری ندیدند) و پسران این زن بیست الله را که مورد تعظیم اهل جاهلیت هم بوده و هست خراب کردند و جمیع آثار مقدسه را برای بت آوردند و به بت (یعلم) اختصاص دادند و (عئلیسا) را کشتند بالاخره (یواش) ملک و (یهوادیاع) کاهن قیام و نهضت نمودند و بنای بیت الله را تجدید نمودند و همان اشکال و رسوم را همان اندازه اعاده دادند و چون (یهود داغ) وفات نمود رؤساء (یهودا) آمدند و برای (یواش) ملک یسجده افتادند بدین حیل (یواش ملک) هوی و هوس ایشان را رعایت و بسخنان آنان گوش فرا می داشت از این رو بیت الله و الهه بیت الله را ترك گفتند و به پرستش (سوارى) و اصنام خود پرداختند و زکریا پسر (یهوادیاع) را بجرم آنکه دعوت بایمان و نهی و از شرك مینمود. بامر سلطان رجم و سنگسار نموده در خانه خدا بقتل رسانیدند و الله خود را ترك گفتند آنگاه (امصیا) پسر (یواش) زمام ملک را بدست گرفت و خدایان ساعیر را آورد و از برای آنها یسجده افتاد و در روزگار او یواش مشرك ملک اسرائیل آمد و طلا و نقره و ظروف بیت الله را غارت نمود پس از (امصیا) پسرش (عریا) و بعد از عریا پسرش (یوثام) مالک امر شدند و هردو مستقیم الطریقه بودند لکن قبایل یهود افساد میکردند آنگاه (احاز) روی کار آمد و بشیوه مشرکین را پیش گرفت و تمثالها برای (یعلم) ریخت و ترك گفت (یهودا) رب واله ایشان را و آنیه (ظرف) بیت الله را قطع نمود و درهای بیت الله را بست و این گروه درهای رواق را هم بستند و چراغها را خاموش کردند بخور و مجمره را ترك کردند و چون (حزقیا) مالک امر شد درهای خانه خدا را گشود و کاهن ها در آن وارد شدند و نجاست هاییکه در هیکل یافتند بیرون آوردند و هشت روز بتطهیر خانه خدا پرداختند و چون پسر حزقیاروی کار آمد نجاست کاری مشرکین را تجدید نمود و جاهای بلند اوئان را بنامود و قربانگاه در خانه خدا ساخت (که این هم یکی از اسباب تنجیس بود) و چون بکیفر اعمال خود بدست سلطان آشور رسید توبه کرد و رجوع بجداى نمود و چون نجات یافت اصنام و اوئان را از خانه خدا زایل کرد و یهود را امر کرد خدای یگانه را باطائفه خود به پرستند و چون پسرش امون روی کار آمد شرك را تجدید و بتوبه روی نیاورد انتهای ترجمه حاصل ما نقله الفاضل المعاصر بالعریبه

و همین فاضل معاصر رحمه الله راجع به بنی اسرائیل از زمان موسی و یوشع تا سلیمان می نویسد که ترجمه خلاصه آن این است: بنی اسرائیل از مصر به بیابان سینا رفتند و آیات الهی و دلائل موسی شب و روز برایشان آشکار و تکرار می شد و امر بتوحید و نهی از شرك و بت پرستی را پیایی می شنیدند مع الوصف گوساله طلا ساختند و گفتند این است خدای ای اسرائیل که تورا از مصر صعود داد و برای او یسجده افتادند و قربانی

بنی اسرائیل از عهد
موسی و یوشع تا سلیمان

ذبح کردند (اینکه در اینجا و جاهای دیگر می گفتند هنگام دعوت بنی اسرائیل به پرستش بت بعنوان الوهیت و خدائی باین نظر بوده که اسرائیل یعقوب علیه السلام هنگام مرگ بفرزندان خود گفت چنانکه در آیه کریمه است (ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون بعدى قالوا نعبد الهك و اله آبائك ابراهيم و اسمعيل و اسحق الها واحدا و نحن له مسلمون) تابوسیله این تطبیق و تخییل بنا بگذارند بر آنکه این مجسمه همان اله یعقوب و ابراهیم و اسمعیل و اسحق است که در پاسخ یعقوب قول دادند بوی و خدای دیگر نیست از این رو بوده هر رئیس اسرائیلی مالك امر می شد دعوت بعبادت بت را بعنوان اله اسرائیل معرفی میکردند تا اندیشه نکنند که بت بهر شکل باشد اله یعقوب و ابراهیم و اسحق و اسمعیل نیست عجب این است که گفتند اله واحد می پرستیم و این اندازه اله در میان ایشان بنام است که از بعضی ببعضی از روی سیاست و ملوك و رقابت قرابتی و کهناتی عدول می کنند چنانکه نمونه ها یاد شد و اساس تشکیلات حکومتی ایشان بر روی اینگونه خدا تراشی و عبادات و قربان و مناسک و فرائض و معابد سازی بوده که بجنگها هم میکشیده که بی شباهت بجنگهای صلیبی و اخیرا بجنگهای مذاهب اربعه و جنگهای سنی و شیعه و خوارج و نظایر آن که در تواریخ مسجل است) بهر حال از جمله فجایع اعمال بنی اسرائیل زنا کردن بدختران (مواب) بوده و آن زانیه ها ایشان را دعوت بعبادت و قربانی برای خدایان و اصنام خویش نمودند ایشان هم دعوت را پذیرفته بسجده برای خدایان آن دختران افتادند و متوسل به (بعل فغور) بت مخصوص شدند و دیری چندان از موت یوشع نگذشت که خداوند را (یعنی الله و رب الارباب را که اصنام را واسطه تقرب بوی می دانستند) ترك گفته دنبال الهه دیگر هم رفته بعبادت (بعل) و عشتاروت اختصاص یافتند و اعمال شرارت آمیز را تکرار و ادامه دادند و چون (جدعون) مرد بشارك اول خود باز گشته دنبال عبادت (بعلیم) را گرفتند و برای خود (بعل بریت) را بخدائی اختیار نمودند (از این جمله بر می آید بتی را که بعنوان خدائی انتخاب می کنند غیر از یک یا چند بتی است که می پرستند چه این فکر کاملا در عیده اصنام بوده که معبود واسطه تقرب بخداست مثل آنکه خدا شأش اجل از عبادت است یا آنکه معنای عبادت جز بوساطت تعلق نمی گیرد لکن این معنی در فکر آنان نسبت بخداوند یکتا که نام او الله است و دیدنی نیست بود بگمان اینکه عبادت نمیشود برای معبود نادیده که نتوان او را بوسید و تمسح نمود و در برابر هیكلش بغنا افتاد و قربانی را نثار قدمهای نموده بلکه خون قربانی را بدو یا بمحلی که او را نصب نمودند مالید چون در بت اساف و نائله که بر صفا و مروه عمرو بن لعی نصب نموده بود اهل جاهلیت چنین میکردند) و بعد از موت (پائیر) بعبادت (بعلیم) و (عشتاروت) و الهه آرام و الهه صیدون و الهه (مواب) و الهه (عمون) و الهه فلسطینیین قیام نمودند و خداوند (الله) را ترك گفتند و از پرستش او با تقرب با و سر باز زدند (یعنی خدای مطلق خود انتخاب میکردند و یا چنین نامی خود را نیازمند نمی دانستند و محتمل است مراو ترك (بعل فغور) و اختیار بعل دیگر و عشتاروت باشد و محتمل است مراد ترك خدای حقیقی باشد بقرینه ترك عبادت الله در دوره پائیر) لکن مزامیر از حال ایشان چنین گوید که ایشان با مشرکین مخلوط شده اصنام مشرکین را پرستیدند نگارنده گوید تا اینجا ترجمه گفتار بعض معاصرین ما است سوای آنچه بین الهالین مولف توضیح داده حال لازم است به بنیم در منابع موثق که حال تعریب در دست ما است چه می نویسند و کافی است مروج الذهب که ضمنا اسمی را در آن با این اسمی که دقت در نقل صورت آن شده مقایسه شود و وقایع هم با این وقایع منقوله سنجیده شود باشد آنانکه در زبان عبری و سریانی دست دارند خود حکومت کنند چه هدف مادر این فصل بیان تنوع احساسات انسان در شناختن خدا و آفریننده است از احساس وهمی و خیالی

گرفته تا با ذرات عقلی و علمی و فلسفی و ضمنا بدست آوردن نمونه‌هایی از دوره‌های علوم و معارف که افکار را از دور و نزدیک روشن کند و قوت عاقله را تقویت نماید با اشاره به تطورات حکمت و فلسفه و اهتماماتی که ارباب اندیشه عقلی صحیح در حفظ و صیانت آن بنحویه‌ای نمودند و نظری به عالم قدیم در این باب و ادوار بعدیه از کلدیه و آشور و روم و یونان و عرب و عجم تا عاقل سلیم العقل و صحیح - الفطره از افکار متقابل نزدیک بحق و حقیقت شود و از افکار واهی و اعمال شنیعه عبرت گیرد و شکر خدای نماید که در این عصر که عصر حکومت عقل سلیم است در معرفت ذات واجب سبحانه گرفتار این احساسات بهیمیه نشده و ممکن نیست بت پرستد و بقول توماس کارلیل در ابطال اسلام ریشه بت پرستی را از بن برآورده

گفتار امام مسعودی در اولاد آدم تا بنی اسرائیل

مسعودی در مروج الذهب چنین می نویسد: خداوند برای آدم پس از قتل هابیل و اندوه بر این مصیبت وحی و مژده فرو فرستاد که از توبه خود را که در اصلاط طاهره و ارحام مطهره بیرون آورم و با تمامات انوار بدو و مباحثات نمایم و او را خاتم پیغمبران قرار دهم و بهترین امامان را جانشین وی نمایم زمانه را بمدت روزگار ایشان پایان رسانم و زمین را بدعوت ایشان پر کنم و دعوت را بشیعیان ایشان انتشار دهم هان آماده باش و دامن پر کمربند و تطهیر نمای و تسبیح و تقدیس من گوی و با همسر خود با طهارت تماس گیر همانا امانت من از تو و زوجهات منتقل به پسر من از شما شود و حوا در این هنگام یار گرفت و پیشانی اش درخشان شد (و تالوا النور فی مخایلها و لمع فی محاجرها) و فروغ در منظره او در هر نظرو بر هر اندیشه و خیالی که بدو دیده افکند متلاو و فروزنده گشت و در کناره های چشمان و بر اطراف برقع و نقابش پرتو افکند تا زیباترین پسری آورد دارای وقار و جلالی تمام تر و صورتی نیکوتر و هیتی کاملتر و خلقتی معتدل تر که سر تا پای نور و هیبت پوشیده و بزرگی و بزرگواری کمر بسته و حمایل کشیده نور حوا هم بدو منتقل و در چنین جنبش فروزان و در غرة طلعتش برافق پرتو افشان گردید آدم وی را شایسته نامید و به هبة الله هم خوانده شد چون نمو نمود و بسن کهولت و استبصار رسید بدروصیت بدو سپرد و ارزش و اهمیت و صایا را بر او آشکار فرمود و بدو اعلام نمود که وی حجت خدا و خلیفه اوست و اوست که حق خدای تعالی را به اوصیاء تأدیه نماید و اوست دومین محل انتقال هسته پاک و ریشه تابناک شیت و وصیت را دریافت و رازهای نهانی آن را نگاهداری نمود آدم پس از نهمصد و سی سال عمر در حالیکه گفته میشود چهل هزار از فرزندان و فرزندان زادگان وی در قید حیات بودند بر روز جمعه ششم نisan در همان ساعتی که آفریده شده بود وفات نمود و آرامگاه او مورد اختلاف است بعضی گویند در مسجد خیف دیگری گویند در کوه ابوقیس یا جاهای دیگر گفته اند (لکن نزد امامیه مسلم است آدم و نوح در مرقد علی علیه السلام است و هود و صالح درود قرب شهرستان نجف است و بنی یونس در شریعه کوفه است شیت به حکومت میان مردم قیام نمود و صحیفه های پدر را تشریع و اجرا فرمود و همچنین آنچه در خاصه پدر از سفرها و تشریعات بود بجای آورد و از وی انوش متولد و نور بدو منتقل و شیت و وصیت را بدو سپرد و شرافت و بلندی این شان و منزلت را بوی اعلام کرد و گفت اولاد خود را از این مقام گرامی که بایشان عنایت شده آگاه نماید و وصیت را به سزاوارترین آنان انتقال دهد همچنان تا نسل بجاست منتقل شود تا آنکه

نور بعد المطلب منتقل و بعد الله پدر رسول اکرم منتقل گردید و آنانکه از این ملت قابل به نصند چون اباضیه از شیعیان علی و اولاد طاهرینش که معتقدند عصری خالی از قائم بحق خدای تعالی از انبیا و اوصیا که منصوص بنام وعین شخصی از جانب خدا و رسول است نخواهد بود و اصحاب اختیار چون فقهای بلاد معتزله و فرقه هائی از خوارج و مرجئه و بسیاری از اهل حدیث و عوام و فرقه هائی از زندیه گویند خدا و رسول ص تعیین امام قائم بامر را تفویض با اختیار امت نموده و ممکن است عصری خالی از حجت خدا باشد آنگاه انوش بن شیت قیام بآباد کردن زمین نمود و گفته شده اصل نسل از اولاد شیت بجای مانده نه از سایر اولاد آدم و قاین (قابیل) در عهد او کشته شد (چنانکه قبلا مذکور شد و انوش در سن نهصد و شصت در سوم تشرین الاول وفات نمود و از وی مهلائیل متولد و هشتصد سال عمر کرد و از وی لود و (دانستی) که اولاد قابیل در روزگار (لود) ملامی و مناهمی برپای داشتند و بالاولاد (لود) جنگها و قصه ها دارند و میان اولاد شیت و اولاد قابیل هم جنگها در زمین قمار ازهند که عود قلمری بدان مذوب است پس از وی فرزندش (اخنوخ) که ادریس نبی علیه السلام است قیام بامر نمود و صامبه او را هرمس می نامند و معنای هرمس عطارد است و اوست که قرآن گوید (ورفعه مکانا علیا) و او است نخستین کسی که درز دوزی و خیاطی بسوزن نمود و بعد از وی فرزندش (متوشلح) قیام بامر نمود و نور در جبین مبینش فروزان بود و اولاد بسیار از او شدند و بلغار و روس و صقالیه از ایشانند و نهصد و شصت سال عمر کرد و در ایلول وفات نمود پس از اولمک پدر نوح متولد شد و هفتصد و نود سال عمر نمود و در روزگار او اختلافات و حوادث روی داد پس از او نوح بن لمک علیه السلام قیام بدعوت بخدای نمود در روزگاری که فساد و تیره گی زمین را فرا گرفته بود و آنچه دعوت می نمود مواجبه با کفر و طغیان می شد تا وحی آمد که کشتی بساز و چون فارغ شد جبرئیل تابوتی که در آن جسد آدم (ع) بود آورد و بدو سپرد و در روز جمعه که نوزده شب از (اذار) گذشته بود با اولاد و مومنین سوار کشتی شدند و تمامت زمین پنج ماه غرق شد آنگاه خداوند امر فرمود زمین آب را بیلند و آسمان آب را از فرود باز دارد کشتی بر جودی قرار گرفت و جودی در بلاد ماسور جزیره ابن عمر موصلی است که تاجله هشت فرسخ است و موضع خروج کشتی بر قله این کوه تا امروز (که سیصد و سی و دو سال از هجرت است) باقی و نمایان است تا اینکه گوید با نوح سه پسرش سام و حام و یافث و سه تن زوجات ایشان و چهل مرد و چهل زن بودند و در دامنه همین کوه شهرستانی بنام ثمانین که تا امروز که ۳۳۲ هجری است بدین نام است و نسل را خدای از این سه پسر تشکیل داد چنانکه فرمود (و جعلنا ذریته هم الباقین) و فرزندی که از کشتی تغلف نمود نامش یام بود زمین را نوح میان فرزندان خود قسمت نمود و بر حام برای امری نفرین کرد و گفت حام عبد عنید و سام مبارک و یثکر الله یافت و یثکر فی مسکن سام و در تورا دیدم نوح پس از طوفان سیصد و پنجاه سال زیست سن عمرش نهصد و پنجاه سال است و حام و اولادش در بر و بهر مسکن گرفتند (که تفصیل آن را بعد یاد نموده) اما سام در وسط زمین از بلاد حرم تا حضرموت تا عین تا عالج (مل زار) سکنی گزید و از جمله اولادش آدم بن سام و ارفخشذ بن سام بن نوح است و از جمله اولاد دارم بن سام عادی بن عوس بن آدم بن سام است که در احقاف رمل نازل شدند و هود بر سالت برایشان فرستاده شد و نیز نمود بن غامر بن آدم بن سام است که در حجر جای گزیدند میان شام و حجاز و صالح برایشان رسول گشت و نیز طسم و جدیس پسران لا و ذبن ارم است که در یامه و بهرین ساکن شدند و برادر ایشان علیق بن لا و ذبن ارم بعضی دو حرم و بعضی دو شام بودند و از ایشانند عمالیق که

پراکنده در بلاد گشتند و برادر ایشان امیم بن لاوذ بفارس نزول نمود و در انساب فارس گفتگو است بعضی کیومرث را به امیم می‌رسانند (تفصیل این مبحث بعداً در مروج الذهب یاد شده بدان رجوع شود) و قولی است باینکه امیم در زمین و باد فرود آمد و این زمین بگمان اخباریهای عرب همان است که جن بر آن غلبه یافت و فرزندان عمیل بن عوض برادر عابد بن عوض در مدینه الرسول نزول نمودند و ماس بن ارم بن سام بن نوح در بابل سکنتی گرفتند و در این سرزمین نمرود بن ماس متولد شد و صرح را در بابل و جسر را بر شط فرات همین نمرود بنا نمود و پانصد سال سلطنت کرد و نبط را مالک گشت و زبانها را در زمان او خداوند مختلف قرار داد که نوزده زبان در اولاد سام و هفده زبان در اولاد حام و سی و شش زبان در اولاد نوح است و نگاه لغات متفرق گشت تا آنکه مسعودی گوید اهل کتاب گویند ملک بن سام بن نوح الی الابد زنده است و خداوند او را موکل و مستحفظ بر جسد آدم (ع) قرار داد و سام بن نوح تابوت آدم را در وسط زمین دفن نمود و ملک را بامر الهی بر او موکل ساخت و سام روز جمعه در ایلول در سن شش صد سالگی وفات نمود.

مؤلف گوید اخبار اهل بیت علیهم السلام راجع بتابوت آدم و کلیه احوال و گفتارهای او در عالم ذر و احوال نوح در سفینه و شریعت او و قبر او در نجف در مرقد علی علیه السلام است که نوح برای شاه ولایت بر سنک کنده بتاریخ پانصد سال پیش از طوفان و محل خروج سفینه از مسجد کوفه و کیفیت فوران تنور و ترتیب نسب ختمی مرتبت تا آدم مفصلاً شرحهای قیمتی داده است اینک لازم است در این مقام چند چیز که از علوم اهل بیت علیهم السلام است در دست داریم یاد نماییم که در صفحه روزگار بیادگار بماند یکی راجع بسام بن نوح که شمایل نورانی وی را نشان می‌دهد دیگر نسبت بنوح که غرایب حال او را در کشتی بیاد آورد دیگر در موضوع تابوت آدم که عزت فوق العاده جسد و استخوان او را نزد خداوند جل و علا بپا می‌فهماند

اما راجع بسام پس در بحار و دمه الساکبه از مناقب از کتاب علوی بصری نقل کند که جماعتی از یمن حضور ختمی مرتبت رسیدند و گفتند ما از بقایای ملل متقدمه از آل نوح هستیم و پیغمبر ما را وصییی بود بنام سام و در کتاب خود خبر داده است هر پیغمبری را معجزه می‌است و او را وصیتی است جانشین او بگو و وصی تو کیست حضرت بدست خود اشاره سوی علی علیه السلام

زنده شدن سام بامر ختمی
مرتبت بدست شاه ولایت
و شمایل و صحیفه او

نمود گفتند اگر ما از او درخواست نماییم که سام بن نوح را بسا نشان دهد آیا تواند چنین کند حضرت فرمود بلی باذن خدا پس فرمود یا علی برخیز با ایشان بدرود مسجد شو و پای خود نزد مهراب بر زمین زن علی برخاست با آنان در حالتی که بردست ایشان صحیفه‌هایی بود و نزد مهراب پیغمبر (ص) در درون مسجد ایستاد و دور کعبه نماز بجای آورد آنگاه برخاست پای خود را بر زمین زد زمین شکافت و لوح و تابوتی آشکار شد پس از میان تابوت شیخی بیای خواست که روی مانند ماه شب چهارده متلاو بود و گرد و خاک را از سرخویش می‌ریخت و او را معاسنی بود تا ناف وی و درود بر علی علیه السلام گفت آنگاه گفت (اشهدان لا اله الا الله وان محمد رسول الله سید المرسلین و انك علی وصی محمد سید الوصیین و انا سام بن نوح) در این حال آن گروه صحیفه‌ها را گشودند و خواندند و دیدند این شمایل همان است که در صحیف تو صیف شده و گفتند خواستاریم که سام بخواند از صحیف خود سوره می را ناگاه

شروع کرد بقرائت تاسوره را پایان رسانید پس سلام بر علی کرد و خوابید بهمان شکل که خوابیده بود و شکاف زمین بهم آمد و همگی گفتند (ان الدین عند الله الاسلام) و ایمان آوردند و این آیه نازل شد (ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی وهو یحیی الموتی تا کلمه) (یئیب)

و اما نمونه ای از غرایب منزلت نوح در کشتی مروی از اهل بیت رسالت علیهم السلام است که نوح در کشتی از جمله چیزهایی که بدو عنایت شد دو گاو و یک بز بود که یکی در روزها مانند آفتاب می درخشید که در آن تاریکیهای وحشتناک که اثری از آفتاب نبود این گاو و بز کار آفتاب را در دست صورت می داد و دیگری در شب مانند ماه پرتو افشان بود از این دو ذخیره پیداست که در آن روزگار خداوند برق را در این دو مخزن ضبط فرموده آنرا از این دو گاو و بز که در شب مانند لامپ برق عصر ما است می افروخت با این فرق که لامپ برق نوح عالم افروز در شب و روز بود و البته محدود نبود ناگفته نماند که جمیع لوازم تشکیل جدید عالم طبیعت از تخمه ها و بذرها و اشجار و نباتات با تضام حیوانات از پرند و چرند و غیره و سائر اصول زندگانی مانند آهن و فلزات چنانکه فرمود (انزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس) بتفصیلی که در تفاسیر و غیره مسطور است بوی سپرده شده بود و بدست ذریه نوح سیرت کامل نمود

دو گاو و بز نوح در کشتی
از ذخایر عجیب خزاین
الهی

و اما تابوت آدم پس اکتفا می نمائیم با اشاراتی که سید جلیل بحرانی در کتاب معالم الزلفی در باب بیست و هشتم در وفات آدم از عباسی هشام بن سالم از حبیب سجستانی از امام باقر علیه السلام مفصلاً یاد نموده و متضمن است قصه قربانی های بیل و قایل و واقعه شهادت های بیل و ولادت هبة الله شیت تا آنجا که گوید :

داستان تابوت آدم و
دستور الهی بنوح

فلما دنی اجل آدم اوحی الله الیه یا آدم انی متوفیک و رافع روحک الی یوم کذا و کذا
فاوص الی خیر ولدک و هو هبتی الذی وهبته لک فاوص الیه و سلم الیه ما علمناک من الاسماء و الاسم
الاکبر فاجعل ذلک فی تابوت فانی احب ان لا یخلو ارضی من عالم یعلم علمی و یقضی بحکمی اجعله
حجة لی علی خلقی قال فجمع آدم جمیع ولده من الرجال والنساء فقال لهم یا ولدی ان الله اوحی الیه
رافع الیه روحی و امرنی ان اوصی الی خیر ولدی و انه هبة الله و انه اختاره لی و لکم من بعدی اسمعوا
له و اطیعوا امره فانه وصیی و خلیفتی علیکم فقالوا جمیعاً نسمع له و نطیع امره و لا نخالفه قال
فامر بالتابوت فعمل ثم جعل فی علمه و الاسماء و الوصیة ثم دفعه الی هبة الله و تقدم الیه فی ذلک و قال
انظر یا هبة الله فاذا انامت فاعسلنی و کفنی وصل علی و ادخلنی فی حفرتی فاذا مضی بعد وفاتی
ارہون یوماً فاخرج عظامی کلها من حفرتی واجمعها جمیعاً ثم اجعلها فی التابوت (ای تابوت العلم و
الاسماء لا تابوت آخر)

واحفظ به ولا تأمنن علیه احداً غیرک فاذا حضرت وفاتک وخشیت بذلك من نفسك فالتمس خیر ولدک والزهم لک صحبة وافضلهم عندک قبل ذلك فاوص الیه بمثل ما اوصیت به الیک ولا تدعن الارض بغير عالم منا اهل الیث یا بنی ان الله تبارک و تعالی اهبطنی الی الارض وجعلنی خلیفة فیها حجة له علی خلقه فقد اوصیت الیک بأمر الله وجعلتک حجة لله علی خلقه فی ارضه بعدی فلا تخرج من الدنیا حتی تدع الله حجة ووصیاً وتسلم الیه التابوت وما فیہ کما سلمته الیک و اعلمه انه سیکون من ذریتی رجل اسمه نوح یکون فی نبوته الطوفان والفرق فمن ركب فی فلكه نجی و من تخلف عن فلكه غرق الی ان قال فمن ادرك نبوة نوح فلیر کب معه و لیحمل التابوت و جمیع ما فیہ فی فلكه ولا یتخلف منه احد یا هبة الله و انتم یا ولدی الملعون قایل و ولده فقد رأیتم ما فعل باخیکم هابیل فاحذروه وولده ولاننا کما هوهم ولا تخالطوهم ولن انت یا هبة الله واخوتک واخواتک فی اعلى الجبل واعزله وولده ودع الملعون قایل و ولده فی اسفل الجبل

از این سخنها که آدم در باره قایل و اولادش فرموده پیدا ست که اصلاً بومی از علم و معرفت نداشتند و در ضلالت و جهالت بلکه حیوانیت و عداوت با اولاد هابیل و شیث و سایر اوصیاء و اولاد و پیروانشان بودند و این معنی از آغاز هبوط پیش بینی شده بود در آن آیه که فرمود

اهبطوا منها بعضهم لبعض عدو - ورفعنا بعضهم فوق بعض لیتخذ بعضهم بعضا سخریا والقینا بینهم العداوة والبغضاء الی غیر ذلك

و در عین حال علم و معارف و خدا پرستی و عدالت و فضایل اخلاق در خاندان اوصیاء و پیروانشان بود و قصه رفتن آدم به بن که از روضه الصفا یاد شد برای تبلیغ قایل و فرزندانیش تأثیری نکرده با آنکه معجزاتی که خواستند مشاهده کردند و اگر در بعضی تأثیر کرده دوام نداشته حتی توحید فطری از ایشان برور سلب شده که عنوان اتخاذ و سابط باطله برای تقرب بخدای بزرگ حقیقی از میان ایشان میرفت و گاهی در اثر دعوتها یا سیاستهای وقت بر میکشت و بالعجمله پس از آنچه یاد شد از حدیث عیاشی تفصیل وفات آدم و نزول جبرئیل و هفتاد هزار فرشته با کفن و حنوط و مشحعات (بیل) برای تعلیم کنندن قبر و ساختن بعد و نماز خواندن شیث با بیست و پنج تکبیر و اقتدای جبرئیل و ملائکه بری و دفن آدم و مذکور است - آنکه گاه جبرئیل گفت هکذا فافعلوا بموتاکم و السلام علیکم ورحمة الله وبر کاته علیکم اهل الیث فقال ابو جعفر ع قام هبة الله فی ولد اییه بطاعة الله و بما اوصاه و باین جمله این حدیث عیاشی در معالم الزلفی پایان مییابد اینک بقیه اسامی اوصیاء و ملوک را بنقل امام مسعودی در مروج الذهب

باز گفت با سامی بقیه اوصیاء یاد مینمایم تا با سامی که از بعضی متبعین از فضلی عصر یاد شد و ملوک بنقل مروج الذهب اهل فضل موازنه و اهل خبره صحیح را از سقیم تمیز دهند مسعودی گوید پس از سام فرزندش ارفخشذ منصوب شد و در نینسان بن چهارصد و شصت و پنج وفات نمود پس از او فوزندش شالح بود که بن چهارصد و سی در گذشت پس از او فرزندش عابر بود که بلاد را آباد نمود

و در روز گاروی حوادث و نزاعها در چند موضع روی داد و در سن سیصد و چهل در گذشت پس از او فرزندش فالخ بسیرت پدران خود قیام نمود و در سن دو بیست و سی و هفت وفات کرد پس از او فرزندش رعوب بود که در عهد او نمرود متولد شد و در سن دو بیست سالگی در نیسان در گذشت پس از او فرزندش ساروغ بود که در عهد او عبادت اصنام و صور ظاهر شد و در سن دو بیست و سی در گذشت پس از او فرزندش ناجور بود و در عهد او زلزله های بی سابقه و سپر و آلات و جنگها و تشکیل احزاب از هند و غیرها وقوع یافت و عمرش دو بیست و چهل و شش شد پس از او فرزندش تارخ (بخای معجمه یا بخای مهمله) و اوست آزر پدرا ابراهیم ع (وجهی آزر را عمو و تارخ را پدر دانستند و مطابق اصول امامیه و اتباعشان آزر با تصریح بکفر و عداوت او در قرآن نمیتوان پدرا او باشد مگر بعنوان تربیت و مانند آن) و در عصر او نمرود بن کنعان بوده و عبادت آتش و انوار در عهد او ظهور یافت و برای آنها مراتبی در عبادات قرارداد (دانستی که قابیل بمناسبت نیامدن آتش آسمانی که قربانی او بخورد برای راضی کردن آتش درین آتشکده تشکیل داده و با اولادش آتش پرست شدند و عبادت انوار و ستاره پرستی و بت پرستی پیش از ابراهیم بوده چنانکه در این فصل مذکور است) و هرج و مرج و جنگها و حوادث بسیار در شرق و غرب ظاهر شد تا آنکه گوید از ابراهیم در سن هشتاد و شش یا هشتاد و هفت اسماعیل از هاجر که جاریه ساره بود متولد شد و ساره اول کسی است که با ابراهیم ایمان آورد و او دختر عوی ابراهیم دختر بنوایل بن ناحور است و لوطن هاران بن تارخ بن ناحور برادرزاده ابراهیم به سدوم و پنج قریه اش از جانب خداوند مبعوث شد و نام قریه ها صبیغه و عمرة و ادماء و صبوغ و بالغ است و این بلاد میان تخوم شام و حجاز تلوار دن و بلاد فلسطین است و امروز که سال ۳۳۲ هجری است خراب است و کسی در آن نیست و حجاره مسومه سنگ هنوز در آن موجود است و مسافرین آنرا می بینند آنگاه از ابراهیم در سن صد و بیست سالگی اسحق از ساره متولد شد و پس از وفات ساره بقنطورا ازدواج نمود و شش فرزند کور از او متولد شد باین اسامی مرق و نفس و مدن و مدین و سنان و سرح و ابراهیم در سن یکصد و نود و پنج در شام در گذشت و صهف ابراهیم که خداوند بر او نازل نموده صحیفه بود و اسحق بعد از ابراهیم در سن شصت سالگی به یومحاء سخت بنوایل ازدواج نمود و عیص و یعقوب در یک شکم از او متولد شد اول عیص آمد سپس یعقوب و اسحق نابینا شد و برای یعقوب دعا کرد که بر برادرانش ریاست داشته و نبوت در اولادش باشد و برای عیص ملک را در اولادش خواست و در سن یکصد و هشتاد و پنج سالگی در گذشت و نزد پدر مدفون گشت و امر کرد فرزندش یعقوب باقامت در شام و بشارت داد او را به نبوت و نبوت دوازده فرزندانش لاوی - یهودا - یساخر - زبولون - یوسف - بنیامین - دان - نفتالی - کان - اشاد - شمعون روبیل اینها اسباطند و نبوت و ملک در عقب چهارتن از ایشان است لاوی - یهودا - یوسف - بنیامین و یعقوب در مصر در سن یکصد و چهل سالگی در گذشت یوسف هم در مصر در سن یکصد و بیست رحلت نمود و در تابوتی از سنگ رخام که آنرا با سرب بسته بودند نهادند و باداروهای دافع هواء و آب طلایه نموده در نیل سوی شهرستان منف افکندند و هم آنجا سجد اوست و در عصر او ایوب بود این موص بن رزاح بن دعوایل بن عیص بن اسحق بن ابراهیم ع و اهل تورات و کتب اولیه گویند موسی بن میشاء بن یوسف بن یعقوب پیغمبری بوده پیش از موسی بن عمران و اوست که خضر بن لمکان بن فالخ بن عابور بن شالح بن ارفخشذ بن سام بن نوح را طلب کرد تا آنکه گوید موسی بن عمران بن قاهث بن لاوی بن یعقوب در مصر در عهد فرعون جبار بود چهارمین فراعنه مصر و در زمان شعیب بود بن نویت ابن دعوایل بن مر بن عتقاء بن مدین بن

ابراهیم که عربی اللسان بود و هرون برادر موسی در سن یکصد و بیست و فوات نمود و گفته شده موسی سه سال بعد از هرون در گذشت در سن صد و بیست سالگی موسی تابوت السکینه را از شش صدهزار متقال طلا و هفتصد و پنجاه متقال طلا ساخت و یوشع بعد از هرون از سبط یوسف بنی اسرائیل را بشام برد و با عمالقه جبار به شام جنگها کرد و اریحار را فتح نمود و پادشاه شام سمیدع بن هود بر بن مالک بچنگ یوشع رفت و بدست یوشع کشته شد و یوشع بر تمام مملکت و ملک اودست یافت و عمالقه و جبار به دیگر را نیز بسمیدع ملحق نمود و غارتها در شامات (بحق) نمود و بیست و نه سال بعد از موسی در بنی اسرائیل زیست و او است یوشع بن نون افرائیم بن یوسف بن یعقوب بن اسحق بن ابراهیم (ع) گفته شد آغاز جنگ یوشع با پادشاه عمالیق که سمیدع باشد در بلاد ایله سوی مدین بوده چنانکه عوف بن سعید جرهمی گوید (الم تر ان العلقمی (العلقی ظ) بن شو بر بنی با یله امسی لعمه قد تمرغا) آیا ندیدی که عملقی پسر هو بر در بلاد ایله هنگام شب گوشت بدنش پاره پاره شد (تداعت الیه من یهود جحافل بنی نلثین الفاحاسرین و درعا) از قبیله سوی وی لشکرها دعوت شدند بشماره سی هزار تن از بی زره و با زره (فامست عداد العمالیق بعده علی الارض مشیام صعدین و فزعا) هنگام شب معدودی از عمالیق بعد از پادشاه ماندند پیاده و بیمناک سوی فرازها فرار میکردند (کأن لم یکنوا بین اجبال مکه) و یهود بر راء قبل ذاک السمیدعا) کوئی اینکه ایشان نبودند میان کوههای مکه و بیننده می هم پادشاه (سمیدعرا) هرگز ندیده بود یعنی نام و نشانی از ایشان و سلطانان بجای نماند

تا آنکه گوید یوشع در سن صد و بیست و در گذشت پس از او کالب بن وقتنا بن بارض بن یهوذا جانشین یوشع در بنی اسرائیل شد و یوشع و کالب همان دو بر دی هستند که خداوند بر ایشان انعام نموده و در نسخه می دیدم پس از یوشع (وشان) کمری هشتاد سال در بنی اسرائیل زیست پس از وی (عمایل) بن قائم از سبطه یهوذا چهل سال زمام دار شد و گفته شده بجای عمایل (کوش) بود و او جباری بوده در آب از زمین بلقاء و بنی اسرائیل بعد از آن کافر شدند خداوند بر ایشان کنعان را ده سال مالک امر قرار داد پس از وی (علان) اخباری چهل سال بر ایشان حکومت نمود آنگاه سمویه قیام بامر نمود تا آنکه طالوت ولی امر گردید و جالوت جبار سلطان بر بر از ارض فلسطین بر ایشان خروج نمود مسعودی گوید بنا بر روایت اولی پس قائم و مدبر امور در بنی اسرائیل بعد از او (فنهاص) بن عازر بن هرون بن عمران مدت سی سال بود او مصحف های موسی بن عمران را در خمی از مس نهاد و سر خم را با سرب بست و آن نزد سنک بیت المقدس پیش از بنای آن آورد سنک شکافته شد و مغاره می هویدا شد که در آن سنک دیگر بود خم را در میان آن نهاد سنک بر هم آمد بحالت اولی فینهاص بن عزر چون هلاک شد (کوشان) بن لاسم پادشاه جزیره مدبر امور شد (فتعبد بنی اسرائیل) ظاهرا مراد گماشتن بنی اسرائیل بعبادت خویش است یا مراد آنستکه آنها بلامی خود گرفت هشت سال ایشان را بلا گرفت پس از او عثائیل بن قناز برادر کالب از سبط یهوذا چهل سال امور ایشان را مدبر گشت پس از او (عقلون) سلطان هاب با کوشش شد بدیجده سال مدبر شد پس از او هوذا از اولاد افرائیم بیست و پنج سال پس از او ساعان بن اهوذا بیست و پنج سال پس از او بابین کنعانی پادشاه شام بیست سال پس از وی زنی بنام بودا که گفته شده او دخت بابین است و با خود مردی را از سبط تفتالی همراه داشت که او را بازا می گفتند چهل سال زمام امور را بدست گرفتند آنگاه رؤساء بنی اسرائیل عریب و ریب و یوسونا و دارع و صلناع سه سال و سه ماه امور ایشان تدبیر نمودند سپس کذعون از آل میشا چهل سال و گفته شده

ملوك مدین زمامدار گشتند پس از اوپسرش بیمالخ سه سال و سه ماه آنگاه (ثوبع) از آل فرابن بیست و سه سال پس سابه از آل میشا بیست و دوسال سپس ملوك عمان هیجده سال و سه ماه آنگاه (یعنون) از بیت اللهم هفت سال زمامدار بودند آنگاه ملوك فلسطین بقر و غلبه چهل سال برایشان حکومت کردند (از جمله قهرهم) پیدا است زمامداران گذشته برضایت و انتخاب عمومی بنی اسرائیل حکومت نمودند پس از آن عالی کاهن چهل سال حکومت کرد و در روزگار وی بابلیها بر بنی اسرائیل ظفر یافتند و تابوت را (یعنی تا بوت السکینه که در قرآن یاد شده و نزول آن بعد از رفع آن باسمان علامت ملک طالوت بود در آن آیه که فرموده (ان آیه ملکه ان یأتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم وبقیه مما ترک آل موسی و هرون تحمله الملئکه) بغنیمت بردند و بنی اسرائیل بدین تابوت استفتاح می نمودند یعنی از احوال آن فتح و غلبه و اوضاع آینده خود را کشف می کردند بابلیها تابوت را ببابل آوردند و بنی اسرائیل را از بلاد و فرزندان شان کوچانیدند و شد آنچه شد از امر قوم حزقیل که درباره ایشان قرآن گوید (الذین اخرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم) و در میان ایشان طاعون افتاد تا سه سبط از آنان بجای ماندند گروهی از این سه سبطی ها برمل و گروهی بقله های کوه و گروهی بجزیره ای از جزایر بحر در داستان درازی تا باز گشتند بسیار و وطن های خود و بحزقیل گفتند آیا قومی را دیدی مانند ما مصیبت بینند فرمود نه و نیز نشنیدم قومی از خدا فرار کنند مانند فرار شما و خدا طاعون را برایشان مسلط کند هفت روز و همه را بکشد آنگاه بنی اسرائیل را بعد از غیلام کاهن شموئیل بن بروحان بن ناحورا مدبر امور گشت و به نبوت رسید و بیست سال در میان ایشان بزیست خداوند قتال و جنگ از ایشان برداشت و صلح را بر قرار فرمود و امور بر وفق صلاح گشت تا باز فساد را بصلاح مخلوط نمودند و محتاج بسططان و سپهسالار و قشون شدند و از شموئیل نبی درخواست تعیین سلطان نمودند تا در راه خدا پیکار کنند (و این داستان را در قرآن از تعیین طالوت بملوکیت و نزول تابوت سکینه و انتخاب داود برای قتل جالوت و موفق شدن او و نبوت و کتاب و حکمت و ملک رسیدن یاد فرموده) مسعودی گوید شموئیل نبی مأمور شد با انتخاب طالوت بملوکیت و طالوت فرزند ساود بن بشر بن اینال بن طرون بن بحر بن افیح بن سمیداح بن فالج بن بنیامین بن یعقوب بن اسحق بن ابراهیم علیهم السلام طالوت همه را جمع آوردی فرمود که پیش از او کسی چنین جمع نه نمود و مدتی که میان خروج موسی بابنی اسرائیل از مصر و میان ملوکیت طالوت فاصله شد پانصد و هفتاد و دو سال و سه ماه بود تا اینکه گوید جالوت بن بایول بن دیال بن حطال بن فارس که نیرومند و دارای لشکر انبوه از انواع بربر سوی طالوت حرکت کرد تا آخر داستان که مسعودی ملفق از قرآن و اخبار یاد نموده تا اینکه خدای تعالی زبور را برداد و عبرانی در یکصد و پنجاه سوره فرو فرستاد که ثلث آن در وقایع آینده او بابتخت نصر است و ثلثی راجع است بآنچه خواهند از اهل انوداید و ثلثی در موعظه و ترغیب و ترهیب و در آن امر و نهی و تحلیل و تحریم نیست (جمله ای از موعاظ زبور در جلد موعاظ بهار دیده میشود) و امور ملک را داود استوار گردانید و از هیبت او اگر ادخوار چپرا کننده باطراف زمین شدند (داود خانه ای در اورشلیم برای عبادت ساخت و آن بیت المقدس است که تا عصر ما ۳۳۲ هجری باقی است و محراب داود نامیده شود) چنانکه در قرآن است اذ تسوروا للمحراب و بلند تر از آن در بیت المقدس نیست و از بالای آن بهیره منتهه (بدبو) و نهر اردن دیده شود تا آنکه گوید داود چهل سال سلطنت و حکومت بر فلسطین واردن با شصت هزار شمشیر داران امر د و اجرد یعنی

بی موی صورت) باشجاعت و شهامت نمود و در گذشت و در عصر او در بلاد مدین و ایله لقمان حکیم بودوی
لقمان بن عنقاع بن مرید بن صاوون است و از اهل نوبه و مولی (غلام) قین بن حسر بود و چون متولد
شد ده سال از ملک داود گذشته بود و همواره با حکمت و زهد و صلاح میزیست تا ایام یونس بن متی و
فرستادن وی بر اهل نینوی از بلاد موصل و پس از داود سلیمان با نیت و حکم و عدالت بود و بیت المقدس را
که مسجد الاقصی است بنیاد نمود آنگاه بیتی برای خود ساخت که کنیسه القمامه نامیده میشود و همین
کنیسه کلیسای اعظم نزد نصاری است و نصاری کنیسه های دیگر هم در بیت المقدس دارند از آن جمله
کنیسه صهیون و کنیسه جسمانی که بگمان نصاری قبر داود در آن است حکومت سلیمان بر بنی اسرائیل
چهل سال بود و در سن پنجاه و دو سالگی در گذشت تا اینجا از امام مسعودی یاد شد برای موازنه با
اسامی منقول از اولاد آدم و نوح و ابراهیم و اسحق و یعقوب از اوصیا و ملوک و برای بدست آوردن
نمونه هایی از سیرادرا کات آنها اعم از عقلی و وهمی و صحیح و فاسد و تطورات حس پرستش و اندازه
نفوذ علوم سماوی در طبقات بشر بوده بدون ضمانت از صحت اسماء و کیفیت اعزاب و حرکات و سکنت
و منقوط و معجم حروف آنها .

حال آنچه در عمدة الطالب که از مصادر وثیقه است در نسب
ابراهیم و نوح و نسب خاتم النبیین صلی الله علیه و آله یاد میشود
سید محقق نسابه در عمدة الطالب گوید اما نسب ابراهیم (ع)
تا نوح (ع) پس در آن سه روایت است مشهورترین آنها این
است ابراهیم بن تارخ بن ناخور بن سروع بن اروغ بن فالغ
بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح و میان نوح و

نسب ابراهیم و نوح و
خاتم النبیین نقل از
عمدة الطالب

آدم پنج قول است مشهور ترین آنها این است نوح بن مشغد بن لمک بن متوشلخ بن اخنوخ بن
الیارذ بن مهلائیل بن قینان بن انوش بن شیت بن آدم علیه و علی نبینا و علیهم السلام و اما نسب
خاتم النبیین پس این است (محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب المسمی شبیه الحمد لانه ولد و فی راسه
شجرة بیضاء المکیة ابا العارث الملقب بالفیاض لجوده) آنگاه در وجه تسمیه او بعد المطلب داستانی
را نقل میکند که پایان آن آمدن مطلب بن عبد مناف به یثرب و او را بر ناقه بر پشت سر خود سوار
نموده بیهکه می آورد و در جواب پرستش قریش از این غلام گوید (عید اتبعته) آنگاه او را حله پوشانیده
بمجلس اولاد عبد مناف برد و گفت (هذا ابن اخیکم هاشم) از این رو نام عبدالمطلب بروی ماند (بن
هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر بن
کنانة بن خزیمة بن مدرکه بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان (و هنا روی عن النبی
صلی الله علیه و آله وسلم انه قال اذا بلغتم عدنان وامسکوا وذلك لکثرة الاختلاف فی ضبط الاسماء و قال صلی
الله علیه و آله ایضا کذب النسابة قال السید النسابة فی العمدة و فیما بعد عدنان و ابراهیم علیه السلام
اختلاف کثیر و قد اشتهر فیما بین النسابة انه ای عدنان بن ادد بن الیسع بن الیهیسم بن سلمان بن
النبت بن حمل بن قینار بن اسماعیل بن ابراهیم و روی الکلبی انه ابن ادد بن همدان بن سلمان بن
عوض بن ثور بن قوال بن ابی بن العوام بن ناشد بن حنار بن تدلاس بن تدلاف بن صالح بن حاجم
بن ناخش بن ماحی بن عیقی بن عبقر بن عبید بن الدعا بن احمد بن سنتین بن تیرز بن بحرذ بن
ملحس بن ارغون بن عقب بن ريسان بن عبصر بن اقتار بن ایهامی بن مقصر بن ناحث بن زاذخ بن

شما بن یزی بن عوض بن عرام بن قینار) آنگاه سید از: هض اهل کتاب اسامی دیگر نقل میکنند و می‌فرماید در این دور روایت میان عدنان و ابراهیم علیه السلام چهل مرد فاصله است و در روایت اولی نه مرد است و شش و پانزده و بیست نیز نقل شده و شبه آنستکه کمتر از چهل مبنی بر اختصار یا مصنوعی است. مؤلف گوید: ما با این اختلافات جز اوصیا که علامه مجلسی دعوی اجماع امامیه نموده بر عصمت و منصوبیت هر یک نمی‌توانیم اطمینان بصحت یا سقم آن حاصل نمائیم همین قدر می‌دانیم قبل از انتشار علوم و معارف که در این فصل نمونه‌هایی از آن یاد شد علوم الهیه در خاندان اوصیاء و پیروان ایشان بوده و ضلالت و جهالت در قبایل و شعوب بعوامل سیاسی از ملوک و کاهنها و غیر هم غلبه داشته و فقرت‌ها و غیبت‌های طولانی در انبیا و اوصیاء بوده که در کتب دینی و تواریخ اسلامی ضبط شده و اوصیای آدم تا محمد ص خاتم النبیین با هم و رسم مشهور و مسلم گشته و تقریباً تاعدنان بمسلمیت نزدیکتر است و جملگی حامل نور ختمی مرتبت بودند تا بعید الله والد خاتم المرسلین رسید بدین ترتیب مطابق روایت ابوالحسن بکری که استاد شهید ثانی است یاد نموده که در ششم بحار بتفصیل مذکور و آکنده با سرار است.

سلسله اوصیا یا انبیاء
که نسب خاتم المرسلین
بدان پیوسته است از
روایت ابوالحسن بکری
استاد شهید ثانی

(۱) شیب (۲) انوش (۳) قینان (۴) مهلائیل (۵) ادد
(۶) اخنوخ که ادریس است (۷) متوشلخ (۸) لمک (ملک)
(۹) نوح (۱۰) سام (۱۱) ارفخشذ (۱۲) عابر (۱۳) قالم
(۱۴) ارغو (۱۵) شارع (۱۶) ناخور (۱۷) تارخ (۱۸) ابراهیم
(۱۹) اسمعیل (۲۰) قیدار (۲۱) همیسع (۲۲) نبت (۲۳)
یشجب (۲۴) ادد (۲۵) عدنان (۲۶) معد (۲۷) نزار (۲۸) مضر
(۲۹) الیاس (۳۰) مدر که (۳۱) خزیمه (۳۲) کنانة (۳۳)
قصی (۳۴) لوی (۳۵) غالب (۳۶) فهر (۳۷) عبد مناف
(۳۸) هاشم این کلمه مشتق از هشم بمعنای خورد کردن و شکستن است و این صفت در او شهرت یافت برای آنکه در سال قحطی برای تمام قوم گوشت و نان خورد می‌کرد و همه را سیر نمود و نجات بخشید و نمونه‌ای از آن بروایت ابی‌الحسن بکری استاد شهید ثانی آنستکه هاشم هر قاصدی را گرامی می‌داشت برهنه رامی‌پوشانید و گرسنه را سیر می‌کرد و تنگ دست را بی‌نیازی نمود و دین مدیون و خون‌بها را می‌پرداخت و هرگز درب سرای اواز هیچ وارد و صادری بسته نمیشد و چون از ولیمه و اطعمای او چیزی باقی می‌ماند بوخوش و طیور می‌داد تاجود و کرم او در آفاق طنین انداز و نقل هر مجلس گشت و اهل مکه بالا جماع از جان و دل بسیادت او ایمان آوردند و او را بر همه شرافت دادند و تعظیم او را فریضه خود دانستند و رؤسا بالاتفاق مفاتیح کعبه و منصب سقایت و حجاب بیت الحرام و رفادت یعنی ضیافت و جوایز و عطایا دادن و کلیه مصادر و موارد امور مردم ولوا و پرچم نزار و قوس و کمان اسمعیل (ع) و قمیص و جامه ابراهیم (ع) نعلین شیب و خاتم نوح (همان خاتم طلا که چون آب تنور فوران نمود و هنوز وقت فرا نرسیده بود مهر خود را بر سطح آب تنور زد آب ایستاد) و بیاد دارم روایتی دیدم خاتم از ذهب بود و چون بر این ذخایر مستولی گشت

فضائل و فواضل هاشم
از گفتار ابوالحسن
بکری استاد شهید ثانی

بزرگی و بزرگواری و فخر از او آشکار شد و خود با مور حجاج و اکرام و رسیدگی بهوائج ایشان قیام می نمود و جمله باشکر بازمی گشتند .

ابوالحسن بکری گوید: چون هلال ذی الحجه ظاهر میشد هاشم فرمان میداد اهل مکه در کعبه فراهم گردند آنگاه خطیبانه قیام می نمود و می گفت :

احساسات اخلاقی بلکه
علمی و الهی جناب
هاشم (ع)

معاشر الناس انکم جبران الله (اشاره بقرب معنوی

است چون معراج) و جبران بیه وانه سیأتیکم فی هذا الموسم

زوار بیت اله و هم اضياف الله والاضیاف هم اولی بالکرامه و قد خصکم الله تعالی بهم و اکرمکم و انهم سیأتونکم شعناً غیراً من کل فج عمیق و یقصدونکم من کل مکان سحیق فاقروهم و احموهم و اکرموهم بکرمکم الله تعالی و کانت قریش تخرج المال الكثير من اموالهم و کان هاشم ینصب احواض الادیم (حوض های پوستی که امروز حوض پوست بلغار معروف است و ناصر الدین شاه در سفر کر بلاچین حوض همراه داشت و مرحوم پدرم آن را در خیمه ای از خیام شاه در مسیب دید که مأمور قرابه گلاب در آب گرم می ریختند برای شستشوی شاه) و یجعل فیها اماناً من ماء زمزم و یملأه باقی الحیاض من سایر الابار بحيث تشرب الحاج و کان من عاداته انه یطعمهم قبل الترویة یوم و کان یعمل لهم الطعام الی منی و عرفه و کان یشردهم اللحم و السمن و التمر و یسقیهم اللبن الی حیث تصدر الناس من منی ثم یقطع عنهم الضیافه و کان باهل مکه ضیق و جذب و غلاء ولم یکن عندهم ما یزودون به الحاج فبعث هاشم الی نحو الشام اباع فباعها و اشتری بائمانها کعکا (قسمتی از نان خشک) و زیتاً و لهم یتروک من ذلك عنده قوت یوم واحد بل بذل ذلك كله للحاج فکفاهم جمیعهم و صدر الناس بشکرو نه فی الافاق و فیه یقول الشاعر (شاعر همان عصر)

یا ایها الرجل المجدر حیلہ	هلا مررت بدار عبد مناف
نکلتک امک لو مررت بابهم	لعجبت من کرم و من اوصاف
عمرو العلا هشم الثرید لقومه	و القوم فیها مبستین عجاف
بسطوا الیه اثر حلتین کلیهما	عند الشتاء و رحلة الاضياف

(۳۹) عبدالمطلب (۴۰) عبدالله و شماره ابن اوصیا مطابق روایت عمدة الطالب و بحار و

تاریخ طبری و غیرها است طبری بعد از ذکر بصورت مذکوره گوید

فنسب نبینا محمد صلی الله علیه وسلم لایختلف النسابون فیه الی معدبن عدنان و انه علی

ما بینت من نسبه

آنگاه روایت کند بسند خود از ابوالاسود و غیره نسب مذکور را تا عدنان بن ادد و اینکه اختلاف بعد از ادد است آنگاه از زبیر بن بکار بسند او از ام السلمه زوجه پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کند که گفت :

سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول معد بن عدنان بن ادد بن زند بن یری
بن اعرار الثری قالت ام السلمة فزند هو الهمیسع و یری هو نبت و اعرار الثری هو اسماعیل بن
ابراہیم (ع).

مؤلف گوید: خانه امام صادق علیه السلام را در مدینه چون آتش
زدند آن جناب در میان آتش بدون هیچ گزند می فرمود

گفتار طبری در تاریخ
خود چهل پدر راتا
اسمعیل برای معد بلغت
عربی با احتجاج ناقل
باشعار عرب

انا ابن اعرار الثری انا ابن ابراهیم خلیل الله

و نیز نا گفته نماند اختلاف نسابین در اسامی و عدداً ابراهیم (ع)
بیش از آن است که سید در عمدة الطالب فرموده و طبری در تاریخ
الامم والملوک همه را یاد نموده و ما برای رعایت اختصار از
ذکر آن صرف نظر نمودیم چیزیکه لازم است که در این مقام
یاد شود بسیار سودمند است و تصحیح الفاظ اسماء و تبدیل آن ها
بعربی بدست می آید آنستکه طبری در پایان اقوال نسابین گوید :

واخبرنی بعض النسب انه وجد طائفة من علماء العرب قد حفظت لمعد اربعین ابا بالعربية
الی اسماعیل واحتجت لقولهم ذلك باشعار العرب وانه قابل بما قالوا من ذلك ما يقول اهل الكتاب
فوجد العدد متفقاً واللفظ مختلفاً و املی ذلك علی فکتابته عنه فقال هو معد بن عدنان بن ادد بن
همیسع و همیسع هو سلمان و هو امین بن همیتع و هو همیدع و هو الشاحب بن سلمان و هو
منجر نیت سمی بذلك فیما زعم لانه كان منجر العرب لان الناس عاشوا فی زمانه (منجر بوزن محشر
بمعنای مقصد است و منجر اسم فاعل از باب افعال بمعنای اجاره و پناه دادن است و در قاموس گوید (الانجار
کالاجار) و آن را بجیم مشدده ضبط کرده و نیز در قاموس است (همیسع کسمیدع القوی الذی لا یصرع
و الطویل و والد حمیر بن سبا و همیتع شاید از (هتج الیهم ای اقبل سریع) باشد با میم زائده و
همیدع شاید از هدع که کلمه تسکین بجه شتر است و هودع شتر مرغ است و سلمان نام کوه و قبیله می
است از مراد و نام عربی سلمان فارسی است و کلمه (وهو امین) معلوم نیست هو ضمیر است و لفظ بعد
از آن امین یا هو امین است و در لغت مهوئن بر وزن مهیمین بمعنای مکان بهید و وادی گود است
(واهو انت البغازه) بر وزن احما مر ت یعنی اطمانت فی سعة تا این اندازه را برای توجه دادن طلاب
بیاره می از ریشه های عربی است که نزدیک بکلمه است و گرنه میتوان بدان رای داد یا مظنه نمود) آنگاه
طبری راجع بکلمه نیت که بعنوان نبت و نیت در اسامی تکرار شده گوید و فی ذلك يقول قعنب
بن عتاب الریاحی:

تناشدنی طی و طی بعیده و تذکرنی بالود ازمان نیت

یعنی قبیله طی از من پرسش کند با آنکه عهد او بعید است از آنکه می پرسد و بیاد آورد مرا از
روزگار نیت و بر حسب وزن شعر باء نیت مشدد خواهد بود (قال نیت بن عوس و هو ثعلبة قال والبه
تنسب الثعلبية ابن بودا و هو بوزو هو عتر العتایر (عتایر جمع عتیره است و آن کوسفندی است که
برای اصنام و الهه خود در جاهلیت ذبح میکردند و رجبه هم همین است که در ماه رجب که قتال را در آن

حرام می دانستند قربانی برای خدایان می نمودند)

اول من سن العتيرة للعرب ابن شوحا و هو سعد رجب و هو اول من سن الرجبية للعرب
ابن يعمانا و هو قموال و هو بريح الناصب و كان في عصر سليمان بن داود النبي «ص» ابن كسدانا
و هو معلم ذوالعين ابن حرانا و هو العوام ابن بلداسا و هو المحتمل ابن يدلانا و هو يدلاف و هو
رائمه ابن طهيا و هو طاهب و هو العيقان ابن جهمي و هو جاحم و هو علة ابن محشي و هو تاحش و
هو الشصدود ابن معجالي و هو ماخي و هو الظرب حاطم النار ابن عقارا و هو عافي و هو عبرا ابوالجن
قال و اليه تنسب جنة عقرر ابن عافاري و هو عاقر و هو ابراهيم جامع الشمل قال و انما سمي جامع
الشمل لانه امن في ملكه كل خائف و برد كل طريد و استصلح الناس ابن يبداعي و هو الدعاء و هو
اسماعيل ذوالطابخ سمي بذلك لانه حين ملك اقام بكل بلدة من بلدان العرب دارضيافة ابن ابداعي
و هو عبيد و هو يزن الطعان و هو اول من قاتل بالرماح فنسبت اليه ابن همادي و هو حمدان و هو
اسماعيل ذوالاعوج و كان فرسا له و اليه تنسب الاعوجيه من الخيل ابن بشماني و هو بشمين و هو
المطعم في المحل ابن بشراني و هو بشرم و هو الطمح ابن بحراني و هو يحزن و هو القصور ابن ياحاني
و هو يلحن و هو العنود ابن رعواني و هو رعوى و هو الدعدع ابن عافاري و هو عاقر ابن داسان و هو
الزائد ابن عاصار و هو عاصر و هو النيدوان ذوالانديه و في ملكه تفرق بقوا القادور و هو القادور و
خرج الملك من ولد النبي بن القادور الى بني جاور بن القادور ثم رجع اليهم ثانيا ابن قنادي
و هو قنار و هو ايامة ابن ثامار و هو بهامي و هو دوس و هو العتق و هو دوس اجمل الخلق زعم في زعمانه
فلذلك تقول العرب اعتق من دوس الامرين اما احدهما فاحسنه و عتقه و الاخر لقدمه و في ملكه
اهلكت جرهم بن فالج و قسطورا و ذلك انهم بغوا في الحرم فقتلهم دوس و انبع الذر آثار من بقي
منهم فولج في اسماعهم فانهم ابن مقصر و هو مقاصري و هو حصن و يقال له ناحث و هو النزال ابن
زارح و هو قمير ابن سمي و هو سوما و هو المحشر و كان فيما زعم اعدل ملك ولى واحسنه
سياسة و فيه يقول امية بن ابي الصلت لهرقل ملك الروم

كن كالمجشر اذ قالت رعيته كان المجشر او فانا بما حملا

ابن مزا و يقال مرهر ابن صنفا و هو السمر و هو الصفي و هو اجود ملك رمى على
وجه الارض وله يقول امية بن ابي الصلت

ان الصفي بن النبيت مملكا اعلى و اجود من هرقل و قيصرا

ابن جعشم و هو عرام و هو النبيت و هو قيذر قال و تاويل قيذر صاحب ملك كان اول من ملك من

ولد اسماعیل ابن اسماعیل صادق الوعد ابن ابراهیم خلیل الرحمن ابن تارخ و هو آزر (لبس تارخ بالعاء المهملة او الخاء هو ازربل ازرمه و زوج امه) ابن ناحور ابن ساروع ابن ارغو ابن بالغ و تفسیر بالغ القاسم بالسریانیة لانه الذی قسم الارضین بین ولد آدم و بالغ فهو فالج بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح بن لکم بن متوشلخ بن اخنوخ و هو ادريس النبی صلی الله علیه وسلم ابن یرد و هو یارد الذی عملت الاصنام فی زمانه ابن مهلائیل بن قینان بن انوش بن شیت و هو هبة الله بن آدم علیه السلام و کان وصی ایه بعد مقتل هابیل فقال هبة الله من هابیل فاشتق اسمه من اسمه قال الطبری وقد مضی من ذکرنا الاخبار عن اسماعیل بن ابراهیم و آبائه و امهاته فیما بینہ و بین آدم و ممالکان من الاخبار و الاحداث فی کل زمان من ذلك بعض ما انتهى الینا بوجیز من القول مختصر فی کتابنا هذا فکثرنا اعادته و حدثت عن هشام بن محمد قال کانت العرب تقول انما خدش الخدوش منذ ولد ابونا انوش و انما حرم الحنث منذ ولدا بونا شت و هو بالسریانیة شیت انتهى ما اردنا نقله من تاریخ الامم و الملوک للطبری الذی قال ابن خلکان تاریخہ اصح التواریخ و اثبتہا و قد کر ایضا منا اعادة بعض ما قد منا استشماما للفائدة

از مهمات قابل توجه
نویسندگان و نسابان
ضبط امهات خاتم الانبیاء

در این جا باید توجه نمود بامهات خاتم النبیین چه در کتب حتی در بعار و عمدة الطالب و مانند آن غالباً بضبط آن توجه نشده و ما چند سال پیش در صدد آن برآمدیم مصادر یکہ در دست بود یکی جام جم مرحوم فرهاد میرزا بود کہ جدولی برای این منظور تشکیل داده و جام جم ترجمہ جغرافیای انگلیسی است دیگر کہ اقدم واضح است تاریخ طبری است کہ امهات ختمی مرتبت را در جزء دوم تا عدنان یاد نموده کہ اشاره بدان خواهیم نمود و در اینجا می گوید اخبار اسماعیل بن ابراهیم و اباء و امهات او را تا آدم یاد نمودیم و ما در اینجا اکتفا بامهات آن حضرت تا عدنان می نمایم آن حضرت یکجا فرموده انا ابن العواتک من قریش و جای دیگر در روز حنین فرموده انا ابن العواتک من سلیم و لفظ عاتکه بمعنای آغشته بعطریات است و مراد از عواتک قریش سہ زن است یکی عاتکه دخت ہلال بن فالج بن ذکوان و او مادر عبد مناف است دوم عاتکه بنت مرة بن ہلال مادر ہاشم بن عبد مناف است سوم عاتکه دخت اوقص بن مرة بن ہلال بن فالج مادر وہب پدر آمنہ مادر محمد خاتم الانبیاء است پس اولی عمہ دوم و دوم عمہ سوم است این تقریر را شیخ طریعی در مجمع البحرین از بعض شارحین حدیث نقل می نماید و راجع بعواتک بنی سلیم گوید پیغمبر صلی الله علیه و آله روز حنین فرمود

انا ابن من سلیم یعنی جداته قال فحاص و هن تسع عواتک و ذکر الثلث التي تقدم

ذکرهن ثم قال و هن من بنی سلیم و سایر العواتک امهات النبی من غیر بنی سلیم

و همچنین است در قاموس

امهات خاتم الانبیاء طبق

تاریخ طبری

اینک مادرهای سید المرسلین را طبق آنچه در تاریخ طبری یاد

می‌نمائیم مادر محمد صلی الله علیه و آله وسلم زوجه عبدالله

بن عبدالمطلب آمنه بنت وهب بن عبد مناف بن زهره است و وهب

بن عبد مناف بن زهره سید بنی زهره از حیث سن و شرف بود

و آمنه افضل زنان قریش در نسب و منزلت بوده و اوست دخت

بره دخت عبد العزی بن عثمان بن عبد الدار بن قصی و مادر بره ام حبیب دخت اسد بن عبد العزی

بن قصی است و مادر ام حبیب دخت بره بنت عوف بن عبید بن عویج بن عدی بن کعب بن لوی است و

مادر عبدالله زوج آمنه و والد پیغمبر (ص) فاطمه مغزومیه بنت عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم

است که مادر زبیر و ابوطالب که نامش عبد مناف بوده نیز می‌باشد و عبدالله از جمیع اولاد عبدالمطلب

صغیرتر بوده است و از هشام بن محمد از پدرش نقل کند که عبد الکعبه و عاتکه و بره و امیمه نیز

از همین فاطمه بوده‌اند و نام پدر مخزوم یقطه است

و مادر عبدالمطلب زوجه هاشم سلمی بنت عمرو بن زید بن لیث خزر جی است و مادر هاشم بن

عبد مناف عاتکه بنت مره سلمیه که عبد شمس اکبر اولاد عبد مناف و مطلب اصغرشان از همین مادرند

و نوفل بن عبد مناف از واقعه است و جمیع اولاد عبد مناف بعد از پدرشان سیادت و هر یکی از

این اولاد رشته امان از ملوک گرفتند که برای قریش امروز از آن تعبیر به پیمان اتحاد نظامی و

اقتصادی می‌شود و این رشته‌ها را عصم جمع عصمت می‌نامیدند اما هاشم رشته و بند عصمت را از

ملوک شام بنی ملوک روم و غسان گرفت بدین سبب بشامات رفت و آمد و تجارت با امنیت و احترام

می‌نمودند و عبد الشمس بند و رشته عصمت را از نجاشی اکبر گرفت و بحیثه آمد و شد می‌کردند و

نوفل با اکاسره پیمان بست و جبل و رشته عصمت را دریافت و بعراق و زمین فارس می‌رفتند و مطلب

رشته از ملوک جریر یافت و به یمن رفت و آمد می‌نمودند از این راه امر قریش در زندگانی جبران و

استحکام یافت تا آنجا که ایشان را مجبرین نامیدند و وجه تسمیه هاشم و داستان هشتم ترید نبیت در

اطعام قوم و حجاج و طیبور در سال قحط و غلا از نان گندم پاك کرده و گوشت پخته معروف است و

اشارتی بدان رفت و شاعر عرب وهب بن عبد قصی در اطعام هاشم بنقل طبری چنین سروده

تحمل هاشم ما ضاق عنه و اعیان یقوم به ابن بیض

یعنی هاشم تحمل نمود امری را که تاجر ثروتمند و سفید

بوستان و شاهزادگان از قیام بچنین اکرام و ضیافت عاجز بودند

اشعار وهب بن عبد قصی

در اطعام هاشم بن عبد

مناف

اما هم بالغرایر متائفات من ارض الشام بالبر النفیض

یعنی از زمین شام خوردنیهای گوارا و گندم خالص پاك

کرده برای قوم خود و اهل مکه و حجاج آورد و اطعام نمود.

و متاب الخبز بالمحم الغریض

فاوسع اهل مکه من هشیم

و جمیع اهل مکه را از نبیت‌های نان که آمیخته بگوشت پخته و کباب کرده بود فرا گرفت.

فِظَالُ الْقَوْمِ بَيْنَ مَكَلَّلَاتٍ مِنْ الشِّيزَى وَ حَائِرِهَا تَفِيضُ

یعنی همواره قوم میان ظرفهای آبنوس سرپوش زده لبریز از گوشت و روغن و نان بودند و کلمات فریده در این ابیات قابل توجه ادباء است اما در بیت اول پس کلمه ابن بیض نام تاجر ثروتمندی بوده از قبیله عاد که ناچه خود را روی پلی پی نمود و راه بدان بسته شد و مردم را از عبور و مرور آن راه منع نمود.

و ظاهراً این منع باین نظر بود که پیش از خوردن عابری آن را نگذارند و نگذرند و مناسب است مراد از ناچه جنس باشد نه يك ناچه و از این شعر معلوم است که ابن البیض چنین عملی برای اطعام عابریین سبیل کرده بود که بنام او ضرب المثل نمایند در قاموس گوید :

تفسیر کلمات فریده بر اشعار وهب

و البیضة بالكسر الارض البیضاء الملساء جمع بیض و ابن بیض و قد یفتح او هو وهم للجوهري تاجر مكثر منی عاد عقر نافته علی تنیة فسد بها الطريق و منع الناس من سلوكها انتهى و کلمه غرائر در بیت بدوراء مهمله است جمع غریبه و غریب بر وزن امیر خلق حسن و کفیل از عیش آنچه اهل خود را بفزع و تعب نیفکند کما فی القاموس باین عبارت

و الغریر کامیر الخلق الحسن و الكفیل و من العیش هالا یفزع اهله ج غران

و در بیت شعر جمع غریبه است نه جمع غریب و ظاهر از ریشه معنای غرغه است چه طعام لذیذ در دهان بیشتر گردش داده شود گوئی غرغه می کند و جمله مالا یفزع از فزع باین معنی است . که اهلش فزع از مصرف شدن آن نمی هراسند و از افزع همانست که اشاره شد گوئی بسکه فراوان است خورندگان را در بیم نقصان نیفکند و در اکثر و افراط نهراستند و محتمل است قویاً که رای اولی مهمله و دوم معجمه باشد بمعنای فراوان و احتمال قوی بلکه یقین است که عرایر عراعر بدو عین مهمله و دو راء مهمله است و بر کاتب تصحیف شده و عراعر بضم عین اولی و کسر عین ثانیة شتر فربه است و از انسان سید و شریف را گویند یعنی هاشم شترهای چاق برای ایشان آورد و جمع ابن کلمه عراعر بفتح عین اولی است و آنچه الآن قبلاً گفتیم فقط از روی کتابت لفظ بوده در نسخه چاپی غیر مصححه و متائفات اسم مفعول از باب افعال از تاف بصره یتوف تاه باشد و ما فیه توفة بالضم ولا تافة (بالهمزة) ای عیب اومزید او حاجة او ابطاء کذا فی القاموس یعنی شترهای فربه خیره کننده ها زیاد و فراوان یا پی در پی بدون فاصله و تاخیر لکن محتمل است قویاً بلکه قطعی و متعین است که منثف بنون باشد از ثقف من الطعام کسمع اکل و فی الشرب ارتوی و کلمه منثفات اگر اسم مفعول از باب افعال است بمعنای ما کولات است یعنی جلگی خوراك مهمان شد بدون صاحب طعام و اهل خانه اش و اگر اسم فاعل است یعنی خوراندند ها فاغتم و بر نفیض گندم تکان داده و غربال کرده کنایه از پاک بودن از سوس و خلیط های دیگر است و غریض در بیت سوم بمعنای تر و تازه و قطعه قطعه شده و مکملات در بیت چهارم یعنی سرپوش زده که شبیه با کلیل و تاج است و شیزی بروزن شیزی که در قرآن استعمال شده ظرف چوبین سیه فام است از آبنوس یا گروگان و مانند آن و بعید نیست که ظروف مکمل بجواهر هم بوده لکن قدر متیقن اشتقاق از کله بکسر کاف است بمعنای پوشناز کیکه ظروف را مثلاً از مگس و گرد و خاک حفاظت کند .

باز گشت بامهات پیمبر (ص)

مادر عبدمناف حبیب بنت حلیل بن حبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو بن خزاعه - مادر قصی بن کلاب فاطمه بنت سعد بن سیل و نام سیل خیراست بن حمالة بن عوف بن غنم بن عامر الجادر بن عمرو بن جشمه بن یشکر از قبیلہ ازد شنوۃ که حلفاء در بنی-الدیل بودند - مادر کلاب بن مره هند بنت سریر بن ثعلبة بن

الحارث بن فهر بن مالک بن النضر بن کنانة است - مادر مرة بن کعب وحشیة بنت شیبان بن معارب بن فهر بن مالک بن النضر بن کنانة است - مادر کعب بن لوی ماویه بنت کعب بن قین بن جسر بن شیع الله بن اسد بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة است - مادر لوی بن غالب عاتکه بنت یخلد بن نصر بن کنانة است - مادر غالب بن فهر لیلی بنت الحارث بن تمیم بن سعد بن هذیل بن مدرکه است - مادر فهر بن مالک چندله بنت عامر بن الحارث بن مضاح بن عمرو جرهمی است و این را طبری بلا واسطه از هشام بن محمد نسابه شیر نقل نمود و پاره می ازا قوال دیگر بالواسطه آنهم بصیغه مجهول چون فیما ذکرعنه و چون قیل آنهم بامفایرت تامه اسماً و نسباً مادر مالک بن نضر بن عکرشه لقباً و عاتکه اسماً بنت عدوان بن عمرو بن قیس بن عیلان بقول هشام بن محمد و ابن اسحق فقط هشام گفته عدوان حارث بن عمرو مذکور است و هر دو او را عک-رشه گفتند - و ثالثی گفته عکرشه لقب و عاتکه اسم او ست و در انتها او عمرو بن قیس بن عیلان خلافی نقل نموده فقط قولی نقل بلفظ قیل که او هند بنت فهم بن عمرو مذکور است و محتمل است فهم و عدوان و حارث یکی باشد چنانکه گفته شده حارث همان عدوان است چنانکه بعدی ندارد هندیان عکرشه و عاتکه و سه قول متفق بر نام عکرشه است حتی قائل بتسمیه او بعاتکه و تسمیه او بهند نفی نام عکرشه نمی کند مادر نضر بن کنانة بره بنت مر بن ادبن طابخة است و مر مذکور را سیزده برادر از پدر و مادر بودند و یک برادر از پدر فقط داشته که نام همه را طبری برده .

مادر کنانة بن خزیمه عوانة بنت سعد بن قیس بن عیلان- مادر خزیمه بن مدر که سلمی بنت اسلم بن الحاف بن قضاعة است - مادر مدر که بن الیاس خندف و او لیلی بنت حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة است مادر الیاس بن مضر رباب بنت حیده بن معد است - مادر مضر بن نزار سوده بنت عک است مادر نزار بن معد معانہ بنت جوشم بن جلهمة بن عمرو است - مادر معد بن عدنان مهد بنت اللهم بن جلعب بن جدیس و بقولی ابن طسم و بقولی ابن طوسم از اولاد یفشان بن ابراهیم خلیل ع است - طبری دو برادر پدری بنام نبت و عمرو مذکور ساخته و نام مادر عدنان و نام مادر دو برادرش را نبرده . پایان ذکر امهات رسول اکرم (ص) تا اینجا ذکر امهات و اباء امهات ختمی مرتبت (ص) برای تکمیل اتصال رشته نسب بمناسبت مقام یادشد و تا اندازه می که فرصت و وجود مأخذ معتبر بما اجازه میداد طفره از ذکر آن نزدیم و چند استفاده از آن می نمایم یکی مدلول بودن محمد و آل محمد و انبیا و اوصیا در اصلاط شامخه و ارحام مظهره چه طهارت مولد از شرک و سفاح از عقائد امامیه و اتباع ایشان است و دیگر اتصال وصیت در سلسله علاوہ دانستی مجلی ثانی دعوی اجماع بر عصمت آباء پیغمبر (ص) تا آدم (ع) نموده دیگر شناختن اشخاص در سلسله آباء امهات است که کفری و شرکی و سوء سابقه می که لطمه بطهارت ارحام و شرافت نسب نقل نشده و اگر از مبارزه با بت پرستان سکوت کردند و مسالمت آمیز عمل نمودند و تقیه برای حفظ جان پیغمبر (ص) و وصی او نمودند خللی وارد باصول اعتقادات اصحاب نمی سازد نظیر ابوطالب که باقصائد بیکه در آن تصریح بنیوت محمد (ص) و قرآن و وحی پیش از بعثت

و بعد از آن نموده اشکال در ایمان او از اغلاط و خطاهائی است که مخطی و غالط باید بر این خطیئه خون بگریند دیگر آنکه پیدا است مسیر ادراکات و افکار وهمی در این سلسله نبوده و مشمول اولی العقل و الفضل بودند .

حال برگردیم بادرکات انسان های قدیم و شناختن طبقات و روزگارهای رواج علوم و معارف و فنون و دوره های فترتهای جهالت و ضلالت با رعایت ایجاز و اکتفاء بها حضر .

بدانکه از دلائل قوت ادراکات بشر اختراع کتابت و خطوط

بازگشت بسیر ادراکات و وضع کتابت حروف و ابتکار لغات
و وضع حروف و ابتکار لغات عربی تا ظهور شعر فصیح عربی
ابتکار صرف و نحو و اشتقاق و توابع آن است و ابتکار این
امور مهمه حقیقتاً بی شباهت بمقام وحی آسمانی و مرتبه نبوت
نیست که در معدودی از افراد انسان ظهور یافته و اگر درست تدبر

و اندیشه نمایم از اختراع صنایع و عمارات مشکل تر و شگفت انگیز تر است آری فطرت پاک و فکرت تابناک آثار معجزه آسانشان می دهد و از این راه میتوان پی برد که معجزات و خوارق عادات که از انبیا و ائمه علیهم السلام صدور می یابد از آثار چه فطرتها و فکرتها فوق العاده ایست که در نفوس ایشان بوده حضرت آدم علیه السلام اسماء و خواص اشیا را به نیروی صفای ذهن و فکرت طبیعی و عقل کامل در یافت که مستحق خلافت و قبله ملائکه در عبادت خدا گردید .

اینک ما نمونه می از سیر ادراکات فطریه و کسبیه در تکمیل گفته های گذشته در چند فصل می نگاریم و بسط و توسعه آنرا بخامه توانای اهل فضل موکول مینماییم و از پیشگاه ولی عصر ارواحنا فداه که یگانه تکیه گاه صوری و معنوی برای اهل عالم در جمیع امورات بودند استعانت میطلبیم چون اسماعیل در حرم سکونت یافت و نشو و نما نموده بزرگ شد ازدواج در قبیله جرهم آل معاویه بن مضاض جرهمی نمود و قبیله جرهم خالو های اولاد اسماعیل گردیدند و اسماعیل کلام جرهم را آموخت و اولاد اسماعیل علیه السلام همواره برور زمان کلام عربی جرهمی را تکمیل نموده بصرف و اشتقاقات آن پرداختند و بعضی از کلمات را از بعض دیگر مشتق نموده برای هر چیز نامهای بسیار بر حسب حدوث اشیا و وجود و ظهور چیز ها وضع میکردند و چون دائره کلام عربی وسعت یافت شعر عربی زیبا و شیوا و فصیح در عدنانی ها ظهور یافت و پس از معدبن عدنان بسیار شدواز برای هر قبیله می از قبایل عرب لغتی بود که مختص بآن قبیله گردید که دیگران از آن قبیله اخذ و بدان استناد می نمودند لکن همگی در اصل و ریشه مشترک بودند و عرب بعد از بعثت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم از افزودن لغت و ایجاد زیادتى در آن بواسطه شنیدن قرآن امتناع و خود داری نمودند انتهی مؤلف گوید وضع لغات عربیه و ابتکار علم صرف و اشتقاق و عروض و سرودن شعر فصیح و شیوا در آغاز کار دلیل بر نیروی شگفت انگیزی در ادراکات فطری و طبیعی انسان است که بی شباهت بوحی آسمانی و نبوت نیست و چنین اشخاصی بالفطره در خدا شناسی و ادراک حقایق اغلب اشیا نیرومند و غالباً مصون از خطاء در فکر بودند و حضرت آدم علیه السلام همین نیروی فطری و صفای نفس و قوت فکر و سرعت انتقال بمناسبات بین اعیان خارجی و الفاظ و اسماء و معانی نامهای اشیا را بمجرد توجه و التفات فوراً تعیین و بزبان آورد که ملثکه بدان جاهل و از انتقال بآن

عاجز آمدند و بهین علم الاسماء بود که آدم علی نبینا و آله و علی استحقاق خلافت داشت و قبله ملئکه در سجود برای خداوند عز و علا گردید و جمیع جهانی که ملئکه بسوی آن سمت و جهت برای خداوند سبحان سجد می نمودند منسوخ گردید مگر در هر جهت که آدم علیه السلام در اینجا باشد و از تدبیر این ادراکات فطری و طبیعی آنچه آن علوم و معجزات و خرف عادات در انبیاء و ائمه علیهم السلام دیده و شنیده و گفته می شود و امامیه بدان معتقدند ایمان بآن و مافوق آن سهل و آسان است و مردمان تیره فکری که در آن مرددند سخت از ادراک حق و حقیقت و از اصول انسان شناسی و علم الحیات دور افتاده و از مجمع عقلا و حکما و اولی الفضل و الایدی و الالباب برکنار و در جامعه بهائم و انعام رفته رفته بشمار خواهند آمد ذلك هو الخسران المبين والضلال البعيد و نیز همین نیروی فطری در ادراک انسان است که کار ابتکار صنایع و اکتشافات در بحر و بر و هوا و ماوراء جو در عصر ما که قرن ۱۴ یا بیست است بجای شگفت آوری رسیده و فطرت و خیره انسان که بدست توانای خلاق حکیم دانای یکتا سرشته هنوز آثار دیگری عجیب تر بظهور خواهد رسانید تا روزیکه آن انسان کاملیکه مصلح اعظم و موصوف بجملة (الحق الجديد و العالم الذی علمه لا یبید) است از پرده غیبت بیرون آید و آنچه فکر بشر و دست توانای صنعت گر بدان نرسد انجام دهد و آنچه در خور این عالم است از مواهب خداداد خویش آشکار سازد که هردانا و توانائی اقرار کند که مافوق آن متصور نیست و نیز معترف شوند که تنها آنجناب ارواحانفاده روحا و بدنا و فکرا و علما و عملا شایسته مظهریت تامه برای حق تعالی است و اینکه او است کلمه تامه ربوبیه و جز بازوی او شایسته خاتم (و تمت کلمه ربك صدقا وعدلا لا مبدل لکلماته) نخواهد بود و حقایق بوجود او بامر الله تعالی بظهور رسد که دیگر جز ظهور عالم آخرت نتوان انتظار داشت و یکی از معانی لا تکرار فی التجلی آن روز است فافهم .

آنگاه ابن الندیم پس از نقل کلام محمد بن اسحق گوید از جمله مؤیدات سخن ابن عباس و ابن اسحق آن است که مکحول از رجال خود نقل کند نخستین کسیکه کتاب عربی را وضع نموده نفیس و نفر و تیماء و دومة است و این چهار تن از اولاد اسماعیل کتاب را بر وجه تفصیل (یعنی بحروف جداگانه وضع نمودند و آن را تقریق یعنی نشر در فرقه های عرب) قادور (۱) بنت بن همیسع بن قادور نمود و نیز گوید چندتن از اهل انبار از قبیله آباد قدیمه حروف الف ب ت ث را وضع نمودند و عرب از ایشان اخذ نمودند .

ابن الندیم از خط عمر بن شبه در کتاب مکه نقل کند گروهی از علماء مضر (مصر) خبر بمن دادند کسیکه عربی را نگاشت مردی بود بنام جزم از بنی مغلل بن نضر بن کنانه دیگری گفته حامل این کتابت برای قریش بمکه ابو قیس بن عبد مناف بن زهره بوده و بقولی حرب بن امیه و بقولی چون کعبه را قریش منهدم نمود در یکی از ارکان کعبه سنگی یافتند که این جمله بر آن مکتوب بود (السلف بن عبقر یقرء علی ربه السلام من رأس ثلاثة آلاف سنة) مؤلف گوید این قصه هم علاوه بر دلالت بر قدمت خط عربی از علائم قوت و استقامت ادراکات انسان در معرفة الله تعالی و ابتکار کتابت حتی

(۱) محتمل است میان کلمه قادور و بنت لفظ ابن ساقط باشد چه لفظ بنت بتقدیم نون بر باء موحد در کتب انساب مضبوط است و احتمال عکسش یعنی بنت بن قادور نمی رود و محتمل است قادور لقب بنت باشد که نام جد او است مؤلف .

بر احجار در ادوار قدیمه و دوره‌های فترت بوده و گوید سنگ دیگری هم در مسجد سور پس از سیل یافت شد که بر آن نوشته بود انا سید بن ابی العیس فرحم الله علی بنی عبد مناف .

(فصل)

و از اقوال مشهوره در اول واضح خط عربی بنقل فهرست از هشام کلبی گروهی بودند از عربهای عاربه (یعنی قدیمه و فصیح) که در عدنان بن اد (دد) نزول نمودند و نامهای ایشان ابوجاد هواز - حطی - کلمون - صقفص - قریسات (بسیار مهمله) بود این اشکال و اعراب را از خط ابن کوفی بنام این اشخاص وضع نمودند سپس حروفی یافتند که بنام ایشان نبود و آن‌ها مثلثه و خاء معجمه و ذال معجمه و ظاء معجمه و شین مثلثه و غین معجمه و این حروف را روادف نامیدند و صاحبان این اسماء ملوک مدین بودند که در **یوم الظله** در زمان شعیب علیه السلام هلاک شدند و خواهر (۱) کلمون (کلمن) در مرثیه کلمن گفته : کلمن هدم رکنی * هلکت (هلکه) سطا المحله * سید القوم اتاه * الحنف تاو وسط ظله * جعلت ناراً علیهم * دورهم کالمضمحل - و قریب باین مضمون و الفاظ در قاموس هم نقل شده و از آنچه گفته شد قوت ادراکات و نیروی ایمان بخدای تعالی و ثبات و استقامت بر آن در ادوار فترت آشکار می‌شود که ایمان خود را در سنگ تقریباً حک نموده برای آیندگان دفن می‌نمودند و این گونه افراد مانند اصحاب کهف و رقیم مشمول **الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا** می‌باشند .

(فصل)

آثار و اوضاع و احوال قدیم و ادوار اسلامی را علما نگاشتند و امام مسمودی در اول مروج الذهب بسیاری از کتب را می‌شمارد و با آنکه هر یک ارزشی بسزادارد اگرچه معلوم نیست در مکاتب دنیا موجود است یا نه از میان آن‌ها که یاد می‌نماید نام عبدالله بن عبد الله حسن بن داریه را با تجلیلی فوق العاده بدین عبارت یاد کند : فانه کان اماماً فی التألیف متنوعاً فی ملاحاة التصنیف اتبعه من یعتمد واخذ منه و وطی علی عقبه و تفاثره و اذا اردت ان تعلم صحة ذلك فانظر الی کتابه الکبیر فی تاریخ فانه اجمع هذه الکتب جداً و ابدعها نظماً و اکثرها علما و احوی الاخبار الامم و لملوکها و لیسیرها من الاعاجم و غیرها و من کتبه النفیسة فی المسالك و الممالک و غیرها مما اذا طلبته وجدته و اذا تفقدته حمدته و مؤلف گوید سید هاشم بحرانی در اول کتاب معالم الزلفی کتابهای بسیاری را نام می‌برد و تاسف شدید بر آن ابراز نماید و ما آنرا عیناً برای فارسی زبانها ترجمه می‌نمائیم .

علوم مندرس و کتب و اسفار منطوس شده چه بسیاری از کتب عین سپس اثر بوده آنگاه نه عینی بجای از آن مانده نه اثری ابن طائوس از شهر آشوب و محمد بن علی بن شهر آشوب در کتاب نخب از جدش شهر آشوب نقل کنند که گفت شنیدم ابا المعالی جوینی همی تمجید می‌کرد و می‌گفت مجلدی را در بغداد در دست

الدراس و فقدان کتب کثیره
و افتار سید بحرانی در این
خصوص در معالم الزلفی

صحافی دیدم در روایات غدیر خم و بر آن نوشته بود **مجلد ۲۸ از طرق قول پیغمبر (ص) من کنت مولاة فعلی مولاة** و بعد از آن مجلد ۲۹ خواهد آمد و شیخ علی بن یونس عالمی بناطی در کتاب

خود الصراط المستقیم نقل از قطب را و ندی نمود که گفت شنیدم از بعض علماء در حجاز که گفت مجموعی دیدم در مصر از کلام علی علیه السلام در بیست مجلد و نیز صاحب حجج قویه بیست کتاب در اثبات وصیت برای امیر المؤمنین علیه السلام یاد کند و رجال مصنفین آنها را مذکور می سازد آنگاه گوید شیخ جلیل حسین بن جبیر در کتاب خود نخب المناقب لالائی طالب گوید هنگام این تالیف هزار کتاب از کتب اصول نزد من مجتمع شد لعنوان هذانص النبیین علی الوصیین و سندرا بحضرت امیر علیه السلام و حضرت صادق علیه السلام و حضرت رضا علیه السلام می رساند و همین را در کتاب **بصائر الانس** بارجال سند مذکور ساخته و همچنین در کتاب اوصیاء و صاحب کتاب عمده نگاشته چون سید مرتضی وفات نمود در تاریخ دیدم خزانه کتب او **هشتاد هزار مجلد بود** و نیز گوید صاحب اسمعیل بن عباد کتب وی هفتصد بار شتر می شد و حکایت کند کتب شیخ رافعی یکصد هزار و چارده هزار مجلد بوده .

و گوید قاضی عبدالرحمن شیبانی خزانه کتبش مشتمل بر یکصد هزار و چارده هزار بوده پس چه شد این کتب و چه شد علوم و علمای آن - لله درالشاعر يقول :

ذهب الرجال المقتدی بفعالهم **والمنكرون لكل امر منكر**
وبقيت في خلف يركي بعضهم **بعضا ليدفع معورا عن معور - انتهى.**

مؤلف گوید این کتب واضعاف آن که از دست رفته در انواع علوم و تواریخ احوال طبقات خلق و سیرادراکات و احوال دوره های فترت و آثار علما و علومیکه پیادگار گذاردند بوده و ازمراجعه بفهرست کتب اسلامی در مکاتب خارجه که گوستالوبون در آخر تمدن الاسلام خود ضبط نموده آشکار است چه اندازه کتابهای اسلامی بخارج رفته و چه بسیار کتب خطی که در مکاتب ایران موجود است بچاپ نرسیده در دسترس نیست اینجا است که از زحمات علامه مجلسی که بانظمی بدیع انواع علوم را در بحار الانوار جمع آوری فرموده و اهل خیر آنرا بچاپ صحیح رسانیده سیاس گذاری باید نمود نه "بند قبا جائید ذهب الدین بعاش فی اکتانهم" و بقیة فی زمن کجلا لاجرب - قال الشافعی : ان الذی رزق الیسار ولم یصب * اجرأ ولا حمداً لغير موفق .

(فصل)

قدما در حفظ کتب علمی از تلاشی تدبیرهای عجیبی می نمودند تا برای آیندگان در قرون متعاده بماند و همان طور در قوت ادراک حقایق اشیاء و آفریننده یکتای آن ممتاز بودند در ابتکار وسایل بقاء کتب علوم در دینه ها بروجهی که فاسد نشود و از دستبرد جهال و دشمنان علم مصون بماند و این گروه در معلومات که نتیجه تجربه های طولانی و گوناگون بوده زبردست و ماهر بودند و از برای آنکه محل دینه بر املش پوشیده نماند اوصیاء و امنائی را انتخاب میکردند و وصیت را بآئید و صدر آن صدر تاملین می نمودند و باین اکتفا نکرده علامتی برای اهل فضل نصب می نمودند و نیز قواعدی را در استخراج دفا بن باهل دانش می سپردند .

ابو معشر بلخی بنقل فهرست ابن الندیم از وی در کتاب اختلاف زیجات گفته عنایت ملوک فرس برای صیانت علوم و حرص آنان بر بقاء و دوام آن در صفحه روزگار بر وجهی که از حوادث جوی و هوائی و آفات زمین فساد نپذیرد بجائی رسید که اختیار و انتخاب نمودند از چیزهاییکه می توان بر آن

گفتار ابو معشر بلخی در
کیفیت حفظ کتب علمی
در زیر خاک

نگاشت (ازجلود و الواح و اخشاب ومانند آنها) چیزی را که مقاومتش باحوادث و آفات بیشتر و عمرش در مروردهور پایدارتر و از تمغن و پاشیدگی و اندراس دورتر باشد از آن میان پوست درخت خدنگ که آنرا (توز) می نامند برگزیدند و اهل هندوچین و امتهائی که میان دو کشور می زیستند از تدبیر ایشان پیروی نمودند حتی آنکه این پوست را برای کمانهای خود که تیراندازی از آن می نمودند برگزیدند زیرا در سختی و صلابت بانعومت و نرمی و دوام داشتن بر کمانها (بدون حاجت بتجدید و ترمیم و وصله و پینه زدن ممتاز بود) و چون بهترین مکانرا (بر طبق ادراک قواعد علمی) در روی زمین برای سپردن این ودائع علمیه الهیه بجستجوی تعیین آن قطعه میان قطعات و بقعه های بلاد و اقالیم برآمدند تا خاک آن سالم تر و از عفونت و زلزله و خسف دورتر و از پذیرفتن گل و بطلاق برکنارتر و در نگاهداشتن بناء دهرالدهور نیرومندتر باشد و از برای رسیدن باین هدف بقاع ممالك را زیرورو کردند و خاک هر بقعه را تحت آزمایش دقیق و عمیق بردند تا آنکه در زیر آسمان بلدی را که جامع این شرائط و صفات باشد جز **اصفهان** نیافتند آنگاه در مقام تفتیش از بقاع و قطعات زمین این بلد شدند و افضل و اکمل از رستاق (جی) نیافتند و از زمین رستاق (جی) هم قطعه میکه جامع ترین قطعات دیگرش در شرائط و اوصاف مطلوبه را باشد جز قطعه زمینی که برحسب پیش بینی های علمی و نجومی که بعد از قرون متمادیه بنام مدینه (جی) خواهد شد نیافتند و تشخیص دادند که آنرا ملوک آینده احتطاط و بنیاد شهر نشین خواهند نمود آنگاه آمدند سوی قهندز که در داخل مدینه جی واقع است علوم را بدانجا سپردند و تا زمان ما باقی مانده و این موضع را سارویه گویند و از همین بنیاد مردم بناکننده را دانستند زیرا پیش از زمان ما بچند سال يك ناحیه از این بناء منهدم شد و برخی نمودار شد که از گل شقیق بود (که آنرا ارج براه وجیم معجمتین و مفتوحتین تعبیر در این حکایت کردند) و کتب را در آن یافتند از کتب اوائل در پوست درخت توز و اصناف علوم بنگارش فارسی قدیم نوشته بود و بعضی از آن بدست کسی افتاد که آنرا خواند و در میان کتابی دید از بعض پادشاهان قدیم فرس و در آن نوشته بود طهمورث پادشاه دوستدار علوم و اهل آن علوم بدین مکان رسید پیش از حدوث حادثه مغرب از جواز بارانهای بی درپی و مستمر که از حد عادت کمأ و کیفاً بیرون بود و این واقعه از نخستین روز از سالهای ملك او تا نخستین روز وقوع این حادثه در مغرب دوست و سی و يك سال و سیصد روز بود و منجمین همواره از روز نخستین از ملك وی تهدید بتعدی این حادثه از جانب مغرب بسوی شرق اقرب بمغرب می نمودند لذا فرمان داد مهندسین را که صحیح ترین بقاع را در مملکت از حیث خاک و هوا برگزینند پس اختیار نمودند همین موضع بناء معروف بسارویه را که تا این ساعت برپای و استوار است در اندرون مدینه جی و امر فرمود این بنیان محکم را بنا نمودند و پس از فراغت از این ساختمان از خزانه خود علوم بسیار مختلف الانواع را بیوست درخت توز نقل نمودند و آنرا در يك جانب از این بنیان نهاد تا برای مردم بعد از انقطاع و زوال حادثه باقی بماند و در میان این کتب کتابی بود از بعض حکماء اقدمین که در آن سالها و ادوار اوساط کواکب و علل حرکات آنها تعیین و استخراج شده .

مؤلف گوید جدولهای اوساط و حرکات خاصه آنها در کتاب قطوری بر کاغذ خان بالغ نزد این جانب

آنگاه ابن‌الندیم بلافاصله می‌نویسد اهل زمان طهمورث و دیگر پادشاهان متقدم بروی ازفرس این کتاب ادوار را ادوار هزارات می‌نامیدند و اکثر علماء هند و ملوک ایشان بر روی زمین و پادشاهان قدمای فرس نخستین و قدمای کلدانیین که سکنی در زمین‌های فراخ داشتند و از اولین و متقدمین اهل بابل بودند پیوسته استخراج اوساط کواکب سبعة را از این سالها و ادوار می‌نمودند و طهمورث آن را از میان زیج‌هایی که در زمان او بود ذخیره نموده زیرا او و دیگر دانشمندان زمانش این زیج اوساط را مصون‌ترین زیج در امتحانات و مختصر‌تر یافتند و منجمین از این زیج استخراج زیج دیگر کردند و آنرا زیج شهریار نامیدند و معنایش ملک زیجات است تا اینجا بقول ابن‌الندیم پایان گفتار ای معشر است مؤلف گوید ملاحظه شود چگونه پادشاهان فرس و دیگر ملوک عاشق علم و اهل علم و خود دارای علوم و استخراجات دقیقه و ادراکات نیرومند بودند فراموش نمی‌کنم که ابوالفتح شهرستانی گوید ملوک عجم و شامات بدین ابراهیم علیه‌السلام بودند و بصحف ابراهیم عمل می‌نمودند - ابراهیم يك هزار سال پیش از موسی علیه‌السلام بوده و بنس قرآن یهودی و نصرانی نبوده بلکه حنیف یعنی خالص از کفر و شرک و مخلص در پرستش‌خدای یکتا و مسلم بوده است و سارویه یکی از بناهای معجزه آسا است که بقول ابن‌الندیم شبیه اهرام مصر است که در مشرق یعنی اصفهان قرارداد داشت و در سال هجری (۲۵۰) از برج دیگر کتب بسیار یونانی در صندوق‌هایی کشف شد که مشتمل بر نامهای لشکر و مبلغ ارزاقشان بود و از جمله استخراجات عجیبی که قدما می‌نمودند و این بود که موالیدی که در طالع ایشان استعداد و صلاحیت فرا گرفتن حکمت و فلسفه بود تعیین نموده کتب حکمت را بدو می‌دادند و گرنه منع شدید از آن می‌نمودند.

(فصل)

در سیر کتب علوم از حکمت و فلسفه و غیرها از روم یونان بایران و عراق و سایر بلاد اسلامی و کثرت و رواج آن - بدانکه یکی از اسباب این مطلب که جمعی نکاشتند داستان رؤیای مأمون است بدین خلاصه که مردی را در خواب دیدم سید و کلگون روی گشاده پیشانی پیوسته ابرو سرش بی موی شهلای چشم نیکو شایل بر سر برش نشسته گویا

**سیر کتب علوم از حکمت و غیر
ها از خارج بایران و عراق
و غیره و کثرت کتب علمی در
آن بلاد**

ایستادم برابرش و هیبت او سراسر وجودم را فرا گرفته گفتم کیستی گفت ارسطالیس من بدیدارش مسرور شدم و گفتم ای حکیم آیا پرسش نمایم گفت پرسش‌های من حسن چیست گفت آنچه نیکو و مستحسن است نزد عقل گفتم دیگر چه گفت آنچه حسن و نیکوست در شرع گفتم دیگر نیکو چیست گفت آنچه نیکوست نزد جمهور مردم گفتم دیگر چه گفت هیچ و بنقل دیگر گفتم بی‌غزا من را گفت هر آنکس نصیحت و خیرخواهی نماید تو را طلبا باشد (یعنی مال قیمتی) و بر تو باد بتوحید و این رؤیا مؤثرترین اسباب برای ظهور و اظهار کتب بود و میان مأمون و پادشاه روم مکاتبات بود و نامه‌ی بسلطان روم نگاشت آنچه از علوم برگزیده قدیمه و مخزون و ذخیره در روم است برایم بفرست پادشاه روم پس از امتناع اجابت نمود و مأمون گروهی از رومیان را برانگیخت برای جمع‌آوری کتب از روم مانند حجاج بن مطروا بن البطریق و سلم صاحب بیت العکمة و دیگران و گرفتند از آنچه یافتند هر آنچه

ژنده و نخبه بود و بامر مأمون نقل و ترجمه نمودند و بقولی یوحنا ابن ماسویه و فرزندان شاگرد منجم محمد و احمد و حسن و حسین بن اسحق و قسطاس بن توما هم از آوردندگان طرائف کتب و غرائب مصنفات از روم بودند از فلسفه و هندسه و موسیقی و ارثاطیقی و طب و بقول ابی سلیمان منطقی سجستانی بنوشاگر جماعتی را چون حنین بن اسحق و حبیش بن الحسن و ثابت بن قره را ماهیانه میدادند برای ترجمه کتب و روزی ایشان را عهده دار شدند و ماهی بانصد دینار طلا بهر یک چنانکه ظاهر سیاق نقل ابن الندیم است می دادند و احوال بنی شاکر و خدمات ایشان بعلوم در توارخ مفصل و مسجل است و محل این کتب درجائی که سه روز تا قسطنطنیه مسافت داشت در بنائی بنام هیکل در غایت عظمت و استحکام بود و درب آهنین باشکوهی بر آن بود که از روز تنصر و نصرانیت رومیان بسته شده بود و باصرار و تکرار خواهش اباسحق بن شهرام قیصر روم اجازه داد بگشودن آن و خانه می در آن هیکل بود از مرمر و سنگهای ملون که بر آن کتابها نقش شده بود که از زیبایی چشم را خیره مینمود و بسیاری از کتب قدیمه در آن بود که از بارهزار شتر می شد و در آن آلات و ادوات قربانیها که از طلا ساخته شده و مجاوران هیکل گروهی از ضابطه کلدانیین بودند و قیصر بابی اسحق مذکور از این کتب آن اندازه که اظهار امتنان از آن نموده عنایت کرد .

(فصل)

مؤلف گوید بمناسبت این هیکل در روم بیاد داستان هیکل عجیبی در اقصای بلاد چین شده که کشف آن هیکل و ذخائر شگفت انگیزیکه در آن است بدست کسی نشد و سیاق داستان و شرائطی که در کشف آن نموده چنین برمی آید که کشف آن جز بدست امام زمان ارواحنا فداه میسر نخواهد شد و این داستان را امام مسعودی در جلد اول مروج الذهب نگاشته بدین قرار که جماعتی که تأمل در شأن امور این عالم نموده اند و بحث و کنجکاوی در اخبار این جهان کرده اند چنین گفته اند که در اقصای بلاد چین هیکلی است مدور دارای هفت در و در اندرون آن گنبدی است دارای هفت گوشه در نهایت شکوه و عظمت و ارتفاع و بر فراز این قبه گوهری است بزرگتر از سرگوساله که از فروغ آن گوهر جمیع اقطاران هیکل میدرخشد و گروهی از ملوک و پادشاهان کوشش نموده اند آن گوهر را بگیرند و نتوانستند از فاصله ده زراع اندکی نزدیکتر بآن شوند و چون بعضی از آن ملوک خواستند با نیزه های بلند و آلات دیگر از همان فاصله ده زراع آن گوهر را بگیرند نیزه ها سوی ایشان منعکس و بر میگشت و از کار می افتاد و همچنین تیرهاییکه بدان گوهر میزدند نتیجه نمیداد و بهیچ حیل و وسیله تناول آن گوهر میسر نشد و هر آنکس در صدد هدم آن هیکل بر میآمد بهلاکت میرسید و قبض روح میشد و اهل خبره دانستند که قوتی دافعه در انواع آن سنگهای مقناطیسی بکار برده شده که نتوان بآن نزدیک شد و در آن هیکل چاهی است که سر آن چاه مسبع و هفت گوشه است و هر انسانی سرخویش را برده نه آن چاه خم نماید فوراً در تک آن چاه بر مغز خود می افتد و بر سر این چاه طوق مانندی است بر آن طوق بقلم قدیم که گمان میکنم بقلم سندی هندی نوشته شده این است چاهی که منتهی شود بخزانة کتب و تاریخ دنیا و علوم آسمانها و آنچه بوده و گذشته از دهر و آنچه در آینده خواهد شد و نیز منتهی شود به گنجینهای نفایس این عالم که دست هیچکس بدانها و باقتباس و استفاده از آنها نرسد مگر دست

کسی که قدرتش هموزن قدرت ما باشد و علمش بعلم ما متصل و پیوسته بود و حکمش با حکمت ما مساوی باشد پس هر آنکس که قدرت داشت بر رسیدن این مغزن و گنجینه پس دانسته شود او باما همدوش و هم وزن است و هر آن کس عاجز شود از رسیدن بآنچه توصیف نمودیم بدانند که ما از وی نیرومند تر و سختگیر تر و دانا تر در حکمت قویتر و در درایت نافذ تر و در عنایت تمامتر میباشیم و این زمین که بر آن این هیکل و قبه و در آن این چاه است از سنگهایی است سخت که از سطح زمین بفرای بلند سر کشیده و بقله آن نتوان رسید و زیر و نشیب آنرا نتوان سوراخ نمود و چشم هر آنکس بر آن قبه و هیکل و چاه افتد آن بیننده را هنگام رؤیت جزع و حزنی سخت روی دهد و قلب وی سوی آن مجنوب گردد و سوزشی سخت در اندام خود یابد و اگر چیزی از آن بنیاد را متغیر یا منهدم یابد یا خود چنین کند جز تأسف شدید بر آنچه دیده یا کرده سودی نبرد تا بآنجا گفتار مسعودی پایان یافته که مؤلف آنرا ترجمه نموده .

مؤلف گوید که این صفات و شرائط در کسیکه دست بر این هیکل و آنچه در آن از گنجینه های عالم است یابد جز بر حضرت **حجة بن الحسن ارواحنا فداه** منطبق نگردد زیرا جسد او جسدی است طالوطی و نیروها در بدن مقدس او بر نقطه اعتدال استوار است که هیچ قوتی نتواند آنرا از حد اعتدال بافراط و افراط برد چه رسد بآنکه در روح او که روحی است امری تصرف بایجاد جزع و حیرت و خیرگی و تأسف و جذب و انجذاب تواند نمود چه کوچکترین خصائص نیروی آنجناب علیه صلوات الله الملك الوهاب مفاد این جمله است .

(اذا صاح بين الجبال تدكدكت و اذا مدیده الى زبر الحديد تقطعت)

و از خصائص آنحضرت است استیلاء او بر جمیع گنجینه ها و ذخائر جهان در بحر و برو هوا و افلاک و جمیع کتب آسمانی و یادگار های علمی و بنظر مؤلف این بنیان عجیب بامر سلیمان و استخدام عفاریت جن صورت گرفته چنانکه صرح مورد از قواریب و غیره را ساخت و در قرآن هم فرموده **يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل و جفان كالجواب و قد ور راسيات اعملو آل داود شكرآ و قليل من عبادي الشكور** و بسی قابل توجه است قوت ادراکات و نیروی علوم غریبه و عنایت و اهتمام بعلوم و بحفاظت و تدبیرات در ابقای در انسان های ادوار گذشته برای آیندگان و احاطه بیلاد و خواص آفاق و تشخیص خاك و هوای سالم که از مواجهه با حوادث منفعل نگردد اینگونه انسانها بودند معارف الهی و فرهنگ جهانی حتی در ادوار فترت .

(فصل)

در شواهد دیگر بر سیر و تکامل ادراکات و خدا شناسی بر وجه صحیح و حق در ادوار جهل و بت پرستی و طغیان و نیروی قوی در پی بردن از اثر بمؤثر و از مسببات باسباب بدون آموختن از معلمین از آن جمله که الساعه مؤلف بیاد آن افتاد و این فصل را بدان اختصاص داد و آن داستان اولاد نزار در تشخیص کیفیت قسمت اموال پدر حسب الوصیه برای و قضاوت یکی از ملوک قبیله جرهم بنام افعی بن افعی و آنچه در بین راه از پی بردن از اثر بمؤثر بلکه علم غیب از ایشان در راه و در دارالضیافه ملك جرهمی بظهور رسید که دلیل بر توحید قوی وی بردن از آثار بمبداء اعلا و بوجه اتم و اعلا .

**داستان اولاد نزار و پی بردن
از اثر بمؤثر و قسمت موارث
پدر حسب الوصیه برآی و
قضاوت پادشاه جرهمی افمی
بن الافمی**

و این داستان عجیب را امام مسعودی در جلد اول مروج
الذهب مفصلاً یاد نموده و طبری هم مختصراً باتغییری در بعض
الفاظ در تاریخ خود تاریخ الامم و الملوك مذکور داشته
اینک مؤلف مضمون و خلاصه آنرا از مروج الذهب ترجمه
می نماید بدین خلاصه نزار بن معد را چهار پسر بود ایاد و
مضر و ربیع و انمار و آغاز نسب بعد از ابراهیم و اسماعیل
بنزار بن معد بن عدنان پیوست و چون اجل نزار فرا رسید

چهار پسر خود را که یاد نمودیم طلبید و جاریه می را که شمطاء بود (یعنی سر آن جاریه سپید و
مخلوط بسیاهی بود) خواست و بفرزندش ایاد گفت این جاریه و آنچه شبیه او است از اموال من
از آن تو است آنگاه دست مضر را گرفت و او را داخل نمود در قبه می از قباب خود که از پوست
سرخ رنگ بود و گفت این قبه و آنچه شبیه آن است از اموال من از آن تو است پس دست ربیع
را گرفت و گفت این فرس ادهم و این خیمه سیاه و آنچه از مال من مانند آن است از آن تو است
آنگاه دست انمار را گرفت و گفت این بدره و این مجلس و آنچه مانند آن از اموال من است از
آن تو است پس بفرزندان خود گفت هر گاه قسمت اموال بر شما مشکل شد روی آورید با فمی بن
افمی جرهمی (و او ملك نجران بود) تا میان شما قسمت نماید و بتقسیم او رضا دهید چیزی نگذشت
که نزار وفات نمود و قسمت اموال بر طبق وصیت بر ایشان مشکل شد حسب الوصیه راحله های خود
را سوار و سوی افمی رهسپار گردیدند و چون بزمین نجران یکشنبه روز بیشتر نمانده بود اثر
شتری را در بیابان دیدند ایاد گفت این شتر که اثرش رامی بینید اعور است انمار گفت و نیز ابتر است
ربیع گفت نیز ازور است یعنی (کج کمر) یا شتری که کمرش بیکطرف تمایل کند مضر گفت و نیز
شرو است یعنی فراری است در این میان سواره رسید و پیاده شد و سوی ایشان رفت و گفت آبا
شتر گم شده را در این راه که می آمدید دیدید ایاد گفت شترت اعور است انمار گفت ابتر است
ربیع گفت ازور است مضر گفت شرو است بهر کدام پاسخ داد چنین است که میگوئید آنگاه گفت
پس کجاست شتر من دلالت نمائید من را بر آن گفتند بخدا سوگند شتر را ندیدیم گفت شتر من نزد
شماست زیرا هیچ خطائی در توصیف آن ننمودید و بملازمت ایشان بامطالعه بود تا به نجران رسیدند
و از دربار افمی اذن ورود اولاد نزار صادر شد صاحب شتر همی فریاد می کرد ای ملك این جماعت
شتر من را گرفتند و سوگند یاد کنند ما آن را ندیدیم او را خواست و باولاد نزار گفت چه می گوئید
گفتند ما در این شهر شتری را دیدیم ایاد گفت اعور است ملك گفت چگونه دانستی اعور است گفت
دیدم گیاه انبوه را نصفش را چرا کرده و نصف دیگر که انبوه تر است و گذارده اصلاً دهان نزده
دانستم اعور است انمار گفت دیدم سرگین پرتاب شده و مجتمع است و اگر دارای دنباله بود
متفرق و منبسط بود دانستم ابتر و دم بریده است ربیع گفت دیدم اثر يك پایش ثابت است و دیگری
فاسد است دانستم ازور است (یعنی پایش یا کمرش متمایل و کج است و کف پا را از کنار بر زمین
می نهد) مضر گفت دیدم يك قسمت از گیاه رامی چرد و گیاههای انبوه ترو تاز را رد می کند و دورتر را
چریده دانستم شرو است (یعنی فراری است و قرار و آرامش ندارد) افمی بصاحب شتر گفت درست

و راست گویند بروشتر خود را پیدا کن آنگاه بجماعت گفت شما کیستید خود را معرفی کردند بسیار برخورد کرم و احترام نمود و تحیت گفت و از مقصود ایشان پرسش کرد قصه را باز گفتند گفت چگونه شما نیازی بتشخیص من دارید با این فراست و ذهن که در شما می بینم گفتند پدر ما چنین امر و وصیت نموده فرمان داد ایشان را بدار الضیافه بردند و سفارش نمود همه گونه اکرام و پذیرائی شوند آنگاه ندیم مخصوص خود را که ظریف و ادیب بود امر کرد مراقب شود و هر کلمه می که از دهان ایشان بیرون آید برای او باز گوید قهرمان دارالضیافه ابتدا قرصی از شهد عسل برای ایشان آورد چون تناول نمودند گفتند هرگز شهدی باین عنایت و گوارائی و زیبایی ندیدیم آباد گفت راست گفتید اگر زنبور این عسل در کاسه سر جباری خانه نکرده باشد غلام این کلمه را درست فرا گرفت آنگاه غذا گسترده و گوسفندی کباب کرده در آن خان نهادند چون خوردند گفتند کبابی فربه تر و پخته تر و نرم و لطیف تر از این کیاب ندیدیم انمار گفت راست است اگر بشیر ماده سگ تغذیه نشده بود همچنان غلام این کلمات را بخاطر می سپرد پس شراب آوردند و نوشیدند و گفتند شرابی صاف و شفاف تر و خوش بو تر و شیرین و گوارا تر از این مشروب هرگز ننوشتیم ربیعہ گفت درست است اگر تاک آن بر قبر مرده می روئیده نشده بود آنگاه گفتند منزلی را نیکوتر و گرمی تر و ضیافتی را عالی تر و فراوان تر از این دارالضیافه هرگز نیافتم و میزبانی را از این پادشاه مهمان نواز تر و کریم تر و روزی فراوان دار تر هرگز ادراک ننمودیم مضر گفت صحیح گوئید مگر آنکه این پادشاه از نقطه غیر از پدرش میباشد غلام سخنها را باز گوی حضور افعی نمود فی الحال افعی نزد مادرش رفت و گفت سو گند می دهم تو را راست بگوئی من کیستم و پدرم کیست مادرش گفت چه تو را بر این پرسش وادار نموده تو پسر افعی ملک اکبر هستی افعی گفت حقاً البته باید حقیقت را براستی بگوئی گفت ای فرزند پدرت افعی که بنام او خوانده می شوی پیری فرتوت و از کار افتاده بود و پسری از او نشد ترسیدم این ملک عظیم از دست ما اهل بیت بیرون رود جوانی از ابناء ملوک بر ما وارد شد او را بخویش خواندم و بتو از وی بار گرفتم آنگاه قهرمان را خواست و گفت خبرده مرا از شهد عسل که برای مهمانها بردی چگونه بود گفت خبر یافتم نحل زنبور عسل در دیری فراهم شده سپردم آنها را پرورش کنند گفتند اینها هجوم آوردند بر استخوان پوسیده اموات تا آنکه در کاسه سر میتی خانه گزیده عسل فرو ریختند صاحب مائده را خواست که قصه گو سفند کباب کرده چیست گفت از چوپان حشم بهترین گوسفند را برای پذیرائی این قوم خواستم سپس داعی بر ایم گفت این بره نخستین نتاج در گله بود که مادرش مرد و ماده سگی در گله بود تازه بچه آورده که با این بره انس گرفت و ماده سگ هر دو را شیر می داد و بهتر از آن در گله نبود پس از صاحب شراب قصه آنرا خواست گفت این از تاکی است که بر قبر پدرت آنرا غرس نمودم و در عرب نیکوتر از این شراب یافت نمی شود افعی گفت این قوم شیاطین و جن می باشند مؤلف گوید ملاحظه شود چگونه قوت ادراک و نیروی فراست در افرادی در قرون سابقه یافت می شد که بعلم غیب هم دست می یافتند آری خدای تعالی همان طور که سلسله اوصیاء و حجت خود را در هر عصر حفظ می کند همچنان علم حکمت و توحید و معارف حق را با افراد لایق پاک طینتی می سپارد و افکار ایشان را صائب و مصبب واقع قرار می دهد تا جهان را هدایت و رهبری نمایند با آنکه مقام امامت و ولایت و نبوت را ندارند و دو قرون فترت بعد از ائمه اکتسب حلال و ضلالت و اوتان و کواکب پرستی و

مانند آن جلوگیری از آزار یا قتل یا حبس انبیا و اوصیا نمایند و در بعضی مشکلاتی که ضررش عام و مغل نظام باشد و جهال و گمراهان از آن چاره جویند باینگونه علماء که میان ایشان زندگی می کنند و مأمور بامر و نهی علناً نیستند پناه برده ایشان آن جامعه فاسده را بانبیا و اوصیا دلالت نمایند کم کم حق و حقیقت توسعه یابد و بکلی حجت حق نابود نگردد و نیز علم و کتابت و حکمت محفوظ بماند بالاخره سیرادراکات انسان و تکامل آن از اینگونه افراد مانند حکما و اطبا و منجمین و مهندسین و غیرهم سرچشمه گرفته تا در عصرهای مقتضی بظهور رسید و در قرون اسلامی اوجی از حضیض حاصل نمود و مراکز علم و مکاتب معظمه در شرق و غرب تشکیل معجزه آسائی یافت و اهل بیت پیغمبر خصوصاً حضرت صادق علیه السلام که چهار هزار تن اهل فضل و تحقیق در مدرس او زانو بزمین می زدند هر علم نافعی را رواج و در هر فن سخن گفتند حتی اینکه گفتارهای ایشان در طب با ارزشی در فرنگستان هم تلقی شده با امتحانات علمی و شیمیائی درآمده .

فراموش نمیکنم سال ۱۳۲۴ قمری که سال ورود این جانب بایران و طهران بود بامر حرم نایب السلطنه عضدالملک مصاحبه مفصلی در منزل شخصی آن مغفور دست داد و ابن جانب را با مکاتبه مشغون بکارم که حامل آن وثوق همایون که جوان فاضل و مؤدبی بود بضیافت خاص و خصوصی خواستند محاورات علمی و مذهبی و قتی از صبح تا ظهر در میان آمد از آن جمله بمناسبت صبحانه در باب مغز

مصاحبه مؤلف پنجاه و شش
سال سابق با نایب السلطنه
عضد الملک و سخن در طب
آل محمد (ص)

گردکان و پتیر این حدیث را تذکر دادم (الجبین والجوز اذا افترقا کاناداء واذا اجتماعا کانادواء) فوراً این حدیث را شخصاً یادداشت نمود و فرمود در اروپا انجمنی است از اساتید فن طب و خواص اغذیه و عقاقیر و مخصوصاً روایاتیکه در فن طب و خواص اشیاء در دست مسلمین است امتحان میکنند و به تجزیه و ترکیب شیمیائی آن می پردازند و مکرر اعترافات ایشان بگوش رسیده که تعلیمات طبیبی اهل بیت پیغمبر (ص) قرین صحت و عین واقع است و اینکه راجع به ختان کشف نموده اند چهل نوع مرض را در غلفه (کلاه و غلاف حشفه) و در نتیجه چهل طبیب ماهر در لندن اسلام اختیار نموده و با هیئتی جالب توجه بمسجد مسلمین حضور یافتند .

آنگاه پادشاه جرهمی افعی بن افعی مهمانان عزیز خود اولاد نزار را احضار نموده و گفت مقصود خود را از وصیت پدر باز گوئید ایاد گفت پدرم خادمه شیطانی و آنچه شبیه بآن است بمن اختصاص داد (شطاء کسی است که موی سر وی سپید و

بقیه داستان اولاد نزار یا پادشاه
جرهمی افعی بن افعی

سیاه است) .

فهی لك وزغلولها مع الخادم

فقال ان اباك ترك برسا

برس بکسر باء و سین مهمله پنبه است و فعل ماضی از این ماده بمعنی تشدد برمدیون است محتمل است که مطالبات نزار هم مشمول کلمه برس باشد وزغلول براء وعین معجنتین بمعنای خفیف است و براء وعین مهملتین گیاهی است و نیز طرخون و نباتاتی است که بلند شود و آنچه شاخه هایش آویخته گردد و پاکیزه و خوشبو باشد وزغلول براء مهمله و غین معجمه چنانکه در نسخه مروج دیده می شود مصرح در قاموس نیست لکن بامعانی ماده مجرده و بعض مشتقاتش مناسب نباتات و زرعی که از دانه بستن

تجاوز کنند مناسب است و حاصل مقصود بنظر مؤلف آنستکه خضراوات و مراعات و مزارع و زرعهای رنگارنگ و خاک های سیاه یا سفید از مزارع که شبیه سرجاربه شمطاء یعنی سیاه و سفید از انواع پنبه و منبت های سیاه و سفید از آن ایاد است و بالجمله مراعات و مزارع و آنچه در آن می روید از سیاه و سفید مخصوص بایاد است و بعید نیست بمناسبت قامت جاریه اشجار سوای نخل که عنوان ممتازی دارد و جز بنام نخل و نخیل در مقابل زرع خوانده نمی شود مشمول مانند های جاریه شمطاء است و تقابل نخیل و زرع در کریمه و فی الارض قطع متجاورات و جنات من اعناب و زرع و نخیل صنوان و غیر صنوان تصریح شده بنابراین باغات و بساتین و اشجار فواکه و مراعات و مزارع و حبوبات و بقولات و قطنیات و کنفها و کنبج و جوز و لوز و مانند آنها از ایاد است و تخمها و هسته ها چون تخم پنبه و چیزهایی پس از برداشت محصول می ماند که از آن تعبیر بزغلول بحروف مختلفه که یاد شد مخصوص به خادم آن زمینها است و محتمل است که مراد این باشد که اینگونه باقی مانده ها و نوچه دسته های این انواع هم حتی هیزم و کاه و مانند آنها با ضمیمه غلامهایی که خادم این اراضی حاصل خیز است نیز از آن ایاد است و مؤلف علی العجالة فرصت بیشتری برای حل معما گوئی نزار و پادشاه جرهمی بیش از آنچه مرتجلا گفتیم ندارد این اندازه معلوم است که حاصل خیزها و محصولات آن بایاد مخصوص است - انمار گفت بدره و مجلس خویش و آنچه شبیه باین دو چیز است بمن داده افمی گفت آنچه از زمینهایی که جنب وادی است و آب در آن منبسط شود و از آن سرازیر بمزارع گردد و اناث الیبت و غنائم که از آن تعبیر (بخرنی) بضم خاء معجمه و کسر مثلثه و تشدید یاء نموده و زمین که ظاهراً مراد زمین قری و قصبات و محل سکونت و بیابانهای اختصاصی بقبیله است و انجمن های مشاوره و محاکمه و اصلاحات مخصوص انمار است ربیعہ گفت پدرم اسب ادهم و خانه اسود و آنچه شبیه باین دو چیز است بمن داده افمی گفت آنچه اسبهای ادهم و اسلحه و غلامها باشد از آن پوست و بدینجهت اورا ربیعہ الفرس خوانند مضر گفت پدرم قبه حمراء (گنبد سرخ) از پوست و آنچه مانند آن است بمن داده افمی گفت شترهای سرخ موی و قبه ها و خیمه های سرخ و زر سرخ مخصوص تو است بدینجهت اورا مضر حمراء گویند .

(فصل)

و سزاوار آنست که ابتدا نمائیم بگفتار شیخ - گفتار شیخ در

شفا در حقیقت نلم - شیخ در شفا فرماید :

علم عرض است لکن در این مقام شبهه ایست زیرامیتواند
گوینده ای بگوید که علم همانا مکتسب است از صور موجوداتی
که مجرد از مواد است و این صور البته صورتهای جواهر
و صورتهای اعراض است و صورتهای اعراض البته از مقوله عرض

در حقیقت علم و وجود ذهنی و

رفع اشکال اجتماع جوهر و

عرض و تحقیق آراء و اقوال

در این باب

است پس اگر صورت های جواهر نیز عرض باشد جوهر چگونه عرض شود و اگر جوهر باشد چگونه صورت عرض خارجی در ذهن جوهر شده و لازم آید شیئی واحد هم جوهر باشد هم عرض و متقابلین در یک چیز مجتمع شوند چه هر جوهری بالذات جوهر است پس ماهیت او دو موضوع نخواهد بود البته و ماهیت او محفوظ است که نسبت داده شود بادراک عقل یا نسبت داده شود بوجود خارجی و ذات او در هر

دو حال جوهر است پس چگونه در ادراک عقلی چیزی که ذاتاً جوهر است عرض گردد پس چگونه علم را از اعراض شماریم اعم از آنکه صورت ذهنیه صورت جوهر خارجی باشد یا صورت عرض خارجی و لازم آید ذات جوهر که در خارج و در عقل محفوظ است جوهر باشد در خارج و عرض باشد در عقل و چگونه ماهیت وارده بر حسب اختلاف ظرف ذهنی و خارجی بذاته مختلف شود اینست توضیح گفتار شیخ آنگاه در جواب شبهه میفرماید باینکه ماهیت جوهر در عقل اگرچه جوهر است لکن معنی جوهریت وی این نیست که در عقل فعلاً جوهر باشد بلکه باین معنی است که در وجود خارجی بی نیاز از موضوع است و این صفت باعتبار وجود خارجی در هر ظرفی با او است و جدا از او نیست یعنی ماهیت جواهر آب مثلاً در عقل ماهیتی است که در خارج مستغنی از موضوع است و استغنائی او موضوع جزء حدش نیست تا در عقل هم باعتبار وجود ذهنی در موضوع نباشد زیرا استغنائی از موضوع باعتبار وجودش در خارج است نه باعتبار ذاتش تا در ذهن هم بی موضوع باشد و از مقوله عرض نباشد و نتیجه این میشود که ذات جواهر آب مثلاً در ذهن از آن حیثیت که در ذهن است و عقل موضوع او است عرض است و همین ذات که در ذهن عرض است اگر موجود در خارج شود محتاج بموضوع نیست و ملاک جوهریت جوهر همین است بخلاف عرض که در هر حال و در هر ظرف محتاج بموضوع است یکجا موضوع اش جوهر عقل یا نفس است و یکجا موضوعش جوهر خارجی است یعنی باید منتهی بجوهر خارجی شود اگرچه عرض قائم بعرض دیگر شود تا در آخر حال قائم بجوهر گردد اینست تحقیق کتاب شیخ.

آنگاه میفرماید اگر گفته شود عقل از اعیان خارجی است و صورت ذهنیه در جوهر عقل است پس چگونه عرض خارج شود آثار و خواص و حرکات و افعال از او حاصل شود و اما ماهیتی که هیچ یک از افعال و آثار و احکام ممکن نیست بر آن مترتب شود هر چند در بعضی از ظروف باشد چون ظرف ذهن البته در چنین ظرفی جوهر نیست و حرکت ندارد و حرارت و ثقل و خفت و رنگ و شیرینی و ترشی و غیرها در آن نیست زیرا این صفات از آثار موجود خارجی است که از علت خود صادر شده نه از آثار ماهیت مطلقاً اگر چه موجود در خارج نشده باشد و در وجود ذهنی جز تعقل و تصور جنس و فصل بدون هیچگونه اثر خارجی نخواهد داشت پس بشرط وجود ذهنی عرض خواهد بود و بشرط وجود خارجی مانعی ندارد که جوهر باشد بلکه عرضهای خارجی هم احوال و آثاری در خارج دارند که در ذهن فاقد آنها هستند و عرض ذهنی تنها شرکتی که با عرض خارجی دارد احتیاج بموضوع است آنهم موضوعش در ذهن جوهر عقل یا نفس است و در خارج جوهرهای دیگر است و این بیان که مشتمل بر مزایایی است از مؤلف در توضیح و تحقیق کلام شیخ است و فرق دیگر بین ذهن و خارج که شیخ بآن توجه فرموده آنست که جوهر خارجی کمالی است برای ما بالقوه یعنی قوت و شأنت صدور و آثار بخلاف ماهیتی که در ذهن است که کمال برای ما بالقوه نیست و شأنت در ظرف خود برای صدور آثار در همان ظرف خویش ندارد و در عین حال چون آنرا نسبت بخارج دهیم این شأنت را بوجه تعلیق بروجود خارجی بآن نسبت دهیم که مفادی است از قضیه شرطیه که چنین گفته میشود این عرض ذهنی اگر در خارج حاصل شود کمال برای ما بالقوه خواهد بود و آثار بر آن مترتب تواند شد پس اگر گوئیم مثلاً حرکت ماهیتی است که کمال است برای ما بالقوه در خارج آنگاه آنرا در ذهن خود تعقل کنیم لازم نیست که در ذهن هم فعلاً کمال برای ما بالقوه باشد یا جنبش و حرکتی در

جوهر عقل دیده شود لکن این صفت تعلیقی در ذهن هم از اوسلب نشود یعنی ماهیت حرکت که فعلا در ذهن است چنین و چنان در خارج خواهد بود و حقیقت ماهیت من حیث هی مختلف نشده و این مانند سنگ مغناطیس است که در خارج اگر مواجهه با جسمی شد آنرا جذب میکند و اگر انسان درمشتش مغناطیس را نگاهدارد جذب نمیکند و در عین حال گفته میشود اگر در خارج از کف و مشت باشد جذب خواهد کرد و حال ذهن حال کف انسان است و حال ماهیت معقوله حال مغناطیس در مشت و کف انسان است که در چنین حال جذب اجسام نمیکند مگر در خارج از کف با اجسام مجذوبه رو برو شود.

مؤلف گوید تشبیه معقولات ذهنیه بمغناطیس در عدم ترتب آثار موجه نیست زیرا مغناطیس در هر دو حال عین موجود خارجی است که چه گاهی میان او و مجذوب حائلی است مانند کف و گاهی حائلی نیست اما صورت معقوله عین ذات خارجی نیست لذا من حیث هی کلی طبیعی است و در خارج جزئی و مشخص است هر چند شیخ در جای دیگر تصریح نموده که صورت معقوله بسبب وجود ذهنی جزئی میشود و این مؤلف معتقد است که کلی طبیعی بر کلیتش باقیست و بودنش در ذهن از قبیل حقیقت و جود نیست که آنرا جزئی نماید و ما این مدعا را جای دیگر تحقیق نمودیم و اینجا باز میگوئیم معقولات با همان کلی بودن لا بشرطی معقول و معلوم نفس میشود و معقولیت آن موجودیت آن نیست چنانکه مجهولیت آن معدومیت آن بالذات یعنی به حمل اولی نخواهد بود و همانطور که هر چیزی بحمل اولی همان چیز است و حمل اولی وجود آن چیز نیست همچنان تصور و تعلقش وجودش نیست زیرا تعقل و تصور و توجه و التفات و احاطه و قرب و اتصال از افعال نفس یا بوجهی دیگر از صفات و کیفیات نفس است و مجرد تعلق نفس یا کیفیات و صفات نفس بامر کلی آن کلی را موجود نمیکند و آنرا جزئی ننمایند و تغییری در آن حاصل نمیشود بلکه همان کلی طبیعی است که نسبت بذاتش جز حمل اولی ندارد و چون آنرا بعنوان معقولیت و معلومیت نظر نمائیم جز حمل شایعی بین آن کلی و بین عنوان معقول و معلوم چیز دیگری نیست که آنرا موجود نماید و حمل معقول و معلوم بر معنای کلی مانند حمل جنس کلی و فصل کلی بر نوع است چون الانسان حیوان ناطق که هیچ ربطی بوجود ندارد چه اگر در خارج هم معدوم باشد باز حد ذات انسان حیوان ناطق است و جزئی بودن تصور نفس مستلزم جزئی بودن کلی معقول و متصور نخواهد بود بلکه اگر امر معقول را نسبت بجوهر نفس بطور حال و محل و ظرف و مظروف بدانیم باز مظروف که حلول در نفس نموده لازم نیست جزئی و فرد شود یا تغییری در آن حاصل گردد چنانچه آب در کوزه جز مظروفیت آن در کوزه تغییری در ذاتش نمیدهد و وجودی را که در خارج دارد از همان حیثیت که موجود است تغییری که مدخلیت در حیثیت وجود یا حیثیت ذات جوهر آب داشته باشد نخواهد داد و کمیت آنرا علل دیگری است و ربطی به حیثیت مظروفیت ندارد و این تحقیق راجع است بسلب وجود معقول کلی در نفس و جزئی شدنش بسبب معقولیت و اما احتفاظ ماهیت در ذهن و خارج بدون هیچ تفاوت بین ماهیت ذهنیه و خارجه پس مبعث دقیق دیگری است که بتوضیح آن خواهیم پرداخت و پیش از آن هم در این باب سخن گفته ایم.

دنباله گفتار شیخ در ملاک جوهریت

شیخ پس از تشبیه معقولات در فقدان آثار بمغناطیسیکه در کف انسان است چنین میفرماید مختلف نبودن حقیقت ذهنی با حقیقت خارجی با اینکه در ذهن بی اثر است و آثار فقط مختص بموجود خارجی است مانند قول قائلی است که بگوید حقیقت سنگ مغناطیس آنست که آهن را جذب کند پس چون مقارن کف انسان شد و جذب نکرد و چون مقارن آهن گردید جذب نمود واجب نیست گفته شود مغناطیس در ایند و حالت مذکوره مختلف الحقیقت است یعنی حقیقتش در حال مقارنت با کف غیر از حقیقتش در حال مقارنت با آهن است بلکه در هر دو حال بیک صفت است زیرا حجری است که شانش اینست که آهن را بر باید و این شأنیت در هر دو حال محفوظ است همچنان است حال ماهیات اشیاء در عقل و حرکت در عقل از هین قبیل است و چیزیکه در عقل در موضوع است لازم نیست در خارج هم در موضوع باشد و اگر گفته شود چرا گفتید جوهر ماهیتی است که اصلا در موضوع نیست با آنکه اقرار دارید ماهیت معلومات و معقولات در موضوع است جواب گوئیم ما گفتیم جوهر در اعیان خارجی اصلا در موضوع نیست و نگفتیم ماهیت جوهر در ذهن در موضوع نیست و همچنین عرض بودن ماهیت معقولات در ذهن و جوهر بودنش در اعیان خارجی مستلزم اجتماع متقابلین نخواهد بود زیرا اجتماع و عرض را در خارج درشتی واحد محال دانستیم و اما عرض بودن شیء واحد را در ذهن و جوهر بودن همان شیء را در خارج منع نکردیم زیرا عرض بودن مختص است بمعقول شیء در نفس نه بعین آن شیء در خارج.

تحلیق مؤلف راجع بانحفاظ ماهیت واحده در ذهن و خارج

از جمله کلام شیخ که عرض بودن مخصوص است بمعنی اینکه معقول از ماهیت عین خارجی است استفاده میکنیم که که مبحث انحفاظ ماهیت واحده بین ذهن و خارج آنطور که بین محصلین معروف است در نظر شیخ نیست و نظریه ما را در انحفاظ که الان به بیان آن میپردازیم تأیید می نماید.

تحقیق مؤلف در معنی انحفاظ

و آن باین خلاصه است که اعیان خارجی که از علت صادر شده ماهیات آنها در خارج باتمام ذاتیات و ممیزات و مشخصات قابل انتقال بذهن نیست مگر بوسیله عنوان و مفاهیم انتزاعیه که از آن تعبیر بکلی طبیعی میشود و آلت معرفت و

علم و تعقل و تصور آن اعیان است که در خارج جز از علت صادر نشود پس فرق بین ماهیات عناوین طبیعی یا مفاهیم انتزاعیه بامهایات اعیان خارجی همان فرق بین عنوان معنوی و وجه و ذی الوجه و ظل و ذی ظل اسم و مسمی است که بوجهی متحدند و بوجهی مختلف و اتحاد آنها باین نحو نیست که ماهیت عین خارجی در عنوان ذهنی منحفظ باشد بلکه فقط عنوان ذهنی است که حاکی از معنوی خارجی و محمول براو و آینه آن ذات و ذاتیات است و فقط صورتی و عکسی و نقشه ای را از عین خارجی نشان میدهد چون عکس انسان در آینه که شخص انسان در آینه نیست و تمثال آن در آینه است بلکه عقل تمثال را هم که در آینه منعکس میشود نشان در ذهن نمیدهد تنها معانی کلیه را که موجب معرفت نوع و جنس و فصل و خواص است معرفی میکند بلی در خیال صورتهای جزئی را مانند آینه نشان میدهد و درحافظه هم صورت حروف و کلمات ملفوظه و مکتوبه را نشان در ذهن میدهد پس حقیقت معنوی خارجی بهیچ وجه

جایگزین در عقل و نفس جزء بوسیله عنوان کلی حاصل نشود پس انحفاظ حقیقی غلط مشهور است و اساسی ندارد و چون عناوین و معرفات فانی در معنونات است و در حکایت و معرفی تام و کامل است حتی اینکه علم منطق بر اساس همین عناوین کلیه ذهنیه تأسیس شده و لکن واهمه انسان فریب میخورد و گمان میکند عنوان حیوان ناطق مثلاً همان ماهیت حیوانیه خاصه خارجیّه است دارای روح بدن و لحم و شحم و عظم و خون و حرکت و تنفس و سایر مشخصات مجهول الحقیقه و ممیزات غیر معلوم الکنه که جز آفریننده بدان احاطه ندارد میباشد .

بلی ممکن است تصویری از انحفاظ حقیقی در خصوص عناوین

تصویری از انحفاظ حقیقی از ابتکارات مؤلف

کلیه طبیعیّه بدون معنونات بنمائیم و ادعا کنیم که انسان خارجی در خارج هم کلی طبیعی لا بشرط را همراه خود دارد مانند زوجیت و رقیت و ملکیت و نسبت های خارجیّه که خارج

ظرف نفس آنهاست نه ظرف وجود آنها مثل اینکه ماهیت خارجیّه سایه ای یا شعاعی بیافکند بر عین خود و همین سایه و شعاع بدون هیچ تفاوت در ذهن دیده میشود و منحفظ بین ذهن و خارج است و مصاحبت اعیان ماهیات خارجیّه با عناوین کلیات طبیعیّه لا بشرطیه خود بر وجهی نیست که عین آن اعیان گردد بلکه مانند آویزه و قلاده یا پرتو و شعاع یا شبح و تمثال است و اگر مانند شبح و تمثال باشد منحفظ در خیال خواهد بود نه در عقل و عقل برای تصور آن شبح و تمثال ناچار است آنرا از صورت تمثالیّه تجرید نماید و مفهوم کلی عنوانیش را تصور کند یا جدا گانه برای شبح و تمثال هم عنوان کلی انتزاع نماید با آنکه مستقیماً عنوان اعیان اشیاء را میتواند تعقل کند که همان عنوان کلی چون لا بشرط است مصاحبت و مقارنت با مضمون خارجی در خارج دارد اینها که گفتیم مخصوص است بعلم تعقلی و تصویری .

و اما علم شهودی و کشفی پس حال عقل و نفس مانند قوه باصره و قوه سامعه و لامسه و ذائقه است که مستقیماً بلا واسطه اعیان خارجیّه را مشاهده می نماید و همانطور که قوه باصره مستقیماً اعیان مرئیّه را رؤیت می کند و قوه سامعه عین صوت

قابل توجه در بیانات فرق بین تعقل و تصور بین شهود و کشف

مسموع را می شنود و قوه ذائقه عین طعم مطعم را می یابد و قوه لامسه عین ملموس را در نرمی و خشونت و یبوست و رطوبت و مانند آنرا احساس می کند هم چنان قوه عاقله در مقام کشف و شهود عین مشهودات و ذوات منکشفه را ادراک می نماید ما در مسئله رؤیت از قول بخروج الشعاع و قول بانطباع و قول ملاصد را بجمل نفس که حکیم سبزواری میفرماید .

و صدر الراء هو رای الصدر فهو بالجمل النفس را یا یدری

غافل نیستیم ولی هیچیک هنوز بر ما ثابت نشده و جز مواجهه بین رائی و مرئی و سامع و مسموع و ذائق و مذوق و لامس و ملموس چیز دیگری که از این قواء مدرکه بیرون آید و تماس با متعلق خود نماید یا صورتی از آن متعلق در آن قوی منطبق شود بر ما معلوم نیست بهر حال مشاهده و مکاشفه مانند تصور و تعقل نیست که محتاج بتوسط صورتی و عنوانی در نفس باشد .

تا اینجا مسئله انحفاظ و فرق بین علم تصوری و علم شهودی
 معلوم شد و اشکال اجتماع جوهر و عرض در علم تصوری است
 نه در علم شهودی بلکه عرض بودن علم هم در علم شهودی
 نیست زیرا حقایق اشیاء بر جوهر عقل همانطور که در واقع

در تحقیق مراد از بودن علم
 عین معلوم بالذات

است منکشف میشود و میان جوهر عقل و مشهودات او چیزی نیست و مسلک ما در حقیقت علم حتی در علم
 تصوری هم جز جوهر عقل و انکشاف حقایق اشیاء باندازه کمال و رشد جوهری عقل چیز دیگر نیست
 و صور کلیات و مفاهیم هم در شماره معلومات منکشفه است و ارتسامی در ذات جوهر عقل ندارد چنانکه
 قول بارتسام صور معلومات در ذات واجب تعالی باطل است پس میگوئیم مراد از معلوم بالذات عیناً
 همان ذات علم و ادراک است زیرا علم هر چه باشد ذاتی دارد و ذات علم از آن حیثیت که علم است عین
 معلومیت چیزی است که در خارج موجود است پیش از حصول علم یا مقارن حصولش یا اینکه موجود
 نیست و ممکن الوجود است که آنرا بحمل اولی میتوان معلوم دانست مانند علم عقل اول و موجودات
 عالم جسمانی قبل از وقوعش چون علم بماهیت انسان و آسمان و زمین و غیرها و گاه میشود که معلومات
 نفس وقوع خارجی حاصل نمیکند چون بسیاری از فرضیات اگر در هندسه فرض شود ممکن الوقوع نیست
 و فایده فرض آن بیان خلف است چنانکه در ممتنعات بسیار فرض میشود و بر هر تقدیر معلومیت هر
 چیزی از آن حیثیت که معلوم است جز حقیقت علم که نسبتی بشیء خاصی دارد نخواهد بود مثلاً علم
 ب حیوان معلومیت حیوان است در عقل بدون اینکه ماهیت حیوان خارجی یا فرضی در نفس باشد زیرا
 اگر آن ماهیت بنا بر انحفاظ در نفس باشد یا صورت آن که منتزع از او است بنا بر عدم انحفاظ در
 نفس باشد آن شیء منحصفاً یا صورت شیء غیر منحصفاً در ذهن از معلومات است نه علم پس معلوم بالذات
 عبارت از معلومیت ذات خاصی از ذوات اعیان خارجی موجوده یا منتظر الوجود یا مفروض و ممکن
 یا مفروض ممتنع است پس لفظ ذات در معلوم بالذات همان معلومیت است لکن با خصوصیتکه معلومیت
 را ممتاز از معلومیت دیگر میکند بدون اینکه بر اصل معلومیت خاصه چیزی افزوده شود مانند معلومیت
 نار که ممتاز از معلومیت خاک و هوا و آب است پس مراد از معلوم بالذات همان معلومیت است که
 بذاتها معلومیت یکی از ذوات اشیاء است پس معلوم بالذات عین علم است و علم عین معلوم بالذات است
 و این نظیر تمایز علوم است چون علم نحو و صرف و طب و حکمت و غیرها و معلومیت نحو مثلاً باین
 معنی نیست که ذوات مسائل نحو عین علم باشد زیرا که آنها متعلق علم است نه نفس علم لکن
 علمیکه متعلق است باین مسائل عیناً معلومیت آن مسائل است و معلومیت آن مسائل بالذات علم است
 و معلوم بالذات است .

و از این بیان آشکار شود خلط و خبط در کلام متأخرین در بیان
 اشکال اجتماع جوهر و عرض مانند حکیم سبزواری که در شرح
 منظومه گوید والقوم عدو العلم کیفاً افساناً و العلم
 عین المعلوم بالذات و المعلوم بالذات قد یکون
 جوهر آ و قد یکون کما و قد یکون مقولة اخرى فیلزم

بیان خلط و خبط در کلام
 متأخرین در اشکال اجتماع
 جوهر و عرض

اندراج جمیع المقولات فی الکیف . انتهى و بسیاری از این سخن مانند خود سبزواری در خبط

و اشتباه افتادند و لفظ ذات را در عنوان معلوم بالذات ذوات معلومات پنداشتند نه ذات معلومیت که ذات وصف است نه ذات موصوف و معلومیت جوهر مثلاً ذات علم بجوهر است که بجوهر اضافه میشود و ممتاز میشود از علمیکه مضاف بکم یا کیف یا مقولات دیگر حتی اضافه و معلومیت جوهر با علم بجوهر لازم نیست جوهر باشد و اضافه اش بجوهر ذات علم و ذات معلومیت را جوهر نمیکند و معلومیت کم یا کیف که عین ذات علم است و علم که عین ذات آن معلومیت است ذات علم یا ذات معلومیت را از مقوله کم یا کیف نمیکند پس اگر علم یا معلومیت کیف نفسانی باشد چه ربطی بذات معلوم دارد آیا چه مانعی است از اینکه کیفیت نفسانیه تعلق گیرد بجوهر و علم بجوهر یا معلومیت جوهر گردد یا علم بکم یا معلومیت کم شود و همچنین تا آخر مقولات نه گانه و اشکال اجتماع متقابلین در وجود ذهنی از روی بودن علم عین معلوم بالذات نیست چه معلومیت ذات غیر از ذات معلوم است بلکه از روی انحصار ذات معلوم است در ذهن و خارج و اینکه در ذهن دارای موضوع است پس هر ذاتی که در ذهن آید محتاج بموضوع است و عرض خواهد بود اعم از آنکه علم بآن ذات یا معلومیت آن ذات برای نفس عرض باشد یا کیف یا عین جوهر عقل یا اضافه یا مجهول الحقیقه لذا شیخ در شفا اشکال اجتماع متقابلین را بر روی احتیاج بموضوع در جوهر در ذهن و عدم احتیاج بموضوع در خارج برده و از راه دیگر که بیان شد آنرا جواب داده و اصل صفت علم را که عرض دانسته ملاک اشکال قرار نداده و اشکال را بر اینکه علم عین معلوم بالذات است نبرده و در معنای معلوم بالذات هم خطبی نکرده و ذات معلومیت را بذات معلوم اشتباه نموده و این عنوان که العلم عین المعلوم بالذات که در کلام سبزواری و دیگران است در آخر کلام شیخ موجود است که از آن اقتباس نمودند و تصور کردند اشکال از اینراه است آنهم اشتباه نمودند ذات وصف را که ذات معلومیت است بذات موصوف که ذات معلوم است نه معلومیت اینک ما گفتار شیخ را نقل و خلاصه میکنیم میفرمایند ما منع نمودیم که جوهر در وجود خارجی گاهی در موضوع باشد و گاهی بی نیاز از موضوع و منع نمودیم صورتیکه تعقل شود از جوهر خارجی اگر در نفس آید در موضوع نباشد.

مؤلف گوید این جمله از کلام شیخ که گوید صورت معقوله از اعیان خارجیّه عرض و محتاج بموضوع است دلالت دارد که معقول ذهنی را عین موجود خارجی نمیدانند بلکه معقول عین خارجی میدانند حتی آنکه میفرماید آن معقول جزء نفس نیست بخلاف ماهیت خارجیّه که جزء موجود خارجی است که مرکب است از صورت و ماده و عالم نفسانی نه محل جوهر صوری است و نه محل جوهر مادی و از هر یک هم در نفس البته معقولی تواند بود آنگاه میفرماید اگر گفته شود ماهیت عقل فعال و جواهر مفارقه نیز باید چنین باشد یعنی محتاج بموضوع باشد جواب آنست که جوهر عقل را نمیتوان تصور نمود مگر بمفهومش و اگر نه متقلب میشود خارج بذهن و سخن در معقول است نه در جوهر عقل و مراد از انقلاب معدوم شدن چیزی و موجود شدنش در ظرف دیگر نیست که اصلاً چیزی ما بین ظرفین محفوظ نباشد.

مؤلف گوید شاید مراد شیخ منحصراً بودن عنوان لا بشرطی است نه عین ماهیت خارجیّه که معنون آن عنوان و موصوف آن صفت است و چون لا بشرط عنوانی هم در خارج مصاحب با اعیان است پس موجود خارجی بکلی معدوم نشده زیرا عنوان خود را که مصاحب یا متحد با او است

بعالم نفسانی فرستاده و چیزی ازخود را که بتمام معنی معرف و مأخوذ در حد او و محمول بر او است بین ذهن و خارج محفوظ داشته اینست تحقیق کلام شیخ که با نظر ما در انحفاظ عنوانی مخالف نیست زیرا گفتار شیخ در این فصل صریح در انحفاظ عین ماهیت خارجی در ذهن نیست چنانکه از ترجمه بقیه گفتار شیخ که ترجمه خواهیم نمود آشکار میشود .

و ممکن است تفسیر معلوم بالذات بذات معلوم خارجی که ظاهر عبارات متأخرین است نه بصرف وصف معلومیت به وجه اضافه اش بعین ذات خارجی به بدین تقریر که ذات معلوم خارجی در حال معلومیت برای نفس نه باین معنی که ذات معلوم خارجی منحفظ باشد بلکه باین معنی که عنوان عین خارجی که دارای جنس

تحقیق عمیق در تفسیر معلوم بالذات بذات معلوم نه وصف معلومیت

و فصل وسایر ذاتیات ماهیت شخصیه خارجی است در نفس حضور یافته و چون آلت معرفت ذات خارجی است بلکه فانی در او است ذات خارجی را معلوم بالذات برای نفس نموده یعنی نظر نفس با الاصاله متعلق بذات خارجی است و بالتبع بعنوان وصفی است مانند نگاه کردن بصورتی در آینه بدون التفات و توجه بآینه و مانند عینک و تلسکوپ در چشم که هیچ توجهی بعینک نیست بلکه باعیان مرئیه خارجی است و نکته قابل توجه اینست که آیا این عنوان وصفی علم است یا علم چیز دیگر است که قائم بنفس است اگر بگوئیم همین عنوان وصفی که صورت ذهنیه است بنفسها و بذاتها علم است صحیح نیست زیرا عنوان و صورت ذهنیه اگرچه قائل بانحفاظ باشیم و فرق ذهن با خارج را از جهت تجرید ماهیت خارجی از ماده پنداریم از معلومات است نه علم زیرا بدیهی است صورت ذهنیه و عناوین حدود و رسوم بنفسها شعور بآداری شعور نیستند پس شعور و ادراک نفس باید چیز دیگر باشد که هم متعلق بعنوان ذهنی باشد و هم متعلق بعنوان خارجی و چون دقت نمائیم چیز دیگری جز جوهر عقل و جوهر نفس در بین نیست که آنرا علم و ادراک دانیم پس ناچار باید علم همان جوهر عقل و نفس باشد که عالم بالذات است و بذاته علم است زیرا معلوم خارجی و معلومات ذهنیه معلوم است نه علم و نه عالم و البته جوهر عقل چون قابل نقص و کمال و ضعف و قوت و فعلیت و قابلیت و کثرت معنویات و قلت آن میباشد عالم بودن جوهر عقل و نفس دائر مدار انکشافات و منکشفات است اعم از آنکه انکشاف منکشف قوی و عمیق و محیط بکنه منکشف باشد یا ضعیف و محدود و نارسا و دور از حاق عمیق ذوات اعیان خارجی باشد و اعم از آنکه تعداد منکشفات قلیل باشد یا کثیر و اعم از آنکه صورت ذهنیه مرتسم در جوهر عقل باشد یا نباشد و در صورت عدم ارتسام معنای وجود ذهنی حضور و قرب معلوم خارجی بجوهر عقل باشد که گویا ماهیت خارجی از جایگاه مرکزی خود حرکتی معنوی و روحانی نموده و خود را نزدیک بجایگاه عقل و مغز عاقل بدون حلول و ارتسام نموده یا آنکه از مرکز خود تکان نخورده فقط منکشف بر عقل شده اعم از آنکه این انکشاف برای منکشف حالتی یا کیفیتی باشد که در خارج بر منکشف عارض شده و در ذهن هم بر عقل عروضی حاصل نموده مانند عروض کیفیت یا قوت یا انبساط و ابتهاج و نشاط و نورانیت و احاطه و استیلاء و محبت و ملائمت و همچنین منافرت و کراهت و بغض و مانند این صفات از عوارض و کیفیات که در عالم مجردات قابل حصول است حتی ممکن است از انکشاف معنایی یا عینی انتقالاتی و توجهاتی بمعانی دیگر یا اعیان دیگر که حاصل باممکن الحصول است برای جوهر عقل عارض شود .

نتیجه مقام اینکه علم عین جوهر عقل است که کامل شده و عاقل بالفعل باشد و اگر بالفعل معقولی ندارد عاقل و عقل بالقوه خواهد بود یعنی نسبت بآنچه بر او منکشف شده و معقول او گردیده بالفعل است و نسبت بآنچه منکشف نشده و معقول او نگردیده بالقوه است و اگر تمامت حقایق اشیاء بر او منکشف است عقل الكل و عاقل الكل خواهد بود و چنین عقلی همانا عقل اول و حقیقت محمدیه است .

و بنظر مؤلف خطاب الهی بعقل اول که اول ماخلق است به جمله (اقبل و ادبر) عبارت از انکشاف بعضی از اشیاء و عدم انکشاف بعضی دیگر است چه جوهر عقل قابل حالات مختلفه است همانطور که محبت و ابتهاج نسبت ببعضی از حقایق اشیاء دارد و کراهت و انقباض و نفرت نسبت ببعضی دیگر همچنان اقبال و ادبار دارد اقبالش عبارت است از توجه و التفات با رغبت و انبساط بیک قسمت از حقایق اشیاء است و ادبارش بعدم توجه بقسمت دیگر است که البته این قسمت دیگر بر او فعلاً منکشف نیست و از او غائب است اگرچه بالقوه قابل توجه و حصول انکشاف است و اگر تمامت حقایق اشیاء بر او منکشف است معنای اقبال و ادبار همانا حب و بغض و رغبت و کراهت خواهد بود و اقبالش رغبت بملازم و حب محبوب است و ادبارش بکراهت از منافر و به بغض مبغوض و منفور است بنابراین تحقیق حقیقت علم عبارت از جوهر عقل است اعم از آنکه عاقل بالفعل باشد یا نباشد یعنی عقل بالفعل یا عقل بالقوه باشد چیزیکه در برابر این تحقیق موجب نگرانی است قول شیخ است در شفا در آغاز فصل مربوط باینکه عرض است .

توجیه قول شیخ در شفا باینکه علم عرض است

و توجیه عرض بودن علم در کلام شیخ دو چیز است
اول آنکه نظر شیخ در لفظ علم به معلوم است چه شیخ همه
معلومات را از جواهر و اعراض عرض میداند بدون اینکه تعیین
فرماید مقوله اعراض ذهنیه را که آیا کیف است یا مقوله دیگر
و ظاهراً هر وصف عارضی را بر معروضی نفسانی کیفیت دانستند

و اخلاق و صفات و ملکات نفسانیه کیفیاتی در نفس هستند لذا سبزواری فرموده (ان القوم قد عدوا العلم کیفاً نفسانیه) لکن مانعی ندارد بنظر مؤلف از آنکه بسیاری از صفات و ملکات نفسانیه قوائی باشند جوهریه چنانکه ماده خارجیه جوهریست بمعنی ما بالقوه در برابر صورت خارجیه که جوهری است بمعنی ما بالفعل و ترکیب انضمامی که مشهور است بین صورت و ماده مانعی ندارد که برای عقل هم ضمیر هائی از جواهر باشد و چون جوهر عقل بسیط صرف است قول بترکیب اتحادی که میرداماد در ماده و صورت در خارج قائل شده در عالم عقل راه ندارد زیرا بساطت عقل مختل میشود حاصل آنکه قول شیخ در شفا بعرض بودن علم همانا باعتبار معلوم است نه ذات علم و اگر بخواهیم علم را در کلام شیخ عرض بدانیم و بقول سبزواری کیفیت نفسانیه شماریم قوی از اقوال در حقیقت علم خواهد بود که در فصل جداگانه اقوال را خواهیم بیان نمود نکن اتمام شیخ در این فصل بآن است که جوهر معلوم خارجی در وجود ذهنی عرض است و با جوهریت خارجیه منافعی نیست باز میگوئیم. سیاق کلام شیخ آنستکه صورت معلومه در ذهن عرض و علم است و علم چیز دیگر نیست انصافاً این رای از بلندی افکار شیخ بسیار دور است و ما کوشش نمودیم کلام شیخ را که منطبق در جوهریت حقیقت علم یعنی عین جوهریت عقل بالفعل نماییم اینک بقیه گفتار شیخ را ترجمه و خلاصه مینمائیم

و در دسترس اهل فضل میگذاریم تا ببینند کلام شیخ منطبق یا قابل انطباق بر جوهریت علم که عین جوهر عقل است هست یا نه .

بقیه ترجمه و خلاصه گفتار شیخ در شفا در فصل علم و رفع اشکال اجتماع مقابلین

شیخ در مقام رفع اشکال اجتماع مقابلین میفرماید
میتواند گوینده ای گوید ماهیت عقل فعال و جوهرهای مفارقة نیز
حالش چنین باشد تامعقول از آنهاعرض باشد لکن مفعول از آنها
مخالفت با آنها ندارد زیرا بذاتها معقول است (یعنی عاقل و
معقول یکی است).

ج - چنین نیست زیرا معنای قول ما باینکه جواهر مفارقة
لذاتها و بذاتها معقول است آنستکه ذات خود را تعقل میکند و معقول ذات خود میگردد اگرچه غیرش
اورا تعقل نکند و معقول عاقل مغایری با خویش نگردد و نیز جواهر مفارقة مجرد از ماده و علائق
مادیه است بالذات نه بتجربیدیکه عقل آنرا نماید و اما اگر گوئیم معقول از آنها از هر جهت عین
آنها یا مثل آنها است یا بگوئیم محتاج بوجود معقول از ذات خویش نیست جز آنکه خود را
حاضر در نفس مییابد امر محالی را گفتیم زیرا ذاتش مجرد و مفارق از ماده است و ممکن نیست نفس
ذاتش صورتی از ذاتش گردد برای نفس انسان و اگر چنین باشد لازم آید نفس انسان چون عقل
مفارق را تعقل کند صورت کل موجودات باشد و هر چیزی را بالفعل بداند و چنین حالتی اگر
برای نفسی شود باقی می ماند نفوس دیگر بدون اینکه معقولی برای او باشد چه همه معقولات در چنین
فرضی معقول یک نفس شده و صورت عقل او گردیده و معقولی برای نفس دیگر باقی نگذاشته و جز
همان یک نفس عاقل و معقولی نخواهد بود و آنچه گفته میشود اینکه چیزیکه واحد عددی است
میتواند صورت برای مواد کثیره شود نه بوجهیکه در آن تأثیر کند بلکه بوجه ارتسام و انطباق هم در
در مواد متعدده محال است و باندک تأملی آشکار خواهد شد مؤلف گوید این بیانیه از شیخ متضمن
چند مطلب است برای اثبات اینکه معقولیت ذات عقل بمعقول بودن صورت عقل در نفس نیست بلکه بمعقول
بودن ذات عقل است برای ذات عقل بدون توصیف صورتی مساوی یا مماثل و امام معقولیت ذوات اعیان
خارجیه پس بمعنای معقولیت عین ذواتش نیست بلکه بمعقولیت معنای ذات است که عنوان او است و معرف واحد
و رسم او است چنانکه در ابطال انحفاظ عینی و حقیقی گفتیم و همین معنی را شیخ بعد از گفتار مذکورش
صریحاً میگوید که خواهیم بیان کرد و این چند مطلب که گفتار شیخ متضمن آن است از این
قرار است :

یکی آنکه عقل فعال و جوهر مفارق چون تعقل شود مانند تعقل ماهیات خارجیه و تعقل معانی
و مفاهیم و حدود و رسوم و عناوین و انتزاعیات نیست چه تعقل اعیان خارجیه به تعقل معانی و حدود
آن که آنها صورتی و عنوانی از ماهیات اعیان است و ماهیات اعیان در نفس و عقل بذاتها موجود
نشود و تعقل معانی و مفاهیم همان تعقل معانی است .

و صورت دیگری لازم ندارد و گر نه تسلسل در معانی و مفاهیم و صور لازم آید و دانستید که
صورت ذهنیه معقول بالطبع است و معقول اصلی همان اعیان خارجیه است و صورت ذهنیه مانند آینه و
منظره و عینک برای دیدن قوت عاقله اعیان خارجیه را و نیز مانند پل و قنطره است که جز برای عبور

عقل یعنی ثوَجّه و تعلق ادراک عقل بخارج چیز دیگر نیست دوم اینکه معقولیت جوهر عقل مفارق بصورثی جداگانه اذ دانش نیست و خودهم عقل است هم عاقل هم معقول بسّه اعتبار و تقایر این اعتبارات بفرض است و واقعی جز جوهر عقل ندارد و معقولیت او محتاج بماعل دیگر نیست و عاقل دیگر چون خواهد عقل را تعقل کند یا آنرا در خود مییابد بدون توسط صورتی و معنائی و یا اگر خواهد تعبیری از آن نماید مفهومی را حمل بر او نموده اشاره بر آن میکند مانند **اسماء الله الحسنى** و گاهی هم قوت مدرکه نفسانیه ترقی نموده عین جوهر عقل مفارق گردد با اتصال معنوی و روحانی بدان حاصل کند نظیر قرب و تقرب به حق تعالی سوم آنکه صورت ذهنیه معقوله از اعیان اشیاء که جز معانی و اعراض نیست صورت جوهر عقل نخواهد بود زیرا صورت جوهر عقل صورت **الکل و علم الکل و عقل الکل و عاقلیت الکل و انکشاف الکل** است و محال است هر معقولی از معقولات نفس صورت الکل گردد و اگر تمام معقولات برای یک نفس حاصل شود باز آن نفس صورت الکل نخواهد بود بلکه صورتهای متعدده ایستکه در جوهر نفس حاصل شده نه اینکه نفس را مانند جوهر عقل مفارق صورت الکل نماید یعنی یک صورت جوهریه بسیطه برای کل اعیان گردد چه این از خصائص جوهر مفارق است نه جوهر نفس چهارم اینکه اگر نفسی دارای همه معقولات اشیاء دیگر شد نفس دیگر فاقد هر معقولی خواهد گشت زیرا معانی کلیه در نفوس متعدده صورت جوهریه برای نفوس عدیده نمیشود و معنای کلی باقی نمی ماند که در عالم اذهان تکرار شود زیرا مانند کلی طبیعی نسبت با افراد خارجیّه نیست که بمنزله آباء متعدده برای اولاد باشد زیرا کلیات طبیعیّه بر صورت جوهریه برای اعیان خارجیّه نیست بلکه مجرد حمل ذهنی و تطبیق عقلی است نه اتحاد و عینیت جوهریه پس معقولات نفس صورت جوهریه برای نفس نیست و صورت جوهریه عقل مفارق بدون واسطه صورت الکل است و معقولیت جوهریه اش برای خود عین عاقلیت جوهریه او است چه برای خود و چه برای تمام اشیاء زیرا چون جوهر خود را بدون واسطه می باید معقول خویش است و هم عاقل خویش و چون ذوات اعیان خارجیّه را هم بذات خود بدون واسطه می باید عاقلیت جوهریه برای اعیان خارجیّه خواهد داشت و این معنی چه نسبت بخود چه نسبت بماسوای خود جز انکشاف ذاتی چیز دیگر نیست و همانطوریکه جوهر ذاتش بر ذاتش منکشف است جوهر هر ذاتی بر او ظاهر و منکشف است و همین است معنای قرب و حضور نزد او زیرا نه فاصله ای در میان است و نه غائب از خود و ماسوای خویش است و بهمین منوال است انکشاف مفاهیم و معانی و عناوین و حدود و رسوم و اعراض نسبیّه و حال الفاظ و کلمات ملفوظه حال اعیان خارجیّه است که بر او منکشف است و همچنین نقوش و کتابت و اکوان اربعه یعنی حرکت و سکون و اجتماع و افتراق پنجم آنکه معلوم شد که معقول از جوهر مفارق عرض نیست و معقول از موجودات خارجیّه از هر مقوله باشد همان است که در خارج است فقط منکشف است .

لکن شیخ در ابتداء گفتارش صورتی از موجودات خارجیّه در ذهن قائل شده باستثناء جواهر مفارقه و سیاق کلامش دلالت دارد بر آنکه صورت ذهنیه چه از اعراض خارجیّه چه از جواهر خارجیّه باشد عرض است و عرض بودنش را هم تعیین نمیکند از چه مقوله است و علم راهم در آغاز فصل فرموده عرض است بدون تعیین مقوله و تحقیق آنستکه مفاهیم و معانی که جز در نفس یا برای نفس وجود ندارد از هیچیک از مقولات اعراض نیست و جز مفهومی ذهنی نخواهد بود مثلاً مفهوم مقوله کم یا کیف یا مقوله

دیگر از آن مقوله بشمار نیاید زیرا مفهوم کم را کمیت نیست و مفهوم کیف را کیفیت نمیتوان شمرد و چون بندهن نیاید جز حمل اولی برایش نخواهد بود و عروض معنی غیر از عرض بودن معنی است پس مفاهیم هرچه هست نه جوهر است نه عرض بلکه عنوانی از جوهر و عرض است و علم هم اگر عرض باشد عین مفاهیم نیست بلکه انکشاف مفاهیم عنوانیه و معنونات است و از اینراه یعنی از اینکه مفاهیم ذهنیه نه جوهر است نه عرض اشکال اجتماع جوهر و عرض در ماهیت واحده پیش نیاید.

آنگاه شیخ میفرماید بنابر آنچه گفته شد اشیاء خارجیّه حاصل نشود در عقول بشریه مگر معانی ماهیات آنها نه ذوات آنها و حکم این معانی حکم معقولات از جوهر است مگر در یک چیز و آن آنست که اشیاء خارجیّه محتاج بتقشیر یعنی پوست کندن است تا از آن معنائی مجرد گرفته شود و تمقل گردد و اما جوهر پس حاجتی بتجريد ندارد بلکه معنای آن جوهر بدون توسط تقشیر و تجريد منطبق در نفس شود و این که گوئیم فقط برای نقض حجت خصم است.

مؤلف گوید این ترجمه عین سخن شیخ است و جمله اولی صریح است در اینکه ذوات اشیاء خارجیّه بندهن نیاید بلکه معانی آن ذوات بندهن آید و این عین نظریه مؤلف است.

و جمله دوم که فرق میگذارد بین معقولات اشیاء و معقولات جوهر باینکه در اشیاء بتجريد و تقشیر برای اخذ معانی لازم است و در دوم معنی جوهر بخودی خود در نفس آمده و نفس را بخویش منطبق نماید این جمله محتاج بتوضیح است بدین خلاصه که اعراض خارجیّه چون جنس و فصل مانند جوهر ندارند بلکه باید باعتبارات و تقشیرات از آن معنائی عام جنسی یا صنفی انتزاع نمود و اما جوهر خارجیّه پس چون دارای ماده و صورت و جنس و فصل است افراد کلیات طبیعیّه است و کلی طبیعی بمجرد توجه نفس حاضر در ذهن شده و بالطبع منطبق با افراد گردد پس شبهه اجتماع متقابلین در میان نیاید زیرا کلی طبیعی که متحد با جوهر خارجی است در خارج از جوهر است و در ذهن همان معنای کلی است اینست که شیخ میفرماید اینرا برای نقض حجت خصم که شبهه اجتماع متقابلین را بمیان گذارده گفته ایم آنگاه رأی قطعی خود را آغاز میفرماید بدین مضمون که این معقولات را بعد از این یعنی در فصل تعلیمات هندسیّه آنچه از آن معقولات از صور طبیعیّه و تعلیمات است جایز نیست مفارقت و قائم بالذات باشد بلکه واجب است در عقل یا نفس باشد و آنچه از اشیاء مفارقه است و بمابین با نفوس ما است داخل در علم ما بآن نخواهد بود بلکه نفوس ما متأثر و منفعل از او خواهد شد و تأثر و انفعال ما از او علم ما باو خواهد بود و همچنین صورتهای مفارقه و تعلیمات علم ما بآنها همانست که حاصل شود برای ما از آنها و اگر نه ذات آنها برای ما موجود نشود و منقلب بسوی ما نگردد بلکه آنچه موجود است از آنها برای ما همان آثار یستکه حکایت از آنها کند و همان علم ما است و آن آثار یا در بدن ما باید باشد یا در نفوس ما و اول محال است پس حاصل در نفوس ما خواهد بود و این آثار عین ذوات آن اشیاء یا امثال و اشباح آنها نیست و قائم در مواد بدنی نخواهد بود پس آنچه موضوع ندارد متکثر شود نوعش بدون سببی که تعلق باو گیرد پس آنها اعراضی هستند در نفس اینجا پایان گفتار شیخ است.

در فصل علم باز این گفتار متضمن چند مطلب است مطلب اول آنکه اثریکه در نفس از عقل مفارقت حاصل میشود و آنرا شیخ علم دانسته مراد آنستکه عقل مفارقت نفس انسانی را عالم می نماید ام از آنکه کیفیتی در نفس حاصل شود که موجب علم نفس و معلومات است یا آنکه موجب انکشاف معلوم

بر نفس شود وحق هم همین انکشاف است و صورت حاصله شرط و مقدمه برای انکشاف است نه اینکه صورت علم است مگر باعتبار انکشاف مطلب دیگر اینکه ذوات معلومات نه بنحو اعیانی و نه بنحو امثالی و اشباحی برای نفس و عقل بشری حاصل نشود و قیام در ماده نفسانی چه رسد به بدنی نماند پس اگر آن معلوم جوهر است بدون سبب و بدون واسطه چون نوع است کثرت پیدا میکند و مراد شیخ از این کثرت کثرت آباء نسبت باولاد است در مقابل حکیم همدانی معروف مطلب دیگر این که آثار و صور که در نفس است اعراض است و دانستی که مفاهیم و معانی و صور ذهنیه عرض اصطلاحی از مقولات خود که در خارج است نیست مگر همه را کیفیت دانیم و کیفیت مفهومی هم مانند کیفیات نفسانیه چون حلم و غضب و سایر صفات حقیقیه نفسانیه نیست بلی اگر مراد از عرض فقط عروض عارض بر معروض باشد مانعی ندارد ولی انطباع نفس بآن که بمعنای ارتسام و انتقاش است نزد مؤلف محل تأمل است خصوصاً اینکه انکشاف واقع علم را بدون حاجت باین مقدمات آشکار بر عقل مفارق و عقول بشریه می نماید اگر چه در عقول بشریه که با ماده نفسانیه متصل است میتوان ملتزم بصور منطبقه شد چنانچه در قوه واهمه و متخیله و مانند آن چنین است .

(فصل)

بدانکه در تحدید علم اختلافی شدید نمودند رازی گفته علم
 در نقل اقوال و آراء در ضروری است و اکتساب در او جاری نیست و غزالی گوید
 تحدید علم امری است مشکل و عبارتی که جامع جنس و فصل
 حقیقت علم باشد در نیاید زیرا اکثر مدرکات حسیه را تحدید کردن مانند

روایح عسرت دارد زیرا اطلاع بر ذاتیات آن صعوبت دارد پس اگر حال مدرکات چنین است حال حقیقت ادراک چه خواهد بود و بعضی از محققین گفته اند در این شکی نیست لکن اختصاص بعلم ندارد زیرا تمیز دادن بین ذاتی و عرضی در هر ماهیت و هر حقیقتی مشکل است حتی گفته شده که هیچ حدی هرگز وجود حاصل ننموده .

مؤلف گوید بوعلی سینادر رساله الحدود میفرماید حد حقیقی برای هیچ چیز در دست نیست و تحدیدات مشهوره حد حقیقی که جامع جمیع ذاتیات باشد نیست و محققین و حکماء و اصولیین قائل بتحدید علم شده اند ولی در حد آن اختلاف نمودند حکماء گویند علم صورتی است که حاصل شود نزد مدرک یعنی از مشخصات و مشخصات و غیر آن از ماهیات اعم از آنکه مدرک عقل باشد یا حس باشد یا هم و بعضی از محققین نوشته اند وجه آنکه حکماء گفتند نزد مدرک و نگفتند در مدرک آنستکه مشخصات و مشخصات جزئی میباشد و صورت جزئی مرتسم نشود مگر در وهم و اما ماهیت کلیه پس صورتش چه جنس باشد چه فصل مرتسم شود در عقل ناچار باید گفت نزد عقل تا محسوسات جزئی و وهمیه داخل شود و اگر گفته شود در عقل خارج شود مگر بتکلف .

نگارنده گوید از آنچه در فصل سابق تحقیق نمودیم صورت معقوله حاضر شود نزد عقل و منقوش در جوهر عقل نگردد مگر آنرا کیفیتی دانیم چنانچه مشهور است تا عارض بر عقل گردد و مراد از ارتسام صورت شاید همین عروض باشد و اگر نه کتابت و نقشی در میان نیست زیرا معانی کلیه صورت منقوشه و مکتوبه نپذیرد و گر نه جزئی خواهد بود و همراه معنای کلی الفاظ و حروف نیست تا

نقش و کتابت را پذیرد و جوهر عقل و نفس همه مجرد است و مجرد منتقش بنقشی و مضمون بصورثی نشود و تعقل و تصور چنانکه تحقیق کردیم فعلی از افعال عقل است بشع و توجه و التفات و تجرید و انتزاع بلی در قوه خیالیه صورت شیء ممثل میشود مانند صورت در آینه و در واهمه هم چون فردی جزئی از معنای کلی است شبیه تمثال و صورت است اگرچه بوضوح صور خیالیه نیست و همچنین است صور محفوظات درخزانه حافظه و بنابر مسلك ما که علم را انکشاف حقیقت اشیاء بر جوهر عقل میدانیم باز معنای حضور نزد عقل درست است بدون توسط صورتی یا تمثالی کلی یا جزئی و بدون حاجت به عروض کیفیتی بر عقل بهر حال آنها هم که صورت را نزد عقل گفتند نه در عقل بعضی از ایشان گفتند علم صورتی است نزد عقل و بعضی گفتند حصول صورتی است نزد عقل و این دو تعریف بنظر بعضی محققین مبنی بر قول بوجود ذهنی است.

و بنظر مؤلف وجود ذهنی مانند حقیقت علم مجهول الحقیقه است چیزی که مسلم است معقولیت و معلومیت شیء است برای عقل و این معلومیت چنانچه بصورتی که بنفسها حاضر و قائم نزد عقل باشد بدون اینکه زائد بر ذاتش وجودی و حصولی داشته باشد یا اینکه با وجود و حصول باشد همچنان میشود فقط انکشاف ذاتی بر عقل باشد بدون اینکه صورتی از ذات خارجیه گرفته شود با حصول آن صورت یا بی حصول آن مگر همان انکشاف را صورت یا حصول صورت نزد عقل اعتبار کنیم چه ممکن است اختلاف در تمیز باشد و مرکوز ذهن حکماء همان انکشاف واقع چنانکه قبلاً تحقیق نمودیم.

توضیح مقام اینکه اگر نظر به عقل مفارق باشد نه عقول بشریه عقل مفارق بذاته بدون هیچ کیفیتی و صورتی و عارضی مانند آینه مواجهه است با جمیع حقائق اشیاء موجوده یا ممکن الوجود و مفاهیم کلیه و صورتهای خیالیه و معانی جزئیه و همیه و الفاظ و کلمات و اصوات و حرکات و سکانات و آنچه فرض شده یا ممکن است فرض شود اگرچه ذهنی هیچ آنرا فرض نکند و این مواجهه بین جوهر عقل مفارق و آنچه گفتیم بر وجهی است که کنه هر چیزی بر او ظاهر و منکشف است پس اگر چیزی بالفعل در خارج یادر ذهن یا در عالم مثال یادر عوالم برزخیه حاصل است محمولات آن چیز بر او بحمل شایع است و مطابقت آن با واقعیه دارد باز مورد مواجهه عقل مفارق است و اگر در هیچ ظرفی حاصل نیست جز حمل اولی نخواهد داشت و مواجهه عقل مفارق با مورد حمل اولی مواجهه با آن مفهوم معنی بطور بساطت یعنی بدون قضیه و ترکیب حملی است و البته هر چیزی همان چیز است بدون اینکه قیامی بخود داشته باشد اگرچه بحمل شایع معدوم و منتفی است و اگر نظر بمقول بشریه است پس ممکن است مواجهه عقل بشری با حقایق اشیاء موجوده یا ممکن الوجود و مفاهیم آنها و معانی قضایای حملیه آنها که در ذهنی یا در کتابی و وقوع یافته یا فرض آن شده یا ممکن است فرض آن شود بمعنای همان انکشاف باشد اعم از حمل شایع یا حمل اولی و حضور آنها نزد عقل بشری بمعنای همین انکشاف باشد و چیز دیگری در میان نیاید و ممکن است بهمان نحویکه مشهور است در صور ذهنیه باشد اعم از آنکه صور ذهنیه بنفسها علم باشد یا شرط علم باشد بر حسب اقوالیکه اشاره شد و آنچه حق است هم گفته شد باقی میماند فرق میان عقل مفارق و عقل بشری در کیفیت و کمیت علم و مواجهه با معلومات چه عقل بشری اگر بالفعل کامل و متصل بعقل مفارق گردد مانند عقل مفارق خواهد بود در مواجهه با تمامت معلومات و احاطه با آنها و این مخصوص است بنفوس ائمه معصومین و بعضی انبیاء و اولیاء خاص مثلاً در حق فیثاغورس

نوشته اند که در صفای نفس بجائی رسیده بود که صور منطقیه افلاک را بچشم میدید و البته چنین شخصیکه ادراک بصری او بچنین درجه ای رسد معقولات بر او مکشوف است و عقل او کار عقل مفارق را میکند یعنی عقل مفارق در عقل او تصرف میکند و همانطور که شیخ در شفا فرموده تحت تأثیر عقل مفارق رفته از او متأثر شود و آثار در او حاصل شود که بقول ما همان انکشاف تمامت واقعیات است بدون کیفیتی یا عارضی که در جوهر این عقل بشری که کامل است در او حاصل شود یا بقول شیخ اثری انفعالی در او ظاهر گردد و اما عقول متعارفه پس چنین مقامی را ندارد اگر بعضی از واقعیات را دریافت میکند بسیاری از واقعیات را نمیداند بلکه نمیتواند بداند و آنچه را که میداند ممکن است بکنه بعضی نرسد و یکی از انواع علوم انبیاء و ائمه که در قرآن بدان اشاره شده رصد است یعنی خدایتعالی رسولی را که برگزیده و پسند نموده آینه ای را از واقعیات برابر او قرار میدهد که بچشم میبیند و از همین قبیل است **روح القدس** که با ائمه همیشه مصاحبت دارد و او را دلالت و هدایت میکند بجمیع حوادث و این نه از آن جهت است که جوهر عقل امام کافی در احاطه و ادراک نیست بلکه برای آنست خدایتعالی از روی حکمت خود حائل میشود بین عقل رسول و امام و بین قسمتی از واقعیات و بر این حائل شدن فایده های بسیار مترتب گردد و امتحانات بسیاری که موجب کمال خلوص نفس و اجر و علو مقام است حاصل شود و اسباب و وسائل از قبیل رصد و روح القدس و وحی و نزول ملائکه و نشان دادن الواح برای تعیین حوادث منجزه از غیر منجزه و تعیین قضا و قدر حتمی از غیر حتمی و مانند آنست .

و اما اصولیین پس علم را صفتی میدانند که قائم بموصوف است و در فن منطق گویند علم اگر اذعان به نسبت باشد تصدیق است و الا تصور است و این وجوه در حق واجب تعالی درست نیست زیرا علم عین ذات او است و اذعان و اعتقاد و حالت قطع و جزم و ظن در مقام ربوبی موجب ترکیب و فاقد بودن ذات از علم و کمال است و معنای بودن علم عین ذات آنست که عقل چون تجرید نماید ذات واجب تعالی را از صفات کمالیه و عناوین و اسماء حسنی باز ذات واجب تعالی را عین علم و قدرت و سایر کمالات مییابد و حالت اذعان و اعتقاد و تصدیق یعنی حکم به نسبت یا توصیف چیزی بچیزی در قضیه ذهنیه یا قضیه لفظیه حالاتی است که در نفوس بشریه حاصل شود و عقد قلب و بنا و توطین بران اگذارند و ممکن است خطا کند یا در آن تردید حاصل شود و اما علم بر تقدیریکه صفت هم باشد و عارض بر موصوف یا قائم باو گردد خطا پذیر نیست چون متن واقع را اجمالا یا تفصیلا نشان میدهد و هرگز مخالف واقع نشود لذا گفته اند **(العلم نور لنفسه و نور لغيره)** زیرا بنفسه ظاهر است و غیر را مظهر است و دانستنی جز جوهر عقل و انکشاف واقع چیزی در میان نیست و انکشاف هم عین ذات منکشف است و ظهور ظاهر عین ذات است نه زائد بر ذات و دانستنی که علم بشیء عبارت از معلومیت آن شیء است برای ذات عالم و عالیت و معلومیت از اعتباراتی است که انتزاع شود از ظهور چیزی بر چیزی و گمان نرود که این معنی مطابق است با قول آنانیکه علم را اضافه میدانند چه علم بنا بر این مسلک عین جوهر عقل است که بذاته معاینه و مشاهده و مواجهه با حقایق اشیاء مینماید و اضافات و عناوین و اسماء فقط بر مقام تعبیر و حکایت است نکته ای که قابل توجه است در شأن واجب تعالی است آنست که علم بلکه هر مفهومی از مفاهیم کمالات حقائق باشد

ایمانی و خارجی و عین ذات واجب تعالی بروجه بساطت تامه باشد مانند قدرت و حقائق اسماء حسنی حتی مفهوم وجود که جز اعتباری بیش نیست و نزد قائلین باصالت ماهیت عین خارجی و حقیقت اعیانی ندارد مانعی نیست از آنکه در واجب تعالی حقیقتی باشد عین ذات مانند حقائق سایر کمالات و در عین حال در نفوس بشریه نمیتوان انکار نمود که حالت قطع و اعتقاد و جزم و تصدیق و تکذیب و رأی و اطمینان و سکون نفس و عدم تزلزل و ثبات و استقامت و مانند اینها که از آن جمله نیت و خطوط در نفس است در قوه عاقله که علم به اشیاء حاصل نموده موجود شوند ولی اینها همه غیر از حقیقت علم است.

و اما تصور پس اگر چه اعتقاد به نسبت و مفاد قضیه نیست ولی فعلی و توجه و التفاتی از جوهر عقل است بذاتیات مفردات واقعیه که این اعمال باز ناشی از حقیقت علم است بر طبق یکی از اقوال مذکوره و آن مفردات اگر چه جز حمل اولی ندارد ولی مستلزم تصدیق و حمل شایع است بلکه بنظر دقیق مرجع حمل اولی بحمل شایع است و گرنه تعقل مفردات دارای حمل نیست که چون پای حمل در میان آید اگر چه حمل شیئی بر نفس باشد باز بفرض مغایرت اعتباریه حمل شایع میشود مثلاً (الانسان انسان) نمیتوان گفت مگر بفرض تغایر محمول با موضوع و مقام اعتبار و فرض بسیار و اسع است و باید گفت حمل منحصر بحمل شایع است لکن یا مفید است چون حمل شایع متعارف حقیقی یا غیر مفید است چون حمل شئی بر نفسش که شایع فرضی است و اصطلاحاً حمل اولی است و گرنه در آن حملی نباشد زیرا مفرد مقابل قضیه است و مغایر با مرکب است.

و باید دانست آنها که علم را صفتی میدانند قائم بنفس احساسات حواس ظاهره پنجگانه را هم داخل در علم میدانند یا باید بدانند زیرا که احساس هر حاسه ظاهره ادراک عقل است بتوسط آلت که عبارتست از قوه سامعه و باصره و ذائقه و لامسه و متخیله بلکه واهمه فرق اینست که قوه عاقله چون مجرد از ماده است ادراک میکند با دراک علمی معلومات خود را بدون حاجت باستعانت به آلتی از آلات حواس ظاهره که همگی دارای ماده اند اعم از اینکه ادراک عقلی از قوه عاقله بطور مستقیم بمعلومات رسد و صفتی قائم بنفس باشد یا جز مواجه جوهر عقل با واقعیات و انکشاف آنها بر او چیز دیگر نباشد و نیز آنانکه آنرا صفت میدانند گفته اند که این صفت یا موجب تمییز اشیاء از یکدیگر چون شجاعت از جبن و سواد از بیاض و ثقل از خفت و حلم از غضب و مانند اینها بروجهیکه احتمال نقیض نرود پس داخل شود در این تعریف احساسات یا آنکه امری باشد معنوی برای صاحب ادراک اعم از آنکه آن امر معنوی موجود باشد یا معدوم و ممکن باشد یا مستحیل مفرد باشد یا مرکب کلی باشد یا جزئی و گویند بنا بر این تعریف احساسات خارج شود.

(فصل)

در جواب ادله که کسانی که علم را ضروری دانستند و از ایشان دو دلیل نقل شده.

(دلیل اول) آنکه علم اگر معلوم به حد باشد خالی از این

نیست یا حد نفس علم است یا غیر علم و اول باطل است زیرا حد

محدود دو چیز است و دوم نیز باطل است زیرا که غیر از

دو دلیل بر ضروری

بودن علم و جواب

آنها

علم معلوم نشود مگر بعلم پس اگر علم بغیر خود معلوم شود دور لازم آید زیرا معلوم شدن چیزی متوقف بر علم به آن چیز است پس اگر علم بآن چیز معلوم نگردد مگر بآن چیز دور خواهد بود پس ثابت شد که معلومیت علم بذات علم است نه بغیر علم پس حقیقت علم ضروری خواهد بود .

(دلیل دوم) اینکه علم هر کسی بموجود بودن علم خویش ضروری است و این علم خاص است و علم مطلق جزء او است و علم بجزء مقدم بر علم به کل است و چیز بکه مقدم بر امر ضروری است سزاوارتر با ضروری بودن است پس علم مطلق ضروری خواهد بود و بعضی از محققین از شراح زبده شیخ بهائی مینویسند منشاء این دو دلیل فرق نگذاشتن میان حصول علم و تصور علم است اما اول پس صاحبان این قول خیال کردند اینکه تصور ماهیت علم اگر متوقف باشد بر حصول علم جزئی که متعلق است بغیر ناچار باید متوقف باشد بر حصول علم مطلق در ضمن علم خاص پس لازم آید توقف هر يك از علم خاص و علم مطلق بر حصول دیگری و اما دوم پس خیال کردند اگر علم به جزئی ضروری الحصول باشد حصول علم مطلق هم در ضمن علم خاص ضروری الحصول نیز خواهد بود .

جواب از دو دلیل قائلین به ضروری بودن علم بنظر مؤلف بدین خلاصه است اما دلیل اول پس اولاً اگر حدماهیتی بدست نیاید لازم نیست آن ماهیت ضروری باشد نه تنها باین نظر که حد حقیقی برای ذوات اشیاء در دست نیست بلکه باین نظر که معلومیت و محسوسیت اشیاء لازم نیست بوسیله شناختن حد حقیقی باشد مثلاً واجب الوجود را از آثار او میتوان

تحقیق مؤلف در جواب از دو دلیل قائلین به ضروری بودن علم

شناخت و یقین بوجود او حاصل نمود با آنکه حدی برای اوسبجانه نیست و نیز عناصر اربعه را بآثار و اشکال و غیرها می شناسیم با آنکه ممکن است احاطه بذاتیات آنها نداشته باشیم و نیز بدن را از روح تمیز میدهیم و اعضاء بدن را میشناسیم و ممکن است حدود آنها را ندانیم و ثانیاً اگر حدی در واقع برای علم باشد البته آن حد عنوانی است حاکی از علم و از جهتی متحد و از جهت دیگر مغایر است پس تردید میان آنکه حد علم نفس اوست یا غیر او غلط است زیرا بوجهی نفس او است و به وجهی غیر او آنهم در جائیکه حد او را بدست آوریم و معلومیت علم از لوازم و آثار غیر از معلومیت علم است از حد و معرفت ذاتیات او چه ما میدانیم علم ادراک کلیات است و احساس ادراک جزئیات اما اگر ندانیم علم جوهر است یا عرض و بر تقدیر جوهریتش ندانیم آیا جوهر عقل بشری است یا قوه ایست جوهریه در او یا عین جوهر عقل مفارق است که احاطه به عقول بشریه دارد و ادراک خود را بعقل بشری متصل مینماید و بر تقدیر بکه عرض باشد آیا از مقوله کیف است یا مقوله دیگر الی غیر ذلك از اقوال و اختلافات و احتمالات و همین اختلافات دلیل است بر اینکه ضروری نیست .

و اما جواب از شق دوم از جواب اول پس آنستکه درست است که غیر علم بعلم دانسته شود لکن چه حجتی اقامه شده بر اینکه علم را از غیر علم باید شناخت آنهم غیر علمی که بهمان علم شناخته شده تا دور لازم آید زیرا این استدلال مغالطه عجیبی است که در هر استدلالی برای اثبات هر مدعائی جاری است زیرا هر چیزی بدلیلی معلوم شود یعنی علم بآن چیز متوقف بر دلیل است و دلیل هم اگر چه متوقف بر علم است لکن نه علم بدان چیز بلکه علم بآن دلیل ، بنا بر این در این مغالطه

میان علم و معلوم و میان دو قسم از علم خلط شده زیرا آن چیزیکه مدعای مستدل است علم نیست بلکه متعلق علم است یعنی از معلومات است و آنچیزیکه دلیل بر او است نیز از معلومات است که مفید علم بمدعا است پس در مقام اثبات هر مدعائی سه چیز لازم است که هر يك متعلق علمی باشد پس در هر استدلالی سه علم و سه معلوم لازم است و مراد از سه معلوم سه چیزی است از واقعیات که اگر علمی بآن تعلق گرفت آن چیز معلوم خواهد بود و اگر نه مجهول است و آن سه چیز عبارتست از **اول** ماهیت مدعا اعم از آنکه ماهیت مدعا حقیقت عام باشد یا شیئی از اشیاء دیگر، **دوم** صورت دلیلی است بر اثبات آن مدعا که مرجع آن دلیل یکی از اشکال منطقیه است، **سوم** موصل بودن آن دلیل است بمطلوب یعنی مفید بودن آن دلیل علم بمطلوب و مدعا را و این سه چیز از متعلقات علم است یعنی از معلومات است نه علم زیرا که ماهیت علم هم در مقام استدلال که او چیست و چه حقیقت است البته از اینجهت از معلومات خواهد بود مثلاً عنوان جوهریت علم یا عرض بودنش یا اضافه بودنش علم نیست بلکه از معلومات و متعلقات علم است و چون این سه معلوم را بدست آوریم یعنی ماهیت مدعی اگر چه ماهیت علم و ادراک باشد، و **ماهیت دلیل و ماهیت ایصال** بمطلوب باید سه علم را هم باین سه معلوم بدست آورد یکی علم بماهیت علم یکی علم بدلیلی که ماهیت علم را معرفی می کند یکی علم به موصل بودن دلیل بمطلوب یعنی منتج بودن شکل دلیل اما ماهیت علم پس متوقف بر علم بماهیتش که علم بعلم باشد نیست زیرا ماهیت علم مانند ماهیات چیزهای دیگر است اعم از آنکه معلوم باشد یا مجهول، یا موجود باشد یا معدوم یا ممکن باشد یا ممکن نباشد، و هر چه باشد توقفی بر علم بماهیتش از عالم و عاقلی ندارد چه بسیار از اشیاء که مجهول است و ذاتش توقفی بر ادراک کسی آنها نخواهد داشت و همچنین وجود و عدمش یا امکان و امتناعش و اما ماهیت دلیل و ماهیت موصل بودن دلیل پس آنها از امور واقعیه است و در علم الهی محفوظ است خواه آن بفکر کسی برسد یا نرسد.

اما علم اول از سه علم مذکور که متعلق است بماهیت علم و تعیین حد و ذاتیات علم پس فقط اضافه بمعلومش دارد نه اینکه وجودش متوقف بر ماهیت علم باشد زیرا ممکن است ماهیت علم مجهول باشد و علم بآن ولو برای بعض عقلاء حاصل نشود و اگر حاصل شد از سبب دیگر حاصل شود نه از حد علم و مهیتش مانند علم بحقایق اشیاء دیگر که از دلیل منتج یا از الهام یا از مکاشفه یا وحی حاصل شود و اما علم بدلیل اگر فقط تصور دلیل و مقدمات آن است پس حاصل از تفکر و ترتیب مقدمات است نه از مجرد صورت دلیل و مقدماتش و اگر علم تصدیقی است پس ناشی از سبب تشخیص هر يك از مقدمات که آنها دلیل مستقلی است بر تعیین و تشخیص صغری یا کبری مانند تشخیص تغییر عالم باختلاف لیل و نهار و نشو و نما و موت و حیات و غیر ذلک و مانند تشخیص حدوث بمسبوقیت حالتی بعدم یا بحالت دیگر. و اما علم باننتاج دلیل هم پس علم بانطباق کبری بر صغری و کلی بر فرد است و علم بانطباق غیر از علم بذات منطبق و نیز انطباق غیر از ذات منطبق است پس کجادوری لازم آید چه علم بحدناشی از سبب و دلیل است و از مهیت محدود چنانکه وجود ماهیت محدود هم معلول علت خویش است نه معلول علم بذات و نه معلول علم به وجود آن ذات و همچنین نفس ذات و وجودش معلول علم به هیچیک نیست بلکه معلول علت هر کدام است پس ظاهر شد علم به هر چیزی معلول آن چیز نیست و آن چیز هم معلول علمش نیست و معلومیت هر چیزی چه تصویری باشد چه تصدیقی عین علم بآن چیز است چه علم تصویری

و چه علم تصدیقی و انتاج دلیل عین علم به نتیجه است که حاصل است از علمی که معلول اسباب دیگر و ادله دیگر که صحت و صدق دلیل و انتاج آنرا ثابت می کند و این مغالطه که ذکر شد سرچشمه از شبهه دور معروف در شکل اول میگیرد که شیخ در شفا باختلاف عنوان جواب داده و به وجه دیگر باجمال و تفصیل دفع دور شده و مادر علم اصول آنرا بفرق بین انطباق و ذات منطبق دفع نمودیم و اینجا هم اشاره بدان شده حاجتی به اجمال و تفصیل در دفع دور نیست و اختلاف عنوان که شیخ فرموده صحیح است و بهترین راهش اختلاف بین عنوان انطباق و بین ذات منطبق است و از اینجا جواب شق دوم از دلیل اول واضح شد زیرا جزء حدهم مانند کل است که ذاتاً و وجوداً توقفی بر علم به ذات و به وجود ندارد و علم باین دو هم معلول دلیل و علت خویش است نه معلول جزء حد یا کل و حصول جزء در ضمن کل یا تصور جزء قبل از تصور کل چه ربطی به توقف علم بر معلوم یا معلوم بر علم دارد؟ و چنین تحقیق و بیانی در دفع این مغالطه ظاهراً سابقه ندارد **والحمد لله تعالی** و نیز معلوم شد که اگر چیزی معلوم باشد به ضرورت لازم نیست علم بآن چیز هم ضروری باشد مثلاً هر کسی علم دارد به وجود خود از روی ضرورت و لازم نیست اینکه بداند حقیقت علم چیست زیرا کسی که علم را ضروری نمیداند عام بوجود خویش نیز دارد و این مغالطه هم غلطی است فاحش.

تقریری مختصر در خلاصه جواب از مغالطه مزبوره آنست که علم

خلاصه تقریر جواب از مغالطه

بهر شئی متضمن دو چیز است یکی علم و دیگری معلوم و هر کدام معلول علت خویش است. اما معلوم پس وجود خارجی اش معلول علت موجه است و متوقف بر علم عاقلی به آن نیست و

قائلین به ضروری بودن علم

وجود ذهنی اش معلول تعقل قوت عاقله بشریه است و تعقل بنا بر تحقیق فعلی از افعال قوت عاقله است و علم بآن چیز معلول تعلیم معلم یا دلایل که معرف حد یا رسم آن چیز است می باشد و این علم از هر سببی برای قوت عاقله حاصل باشد و هیچگونه توقفی بر معلوم خارجی یا معلوم ذهنی ندارد زیرا معلومی که در خارج موجود بوده پیش از علم به آن مجهول است و بعد از علم معلوم شود بدون اینکه تأثیری در حصول علم نماید چنانکه علم هم تأثیری در وجود آن چیز در خارج به هیچ وجه ندارد و هر يك از طرفین معلول علت خویش است و اما وجود ذهنی بهر معنائیکه وجود ذهنی را تفسیر به آن کنیم پس باز علمی و معلومی بمیان آید اما معلوم پس حد یا رسم آن چیز است که از آن تعبیر به صورت حاصله در عقل یا نزد عقل می کنند و همین صورت نفسانیه است که وجود ذهنی نام دارد برای آن موجود خارجی که فعلاً موجود است یا ممکن الوجود است پس حد یا رسم معلول تعقل و تصور قوت عاقله است و اثری از افعال این قوت است و این تعقل معلول علم و ادراک قوت عاقله است و دانستی که علم قوت عاقله معلول تعلیم معلم یا دلیل نه معلول حد یا رسم زیرا حد و رسم هم که مشتمل بر ذاتیات شئی است از امور واقعیه است که ممکن است مجهول باشد و ممکن است معلوم و مکشوف گردد و علم بهر چیز همان معلومیت او است و جهل باین عین مجهولیت او است و تأثیر در وجود و عدم او ندارد و علت علم هم تأثیری در حد و وجود شئی یا در جزء حدش نخواهد داشت پس نه از طرف علم توقفی بر معلوم خارجی یا حد اومی باشد و نه از طرف معلوم خارجی یا حد او توقفی بر علم به آن حد یا بوجود محدود بالفعل یا بالامکان خواهد داشت پس شبهه دور غلط محض است و فرق نیست بین آنکه صورت ذهنیه که حد یا رسم است همان علم باشد یا علم به آن مغایر با صورت معقوله باشد و نیز فرق نیست که تعقل و تصور را فعلی از افعال

جوهر عقل بشری دانیم یا آنرا علم بنداریم بهر حال توفقی از هیچ طرف برطرف دیگر نیست تادوری لازم آید و یا ضروری بودن علم به این مغالطه ثابت شود و اما اینکه هر کسی به وجود خود و هر عالمی بعلم خود و هر تصور کننده ای بتصور خود و هر متکلمی بتکلم خود و هر فاعلی بفعل خود بالضروره عالم است پس نه دلیل بر ضروری بودن علم است و نه دلیل بر ضروری بودن معلوم و جاهل به چیزی هم بالضروره میدانند که جاهل است در صورتیکه حقیقت علم و حقیقت جهل را هم نمیدانند و البته هر واجد شیئی و هر فاقد شیئی بالضروره میدانند که واجد فلان شیئی است یا فاقد آن اعم از آنکه حقیقت وجدان و فقدان از روی مبانی علمیه ضروری باشد یا نظری و همچنین در حواس ظاهره مثلا لمس کننده به چیزی بالضروره میدانند لمس کرده و ملموس او نرم است یا درشت سوراخ است یا درست یا متخلخل است یا متکاثف در صورتیکه حقیقت و ذانیات لمس و ملموس و اوصاف و احوال آنها را نمیدانند و البته هر عالمی بالضروره میدانند که عالم است و لازم نیست بداند که حقیقت علم چیست و اشتباه از این ناشی شده که فرق نگذارند بین علم به انصاف چیزی به چیزی و بین علم به حقیقت صفت و عبارت دیگر ممکن است نسبت چیزی به چیزی ضروری باشد ولی منسوب و منسوب الیه مجهول الحقیقه یا امری نظری باشد.

(فصل)

در ذکر اقوال و آراء حکماء و متکلمین در دفع اشکال اجتماع جوهر و عرض و تحقیق مختار مؤلف در این مقام علاوه بر آنچه در فصل گذشته بیان شد و لازم است قبل از تقریر اشکال مزبور و اشکالهای دیگر اشاره به چند مطلب مهم من باب المقدمة بنمائیم.

مطلب اول - معروف آنستکه کون شئی راد و نحو از وجود است یکی از وجود عینی خارجی که آثار بر آن مترتب شود دیگر وجود ذهنی که آثار خارجی بر آن مترتب نشود فقط آثار وجود ذهنی را خواهد داشت اگرچه ممکن است گاهی اثر خارجی بر وجود ذهنی مترتب شود مانند قشریره و حصول آبد در دهان به تصور ترشی و این قول معروف مبنی است بر اثبات وجود ذهنی و اما بنابر انکار وجود ذهنی پس جزیک نحو برای وجود نخواهد بود که همان وجود عینی خارجی باشد و تحقیق.

تحقیق مقدمات اشکال و جواب آن از ابتکارات مؤلف

بنظر مؤلف آنستکه اثبات وجودی که فاقد آثار وجود عینی باشد دایر مدار قول بوجود ذهنی نیست و حصول چیزی بنفس ذاتش یا شبج و مثالش چنانکه از مثال مغناطیس که شیخ در شفاء فرموده و ما آنرا در فصل سابق یاد نمودیم و در اسفار هم مذکور است چنین بر میآید که وجود خارجی بر دو قسم است یکی وجودی که دارای آثار خارجی است و خارج ظرف وجود و یا موجودیت او است و دیگر وجودیکه فاقد آثار است و خارج ظرف نفس او است نه ظرف وجود او باین فرق که وجود خارجی دارای ماده و صورت و زمان و مکان و وضع و شکل و سائر عوارض جسمانیه می باشد و وجودیکه فاقد آثار خارجی است و مجرد از ماده و عوارض جسمانیه است اعم از آنکه ذات خارجی در قسم اول عین ذات خارجی در قسم دوم باشد یعنی منعطف باشد یا اینکه دوم عنوانی برای اول باشد و نیز اعم از آنکه دوم متحد یا منضم به موجود خارجی عینی باشد یا فقط محمول عقلی بر او باشد و مثال

مغناطیس بنظر مؤلف صحیح نیست و مقصود شیخ هم از مغناطیسی که در داخل مشت انسان جذب حدید نمیکند فقط تشبیه به وجود ذهنی فاقد آثار است و اگر نه بسیاری از موجودات خارجی را مانع و حائل از ترتب آثار خارجی حاصل شود پس از ترتب آثار خارجی در مغناطیس هم در مشت انسان مانع دارد و چون جذب و غیره و اگر نه بقیه خواص وجود خارجی اش را از دست نداده و مجرد از ماده نیست و کلی طبیعی لا بشرط نشده و اصلاً جنبه ذهنی ندارد و عوارض جسمانی از شکل و ثقل و وزن و وضع و غیرها را واجد است و بهترین مثال برای وجود خارجی که فاقد آثار است نسبتهای خارجی است مانند فوقیت و زوجیت و حیثیات خارجی دیگر و مثال دیگر عکوس مرابا است و مثال دیگر مثل افلاطونی است و مثال دیگر صورت اشخاصی است که در خواب یا در عالم مکاشفه دیده میشوند و این نظریه از مؤلف در حدود چهل سال قبل در رساله ایکه بنام (بدیضا) در وجود ذهنی نگاشته ام اجمالاً یاد شده و در حواشی خود بر شرح منظومه سبزواری هم اشاراتی بآن نمودم.

لکن این مثالها هم بنظر مؤلف قابل مناقشه است زیرا که **موجودات عالم مثال و عالم مناظر و مرایا و عالم برزخ غیر از عالم اعیان خارجی است** و حیثیات اعتباریه یا از اعراض نسبیه است و با از مفاهیم انتزاعیه مثلاً اضافه و تضایف و نسبت حتی نسبت ابوت و بنوت و اخوت بنفسها آثاری در اعیان ندارند بلکه آثار مترتب بر اشخاص موصوفات آنها است چون شخص پدر و مادر و برادر و ما حقایق را میخواهیم که در خارج باشد اعم از عرض و جوهر که فاقد آثار باشد. و اینکه گفتیم گاه اثر خارجی بر وجود ذهنی مترتب میشود اینهم مورد مناقشه است زیرا اینگونه آثار بر **صورتهای خیالیه مترتب میشود** نه بر کلیات طبیعی و مفاهیم کلیه و سخن مادر این مبحث در کلیات است نه در جزئیات خیالیه و چون تصور مفهوم حلو و حامض موجب حصول صورت خیالیه در خیال است **گمان میرود که اثر بر کلی عقلی مترتب شده** غافل از آنکه طبعاً صورت شیرین و ترش در خیال آمده و بسیار مشکل است که معنای کلی در نفس از مصداق خیالی منفک شود و اگر نه کلی طبیعی لا بشرط فاقد جمع آثار خارجی است و اگر کلی طبیعی را موجود در خارج دانیم و آنرا عین وجود اشخاص ندانیم ممکن است مثالی برای موجود خارجی که فاقد آثار است بدست آورده باشیم مگر کسی مدعی شود آثار خارجی بر کلی و فرد به نسبت واحد مترتب میشود و **مؤلف با اینکه منکر وجود طبیعی در خارج است** و در عهد شباب که اول بلوغ بود رساله ای بر کلی طبیعی پرداخت در نجف و مورد تحسین استاد طوسی و سائر اساتید عصر واقع شد میتوان گفت کلی طبیعی لا بشرط اگر چه عین ماهیت خارجی نیست بلکه عنوان او است در خارج مانند نسبت خارجی همراه هر فردی باشد به نحو آباء متعدده نسبت با اولاد نه اب واحد که خارج ظرف نفس کلی طبیعی لا بشرط باشد نه ظرف وجود او و نه ظرف اتحاد او با افراد مانند سایه ایکه از شاخصی حاصل میشود و تعدد کلی طبیعی مذکور به تعدد افراد نه به این معنی است که طبیعت لا بشرط متعدده مانند تعدد افراد باشد بلکه مانند تعدد عکس یک صورت است در آینه زیرا **صاحب یک صورت ممکن است عکسهای متعدده در آینه های متعدده داشته باشد** چنانچه شعله چراغ در چندین مکان صیقلی دیده میشود و هر فردی از افراد کلی بمنزله آینه است و کلی طبیعی بمنزله شعله است با اینکه این شعله یکی است در خارج با هر فردی دیده میشود و چون مجرد از ماده و زمان و مکان است جای خاصی در خارج از اذهان و نفوس

ندارد جز عالم واقع و نفس الامر که قوه عاقله آنرا بذاته باهر فردی مشاهده می کند و مشهود اودر واقع و نفس الامر حقیقتاً یکی است ولی توجه و التفات قوه عاقله متعدد است به نحو غیبت و حضور که اگر توجه به این فرد نمود از فرد دیگر غائب است و اگر نه مشهود او یک طبیعت لاشروط است و این وجه همانا نظیر تکرار تصورات نسبت به یک چیز زیرا **اگر انسانی تصور یک کلی طبیعی نمود سپس این تصور زایل شد دوباره آنرا تصور نمود اگر تا چندین بار البته تصور مکرر و متعدد است نه اصل معنی** و به این وجه دقیق میتوان بین بوعلی سینا و آن حکیم همدانی که کلی طبیعی را با قید وحدت و عدم تعدد در امکانه متعدده دفعه واحده قائل بود شیخ آنرا از راه تعدد آباء نسبت به اولاده درست کرده و سخن حکیم همدانی را غیر معقول دانسته قضاوت عادلانه نمود و قول حکیم همدانی را به تعدد تصور و توجه نه به تعدد اصل معنای واقعی قبول نمود و تعدد آباء مستلزم تعدد اصل معنای کلی طبیعی واحد واقعی است که معقول نخواهد بود مگر افرادی را بر افرادی بیفزایند و این وجه دقیق که مؤلف بدان ملهم شده ارزشی بسزا دارد و بوسیله غیبت و حضور و تکرار تقل و توجه اشکال مرتفع خواهد شد و قول همدانی بر پایه محکم خواهد استوار گردید و قول بوعلی که **مورد تصدیق مشهور گردیده کاملاً بی اساس بنظر می آید و تقلید بر عقلیات روا نیست آیا نمی بینی اگر شخص واحد مثلاً زید را یا آفتاب را یا هر موجودی را هزار بار ببینند آن موجود واحد متعدد نشود بلکه رؤیت و احساس او متعدد شده و یک چیز را با هزار ادراک دیده و همچنین اگر هزاران اشخاص یک شخص را ببینند یا یک صدا را بشنوند مرئی و مسموع متعدد نشود بلکه رؤیت و سماع متعدد شده** و رادبو بهترین مثال محسوس است برای مقام اگرچه این وجه دقیق با انعکاسات اشعه فرق دارد زیرا معنای کلی انعکاسات شعاعیه ندارد بلکه همان تعدد تعقل از یک عاقل یا چندین عاقل است بلی قوت خیالیه و قوت واهمه و عکوس مرایا و مناظر مانند رایو و سائر آلات برقیه است و این کلی واحد خارجی یا فاقد آثار است یا آثار بر فرد و کلی معاً مترتب است یعنی بالاصاله بر فرد و بالتبع و مجاز بر کلی که عنوان و وجه فرد است و باید دانست قیام این کلی بفرد نیست نه انضماماً و نه اتحاداً و نه حلوله و اگر نه متعدد خواهد بود و قول افلاطون باینکه تعقل عبارت از مشاهده عقل است و مثل افلاطونیه را که صدرهم در اسفار و سبزواری در حاشیه اسفار یاد نموده شباهت باین وجه دارد مگر قائل شوند بتعدد امثال یا بنحو تکرار کلی یا بتعدد افرادی روحانیه و عقلیه .

وجه دقیق دیگری هم مؤلف ملهم شده که حاجت به استعانت به تعدد تعلقات و غیبت و حضور نیست بلکه باقطع نظر از وجود عاقل و حصول تعقلی میتوان یک کلی طبیعی لاشروطی را محیط جمیع افراد موجوده دانست به نسبت واحده مانند معیت واجب الوجود سبحانه با همه اشیاء نسبت واحده زیرا **کلی طبیعی مجرد است از هر ماده و هر زمان و مکان و احاطه به عالم زمانی و مادی دارد** و هر عاقلی که آنرا ادراک در فردی خواست نماید از روی حکم واهمه گمان کند که در افراد دیگر آن کلی را متعدد یافته در صورتیکه همان یک محیط را مشاهده می نماید و این کلی مجرد محیط با تمام اشخاص جسمانیه معیت دارد مانند معیت واجب تعالی باین فرق که واجب تعالی به نسبت واحده معیت با اول و آخر دفعه واحده دارد و کلی طبیعی با هر فردیکه فعلاً موجود است معیت دارد سپس هرچه موجود شد با آنها معیت حاصل کند و آن کلی بنفس خود قائم نیست و به ماهیات افراد هم

قیام ندارد و اتحاد و انضمام نیز ندارد و قیامش به مبادی علت است و نیز موجود است بمعنای صادر از علت نه بمعنای صدور وجود و دیگری کلی و فاقد مشخصات است و صادر از علت نیست تا آنرا موجود توان گفت بلی موجود مشتق از وجدان است نه از وجود یعنی واجد او است نه فاقد او زیرا آن را یافته و تعقل نموده و یافتن منافی با کلیت نیست و جزئی بودن یا بنده موجب جزئی بودن یافته شده نیست چنانکه عینی بودن جوهر نفس در خارج موجب عینی بودن معقولات او نخواهد بود و اما بنا بر اصالت وجود پس تنها وجود عینی همان وجود خارجی است و در ذهن وجودی نیست بلکه همان ماهیات کلیه است که بنا بر اصالت ماهیت تقریر شد و اگر فرضاً تسلیم نمائیم اینکه در ذهن جزئی شده باز آن جزئی وجودی ندارد که ظل وجود خارجی باشد بلکه ظهور فرد است که دانستی ظهور عین ذات ظاهر است نه زائد بر او نه انضماماً و نه اتحاداً و نه انتزاعاً مگر بهمان معنای وجدان نه معنای وجود و هستی و همانطور که حمل اولی در کلی اعم از وجود موجودیت است در فرد هم چنین است مثلاً فرد معدوم چون زید البته به حمل اولی زید است ولی معدوم است کلی هم به حمل اولی همان کلی است ولی معدوم است یعنی هنوز فرد موجودی ندارد تا محمول بر او شود و اگر معقولات را بواسطه ظهورش بر نفس یا در نفس جزئی بدانیم باز مانند افراد کلی طبیعی در قوه عاقله نخواهد بود بلکه در خیال و واهمه میتوان گفت که فرد است و حق آنست در آنهم فرد نیست زیرا فاقد آثار است مثلاً آتش خیالی نمیسوزاند و آب خیالی تر نمی‌کند و اثر ندارد پس کسانیکه صور معقوله را افراد نوع کلی میدانند چون حکیم سبزواری در شرح منظومه حتی حمل شایع را هم از کلی بر افراد عقلیه معتقد شده اند بنظر مؤلف در نهایت ضعف است زیرا تا فرد دارای آثار در خارج نباشد کلی نوعی و جنسی بر او صادق نیست و زید عقلی و خیالی و وهمی را نمیتوان انسان گفت

مطلب سوم: اینکه ترتب آثار بر ماهیت در خارج تنها برای اتحاد او با وجود عینی است بنا بر اصالت وجود یا برای صدور او است از علت بنا بر اصالت ماهیت، و وجود عینی یا صدور از علت شرط ترتب آثار است و عدم ترتب آثار بر ماهیت در ذهن نه برای آنستکه صورت ذهنیه دارای وجودی است ظلی یا اعتباری یا ضعیف بلکه برای آنستکه در ذهن همان ماهیت کلیه است و وجودی ندارد و اگر هم جزئی شده بوجود جزئی نشده بلکه بمعقولیتش جزئی گردیده پس قول به اصالت وجود خارجی تأثیری در تعدد انهاء وجود ندارد و از آنچه در اینجا تقریر شد آشکار شود اینکه انکار وجود ذهنی از منکرینش از روی اشکال اجتماع متقابلین یا اندراج تمام مقولات در مقوله کیف نیست هر چند بسیاری چنین گفتند و خواهد آمد بلکه از روی انکار وجود عینی است از قائلین به اصالت ماهیت پس در ذهن وجودی نخواهد بود یا از روی انحصار وجود است در وجود عینی که مفصلاً بیان شد و اشکال اجتماع متقابلین هم دایره مدار اثبات وجود ذهنی نیست بلکه از روی انحفاظ ماهیت واحده است در ذهن و خارج که فساد آن بیان شد و شاید بعد از این هم در اطراف آن سخن گوئیم و یا از روی آنستکه صورت ذهنیه یعنی ماهیت معقوله عین علم است و علم کیفیتی مبادی عالیه است بهمان نحویکه عقول مفارقة قیام بمبدأ اعلا دارد و چون مجرد از زمان است و ما فوق زمانیات و جسمانیات است هیچ فاصله ما بین او و ماهیت اشخاص نخواهد بود.

مطلب دوم

در عدم ابتناء وجود ذهنی بسا توهم میشود که اثبات وجود ذهنی مبتنی بر قول به اصالت وجود است زیرا بنا بر اصالت ماهیت ممکن نیست ماهیت

اصیله صادره از علت و حاصله در اعیان خارجیه حصول غیر اصیل ظلی را بذبرد و گر نه لازم آید انقلاب ذاتی یا در خارج یا در ذهن و جواب از این توهم آنستکه **شرط اصالت و تمثیق اعیانی در خارج از علت همانا مشخصات عینیّه است** و چنین مشخصاتی با ماهیت منحلّفه در ذهن حاصل نمیشود، پس ماهیت کلیه طبیعیّه در ذهن ظلی و فاقد آثار است و تنها عنوانی است برای عین خارجیه که مورد تعقل قوت عاقله شده اعم از آنکه این طبیعت کلیه منضم یا متحد با ماهیت متشخصه خارجیه که متحد با مشخصات و ممیزات خویش است در خارج باشد یعنی خارج ظرف نفس او باشد نه ظرف وجود او یا جز انطباق و حمل عقلی برای معرفی شخص خارجی چیز دیگر نباشد حتی ظرف خارجی ظرف نفس او هم نباشد و ماهیات اصیله که مشخصاتی مجهول الکنه دارد دارای تمام آثار خارجیه است پس میان ماهیات ذهنیه و ماهیت خارجیه نه تنها فرق به کلیت و جزئیت دارد بلکه آنچه در ماهیت خارجیه از خصوصیات است اصلا در ماهیت ذهنیه نیست بلکه وجود در ذهن حتی بنا بر اصالت وجود فقط ماهیت است نه وجود و اما تعقل عاقل پس تنها ذات ماهیت طبیعیّه را در نفس حاضر میسازد و حضور و ظهور شئی و وجود آن شئی نیست حتی سبزواری که سخت طرفدار اصالت وجود است میفرماید ظهور ظاهر چیزی زائد بر ذات ظاهر نیست پس حیثیت وجود اعتباری را هم ندارد و وجود جوهر نفس وجودی برای معقول نفسانی بشمار نمی آید لذا جزئی بودن جوهر نفس آن معقول را از کلیت خارج نمیسازد و گر نه لازم آید تمام معقولات و معلومات جزئی باشند و اصلا معلومات کلیه در هیچ ظرفی نسبت به هیچ عاقلی و عالمی نداشته باشیم زیرا بمجرد تعقل جزئی خواهد بود و **همین نکته هم دلیل بر اصالت ماهیت است** زیرا آنچه اصل است و متعلق انشاء و ابداع و جعل و خلق است جز جزئی و فرد نخواهد بود پس اگر آنچه در ذهن آید پیش از تعقل فرد باشد و جوهر قوت عاقله جاعل و خالق آن فرد در نفس باشد باید آنهم اصل و مؤثر باشد پس باید کلی باشد و تعقل آنرا جزئی نکند چه محل جزئیات خیال و واهمه است نه قوت عاقله.

الحاصل موجود در نفس بنابر اصالت وجود هم ماهیت است نه وجود، و معقول نیست وجود بعد از آمدن ماهیت در ذهن حاصل شود بلکه باید هنگام تعقل حاصل گردد و گر نه لازم آید توقف تعقل بر وجود معقول و توقف وجود معقول بر تعقل و این دور است پس هرچه ما فرض نمائیم همانا ماهیت است و آن ماهیت خارجیه که متحد با مشخصات بنحوی بسیط است چون متعلق جعل شد عین خارجیه میشود و ناچار آنرا موجود باید گفت زیرا او راجعاً علی جعل و ایجاد نموده نه اینکه وجودی را ایجاد نموده باشد و اما اگر فاقد مشخصات است پس کلی طبیعی لا بشرط است و جز حمل اولی چیزی را ندارد و حمل شایعش معقولیت است نه موجودیت و نه فرد و جزئی بودن و بر این تقدیر وجودی در بین نیست تا اینکه آنرا تقسیم به عینی و ظلی نمائیم بلکه تنها ماهیت است یکی با مشخصات که از اعیان خارجیه و اثر علت کیفیتی، است نفسانیه و خارجیه مانند سایر اخلاق نفس از فضائل و رذائل و لازم آید صورت معقوله مقولات نه گانه کیفیتی نفسانیه خارجیه باشد و کیفیت جسمانیّه بنابر وحدت علم و معلوم بالذات

که نسبت به مشهور داده شده هم کیفیت نفسانی و هم کیفیت جسمانی باشد و فساد این رأی هم مفصلاً گفته شد. از طرف دیگر کیفیت نفسانیه چون خارجی است پس چگونه میتوان گفت که فاقد آثار خارجی است و فرق نیست در این اشکال بنا بر قول به اصالت وجود که وجود لاین کیفیت در نفس عین وجود کیفیت امر معلوم در خارج باشد یا اینکه علم بنفسه وجود معلوم باشد یا وجود جوهر نفس وجود علم باشد یا وجود خاص دیگری برای علم و ماهیت معقوله حاصل شود که کیفیت علم عارض بر آن وجود باشد و این مباحث اساساً ربطی به اصالت وجود و اصالت ماهیت ندارد زیرا که قائل به اصالت ماهیت اگر نام وجود در این مباحث بر دمراد او موجودیت شئی است به سببی و قائل به اصالت وجود هم الزامی ندارد در موجود ذهنی وجود حقیقی و لولضعیف از کلمه وجود اراده کند چه سخن در اینست ماهیت طبیعی را ظرفی دیگر غیر از خارج هست یا نه خواه وجود اصل باشد یا ماهیت.

و بالجمله، معقولیت مفاهیم طبیعی و انتزاعیه و نسبیه از عقل مورد انکار قائلین به اصالت ماهیت یا اصالت وجود نیست، اعم از آنکه معقول طبیعی در خارج موجود بنفسه باشد یا موجود بوجد عینی باشد و بر هر دو تقدیر اعم از آنکه مفهوم طبیعی ذهنی همراه عین خارجی مانند نسبتها و انتزاعیات خارجی باشد یا نباشد، پس مناط در اصالت وجود بوجد خارجی است که مصداق مفهوم ذهنی است و بنا بر اصالت ماهیت نیز مصداق آن مفهوم همانا ماهیت خارجی است. و اما قائل به شبح، پس او اگر چه قائل به وجود آن شبح است و در ذهن لکن شبح ذهنی فرد است نه کلی و مغایر است با فرد خارجی. ذاتاً، و مصداق مفهوم ذهنی نیست زیرا که مصداق مفهوم طبیعی ذهنی همان عین خارجی است و عین خارجی مصداق شبح نخواهد بود، بلی مصداق مفهومی است که شبح مذکور بر فرض اینکه کلی باشد مساوق با مفهوم طبیعی است، و اگر جزئی باشد مانند صورت خیالیه پس جای او در خیال است نه در ذهن و سخن در کلی ذهنی است، و بغاظر دارم که غزالی در بعضی از سخنها خود موجودات ذهنیه را هم مانند صورت خیالیه جزئی پنداشته و اصلاً برای کلیات در نفس انسانی محلی و ظرفی قائل نیست.

مطلب چهارم

دانستی بعد از احاطه بنکاتیکه در وجود ذهنی قابل توجه است اینکه یکی از مبانی مشهوره برای وجود ذهنی انحفاظ ماهیت واحده است در ذهن و خارج که در اطراف آن بقدر کفایت سخن گفتیم پس آنچه حکیم سبزواری علیه الرحمه به پیروی دیگران منظوم ساخته و فرموده:

لشیء غیر الکنون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان

مبنی بر انحفاظ است و مراد او از (بنفسه) ماهیت شئی است و این تعبیر چنانکه خود در شرح منظومه فرموده عبارت از حصول اشیاء است بنفسها نه باشباح نزد ذهن و مفصلاً دانستی ماهیت خارجی جزئی حقیقی است و دارای مشخصات و مخصصات و ممیزات و ماده و صورت و ذاتیات دیگر است و ماهیت طبیعیه ای که از آن، انتزاع و تجرید و تفسیر میشود همان کلی عنوانی است که محمول بر افراد خارجی است و حمل عقلی و به ادراک عقل است و گرنه در خارج قضیه ای منعقد نمیشود در ذهن هم قضیه ای مرتسم نیست زیرا که کار عقل همانا حکم به انطباق کلی بر فرد است و اما تشخیص فرد جزئی و تشکیل قضیه پس کار شخص عاقل است که آنرا بکمک قوه خیالیه تشکیل میدهد و مرتسم در خیال میشود و گرنه جوهر عقل اعم از عقل بشری یا عقل مفارق محل نقوش و کتابت و تماثل و تصاویر نیست زیرا همه اینها

جزئیات اندوخته‌های گلیه به هیچ وجه شکلی و تمثالی ندارد بلکه حضور و ظهور و قیام خاصی بعقل مجرد دارد .
و حکیم سبزواری راجع به این قیام گوید ، قیام اشیاء با ذهن قیامی است صدوری نه حلولی
مانند قیام اشیاء بمبادی عالیّه خصوصاً مبدء الابدی و در حاشیه شرح منظومه صور خیالیّه را هم صدوری
دانسته و چنین میفرماید تخیل بانشاء نفس است در عالم خود صورتهای مجرد را به تجرید برزخی و
مثالی ، و گوید صور عقلیه قیامش بعقل بسیط نیز صوری است و حکماء گفته اند عقل بسیط که مقام
شامخی است برای نفس هماغا خلق معقولات تفصیلیه است ، (انتهی) .

بهر حال قول بوجود ذهنی که برای امر ذهنی هم وجودی باشد مبتنی بر انحفاظ ماهیت واحده بین
ذهن و خارج است و اما اگر تفاوت مفهوم ذهنی با ماهیت خارجیّه از قبیل تفاوت مفهوم با مصداق یا شبح و صاحب
شبح باشد پس دو وجود برای يك ماهیت نخواهد بود و بهترین تقریر در عنوان مبحث آنستکه آیا
غیر از وجود خارجی وجود ذهنی با وجود دیگری هست یا نه تا آنکه شامل انحفاظ و انکار انحفاظ و
انها وجود های دیگر که یاد نمودیم گردد .

(فصل)

در تشریح اعضاء و آنچه قوام بدن انسان بدان است و منافع آن و
آنچه بر آن مترتب شود از احوال نفس بدانکه یکی از یادگارهای
بسیار نفیس از معادن نبوت و اهل بیت و وحی که بتورات نسبت داده

در خصال صدقانه

شده و بنظر ما از ائمه معصومین علیهم السلام خصوص حضرت امیر علیه الصلوٰه والسلام اخذ
شده و نام امام علی (علیه السلام) کتمان و بتوراة و اهل کتاب نسبت داده شده این بیانیه معجز آسا است
که اهل فن تشریح در برابر چنین گوینده می کوچک و خاضع می شوند و یکی از قرائن صدور آن از
ائمه و اهل بیت (علیهم السلام) که محتویات تورات بروجه صحیح و بدون تحریف همانا نزد ایشان است آنستکه
آن را شیخ صدوق در علل مذکور ساخته هر چند از طرف عامه است و سند منتهی است بسعید بن منبته
که مدعی شده آنرا در تورات یافته یا گفته در تورات یافت شده پس عذر خواستن علامه مجلسی از
خود داری از ایفای حق در شرح آن برای آنکه طریق سند از عامه است موجه نیست مگر مراد
اکتفاء باشد بآنچه در کتاب عقل نقل فرموده که در تایید این بیانیه سودمند است بهر حال علوم موروثه
از معادن نبوت و کتب آسمانی بدست و خامه هر کس در اسلام محفوظ مانده و موجو نشده ارزشی بسزا
دارد و شایسته سپاس گذاری است .

اینک ، بطور خلاصه مضمون این بیانیه را که از خداوند

یادگار نفیس در تشریح اعضاء
منسوب بکتاب آسمانی و اهل وحی
می نگارایم .

آفریدم آدم را و ترکیب نمودم جسدش را از چهار چیز و آنرا
وراثت بر اولاد وی قرار دادم تا در ایشان نشوونما نموده و ایشان هم نشوونما بر آن نمایند (نگارنده
گوید چون آفریدن آدم از آغاز بروجه کامل در تمامت اجزاء و اعضاء او بوده و حاجتی بنشوونما
نداشته لذا نشوونمای این چهار چیز را مخصوص اولاد او فرموده که از نطفه آغاز شده و با آخر عمر
پایان مییابد و برای آدم طی چنین مراحل نبوده و همه چیز برای او آنی الحصول و دفعتاً واحده حاصل
شده بلکه جوانی و پیری هم برای او شاید نبوده یعنی در آخر عمر هم بصورت ابتدای خلقتش بوده است

و مانند او در اینحال امام عصر علیهم السلام است که پس از رسیدن بچهل سالگی بصورت و قوتهای چهل ساله باقی می ماند و نشوونما از آغاز نطفه تاچهل سالگی آنجناب ارواحنا فداء است) و ترکیب نمودند جسد او را از تر و خشک و گرم و سرد زیر آفریدم او را از خاک و آداب و دروی نفس و روح قرار دادم پس خشکی و بیبوست هر جسدی از خاک است و رطوبتش از آب و حرارتش از نفس و برودتش از روح است آنگاه بعد از این خلقت نخستین چهار نوع در جسد وی قرار دادم که قوام بدن وی باذن من بدان استوار است که جسد بدون این چهار و هریک بدون دیگری پایدار نخواهد بود و این چهار سودا و صفرا و خون و بلغم است و مسکن بعضی از این چهار نخستین را در بعضی از چار دیگر مقرر فرمودم مسکن بیبوست را در سودا مسکن رطوبت را در صفرا و مسکن حرارت را در خون و مسکن برودت را در بلغم پس هر جسدی که معتدل باشد این انواع چهارگانه که قوام بدن بدان قائم است و هریک از آنها چهار چیز بی کم و زیاد باشد صحتش کامل و بنیانش معتدل خواهد بود و اگر یکی افزوده بر آنها شود و آنها را مقهور و مغلوب خود گرداند بهمان اندازه که افزوده شده رنجور میشود همچنین اگر ناقص شد نیروی آنها را کم نموده و از التیام و اقتران آنها میکاهد آنگاه خدای تعالی عقل او را در دماغ و مغز او و شهوتش را در کلیه و غضب را در کبد و شجاعت را در قلب و رغبت را در ریه و خنده را در زهره و فرح و حزن و اندوه را در وجه وی قرار داده و نیز سیصد و شصت مفصل در او نهاده و اخلاق بنی آدم از این اخلاط چهارگانه و کم و زیاد شدن آنها سرچشمه میگیرد پس عزم او از خاک و نرمی او از آب و تندی او از حرارت و تآنی و آرامی او از برودت است پس اگر بیبوست افزوده شود عزمش قساوت شود و چون رطوبت افزوده گردد نرمیش خواری و ضعف و سستی گردد و اگر حرارت افزوده شود تندیش بسفاهت و سبکی مبدل گردد و چون برودت بیفزاید آرامش و تآنی وی مبدل بریب و کم هوشی و کند ذهنی گردد و چون این اخلاق دروی معتدل باشد همواره دارای احتیاط و حزم در امر خود خواهد بود و نرم در عزم و باحذت در نرمی و با آرامی و تآنی در حدت گردد هیچیک بر او چیره نشود و او را منحرف از اعتدال نسازد هر کدام را خواهد باختیار خود افزایش یا بکاهد یا تعدیل کند و هر کدام از حد خود تجاوز کند آنها را از تجاوز باز دارد و معتدل الاخلاق و مستقیم الفطره خواهد بود همانا از خاک است قساوت و بخل و گنگی و تنگ حوصلگی و خشونت و زبری و تشبث و نیازمندی بمردم یا توسل بخدای تعالی و خست و رزی او حتی از بخشش دیگران و یأس و ناامیدی و زیان و حرص و اصرار او است - و از آب گرم او و معرفت و سمع دادن کار و معاش و نرم رفتادی و مدار او نزدیکی و قبول و امیدواری و خوشروئی و بشاشت و چون خردمند ترسد یکی از این اخلاق نکوهیده بروی چیره شود بایستی هریک را بضد آن از اخلاق پسندیده ملزم و معالجه نماید یعنی هریک از اخلاق خاک را به اخلاق آب تعدیل و علاج کند و امتزاج دهد پس قساوت را به لیت و نرمی و گنگی و بستگی در گفتار را به توسعه و گشایش و بخل را به عطا و خشونت و سختی را به کرم و تشبث و چاپلوسی را بتوسلات حقّه خست را بسماحت و یأس را برجا و ناامیدی و پژمرده گی را به بشاشت و خوشروئی و زیان را بقبول و اصرار بر کناره گی را بقرب و انس و الفت و تند و سبکی و شهوت و لهو و لوب و خنده و سفاهت و خدعه و عنف (سختگیری) و ترس از نفس است .

و حلم (بردباری) و وقار و عفت و حیا و نورانیت و فهم و کرم و راستگوئی و رفق (مدارا)

و بزرگواری از روح است و هرگاه خردمند ترسد غلبه یکی از اخلاق نکوهیده نفس را بضد آن از اخلاق پسندیده روح معالجه و الزام نماید پس حدت را به حلم و خفت را بوقار و شهوت را به عفت و لعب را بحیا و ضحك را بفهم و سفه را بکرم و خدعه را به صدق و سختگیری به مدارا و خوف را به صبر مبدل گردانند . آنگاه بوسیله نفس است که آدمی میشود و میبیند و میخورد و میآشامد و میایستد و می نشیند و می خندد و می گرید و شاد و اندوهناک میشود .

و بروح حق را از باطل می شناسد و راه راست را از گمراهی و صواب را از خطا تمیز میدهد و به همین روح علم و تعلم و حکم و عقل و شرم داری و کرامت و ورزی و تفقه و فهمیدن و حذر نمودن از هر بدی و طلب کردن پیش روی و ترقی حاصل میشود آنگاه باین اخلاق حسنه ده خصلت را بیفزاید ایمان و حلم و عقل و علم و عمل و لین و ورع و صدق و صبر و رفق (مدارا) و در این خصلتهای ده گانه تمامت دیانت است و از برای هر يك از این خصلتها دشمنی است پس دشمن ایمان کفر و دشمن حلم حماقت و دشمن عقل غی (گمراهی) و دشمن علم جهل و دشمن عمل کسالت و دشمن لین (مدارا) شتاب و دشمن تقوی فسق و دشمن صدق کذب و دشمن صبر جزع و دشمن ملائمت سختگیری و چون سست شود ایمان مسلط گردد بر آن کفر و او را بعبادت خود میخواند و حائل شود میان او و آنچه منفعت او در آن است و چون محکم شود ایمان سست گردد کفر و پرستش آن و خاضع و تسلیم و مقرر و متعبد بایمان خواهد شد و چون حلم ضعیف شود حماقت بالا گیرد و چیره گردد و فرا گیرد حلم را و پاشیده کند آنرا از وی و ذلت و خواری را بروی بوشاند بعد از عزت و کرامت و چون حلم استوار و مستقیم باشد حق را رسوا نموده عورت و بدیهای او را آشکار سازد و پرده اش را بر دارد و بسیار او را سرزنش نماید و چون نرمی استوار گردد از سبکی و شتاب رهایی یابد و حدت را طرد و دور کند و وقار عفت آشکار گردد و باسکون نفس و اطمینان خاطر خواهد بود و چون ورع ضعیف گردد فسق بر وی چیره شود و گناه آشکار و تعدی و ستم بسیار گردد و حماقت روی کند و باطل عملی گردد و چون راستی ضعیف شود دروغ بسیار گردد و افترا و بهتان و تهمت منتشر گردد و چون صدق شایع شود کذب فرو نشیند و افترا و بهتان خاموش و خوار گردد و احسان و خیر اقبال کند و شر از میانه رخت بر بندد و چون صبر سست شود دیانت ضعیف گردد و حزن و جزع روی بافزایش نهد و خوف حسنات و اجر ناپود شود و هرگاه صبر محکم شود دیانت خالص و حزن و جزع برطرف و حسنات زنده و اجر بزرگ و سستی و ضعف ناپود گردد و چون رفق و مدارا ترك شود غش و خیانت آشکار و خشونت و غلظت شدید و ظلم بسیار و عدالت متروک و منکرات شایع و معروف باطل و سفاهت ظاهر و حلم و عقل و علم و عمل از بین رود و نرمی و مدارا و صبر و ورع و صدق و تعبد اهل ایمان ضعیف و مغلوب و موهون و باطل گردد .

و از اخلاق عقل ده خصلت پسندیده است حلم و علم و رشد و عفت و صیانت (حفظ عرض و ناموس و اسرار) و حیا و سنگین جاهی و مداومت بر خیرات و کراهت از شرور و پیروی از نصیحت اینها ده خصلت نیکو است که از هر يك ده خصلت نیکو حاصل شود پس از حلم حسن عاقبت و ستوده بودن میان مردم و شرافت و منزلت و ناپودی سفاهت و برگزیدن هر امر ستوده و مصاحبت نیکان و کناره گیری از پستی و بلند مرتبه بودن و مشهور شدن بمدارای باخلق و نزدیک شدن بدرجات عالیه .

و همچنین از علم حاصل میشود ده خصلت شرافت اگرچه شخصاً پست باشد (یعنی در حسب و نسب)

وعزت اگر چه شخصاً خوار باشد وغنی (بی نیازی نفس) اگر چه شخصاً فقیر باشد و نیرومندی اگر چه ضعیف باشد و بزرگواری اگر چه شخصاً حقیر باشد و نزدیک شدن (بمقام عالی دور دست اگر چه کندرو یا دور باشد وجود اگر چه شخصاً بخیل باشد حیاء اگر چه شخصاً پررو باشد و هیبت اگر چه شخصاً نزد مردم پست باشد و سلامت عقل اگر چه مزاجاً مریض باشد و همچنین حاصل میشود از رشد ده خصلت رأی صائب و هدایت و خیر و پرهیزکاری و عبادت عدالت و میانه روی و قناعت و کرم و راستگوئی و همچنین حاصل میشود از عفت ده خصلت کفایت محتاج و خشوع و رفاقت و مراقبت احوال و بردباری و یاری و یقین و رضایت و راحت و تسلیم و همچنین حاصل شود از صیانت ده خصلت بازداشتن نفس از محرمات و پرهیزکاری و ستایش نیکو و تزکیه نفس و مروت و سخاوت و غبطه بردن (یعنی بی حساب) و شادمانی و ملالت و تفکر و همچنین حاصل میشود از حیاده خصلت نرمی در گفتار و کردار و رأفت و رحمت و مداومت (بر عمل خیر) و خوشروئی و اطاعت و شکسته نفسی و نهی از منکر و ورع از حرام و خلق خوش و حاصل میشود از مداومت ده خصلت ادامه خیر و صلاح و نیرومندی و عزت و خشوع نفس برای خدا و تضرع و بزرگواری (سیادت) و امنیت و رضایت مردم و نیکی عاقبت و حاصل میشود از کراهت شر ده خصلت حسن امانت و ترک خیانت و اجتناب از بدبها و حفظ کردن فرج از حرام و صدق گفتار و تواضع و تضرع برای کسیکه بالاتر از او است و انصاف دادن برای زیر دستان و همسایه داری (یا پناه دادن) و کناره گیر از مردمان بدکار و حاصل شود از رزانت و -نگین قدری ده خصلت وقار و آرامش و تأنی در امور و دانش و تمکین (یعنی تمکین مردم از اوامر او و تمکین او از پیشنهاد خیر با موفقیت) و درستکاری و پاک نفسی و زاری در درگاه حق و حاصل شود از اطاعت نصیحت کننده ده خصلت افزونی خرد و کمال ادراک و ستایش مردم و نفرت از سرزنش و دوری از ستمگری و اصلاح احوال و مراقبت نمودن پیش آمدها و مستعد بودن در برابر دشمن و استقامت بر راه راست و مداومت بر رشد و رشاد و اینها صد خصلت از اخلاق خردمند است .

پایان یافت یادگار منقول از تورا

مؤلف گوید این داستان را در ترجمه های تورا که بنظر رسیده است نیافتیم و این خود دلیل است بر اینکه ترجمه کاملی که محتویات آن گوناگون نباشد در دست یهود نیست .

(فصل)

در بعضی از تشریحات که از اهل بیت عصمت بنقل منقول است از آنجمله در خصال از حضرت صادق است که بنیاد جسد از چهار چیز است روح و عقل و خون و نفس هر گاه روح از جسد بیرون آید عقل هم از روح پیروی کند و چون روح چیزی را ببیند عقل آنرا برای او محفوظ دارد باقی میماند خون و نفس و نیز در خصال از حضرت صادق است اینکه قوام انسان و بقاء او به چهار چیز است به نار و نور و ریح و آب پس بنار میخورد و میاشامد و بنور می بیند و ادراک می نماید و به ریح میشود و استشمام می کند و به آب لذت طعام و شراب را می یابد و اگر آتش نمی بود طعام و شراب را هضم نمی نمود و اگر نور نمی بود چیزی را نمیدید و تعقل نمیکرد و اگر ریح نمی بود آتش معده بر افروخته نمیشد و اگر آب نمی بود لذت طعام و شراب را نییافت و انواع آتش ها چهار است آتشیکه میخورد و میاشامد و آتشیکه میخورد و نمی آشامد و آتشیکه نیاشامد و نمی خورد و آتشیکه نه میخورد و نه می آشامد اول

آتش انسان و حیوان است **دوم** آتش هیزم و مانند آن است **سوم** آتش درخت است **چهارم** آتش چخماق و مانند آنست - و در عیون از امام کاظم در پاسخ پرسش رشید از طبایع چهار گانه میفرماید اما ریح پس ملکی است مدارا کننده و اما دم پس عبدی است که بسا باشد مولای خود را بکشد و اما بلغم پس دشمنی است جدال کننده اگر يك رخنه راه براو بر بندی از رخنه دیگر سر بیرون آورد و اما صفرا و سودا پس چون زمینی است هر گاه بجنبش آید رجوع بمافوق خود کند رشید گفت همانا انفاق نمائی ، بر مردم از گنجینه های علم خدا و رسول .

مؤلف گوید : مراد از رجوع بمافوق مانند تب نوبه است یا مراد زبان رساندن باعضاء بالاتر است و از حضرت امیر در علل بیانی است در کیفیت خلقت آدم که ذیل آن بدین خلاصه است که از آب شیرین و گوارا قسمتی را بجنبش آورد تا بسته شد و انبیاء و صلحاء و شیعیان ایشانرا از آن آفرید آنگاه آب تلخ و شور را بجنبش آورد تا بسته شد و جباران و برادران شیاطین را از آن آفرید آنگاه آن دو آب را گلی پاکیزه فرمود و چهار طبیعت در آن نهاد : ریح ، و مَره یعنی (صفرا و سودا) و خون و بلغم و هر يك از این چهار متعلق یکی از چهار باد است شمال و دبور و صبا و جنوب و بلغم از ناحیه صبا است و صفرا و سودا از ناحیه دبور و خون از ناحیه جنوب و ریح از ناحیه شمال و از ریح است حب حیات و سفاهت و شیطنت و تجبر (تکبر) و تمرد و عجله و از خون است حب زنان و لذتها و کارهای حرام و شهوات و این بیانی را امام باقر علیه السلام در کتاب **امیرالمومنین یافته** است .

و نیز در علل از حضرت صادق علیه السلام است شناختن انسان ، نفس خود را بشناختن نفس است و چهار طبیعت و چهار دعامه (پایه) و چهار رکن اما طبایع پس خون و خلط صفرا و سودا و ریح و بلغم است و اما دعامیم از عقل است که فطانت و زیرکی از او است و فهم و حفظ و علم و ارکان نور و نار و روح و آب است پس میبیند و میشنود و تعقل نماید بنور و میخورد و میآشامد بنار و جماع و حرکت کند بروح و طعم ذائقه یابد بآب همانا این است اساس صورت او پس اگر عالم و حافظ و باذکوت و فطانت و با فهم باشد معرفت حاصل کند در چه چیز است و هر چیزی از کجا سوی او آید و برای چه او در اینجا است و بکجا باز گشت کند و اینها با خلاص و حدانیت و اقرار بطاعت است و نفس در او جریان نماید گاهی بیروت و گاهی بحرارت پس اگر غلبه کند بر او حرارت بد نفس و متکبر و شرطل و بسیار جنبنده گردد و میکشد و سرقت و زنا و فجور نماید و نصیحت کند و خوشروئی نماید و اگر نفس بابرودت و سردی در روی جاری شد مهیوم و مجزون و خاضع و پزمرده و نا امید و فراموشکار گردد و امراض از این عوارض حاصل شود که یگانه راه آنهاست و ابتداء آن عمل خطا و گناه است که موافقت کند اکل و شرب او با ساعتیکه مناسب آن خطا و گناه است و از اینراه مستحق رنجوری و ناخوشی شود همانا اعضاء و عروق انسان لشکر خداست و میباشند و آماده برای اجرای فرمانند هر گاه بهوی و هوس خود استحقاق رنجوری داشت خداوند این لشکر را مسلط بر او کند و اختیار خطا و گناه نماید (و هوس را بر عقل خود ترجیح دهد) و امراض بر او مسلط گردد .

و در کافی از حضرت صادق است که حزم و احتیاط در قلب است و رحمت و غلظت در کبد و حیا در ریه و در نهج البلاغه است عجب ننمائید از انسان می بیند به پیه و تکلم کند بگوشت و می شنود باستخوان .

(فصل)

در تشریح آلات تناسل از گفتار شیخ و سایر مشرّحین - اما الاثینان پس جوهر يك لحمی است غدّی سفید رنگ مانند گوشت پستان که مستحیل می نماید خون نضج آمده سرخ رنگ لطیف که آنرا بخود جذب نموده و گویا آن فضله هضم رابع در تمام بدن است بمنی سفید رنگ و سفیدی رنگش ناشی از توجّاد ماده هوایی است که در روح است و این ماده هوایی منجذب شود سوی اثین از رگهایی که بعضی متحرک چون حرکت نبض و بعضی ساکن است و مجرای این عروق صفاق است یعنی (پرده شکم) و زیر آن دو مجرای دیگر است مانند برنج و از این دو مجرا طبقه ایست از درون کیسه بیضتین که منی در آن کیسه کامل و صورت منویه آن مستحکم میشود و از دو مجرای دیگر بقضیب میریزد و چون دارای عروق بسیار است مخصی کردن که بصورت قطع يك عرق است گویا از هر عضوی عرقی قطع شده اینست که مخصیها قوایشان ضعیف و مفاصل ایشان سست است که از راه رفتن ایشان و حرکاتشان و در عقول و اصوات ایشان ظاهر است و اما قضیب پس عضوی است مؤلف از رباطات و اعصاب و عضلات و عروق زننده و ساکنه و میان آنها کمی گوشت است و اصل آن جسمی است رباطی از استخوان عانه و تجویفهای فراخ بسیار دارد که غالباً مطبق و روی هم افتاده است و زیر و بالای آن شریانهای فراخ بسیار است و اعصابی بدان پیوسته از فقره های نشیمنگاه هر چند فرو رفته در جوهرش نیست و برای وی سه مجرا است یکی برای بول دیگر برای منی دیگر و ذی و حالت نعوز حاصل میشود به پر شدن آن از ریح غلیظه و پر شدن رگهایش از خون و بامتداد و انتصاب او عیه ای که منی در آن است و هیچان آمده انزال میشود و آنچه در آن است بسبب کثرتش و نیش زدنش میجهد میریزد و یکی از اسباب انزال ذلك واصطكاك بجسمی از اجسام واحتكاك بآن است قالوا واحد الاسباب الداعية الى ذلك احتكاك الكمره و تدغدغها من الجسم المصاك لها فان ذلك يدعو الى تمدد او عیه المنی وقذف ما فيها وقوة الانتشار و ریح تنبعث من القلب وكذا قوة الشهوة تنبعث منه بمشاركه الكلية والاصل هو القلب .

پس فقرات ظهر و کلیه و مثانه تا قضیب از مجاری منی دفعا و جذبا از بدن و از اثین که محل استحاله تامه دم بمنی است منطبق بر کلام امام است و حاجتی با بطلان قول مشرّحین که علامه مجلسی فرموده نیست چه خصوصیات و وظائف یکی از او عیه منی چون اثین که در تشریح اساتید فن مدون است منافی نیست بامبداء دفع و جذب و باحرکات مخصوصه ای برای التذاز در کلیه و با کیفیت جست و خیز آن در مثانه اگرچه در يك قسمت از غده های فتری آن باشد غیر از غده های حساس بول تا آنچه از کلیه بدان غده ها رسیده بقبض و بسط خود جسته جسته بقضیب رساند این است راه توافق بین کلام امام عليه السلام و سایر مشرّحین - آنگاه نیشابوری گوید .

وهذا المعنى يشمل ماء الرجل و ماء المرأة و يحتمل
بقیه کلام نیشابوری در تفسیر
ان يراد ماء الرجل فقط تغليباً او بناً على مذهب من
لا يرى للمرأة ماثلاً دافقاً (این قول سخیف و برخلاف حس و
عیان کتاب و سنت است) و ذهاب جم غفیر الى ان الخارج
من الصلب ماء الرجل ومادته من النخاع الاتي من الدماغ و الخارج من الترائب جمع
سوره طارق

تربیه وهی عظام الصدر ماء المرأة ولم يقل مائین لاختلاطهما واتحاد عند خلق الجنین وقد یقال العظم والعصب من ماء الرجل واللحم والدم من ماء المرأة و دوی ای المائین علا و غلب فان الشبه یكون منه (از شیخ و غیره در تشریح رحم و احوال نطفه و تطورات آن مفصلاً آنچه حقایق و اوهام را در اینگونه مسائل بدست می دهد گذشت) .

اینکه لازم است اختلاف بین بقراط و ارسطو در تعیین مخرج منی و در اینکه آیا منی متشابه الاجزاء است یا مختلف در اینجا یاد شود : صدر المتألهین در تفسیر خود در جواب اشکال تخصیص مخرج منی بصلب و تراث با آنکه نطفه متکون از فضله هضم رابع است و منفصل شود از جمیع اعضاء تا مستعد برای تولید آن اعضاء گردد گوید حکما و اطباء در انفصال منی از جمیع اعضاء یا از انشین فقط و نیز در اینکه منی متشابه الاجزاء است

اختلاف بقراط و ارسطو در مخرج منی و در اینکه منی متشابه الاجزاء است یا مختلف و گفتار صدر المتألهین در تفسیر خود

یا مختلف الاجزاء اختلاف نمودند ارسطو و پیروانش گویند متشابه الاجزاء است زیرا منفصل از انشین است و بقراط و تابعانش گویند متشابه الاجزاء نیست زیرا از تمام بدن خارج شود پس از لحم آنچه شبیه لحم است خارج گردد از عظم شبیه عظم و همچنین از هر عضو عضو شبیه آن بیرون آید و صورت منی را تشکیل دهد پس منی غیر متشابه الحقائق لکن متشابه الامتزاج است و متصل الاجزاء است در حس و حجت های بسیار در کتب بر هر یک از این رای مسطور است مؤلف گوید بنای مسئله تشابه اجزاء منی و عدم تشابه آن بر انفصال از جمیع بدن یا از خصوص انشین واضح نیست چه ممکن است اعضاء بدن باتباین حقائقشان یک حقیقت مشترک را نیز دارا باشند و آن حقیقت مشترک در هر عضوی کیفیتی پذیرد بدون هیچ گونه تنوع و تباین حقیقی و در وعاء انشین کامل و تام النضج گردد و ممکن است فقط از انشین باشد و از اجزاء جوهری انشین مرکب از اجزاء غیر متشابه گردد چنانکه مبدء انسان و حیوان از خاک است و مرکب از صور متنوعه شود .

ادله بقراط بر عدم تشابه

بهر حال بقراط و بقراطیان با موری بر عدم تشابه تمسک نمودند چون (۱) عموم لذت در بدن (که دلیل است به شرکت هر عضوی در آن) و (۲) چون مشاکلت کلیه که دلیل است بر آنکه از هر عضوی قسطی ارسال شود و گرنه بایستی مشاکلت یک عضو را باشد و (۳) چون مشاکلت عضول و عضو ناقص والدین خود را یا عضو خال دار یا زائد را .

ادله ارسطو بر قدح مذهب بقراط

ارسطو در ابطال مذهب بقراط متمسک بوجهی گردیده (۱) مشابعت در ناخن و موی واقع شود با آنکه چیزی از این دو خارج نشود (۲) منی را اعضاء آلیه ارسال نکنند با آنکه مشابعت در آنها حاصل است (۳) آنکه لازم آید از عدم تشابه که

مولود در رحم دو انسان باشد (۴) لازم آید جواز تکون ولد از منی زن بتهائی زیرا از جمیع اعضاء منفصل شود (۵) آنکه حیوان گاهی یکبار جفت شود و بیش از یکی از او متولد شود و هرگاه متشابه الاجزاء نباشد بایستی یک مولود متولد شود (۶) مولود مشابعت باجد بعید خویش حاصل نماید نه با والدین

خود - ابوعلی در حیوان شفا نقل نموده زنی از يك مرد حبشی دختری سفید زائید آنگاه دختری سیاه زائید (۷) بسیاری از حیوانات می زاینده از غیر جنس خود (۸) از منی بسا حیوان صغیر بعمل آید .

صدر المتألهین فرماید در این حجت ها نظر است لکن بنا بر دو مذهب

گفتار صدر المتألهین

شبهه در وجه اختصاص صلب و ترائب در آیه شریفه بذکر مدفوع است اما بمذهب ارسطو پس برای قرب موقوفین باوعیه منی و اما

بمذهب بقراط پس برای ورود فضل هضم رابع مذکوره بر انشین بعد از ورودش بر عظام صلب و عظام ترائب و در کشاف است که عظام صدر همانا ترائب است در محل قلاذه وضحاك گوید ترائب دودست و دو پای و دو چشم است و عکرمه دست بر سینه میان پستان خود نهاد و قولی است از مجاهد که مابین منکبین و صدر است و مشهور در کلام عرب علی ماقبل عظام صدر است انتهی کلام الصدر .

سخن مؤلف : نگارنده گوید از مجموع آنچه مذکور داشتیم آشکار میشود بیانه امام علیه السلام در تعلیل شکل کلیه بشکل حب لویا باینکه منی از ققار ظهر بطور قطره قطره و نقطه بر کلیه می ریزد تا نقطه اولی با نقطه دوم جمع نشود چنانکه اگر مدور و مربع می بود چنین بود والتذاذ حاصل نمی شد و کلیه مانند کرم منقبض و منبسط میشود و منی را چون گلوله که از کمان می جهد یکی پس از دیگری بمشانه می ریزد شیخ هم در قانون گوید اوعیه منی صعود کند اولاً سپس بر قبه مشانه متصل شود زیرا مجرای بول و آنچه از اقوال مشرحین بکلام امام علیه السلام نزدیکتر است اقرب بقبول است از آنچه بعید تر است و از اسلوب چنین بیان مطلعانه در حضور طیب دانا و پادشاه پیداست که آنچه فرموده با اصول علم در آن عصر مطابق و مسلم بوده .

فرمود وجعل طی الرکبة الی خلف لان الانسان یمشی

علت طی زانویه پشت سر الی ما بین یدیه فتعتدل الحركات ولولا ذلك لمقط

فی المنی آنگاه فرمود وجعلت القدم منحصرة یتقدیم خاء معجبه

بر صاد مهمله یعنی کف قدم دارای گودال و تعمیر است لان الشیء اذا وقع علی الارض حمیهه ثقل ثقل حجر الرحا اگر چیز وزینی بالتام بر زمین واقع شود سنگین شود مانند سنگینی سنگ آسیا و اگر بر کنار قدم اعتماد کند بچه ای او را تواند دفع نماید و اگر بر روی افتد ثقلش بر پای دشوار گردد توضیح اینکه گودی کف پا موجب دخول هواء از جلو و عقب است و بلند کردن پای بهمین وسیله آسان شود و اگر گودی نباشد کف پا بر زمین می چسبد و رفع آن دچار صعوبت شود بسا شود بواسطه عدم تخلخل در زمین چنان می چسبد که کنده نشود زیرا خلا محال است و مراد از وقوع بر وجه آنستکه اگر بخواهد خم شود بر زمین سنگینی بدن را پای بدشواری می پذیرد و نیز در راه رفتن بسمت جلو ستون بدن بدشواری خود را بر پای تواند نگاه داشت مگر بقهقری برود که آنهم باسانی صورت نپذیرد .

هندی گفت این علم از کجا تورا است فرمود از پدرانم از

رسول خدای از جبرئیل از پروردگار عالمیان جل جلاله که

اسلام طیب هندی

اجساد و ارواح را آفریده هندی گفت راست گوئی و من

گواهی دهم باینکه خدائی جز خدای یکتا نیست و اینکه محمد صلی الله علیه و آله رسول خداوند و بنده او است و اینکه تو اعلم اهل زمان خود هستی .

بایان فصل که فصل ۱۵ از فهرست مطبوع جشن هزاره ابن سینا است

از فهرست ج ۱ حکمت ابن سینا راجع بوجود ذهنی و رفع اشکال تداخل مقولات و اجتماع جوهر و عرض که سبزواری فرموده و هذا الاشکال جعل العقول حیاری والافهام صری .

بسم الله الرحمن الرحيم

لا قوة الا بالله

و رفع اشکال اجتماع جوهر و عرض که سبزواری در شرح منظومه

فصل در حقیقت علم و در میفرماید و هذه الاشکال جعل العقول حیاری والافهام
صرعی مقدمه در ذکر پاره می از اموریکه مانوس اذهان طلاب
وجود ذهنی

است و ضمناً توجه دادن ینکاتی که حقیقت حال را اجمالاً بدست

دهد تا هنگام تفصیل مقام وحشت نکنند و این اسلوب از روی اشفاق مابر متعلمین است .

امراول معروف بین قائلین بوجود ذهنی آنستکه ذات شیء و مهیت آن دو نحو از وجود دارد بدون اینکه اصل ذات و ذاتیات شیء من حیث الذات و الذاتیات در این دو وجود فرق کند و ذات یا ذاتیات خود را در یکی از این دو نحو از وجود از دست دهد و بذات دیگری تبدیل یابد و این همان معنی است که تعبیر از آن با انحفاظ مهیت بین الوجودین یا بین الوجوداتین می کنند و این دو نحو از وجود یکی وجود یا موجودیت در خارج است که آثار مرغوبه از آن بر او مترتب شود و این همان وجود عینی خارجی است منضم بمهیت یا نفس مهیت از اعیان خارجی و موجود در اعیان است چه کسی آنرا تصور کند یا نکند یا تصدیق نماید باثبات محمولی از محمولات و اثری از آثار و عارضی از عوارض آن شیء برای آن شیء یا در مقام تصدیق نباشد و غافل از آن باشد دیگر وجود یا موجودیت در عقل یا نزد عقل است که از آن تعبیر بوجود ذهنی شود و آثار و عوارض و محمولات بر آن مترتب نشود و در اینکه برای ذات هر شیء دو حالت است یکی حال تعقل دیگر حال تحقق نزاعی و شکی نیست سخن در این است آیا حال تعقل ذات چیزی وجودی است برای وی لکن فاقد اثر یا وجودی نیست جز همان تحقق خارجی که منشأ آثار است و خود اثر مبدء و ساخته علت است و حالت تعقل چیز دیگری است که مجعلاً از آن تعبیر بعلم میشود و علم غیر از وجود معلوم است و همان طور که علم علت وجود معلوم در خارج نیست همچنان وجود دیگری غیر از وجود معلوم در خارج در بین نیست که معلوم را بدان وجود بی اثر موجود کند بلی فقط آن را معلوم می کند بلکه علم عین معلومیت او است و اما نزاع در اینکه آیا حقیقت علم چیست آیا از مقوله کیف است یا اضافه یا بنحو دیگر یا مجهول الکنه است پس مسئله ای است جداگانه چه ذات شیء و ذاتیاتش از آن جهت که ذات و ذاتیات او است غیر از علم با او است لذا ذات شیء و ذاتیاتش من حیث هی در حال علم و جهل هیچ فرق نمی کند و همچنین در حال موجودیت و حال معدومیت هم فرق نمی کند چه اگر موجود شود همان ذات است که موجود شد و اگر معدوم است همان ذات است که معدوم است و علم بآن فقط علم بآن است نه وجود آن مگر بنحو تجاوز و اعتبار و اینکه قوم گفتند علم عین معلوم با لذات است با آنکه علم را کیف دانستند مراد این نیست که علم عین هویت معلوم خارجی است و یا عین مهیت ذهنیه است چه هویت و مهیت من حیث الهویه و الیهیه معلوم است علم بلی معلومیت عین علم است نه ذات معلوم عین علم است چه قبل الوجود چه بعد الوجود و قید بالذات قید وصف معلومیت است نه قید ذات معلوم من حیث الذات نه من حیث المعلوماتیه پر واضح است که معلومیت چون نسبت بذات شیء معلوم دهند معلوم است و چون نسبت بذات عالم

داده شود عالمیت است یعنی معلومیت شیء برای فلان عالم و چون نسبت باصل صفت دهند علم است و بقول قوم کیف نفسانی است و اگر بعض کلمات قوم قابل تطبیق بر این تقریر نیست باطل و مردود است و خواهی دانست که کاری برای وجود ذهنی در مقابل خارج پیش نمی برد و هر صورتی را که نام وجود ذهنی بر آن می گذارند معلوم است نه علم پس چگونه گویند العلم هو الصورة الحاصلة فی العقل یا عند العقل بلی صورت حاصله بوصف معلومیت علم است باین معنی که معلومیتش علم است نه خودش بنفسه علم است و نه خودش و معلومیتش مجموعاً علم است .

امر دوم اینکه مبحث وجود ذهنی مبتنی بر مبحث اصالت وجود
عدم ابتناء بحث در وجود ذهنی و اصالت مهیت نیست چه قائلین باصالت مهیت هم برای شیء و وظرف
بر مبحث اصالت وجود و مهیت یا دو مقام یا دو نحو یا دو حالت قائلند و بهترین تعبیریکه
از این دو حالت شده تعبیری است که شیخ در شفا نموده یکی

ملاحظه کردن مهیت را مقیاس بعلمت و باین اعتبار مهیت در خارج موجود و منشأ آثار است یکی دیگر بدون قیاس آن بعلمت یعنی ملاحظه مهیت شیء بنفسها که از آن تعبیر بتصور میشود اعم از آنکه این ملاحظه و تصور آنرا جزئی کند چنانکه از کلمات شیخ در شفا برمی آید بامر کلیتش حتی در حال تصور باقی بماند و تصور آن را از کلیت نیندازد چنانکه تحقیق نزد مؤلف است و صدر المتألهین در اسفار در مواضع عدیده حتی در علم النفس تصریح بآن نموده و لازم نیست برای صدقش بر کثیرین تجرید آن از تصور چه تصور از مقومات امر متصور نیست و محمول بر کثیرین نفس ذات متصور است و با قید تصور حمل و انطباق حاصل نکند و تصور حالت نفسانیه می است که همان علم و ادراک باشد که منضم بمتصور است و تأثیری در تغییر آن ذات کلیه طبیعی باین معنی ندارد که آنرا جزئی کند مگر ابتدائاً امر جزئی یعنی فردی از افراد تصور شود که این وظیفه قوت متخیله و واهمه است نه قوت عاقله و بالعجمله این فرق بین این دو حالت برای ذات هر چیزی هست چه وجود را اصل بدانیم چه مهیت را چه وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی قائل باشیم چه نباشیم و چه علم را کیف نفسانی بدانیم چه اضافه بلکه اگر مفاهیم و معانی را بکلی منکر شویم و الفاظ را اسم برای اعیان خارجی بدانیم بدون اینکه مهیتی و معنایی و مفهومی در نفس مرتسم شود یا نزد نفس حاضر شود و ادراک قوت عاقله مستقیماً متعلق باعیان خارجی باشد بلا واسطه حتی شیخ هم در بین نباشد چنانکه این مسلکی است که مؤلف ابتکار نمود و در جزء الهیات این کتاب که جزء سوم است و در پیرامون این فرضیه بتفصیل سخن رانده است .

باز فرق بین وجود ذهنی و وجود خارجی یکی مؤثر و دیگری
بی اثر حاصل است باین معنی که در قوت متخیله که خلاق
نقوش و صور است نقش و صورت شیء خارجی منتقش شود و
در واهمه صورتی وحشت انگیز یا مانوس و ملایم طبع نقش
بند و قوت عاقله مشاهده آن نقش را مستقیماً بدون توسیط مفهوم
کلی منتزع از آن یا منتزع از عین خارجی نماید و ادراک کلی
و صدق بر افراد کثیره نه باین معنی است کلی طبیعی صورتی
در عقل و نزد عقل و قائم بعقل بنحوی از انحاء قیام حاصل کند

**تصویر کون ذهنی و کون
خارجی برای يك شیء حتی
بر فرض انکارهائی و مفاهیم
برای الفاظ و فرض اینکه مدلول
هر لفظی و مسمای هر اسمی
اعیان خارجی است**

بلکه باین معنی است چون اعیان متماثل و متشابه را مشاهده می کند وحدت نوع و جنس و فصل را می فهمد و مطلع میشود بر ما به الاشتراك و ما به الامتیاز بدون توسیط مفاهیم کلیه و معانی و آنچاهم که بای مفهوم و صورت حاصله در عقل بیان آید علم غیر از صورت حاصله است زیرا معانی معروفه بکلیات خمس و مقولات ده گانه بنفسها علم نیست چه انتزاع مفاهیم و معانی و صور موقوف بر علم بمنشأ انتزاع اینگونه عناوین است و گر نه علم بمفهوم خاص محال است و احضار مفهوم قبل از علم بمنشأ انتزاع تا از آن کسب علم بمنشأ حاصل نماید علاوه بر آنکه ممتنع است فی نفسه مستلزم دور است اما امتناعش فی نفسه زیرا معنا و مفهوم مجهول را چگونه از میان صدها عناوین مجهوله برای عینی از اعیان می توان تعیین نمود در صورتیکه هنوز نمی داند این عین خارجی انسان است یا حمار یا بقر مثلا یا آب یا آتش یا خاک یا باد یا شجر و مانند آن و پس از آنکه یکی از مفاهیم مجهوله را بذهن خود آورد چگونه هویتی خاص را هم که نمی داند انسان است یا حمار یا بقر مثلا اختصاص بآن مفهوم دهد و در غلط نیفتد و آن مفهوم مجهول چگونه ممکن است بمجرد حصول ذهنی خود را معرفی کند و ذاتیات خود را بشناساند و پس از شناساندن چگونه معرف افراد نوع خود خواهد شد و از این تقریر باین نتیجه می رسیم که **وجود ذهنی برای مفهوم و مهمیتی در صورتی مفید علم بذات و ذاتیات نوع خاص است که قبلا نوع را شناخته باشد** و فصل اخیر واجناس عالیه آن را تا جنس قریب بداند آنگاه عنوانی که حاکی از آن نوع خاص بنحو بساطت از آن انتزاع کند و می داند مهیت آن نوع موجود در افراد خارجی معنا و طبیعتی است که بلغت عربی مثلا انسان می گویند نه حمار و نه فرس مثلا آنگاه آن را تطبیق و حمل بر آن خارجیاتی می دانسته که دارای این ذاتیات خاصه از حیات و اراده و نفس و عقل و فکر و نطق و غیرها است و این حمل و تطبیق از افعال نفس است که در نظر میگیرد هیئت زید انسان را مثلا یا باستخدام آلت لسان آنرا بتلفظ می آورد یا بادوات دیگر آنرا می نویسد.

پس تصور معنی توجه عالم بچیزی است که بالفعل در خارج موجود است یا ممکن است موجود شود بطبیعتی و مفهومی که در آن یافته بود تا بتفصیل آنرا بذاتیاتش تحلیل برد و لوازم و آثار هر چیزی از اجزاء حدش را از نظر و فکر بالفعل بگذرانند و این توجه و التفات از افعال نفسانیه است و صورت طبیعت و معنی و مفهوم همانا علم نیست بلکه معلوم نفس است و علم نفس بآن صفت دیگری است که نفس آن را بالقوه داشته و در حال توجه از قوه بفعل آمده سپس فعل دیگری از اوصادد میشود که توصیف و تطبیق و حمل است که از آن تعبیر بتصدیق میشود این تقریر در صورتی است که معنی و منهوم در میان باشد که مدلول لفظی بوضع و مواضع قرار گیرد و اگر مفهومی اصلا نباشد فقط لفظ واسم باشد و مدلول آن اعیان مسمای خارجی یا مسمای خیالی و وهمی باشد توجه و التفات نفس با اسم و مسمای خارجی و خیالی و وهمی خواهد بود نه بمفهوم و معنی و علم نفس همان معرفتی است که بهویت یا نقش آن در خیال و واهمه و باسم لفظی و کتبی دارد و این علم از هر مقوله باشد چیزی را از معلوم خارجی با خود متحد نکند اینجا است که اشکال اجتماع جوهر و عرض در وجود ذهنی رخ ندهد و اشکال اصعب از آن بقول حکیم سبزواری یعنی علم را کیف نفسانی و عین معلوم بالذات دانستن و حال آنکه معلوم البته یکی از مقولات خواهد بود مبتنی بر وجود ذهنی بنحو معروف و بر آنکه طبایع کلیه و مفاهیم و معانی داشته باشیم که موطنش در نفس باشد یعنی از هر چیزی معنای مجردی که مساوی با ذات اوست مورد تعقل و

تصور باشد و گر نه علم نفس مانند خود نفس و مانند سائر اخلاق نفسانیه موجودی خارجی و نفسانی و از اعیان معلومات خارجیه چیزی را برای نفس نمی آورد و اجتماعی روی نمی دهد .

و اما اگر معانی و مفاهیم داشته باشیم چنانکه معروف است بلکه از بسکه گفتند از ضروریات است باز ما بحمد الله وجه دقیقی ملهم شدیم که حقیقت وجود ذهنی را و صقع موجود ذهنی و حقیقت علم را بدست می دهد بدون اینکه اجتماع متقابلین لازم آید بخلاصه اینکه ذات شیء قبل از وجود و بعد از وجود چون معلوم و منکشف بر نفس شود تنها نفس او منکشف است بر نفس و انکشاف منکشف و ظهور امری زائد بر ذات او نیست تا در نفس چیزی بیاید یا حاضر شود یا قائم باو گردد حال اگر معنی و کلی طبیعی منکشف است تنها مثلاً انسانیت با تمام ذاتیاتش بطور حمل اولی منکشف است و چون هیچ چیز از نفس خود سلب نمی شود هر چند موجود نشده باشد مانعی از انکشافش بر نفوس و بر واجب الوجود از لا و ابداً نخواهد بود و اگر موجود شده وجودش من حیث ان الوجود وجود بحمل اولی منکشف است و هکذا اینجا است که حمل اولی در هر چیزی بکار می خورد بلکه می توان اشتباه قائلین بقدم عالم را از راه انکشاف اشیاء بحمل اولی دانست غافل از آنکه علم بذوات اشیاء موجب قدم اشیاء نخواهد بود و علم بکنه اشیاء مستلزم ثبوت اشیاء حتی بنحو ارتسام نیست و البته نفس هر چیزی نفس آن چیز است از لا و ابداً لکن موجود نیست و حادث نشده و ازلیت باین معنی که حمل اولی است ربطی بحدوث و وجود او ندارد چه رسد بقدم بودن وجودش چه در حالیکه معدوم است بلکه ممکن است اصلاً الی الابد وجود حاصل نکنند باز نفسش البته نفسش بود از لا و خواهد بود ابداً و این دقیقه بسیار قیمتی است که مشکلات را از مبحث وجود ذهنی و از مبحث حدوث و قدم هم برمی دارد البته اهل فضل این دقیقه را با کسالت ننگرند و در آن تعمق نمایند که وجدان و برهان با آن مساعد و بی پیچ و خم است و در وجوه حل اشکال وجود ذهنی باز انشاء الله تعالی توضیح بیشتری این دقیقه را خواهیم داد .

و بالجمله علم بمعدوم محتاج بهیچ مؤنه نمی نیست و چون معدوم موجود شود علم بذات و ذاتیات او افزوده نمی شود غایه قضایائی بطور حمل شائع معلوم خواهد شد بلکه حملهای شایع قبل از وقوع معلوم است لکن بر وجه تعلیق یعنی اگر موجود شود چنین و چنان خواهد بود بلی تصدیق بآنکه الان بالفعل موجود و علم باین نسبت بالفعل حاصل نیست لکن علم بسلبش بطور حمل شائع حاصل است و این معنی نسبت بنفوس و عقول است و اما نسبت بواجب الوجود پس هر چیزی که در هر وقتی حاصل شود از لا بر او بطور حمل شائع معلوم است و آنچه حاصل نشود نیز بر او بطور حمل شائع سلبی معلوم است .

و از این بیان ظاهر شد که علم بشیء اصلاً احتیاج بحصول صورت معلوم در نفس یا قیام آن بنفس که قوشجی میان حصول و قیام فرق گذارده ندارد و صورتی که حاصل در نفس باقائم بآن شود غیر از علم است آنهم دانستی که موقوف بر اثبات معانی ذهنیه برای الفاظ است و آنقدر معانی بر تقدیر ثبوتش کما هو المعروف بالفاظ علاقه راسته دارد که گویا معنی لفظ و لفظ معنی است .

شیخ در اشارات میفرماید ولان بین اللفظ والمعنی علاقه

سخن شیخ در اشارات راجع
بمعانی و الفاظ
ربما اثر احوال فی اللفظ فی احوال فی المعنی
(صاحب محاکمات میفرماید) و بین اللفظ و المعنی
علاقة غیر طبیعی لکنها لکثرة تداو لها کانت راسته

حتی ان تعقل المعانی فلما ینفک عن تخیل الالفاظ بل یکاد الانسان فی فکره یناجی بالفاظ متخیلة فلهذا یتخلف احوال المعانی بحسب اختلاف الالفاظ والیه اشار الشیخ بقوله الانتقالات الذهنیه قد یتكون بالفاظ ذهنیه انتهی .

واز همین علاقه راسته این الفاظ ومعانی وعدم انفکاک تعقل معانی از تخیل الفاظ است که راه برای انکار معانی یا برای انکار بودن معانی در نفس که مساوی با انکار وجود ذهنی است باز میشود چه آنچه مسلم است علم و ادراک نفس است ذات چیزی را یا احوال چیزی را بنحو تصور سازج یا بنحو تصدیق و اما آنکه معلوم چیست و کجا است و آیا موجود است یا معدوم یا نه موجود است و نه معدوم پس باید سنجید و فهمید البته نکشیده و نرسیده نباید وجودی در مقابل وجود خارجی ساخت و آنرا وجود ذهنی و نفسانی نامید آنگاه در چگونگی وجودش در ذهن بحث نمود چه همان طور که مسلم است نفس را قوتی است عاقله که بدین قوه علم و ادراک حاصل می کند ابعلوماتی و از علم چیزی انتقال بعلم چیزی دیگر حاصل کند و از چیزی چیزی منتقل شود که منطق را گفتند علمی است که از آن معلوم شود ضروب انتقالات ذهنیه از امور از اموری حاصل باموری مستحصل یعنی مورد طلب حصولش همچنان مسلم است قوت عاقله ادراک می کند و درمی یابد اعیان اشیاء موجوده در خارج را نیز علم دارد باسماء آنها که برالسنه و اقلام و برخیالات تکرار شود یا آنکه خود وضع نام خاصی بوسیله قوت متخیله مثلا برای آنها می نماید اما علاوه براین یک معنائی کلی و صورتی قابل صدق بر اکثرین از کلمات خمس در عقل یا نزد عقل موجود شود یا در جای دیگر خود را نشان دهد بر وجه کلی علاوه بر صورتی که در خیال و واهمه مانند اثر قلم کاتب نقش شود موجود باشد که فاقد آثار و خواص اعیان خارجی باشد یا آنکه عین ذوات آن اعیان است که از مواد و لواحق آن تجرید شده و نامش وجود ذهنی است پس برهانی بر آن نیست و جدا اثبات آن مورد مطالبه است و ما اگر در پیرامون نفی معانی و صور منتزعه از اعیان محققه یا معانی و صور مقدره سخن در این کتاب برای کسر سورت مصرین بوجود ذهنی بسیار راندیم لکن حقا طرفدار نفی معانی نیستیم فقط جدا با حصول صور و معانی در نفس حلولا و قیاماً مبارزه داریم زیرا ذوات اشیاء در نفس الامر هر چه فرض شود حد ذات اوست و کنه ذاتش معلوم و منکشف بر واجب تعالی است ازلا و ابداً بدون اینکه وجودی و ثبوتی در ازل داشته باشد و همچنین چون منکشف بر قوت عاقله شود همان ذاتش که بحمل اولی ذات او است منکشف و البته صفت انکشاف اگر مورد ملاحظه عقل بعنوان اثبات آن برای منکشف شود حمل این انکشاف و منکشف برای ذات حمل شایع است بدون اینکه وجود در اعیان بخود بگیرد فقط قوت عاقله که علم است یا حامل علم است چنانکه خواهیم تحقیق آن نمود موجود در خارج چنانکه در واجب تعالی علم عین ذات است نه زائد پس جستجو از محل آن معنی غلط است چه حد ذات شئی نه جوهر است تا در موضوع نباشد نه عرض است که محتاج بموضوع باشد و این همان مفاد المهیة من حیث هی لیست الاهی است بنا بر این مانعی نیست وضع اصطلاح نمائیم و آنرا وجود ذهنی نام نهم باعتبار وجود علم نه وجود معلوم نظیر طریقه ذوق التاله در وجودات خارجی و این نکات که از قلم گذشته مبتکر و بی سابقه است و کاملاً باید آنرا در نظر گرفت که ذهن در برابر ادله وجود ذهنی و در برابر اشکال تداخل مقولات و در برابر جوابهایی که از اشکال داده شده روشن باشد و چون اینگونه افکار در مبحث وجود ذهنی جلوه گر است قومی هم وجود ذهنی را بکلی منکر شدند

شایسته است در طرح این مبحث یا در هر جا که سخن از وجود بی اثر در برابر وجود خارجی منشأ اثر است بمیان آید تعبیری کنیم که با همه اقوال و افکار سازگار باشد و مصادره و شبهه‌دوری روی ندهد .

امر سوم در بیان اقوال در آنکه الفاظ برای اعیان خارجی است نه معانی ذهنیه تا ظاهر شود وسیله اثبات احکام برای موضوعات قضایا الفاظ است و تصور مہیات اشیاء بوسیله تصور الفاظ است و حاجتی بتوسیط معانی نیست چه معانی ذهنیه هم طریق و وسیله معرفت احوال اعیان است از این رو باید علاقه نمیکه شیخ در اشارات بین لفظ و معنی فرموده علاقه بین لفظ و اعیان خارجی است دقت در این است قوت عاقله می تواند لفظ کلی مؤلف از حروف ابجدی بترکیب خاص چون نار (نار) یعنی این عقل هیئت خاصه را بر وجه کلی که افراد آن کلمه ناری است که زید و عمرو بکر تلفظ می کنند بدون توسیط مفهوم و معنایی که منتزع از اعیان باشد تمقل می نماید و فردی از افراد کلمه نار را حمل بر موضوع قضیه می کند .

صاحب کتاب انواع اللغة مخطوط از علمای قرن نهم که پنجاه نوع از

مسائل مهمه لغت را گرد آورده و آراء علمای این علم را از

کتب معتبره با اطلاع و سیمی در دست رس گذارده گوید .

المسئلة الثامنة اختلفوا اهل الالفاظ موضوعه بازاء الصور الذهنية التي تصورها الواضع في ذهنه عند

ارادة الوضع او بازاء المہية الخارجية فذهب الشيخ ابواسحق الشيرازي الى الثاني

وهو المختار والامام فخر الدين و اتباعه الى الاول و استدلوا عليه بان اللفظ

يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن فان من رای شعباً من بعد وظنه حجراً اطلق عليه

لفظ الحجر فاذا دنی منه وظنه شجراً اطلق عليه لفظ الشجر فاذا دنی وظنه فرساً اطلق

عليه اسم الفرس فاذا تحقق انه انسان اطلق عليه لفظ الانسان فبان بهذا ان اطلاق اللفظ

دار مع المعانی الذهنية دون الخارجية فدل على ان الوضع للمعنی الذهني لا الخارجي

و اجاب صاحب التحصيل عن هذا بانه انما دار مع المعانی الذهنية لاعتقاد انها في

الخارج كذلك لا بمجرد اختلافها في الذهن قال الاستوی في شرح المنهاج و هو

جواب ظاهر قال و يظهر ان يقال ان اللفظ موضوع بازاء المعنی من حيث هو مع

قطع النظر عن كونه ذهني او خارجي فان حصول المعنی في الخارج او الذهن من

الاصواف الزائدة على المعنی و اللفظ انما وضع للمعنی من غير تقييد بوصف زائد ثم

ان الموضوع له قد لا يوجد الا في الذهن كالعلم و نحوه انتهى .

مؤلف گوید از تقریر اسنوی پیدا است که معانی را فی نفسها بحمل اولی کافی برای وضع لفظ

بازاء معنی داند و حصول در هر طرفی باشد هیچ مدخلیتی در موضوع له ندارد مگر در مقام تطبیق

البته حمل بر او می شود و گرنه جز تصور ساذج چیزی در عالم نفسانی نیست پر واضح است وجود و

حصول و سائر لواحق وجود یا لوازم مہیت اصلاً مدخلیتی در تصور اصل معنی ندارد درست است

حقیقت پیدا نمیکند مگر باعتبار وجود خارجی و لکن حقیقت همانا مرحله دیگری است و قابل حصول

در ذهن نیست بلکه قیام بذهن هم اورا نیست چه قیام معلول بعلت است نه بنفس و وجود ذهنی برای معنی در نفس و اگر بخواهیم تصور حقیقت کنیم باز باید بتوسط معنی و مفهومی کلی اشاره عقلیه بخارج بنمائیم و می توان تفصیلی در این مقام قائل شویم چه الفاظیکه از آن اراده محسوسات میشود چون ضرب قطع قد بمعنای قطع طولی قط بمعنای قطع عرضی اکل شرب نار ماء هوا ارض شمس قمر کوکب و هکذا چه اینها ظاهر اسم اعیان محسوسه خارجه است غایه الامر استعانت بصور خیالیه آنها برای تصور و توجه نفس میشود بلکه چندان مستنکر نیست که گفته شود اصلاً مفهوم و معنای عقلی ندارد و صورت خیالی و وهمی را بصورت عقلی نباید خلط و اشتباه نمود و اما مقولات اولی و ثانیه چون وجود و وحدت امکان و امتناع و وجوب کلی و جزئی و جنس و فصل و عرض و جوهر و سائر کلیات و عناوین مقولات و موضوع و محمول و شروط اشکال اربعه و بسیاری از مسائل فکری فلسفی یا ریاضی یا اخلاقی پس الفاظ آنها بازاء معانی کلیه آنها وضع و استعمال شود و نفی معانی از آنها در نهایت اشکال است .

امر چهارم در تاکید و تسجیل عدم ابتناء اثبات دو نوع از وجود یا موجودیت برای اعیان خارجه بر وجودی ذهنی و ذکر بعضی فوائد - دانستی که معروف بین اهل علم آنستکه اشیاء رادو نحو از وجود است وجود عینی که دارای آثار است و وجود ذهنی نفسانی که فاقد آثار است مگر احکامیکه اختصاص بوجود ذهنی دارد هر چند گاهی بر وجود ذهنی اثری خارجی هم مترتب میشود چون قشعر بره از تصور حامض و نعوض از تصور شکل ذیبا بقصد تماس و خوف از تصور دشمن و افعال مترقبه از وی و خجلت از تصور امری که حتی از او وقوع نیافته و قصد آن را ندارد لکن ترتب اینگونه آثار بر تصورات مستند بعقل دیگر است و تصور این امور از معدیات است نه از علل .

بهر حال جمعی از متکلمین منکر وجود ذهنی شده اند و گویند جز يك وجود یا موجود حقیقی که در خارج است وجودی و موجودی نیست و مراد از وجود نزد قائلین باز چنانکه تصریح بآن کردند وجود ظلی است نه وجود نفس باین معنی که قوت عاقله چون معنایی کلی و اعم از کلی طبیعی یا مفهوم عام که از عرضیات و مفاهیم کلیه که عنوان برای هر مقوله از مقولات ده گانه است تعقل نمود آن را وجودی حاصل میشود که ظل وجود خارجی یا ظل وجود منشأ انتزاع خارجیش می باشد

تحقیق مراد از وجود ذهنی نزد قائلین بوجود ذهنی

و این وجود ظلی غیر از شبیح و تمثال خیالی و وهمی است که آن موجودی است جزئی و سخن در کلیات است و قائلین بشبیح خیالی هم از منکرین وجود ذهنی هستند هر چند کلمه شبیح را قائلین بوجود ذهنی هم بر صور کلیه تعقلیه نمودند لکن با حفظ کلیت تا از اشباح خیالی و اظله و وهمی ممتاز باشد و این نحوه از وجود که ظلی و ضعیف است باید فهمید که از کجا آمده آیا عقل فعال چنین افاضه بی اثری را در عالم نفوس می کند یا وجود خارجی نسبت بمعانی و طبایعی که در او است چون بعالم نفوس بوسیله عاقلی و تصور کننده و تجرید نماینده می فرستد فعالیت ایجاد در معنی و طبیعت کلیه خود می کند و سایه می از وجود خویش در مدارك عقلیه می افکند یا آنکه هنگامیکه طبیعت کلیه بوجه تجرید از مادیات انتزاع از او میشود چون مغموس در وجود عینی و مصبوغ بصبغه تشخص خارجی بوده هنگامیکه جدا از خارج می شود رنگی و صبغه می و ظلی از وجود خارجی خویش همراه

می برد و بکلی خود را از معنای وجود و موجودیت نمی شوید که معدوم صرف باشد و قوت عاقله آن را با آن صبغه می یابد حتی اگر بخواهد ذات او را من حیث هی هی نگاه کند باید بتعمل و تحلیل آن را از آن وجود ظلی تفکیک نماید و جالب توجه دقیق آنستکه این وجود ظلی را مانع از حصول نزد عقل که جز کلیات را ادراک نکند ندانستند و وجود نفسانی ظلی را با کلیت جمع نمودند چنانکه صدر المتالهین در چند موضع از اسفار خود کما اشرنا الی ذلک من قبل باین تصریح فرموده لکن شیخ در شفا موجود در نفس را جزئی دانسته که با ملاحظه تجرید آن از وجود ذهنی و اعتبار ذاتش من حیث هی کلی است لذا در السنه متاخرین تکرار یافته که مهیت ذهنیه در حال وجود ذهنی باقطع نظر از وجود کلی است و اما بنظر مؤلف موجودات ذهنیه کلی است حتی در وعاء عالم نفوس لکن نه باین نظر که وجودی ظلی و ضعیف و بی اثر دارد بلکه بنظر عالم نفس الامری و حد ذات خود که بحمل اولی جز نفس خود چیزی نیست و البته با آنکه معدوم است و فاقد جمیع انحاء وجوداتی که متاخرین ساختند می باشد بنفس ذات خود نه کلی است و نه جزئی لکن بنظر ثانوی صلاحیت کلیت و انطباق بر کثیرین دارد و بهمین ملاحظه صحیح است آن را کلی گوئیم زیرا جزئی نیست .

و یا آنکه نفس خلاقیت دارد و مهیات را در عالم نفس و عقل ایجاد می کند و این وجود ذهنی ظلی مخلوق نفس است و گاه چنان آن وجود را قوت می دهد که صورت خارجی حاصل نموده با آنکه در خارج معدوم اعم از آنکه آن را ماده و لواحق ماده هم اعطاء کند یا فقط صورت فعلیه بی ماده در خارج شود لکن محسوس و غیر مجرد از مقدار و اقطار نظیر موجودات بهشتی و برزخی و صور مرایا و این احتمال اخیر را صدر المتالهین در اسفار گفته و وجود ذهنی باین نحو تفسیر نموده و احتمالات دیگر از مؤلف است که برای روشن کردن تصویر وجود ذهنی بسیار سودمند و لازم التذکر است صدر المتالهین در تایید تفسیر خود که معلوم نیست قائلین بوجود ذهنی چنین مرادی و چنین مدعایی داشته باشند گفتار محی الدین را در فصوص الحکم شاهد آورده که گفته :

بالوهم یخلق کل انسان فی قوة خیاله مالا وجود له
الا فیها و هذا هو الامر العام لكل انسان و العارف
یخلق بالهمة ما یکون له وجود من خارج محل الهمة
(ای یجعله موجودا خارجیا کما رفع موسی الطور
فوق رؤس بنی اسرائیل بهمة حتی آمنوا فی وجه
ایدناه فی بعض ارقامنا لکن عند الظاهر بین لیس
ذلک الا دعوة مستجابة لکن الانصاف ان همة النفس
القوية تفعل ذلک باذن الله الذی اعطاء هذه القوه
و علی ذلک شواهد من الاخبار و افعال المعصومین
علیهم السلام و هذا مبحث طویل الذیل وقد اودعنا فی

گفتار محی الدین

اندلسی در فصوص الحکم در
خلاقیت نفس و استفاده صدر
المتالهین از آن خلاقیت نفس
را نسبت بموجودات ذهنیه و
اینکه وجود ذهنی ظلی
مخلوق نفس است و تحقیق
مؤلف در مقام

رسالتنا المسماة بخیر المصیر الی السمع البصیر اسرار و اشیاء من ذلک فلیقف علیها من شاء
فان نسختها موجودة فی مصر و النجف و تبریز و غیرها) قال المحیی و لکن لا تزال
الهمة تحفظه و لا یؤدها حفظ ما خلقه فمتی طره علی العارف غفلة عن حفظ ما خلق

عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات (ای الحضرات الخمس كما اشار اليه السبزواری في الحاشية من اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع ای الانسان) و هو لا يغفل مطلقاً بل لا بد له من حضرة يشهد بها الى ان قال هذه مسئله اضربت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا ولا غيري (بل فعل ذلك اهل البيت و احفروا الاموات و اخرجوا الثمار في غير ابانها حتى من من سوادى المسجدون في الاحجار فانظر الى علوم آل محمد عليهم السلام كى ترى منهم العمل دون القول) الا فى هذا الكتاب فهى يتيمة الدهر و فريدته انتهى و لكن ذلك ليس خلفاً من كتبه العدم بل هو جمع و تفريق على ما حققناه فى المفخرات و خرق العادات فيما رقمناه متفرقاً و الحمد لله) بهرحال صدر المتألهين قبل از خوض در اقامه ادله بر وجود ذهنی مسئله را باصالت وجود و تشكيك حقيقت وجود و وجود ذهنی را مرتبه ضعیف و ظلی قرار داده و آن را در عنوان مسئله نشاء دیگر برای وجود و ظهور ظلی دانسته و گوید السنه حکما متفق است جز دسته اندکی از اهل ظاهر بر آنکه اشیا را سواى این وجود ظاهری و ظهور مکشوف بر هر کس وجود و ظهوری است دیگر که نامش وجود ذهنی است و مظهرش (یعنی محل ظهورش) بلکه مظهرش یعنی ظاهر کننده اش حواس باطنه و ظاهره است و تحقیق آنکه مبحث وجود ذهنی ربطی بمبحث اصالت وجود یا مهیت ندارد چنانکه در آغاز مبحث بیان شد و نیز نسبت وجود ظلی یا مرتبه ئی از وجود حقیقی ضعیف که فقط فاقد آثار است بتمام حکما واضح نیست چه هنوز معلوم نیست که اشیا را هنگام تعقل موجود بعین نفس می دانند و وجود نفسی را وجود آن صورت حاصله یا حاضره یا حاله یا قائمه یا صادره یا ظاهره دانند نظیر طریقه ذوق التاله آنهم بروجه حقیقی نه بروجه لابن و تامر و نسیمس یا برای اشیا و جودی و موجودیتی قائلند که فقط در صقع نفوس محقق است و اما کیفیت آن اشیا چه نحو است و مؤثر در تحقق و حصولش چیست و بکجا تکیه دارد اصلاً بر ما معلوم نشده حتی شیخ در شفا جداگانه برای وجود ذهنی بابی و فصلی منعقد فرموده فقط مسائل مربوط بعقليات و ذهنيات در مقابل موجودات در اعیان شرح دهد و در علم سخن گوید حتی در شفا بمناسبت تعقل و تصور مجردات و مفارقات میفرماید مفهوم عقل فقط متصور است ولی موجود در ذهن و هر تصویری مستلزم این نیست که شیء متصور موجود نفسانی باشد بلی شیخ صورت حاصله را از اعراض نفسانی داند و نفس را بجای موضوع عرض تلقی کرده و آن را با جوهریت خارجی اگر از مقوله جواهر است منافی ندانسته چنانکه خواهد آمد البته باید این فکر در مشائیه که شیخ غالباً ترجمان و لسان ایشان است فکر شایعی باشد بهرحال شیخ چندان توجهی بتعیین صقع موجود ذهنی ننموده و حال صور کلیه را حال عوارض و اعراض دانسته آنهم بروجهی که بواسطه وجود و ادراک نفس آنها جزئی شوند با تعلیل بآنکه نفس جزئی و شخصی است پس صور حاصله در قوت مدر که هم جزئی است لکن این تعلیل ضعیف است و اتصال صور کلیه بنفس نه من باب انضمام آن صور بنفس و یا ارتسام و حلول در نفس است بلکه از این جهت است که بین مجردات فاصله نیست بدون عروض و حلول بعضی در بعضی حتی اگر صوری در میان نباشد و همان اعیان موجوده منکشف بر نفس باشد نفس چون مجرد است و محیط بجمع اعیان موجوده است از متقدم و متاخر دفعه واحده و بنسبت واحده چنانکه

در علم واجب و نسبت ذات او سبحانه باول و آخر فاصله می بین او و معلوماتش متصور نیست و اما معلومات معدومه پس ذات معلوم بعد ذاتش که نفس الامر است چون منکشف هر نفس شود نه صورتی از معلوم لازم دارد و نه فاصله می بین او و بین معلوم معدوم معقول است چه نفس یا جاهل بآن معلومات معدومه است یا عالم اگر جاهل است چیزی در جواهر نفس و قوای دراکه او نیست جز عدم فعلیت ادراک نسبت بموارد خاصه مجهوله و نفس الامر هر چیزی هم با آنکه بحمل شایع بالفعل معدوم است ذاتش از آن جهت که ذات اوست محفوظ است یعنی ذات اوست پس انسان انسان است و فرس فرس و شجر شجر و حجر حجر بدون اینکه منکشف بر این نفس جاهله باشد و آنجا که عالم بذات شیء از آن جهت که بذات اوست لازم نیست صورتی از او دارا باشد چه آن صورت هم از معلومات است نه علم و نه مناط معلومیت آن شیء، بالذات چه در حال عدمش چه در حال وجودش نه بوجه کلی برای قوت عاقله و نه بوجه جزئی برای سایر مشاعر از خیال و وهم و در خیال و واهمه جز اینکه نقش و تمثال می سازد و یا آنرا می بیند اعم از آنکه کامل الشباهه و تام المناسبه با اعیان موجوده باشد یا نباشد و نسبت با اعیان معدومه هم نقشی با حفظ مناسبت اسماء می سازد چون بحر ذبیق بمناسبت بحروانسان ده سر بمناسبت انسان و حیوانی که هر عضو در صورت يك معدن و فرشته می که هر عضو در مضاد با عنصر دیگر و درخت با قوت بامیوه های زبرجد و آن را مشاهده میکند و بر ماهمین قدر معلوم است که میسازد و می بیند دیگر نمیدانیم نقش خیالی و وهمی کجا می ایستد که اصلاً فاصله با قوت متخیله و متوهمه ندارد مگر فاصله را هم تشکیل دهد .

نظیر صورت درآینه که نه در سطح آن و نه در ثخن جرم آینه است و صاحب صورت بهر فاصله باشد همان فاصله هم تشکیل میشود و ساختن خیال را هم نمی دانیم آیا خلایق از کتم عدم است یا احضار است و در اخبار دیده ایم خداوند هر صورتی را خلق کرده تا در خیال هیچکس صورتی تغیل نشود جز اینکه قبلاً خلق شده است لکن وجداناً خیال انسان بهر شکل که توجه کند همان میشود باز آنرا بشکل دیگر تغییر دهند مخصوصاً در موجودات خارجی شکل هائی بر خلاف

نظریه مؤلف در نقوش خیالی و وهمی آنکه مانند صور در آینه است که نه در آینه است و نه خارج از آن بلکه تشکلاتی است لامکانی مانند عالم مثال نه مثل افلاطونی

واقع میسازد خصوصاً اگر باصره و نفس او ضعیف باشد که عین واقع محسوس نشود آیا چه برهانی است بر آنکه صورتها و تمثالها در لوح بنطاسیا مانند کتابت منتقش است و اگر بگوئیم منتقش در عقل فعال و نفس کلیه است جز تکثیر واسطه کاری نکردیم و یا اگر بگوئیم نفس یا عقل فعال خلاق صور است باز پرسش از آنکه در کدام صقع متمرکز و قائم است بجای خود باقی است و اشکال آنکه عرض بلا موضوع چگونه قیام بخود نموده و آیا در ادراکات هم باید اقوال مدونه در رؤیت باصره را پیش آورد و از انطباع و خروج الشعاع یا جعل نفس که بصدر المتالیهین نسبت داده شده و حکیم سبزواری فرموده و صدر الاراء هو رأی الصدر فهو یجعل النفس رایا بدری سخن گفته ما نمی توانیم گزافی چیزی بگوئیم و تحت تأثیر شهرت اوهام و خیالات سابقین و لاحقین برویم تازه برهانی نیست بر قیام عرض بدون موضوع مگر در مادیات و اما در مجردات که از سنخ معانی

است نه اعراض محمول بضمیمه و در صور و تمائیل که از مواد مجرد است و از شکل و وضع و تعداد مجرد نیست چه برهانی است بر امتناع عدم موضوع برای آنها و انگهی نحوه قیام عرض بموضوع بیک نسق نیست شاید قیامی خاص بعقول مفارقه داشته باشد که آنرا نفوس بطور کلی ادراک میکند و بطور جزئی و تمثال خاص در خیال و واهمه ادراک مینماید فقط بیابره آنرا نمی بیند مگر وجود مادی حاصل کند .

امر چهارم - در کشف حقیقت وجود ذهنی بنحوی منقح تر و عمیق تر

از این بیان میتوان حقیقت وجود ذهنی را که مرکوز اذهان است بنحوی منقح تر بدست آورد و بساط بحثهای گوناگون و ادله ملفقه گزافی را برچید چه بر تقدیر اینکه غیر از اعیان

حقیقت وجود ذهنی و اشتباهات

گوناگون که در این مسئله شده

خارجیه و هویات ماده محسوسه و هویات مجردة غیر محسوسه اعم از تعلقیه چون نفوس جزئیة متعلقه بآبدان و از مفارقات چون عقول مفارقه معانی کلیه و طبایع صادقه بر کثیرین داشته باشیم تنها امر مسلمی که دو قسمت و دو حالت و دو نحو بما وجدان سلیم و عقل مستقیم نشان میدهد این است که عقل که از آن تعبیر بندهن میکنند نسبت باعیان خارجیه دو نحو ادراک دارد و ذات عین خارجی را که متحد با ذاتیات خویش است دو نحو دریافت میکند یکی همان هویت ماده را می یابد و علم بآن دارد و او را باوصافش توصیف نموده و محمولات و عوارضش را بر آن حمل مینماید دیگر آنکه معنای کلی که صورت ذات آن عین خارجی است و مجرد از مواد و مادیات است درک میکند و آنرا می یابد البته یافتن آن معنای کلی در متن عین خارجی نیست بلکه خارج از اعیان است یعنی آنرا در غیر عالم اعیان می یابد و ادراک میکند و می بیند آثار اعیان بر او مترتب نیست و همین قدر برای بدست آوردن دو حالت برای یکذات یکی حالت وجود مادی خارجی یکی دیگر خارج از وعاء خارج کافی است و این تعبیر واضح است لکن بطور غلط آنرا عوض کردند و لفظ خارج را بمعنای خارج از عالم نفوس و نفسانیات قرار دادند و در مقابلش داخل نفس را پنداشتند در صورتیکه خارج باید بمعنای خارج از عالم حس و ماده باشد و داخل بمعنای داخل در عالم حس و ماده و آنچه خارج از عالم محسوسات و مادیات است عالم معقولات است و از آن تعبیر بوجود ذهنی کردند اما آیا این معقولات کجاست که عقل آنرا ادراک میکند آیا در متن جوهر عقل است یا آویخته بعقل است یا در عقول مفارقه می غلطد یا در نفوس افلاک منقوش است یا ملکهای کارشان افاضه این و نشان دادن آنها بقوای عاقله ملتفته و غیر غافله است یا خودش خودش است و وجودی و عوارضی نفس الامریت خود ازلا و ابداً احتیاج بچیزی ندارد زیرا هنوز وجودی نپذیرفته و محمولات و عوارضی را بخود ندیده تا کسی در تعقل او محتاج بتجربید و تصفیة او از آن عوارض باشد یا آنکه يك نحو وجود ظلی و لفظی و تبعی دارد که آنهم باز در جوهر نفس حلول ندارد بلکه بدان قیامهم ندارد چه اگر قیام دارد بعلتی قیام دارد که این وجود ظلی و لفظی را باو داده چنانکه آن وجود اصلی خارجی مؤثر محسوس را آورده و اگر بگوئیم تعلق ادراک باو وجودی او میشود بنام وجود علمی که البته مجهول چنین وجودی را ندارد خواهیم گفت **اولا** تعلق موجود فعلی که جوهر عقل یا قوت عاقله است بعد ذات شیء که نه موجود است نه معدوم و نه واحد است و نه کثیر و نه جوهر است نه عرض موجب این نمیشود که او را موجود

کند و ثانیاً این تعلق که حقیقتش همان انکشاف ذات الشیء است اگر وجود بغش است چگونه وجود حقیقی را چنان ضعیف قرار داده که آنرا فاقد آثار وجود خارجی نموده و ملاک ضعف این وجود چیست و اختصاص دادن آن بمرتبه‌ی می که بی اثر است بکدام تخصص است و وجودهای ضعیف خارجی بهر ضعیفی و نقصانی باشد اثر خارجی دارد و نام ظل بر او گذاردن بجه ملاک است مگر میشود وجود فاقد اثر را بنفس فقدان اثر ساخت این سخنها از ناموس علم و تعلیم خارج است و جز الفاظی گزافی چیزی نیست و ثالثاً حد ذات شیء در حال انکشافش بر عقل باز بر همان حالت ذاتی خویش است نه موجود است نه معدوم و عقل و عاقله هم همین حد ذات شیء را ادراک کرده و بآن تعلق گرفته آنها تعلق که بعد از ادراک باعتبار عقلی میگوئیم متعلق باو است و نسبتی بین عقل و او بمیان آمده که تامادامی که این تعلق و نسبت و اضافه را اعتبار کنیم تعلقی را تصور کردیم و چون این اعتبار قطع شود تعلق و نسبتی در نفس الامر خارجی و در ذهن هم نمی ماند که بر حد ذات شیء منکشف چیزی را بیفزاید فقط علم است که متحد با عقل است از هر مقوله باشد و معلوم است که حد ذات شیء است و صلاحیت اضافه پس از اعتبار غیر از نقضاء اضافه بالعقل و نفس هم غالباً از معلومات خود بوسیله افکار دیگر غفلت مینماید تا آنکه مجدداً توجه و التفات جدید بآنها نماید اگر چه آنرا فراموش نکرده باشد که محتاج بتذکر گردد و توجه غیر از تذکر است و بالجمله جز نفس عاقل و علمش و ذات معلوم چیز دیگری نیست حتی اضافه مگر باعتبار و تعقل جدید درست است که گویند العلم نور لذاته و نور لغیره لکن معنای نور لغیره این نیست چیزی از آن نور یا تمام آن نور وصفی میشود قائم بآن غیر یا متحد با او یا حال در او که او را در اثر این تصرفات موجود میسازد و آن حال ذاتی که او دارد که نه معدوم است نه موجود مبدل بموجود بحمل شایع مینماید آنها بنحوی که او را از آثار اعیان کاملاً محروم و فاقد قرار میدهد و نور برای غیر بودن جز انکشاف و ظهور غیر بر عقل نیست که کلمات حکما متفق است بر آنکه ظهور شیء زائد بر ذات ظاهر نیست و از همین راه گفته اند وجود نفس حصول مهیت است نه مابه يحصل المیهة و رابعاً بر تقدیر تسلیم هم این وجود کجا وجود ذهنی بمعنای معروف بدست میآید زیرا چیزی معلوم نفس شده و بوسیله این معلومیت وجود علمی حاصل نموده اما در کجا آیا در نفس عاقل یا در قوت عاقله یا در فاصله معنوی که میان عقل و اعیان خارجی محسوسه است تا نه در نفس باشد و نه در اعیان یا آنکه حد ذات شیء بنفسه تجافی و تجاوز از حد ذات خود ندارد و بواسطه انکشافش بر عقل برای نمی افتد تا بیاید متصل بجوهر نفس شود یا در نفس داخل شود با آنکه مناسب این است وجود ضعیف مکتسب از علم النفس متصل بوجود های اعیانی شود و بسنخ خود پیوندد و خامساً ما خیلی خود را بکشیم بگوئیم ذات معلوم در جوهر نفس است اما نتوانیم گفت موجود در نفس است زیرا ذات معلوم نه وجودی قبلاً داشته که همراه خود بیاورد در نفس و نه از وجود جوهر نفس چیزی را گرفته و بخود داده و نه نفس چنین عملی را هنگام ادراکش کرده پس باید معلوم را نظیر نسبت های خارجی قرار داد که گفتند خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش اینجا بگویند عقل ظرف نفس معلوم است نه ظرف وجودش و اگر مجرد مظهر بودن ذات معلوم در ظرف عقل مصحح موجودیت معلوم در عقل است در مقام تعبیر نه در مقام تحقیق دیگر آنقدر غوغا نباید کرد شیخ هم در شفا قناعت کرده بهین معنا گفته وجود شخصی معنا و صورتی را

که در خود می آورد جزئی و شخصی میکند و این سخن با آنکه نسبت به جزئی شدن درست نیست گما اشرنا من قبل وجود نفس را وجود آن صورت معلومه گرفته نظیر وجود موضوع نسبت به عرض و از همین راه آنرا جزئی پنداشته مؤلف حدس میزند این سخن مشایه است که در اذهان طلاب عصر چنان مرکوز بوده که شیخ نخواسته بآن دست بزنند.

امر پنجم در بعضی تقریرات مختلفه که از وجود ذهنی کردند

اختلاف تقریرات در وجود ذهنی
بهر حال تقریر وجود ذهنی را متاخرین مختلف کردند بعضی نام وجود ظلی و غیر اَصیل بر آن نهادند چون قوشجی و صدر المتألهین و بعضی وجود ذهنی گفتند و نامی از ظل

و تطفل نبردند و جمعی از روی حکم ایجابی بر معدوم اعم از ممکن الوجود معدوم و از مستغاث استنتاج ثبوت برای موضوع قضیه نمودند و گفتند چون در خارج نیست پس در ذهن است و ما برای نمونه بعضی تقریرات را یاد می نمایم تا کاملاً اشتباهات و غلط اندازها در این مبحث آشکار گردد طرفه این است که حکیم سبزواری انکار وجود ذهنی یا قول بشیخ را متفرع بر اشکال اجتماع جوهر و عرض و اشکال اینکه علم از مقوله کیف است و کیف نفسانی است و علم عین معلوم بالذات است قرار داده و فرموده

فانکر الذهنی قوم مطلقاً بعضی قیاماً من حصول فرقا

در صورتیکه انکار وجود ذهنی یا قول بشیخ یا آراء دیگر و بطی باشکال لزوم اجتماع جوهر و عرض ندارد یا برای افراد از اینگونه اشکالات نیست و این نمونه ها در تقریر وجود ذهنی با در نظر گرفتن آنچه در امور مقدماتی یاد نمودیم پرده از چهره حقیقت حال بر میدارد و گم شده وضاله اهل فضل را بدست میدهد.

علامه حلی که معاصر خواجه نصیر و تلمیذ وی در حکمت و در قرائت کتاب تجرید بوده و خواجه هم کتاب قواعد را نزد او قرائت نموده و از متقدمین شرح تجرید است که پس از وفات خواجه بشرح تجرید پرداخته و در کشف الظنون گوید فاول من

شرح جمال الدین حسن بن یوسف مطهر الحلی شیخ الشیعه المتوفی سنة ست و عشرين و سبعمائة قلت توفي المحقق مولانا النصیر سنة اثنتين و سبعين و ستمائة .

در شرح قول مصنف : و هو ينقسم الى الذهنی و الخارجی و الا لبطلت الحقیقیة می فرماید اقول اختلف العقلاء هیهنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهنی و حصروا الوجود فی الخارجی و المحققون منهم اثبتوه و قسموا الوجود الى الخارجی و الذهنی فحمة حقیقیة و استدلل المصنف رحمة الله علیه بان القضية الحقیقیة صادقة قطعاً لانا نحکم بالاحکام الایجابیة علی موضوعات معدومة فی الایعیان و تحقق الصفة تستدعی تحقق الموصوف و اذلیس ثابتاً فی الایعیان فهو متحقق فی الذهن و جواب از این استدلال با توجه بآنچه گذشت آنستکه تحقق صفت مستدعی تعقل موصوف است نه مستدعی تحقق موصوف و اخذ تحقق صفت در این قضیه مغالطه است چه مراد اگر تحقق صفت ایجابیه برای معدوم خارجی در خارج است قبل از حصول وجود خارجی برای او مدعای مستدل این نیست و موجود

صفت معدوم نمی‌شود و اگر مراد تحقق صفت در ذهن است مصادره و اول بحث است چه منکر وجود وجود ذهنی فرق بین اقسام ذهنیات که از آن حمله همین حکم ایجابی است نمی‌گذارد و احکام عقلیه را انکار نمی‌کند فقط می‌گوید مورد حکم در ذهن نیست و صدق حکم عقلی را دائرمدار تحقق محکوم به و تحقق محکوم علیه نمی‌داند غایه الامر راه علمی و برهانی را برای نفی وجود ذهنی بیان نکرده و ما بحمدالله راه را باز نمودیم و از این نکته هم نباید غفلت نمود که حکم عقل ایجاباً یا سلباً دو معنی دارد یکی فعل حاکم است که عاقل انشاء حکم می‌کند و چیزی را برای چیزی اثبات کند که از آن تعبیر بتصدیق می‌شود و این تصدیق یا قلبی است یا قولی است دیگر آنکه عقل اتصاف آن موضوع را بصفت بالفعل ادراک می‌نماید و بعبارت دیگر ثبوت محمول را برای موضوع و این بدو نحو است یکی آنکه بنحو تصور است دیگر بنحو تصدیق اما تصدیق مثلاً چون الانسان متكلم که قضیه را ذاتاً منعقد نموده و بدان عالم و مدعن و معتقد است .

و اما تصور چون تکلم الانسان چه ادراک تکلم الانسان تصور صفتی است مضاف بموصوف خاص و همچنین در سلب چون تصور عدم ناطقیت الفرس یا لاناطقیت الفرس حال چون عقل اثبات حکمی برای موضوعی کند که آن حکم یعنی آن معنائی که مورد حکم اثباتی است بوجه تصور یا بوجه تصدیق و عقد قضیه یا قیاس متعلق ادراک او باشد صدق قضیه عقلیه دائرمدار وجود موضوع نیست نه در خارج نه در ذهن زیرا ذاتیات شیء نه تخلف می‌کند نه مختلف می‌شود و البته انسان بماهو انسان حیوان ناطق است مثلاً و نارمضی و محرق است و ماء جسم سیال رطب است و مثلك زواياش مساوی با قائمتین و سه درسه نه است و هکذا و در این مثالها که مبنی بر بیان ذاتیات موضوع است اصلاً وجود موضوع ملحوظ نیست چه وجود با موجودیت شیء اصلاً مدخلیتی در اصل ذات و ذاتیات ذات ندارد و متأخر است از مهیت موضوع و مرحله وجود مرحله صدور ذات از علت است نه مرحله حد ذات شیء و اجزاء حدیه اش پس وجود خارجی اصلاً در حیوانیت و ناطقیت انسان مثلاً ملحوظ نیست چه انسان اگر معدوم هم باشد حیوان ناطق است یعنی چنین جنسی و فصلی دارد و اگر موجود در خارج شود دارای چنین ماده و صورتی خواهد بود و اما آنکه وجود ذهنی هم ملحوظ نیست زیرا که تازه داریم بحث ادراک ذات چیزی آیا او را وجودی در عقل می‌دهد یا نه و هیچ سببی در این مقام نمی‌بینیم که ذات شیء چون معلوم و معقول نفس انسانی یا عقل مفارق وجودی در نفس حاصل کند مانند سائر موجودات نفسانی چون قوای باطنه و ظاهره که موجوداتی هستند خارجی لکن نفسانی مانند خود جوهر نفس و عقل پس نیست مگر تعلق ادراک بنفس ذات شیء و بصحت توصیف آن ذات بذاتیاتش و اما احکام وجود ولو احق و عوارض وجود و موجود چون وحدت و کثرت و حرارت و برودت و خفت و ثقل پس عقل چون ادراک یکی از این احکام را بنحو تصدیق کرد البته بر فرض وجود خارجی می‌کند و حاجت بوجود فعلی در تصدیق او نیست چنانکه در تصور خفت هوا ، و ثقل خاک و حرارت نار و مانند اینها اصلاً کاری بوجود و عدم ندارد .

و اما تشخیص وجود فعلی پس کار عقل نیست بلکه کار حس است که صفری تشخیص کند چنانکه تشخیص صورت و تمثال و معنای جزئی موحش و مونس کار خیال و واهمه است بنابر معروف که نقوش خیالیه و وهمیه در قوانین خیال و وهم مرتسم است لکن دانستی که این هم برهانی نیست و قوت خیالیه و وهمیه احساس صورتی می‌نماید یا آن را می‌سازد چون صورت در آئینه که بجوهر و سطح و عمق

و پشت و روی آئینه مربوط نیست فقط از مواجهه با مشف تشکل حاصل کند و حواس ظاهره هم آنرا می بیند باقی می ماند ممنوعات که ادراك عقل آنرا دلیل بر نفی وجود ذهنی نه بر اثبات آن چه مثلا توقف شیء بر نفس خود با اجتماع نقیضین در ذهن هم محال است و مفهوم اجتماع و مفهوم دور غیر از تحقق اجتماع است و حکم بامتناع بوسیله ادراك عقل است امتناع حصول اجتماع متقابلین یا حصول او را یعنی عنوان دور یا اجتماع را آلت تعقل امتناع مصداق قرار می دهد نظیر تصور معدوم مطلق برای سلب حصول او در واقع و بسی عجیب است از بعض نویسندگان که گمان کردند ممنوعات وجود ذهنی دارند و نفهمیدند تصور مفهوم امر ممنوع غیر از تحقق اوست و لو ذهناً یا للمعجب آیا ممکن است يك ذات در ذهن بالفعل دفعة واحد هم موجود در ذهن باشد هم معدوم یا در ذهن چیزی حاصل شود که حصولش متوقف بر حصول امری دیگر باشد که حصولش متوقف بر حصول همان چیز است یا حصولش متوقف بر حصول نفس خویش است .

اینجا یکی از مواضع اشتباه حکم مفهوم بمصداق و سلب با ایجاب است و بالجمله مفاهیم ممنوعات چون دور و تسلسل و اجتماع نقیضین و ارتفاع النقیضین و اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و خلف آله ملاحظه عقل است برای حکم بامتناع وجود در وعائی باشد چه خارج چه در عقل یا نزد عقل و بدیهی مفهوم دور یا مفهوم اجتماع نقیضین دور و یا اجتماع نقیضین نیست چه وجود ذهنی قائل باشیم چه منکر و این مفاهیم بعد نفس هر يك متعلق علم و ادراك عقل است بدون اینکه موجود یا معدوم باشد و حلولی در عقل بعقل ندارد چه هر مفهومی من حیث هو هو هیچ گونه شیتی ندارد تا محتاج باشند بسببی یا مفتقر بحلی و موضوعی باشد پس اگر متمنع المصداق است مفهومش آله حکم بامتناع حصول او است مطلقاً و همچنین مفاهیم ممکنات معدومی علی الاطلاق و الی الابد و مفاهیم ممکنات موجوده قبلاً یا بعداً چه مهیت من حیث هی یا مفهوم من حیث هولیس الاهو و چون متعلق ادراك شد عنوان معلوم هنگام توجه عقل بالانزع عنوان صدق بر او می کند چنانکه اگر بتحلیل و تجزیه جنس و فصلی داشته باشد جنس و فصل بر آن مفهوم نوعی بحمل شایع صدق می نماید و اگر تحلیل نرود همان خود اوست بحمل اولی و ادراك تحلیل هم یا فعل تحلیل بفعل قلبی مستلزم احتیاج او بطرف و محلی یا بوصف وجود تحقیقی یا تصویر صورتی نخواهد بود چه تحلیل همان ذات است باجزاء حدیه نه توصیف ذات بعوارض لاحقه و در عوارض لاحقه هم عقل کلیات را بهمان نحو که تقریر شد بدون حلول و ارتسام در می یابد و در مقام تطبیق و تصدیق هم همان حمل و تطبیقی که متلفظ با کاتب می کند انجام می دهد ولی صفریات با حس یا قوت متخیله و واهمه است و دانستی صور خیالی هم ثابت نیست که در قوه مخیله مثلاً نقش شود بلکه آنرا یا مستقلاً یا بکمک ملائکه مصوره در برابر او چون صور مرایا و مناظر تشکیل می دهد و آنقدرها نباید غصه موضوع و محل برای اینگونه اعراض مجرده خورد خصوصاً آنکه در خارج خیال هوا و اجسام مشفه بسیار هست که بر روی آنها جلوه گر شود همان طور که مکاشفین اشکال نوری رنگا رنگ بهجت آور از نظرشان عبور می کند و همان طور که شعله صنوبری را تشکیل می دهند و این رشته سر دراز دارد در خزانه قوت حافظه بسیار صعوبت دارد که قبول کنیم کلمات بر روی هم تراکم شده کلمه کلمه بقول جدیدی ها دیکته بصاحب حافظه میشود بلکه الهام و تلقی است اخبار ناطق که تمائیل تمام اشیاء در عرش منتقش است و بمقام ختمی مرتبت (ص) منسوب است که فرموده

ان فی العرش خزائن مفاتیحها السنة الشعراء قرآن هم میفرماید و ان من شئی الا عندنا خزائنه و ما ننزلها الا بقدر معلوم شیخ هم اموری که در حکمت مشاء مسلم شده و مغز طلاب بدان آکنده گشته نمی خواسته تغییر دهد و بکلی بساط چندین قرن را برچیند غوغای دشمنان خشک را علیه خود بخروش آورند امروز بحمدالله حس تقلید در منور الکفرهای جهان رخت بر بسته فقط راهنمایی و تنبیهی باید در میان آید تا در اطراف آن فکرها منصفانه تکانی بخود بگیرد خلاصه دستگاه حواس باطنه بلکه ظاهره ارتباط خاصی بعوالم غیبی و قوای فعاله قدسی دارد که مکاشفین بدان بیشتر مربوطند، از صفای نفس فیثاغورث در اسفار و غیره نقل شده که الحان دلربا و صور زیبا را در افلاک مشاهده میکرد بهر حال علامه حلی بمبیین وجود ذهنی نسبت می دهد که وجود را بقسمت حقیقه تقسیم بخارجی و ذهنی نمودند پس وجود ذهنی وجودی است حقیقی اما بالصراحه نمیفرماید این وجود در نفس است یا برای نفس است یا مضاف بنفس یا وجود نفس بعینه وجود آن معقول ذهنی است و آیا محل وجود ذهنی کجا است و بالاخره نحوه آن وجود چیست آیا کیف است یا چیز دیگر و آیا عین مهیت خارجی است لکن مجرد از ماده و لواحق ماده تا يك ذات را دو نحواز وجود باشد چیزی نمی فرماید فقط گوید حکم ایجابی بر معدومات مستلزم ثبوت موضوع و موصوف است و چون در اعیان نیست زیرا معدوم است پس باید متحقق در ذهن باشد و البته تحقق در ذهن هر چند ظاهر است در آنکه آن امر معدوم در ذهن متحقق است بآن اندازه که بتوان او را موصوف و موضوع قرار داد اما این تحقق حقیقتاً وجود است یا فقط معدوم مانند آنچه معدوم است در خارج نیست و آیا موصوف ذهنی عیناً همان ذاتی است که در خارج موجود یا معدوم است که از آن تعبیر بانحفاظ ذات بین الوعائین می کنند یا مثالی است آنرا و عنوانی است و وجهی است از وی این خصوصیات که اساس شناختن وجود ذهنی است و تقریرات دیگر و اگر می گفتند چون موجود در اعیان نیست پس باید موجود در غیر اعیان باشد نه اینکه باید موجود در نفس باشد و انگیهی موجود ذهنی اختصاصی بمورد ممکنات معدومه ندارد و این تقریر در ممکنات موجوده در اعیان درست نیست زیرا **موجود ذهنی بعین وجود اشخاص خارجیه موجود است** بلکه بنا بر قول بوجود کلی طبیعی در خارج موجود در اشخاص است و عقل همان را تعقل و ادراک می کند بدون اینکه آن معنی را در نفس بیاورد بلکه بنا بر نظریه مؤلف که منکر وجود کلی طبیعی در خارج است تصویری دقیق نمودیم و در این مکرراً بدان اشاره کردیم که مانعی ندارد يك معنای طبیعی مجرد احاطه باشخاص افراد داشته باشد نظیر احاطه و معیت واجب تعالی بهر چیز بدون اینکه باشخاص متحد و در عین شخصی موجود باشد و بهمین وحدت وجود احاطی و سعی مجرد میان شیخ و حکیم همدانی می توان صلح داد مع الوصف اگر وحشتی از وحدت معنای طبیعی محیط باشخاص هست مانعی از التزام تعدد حصص برای محیط مجرد طبیعی نیست تا نسبتش با افراد بقول شیخ نسبت آباء با اولاد متعدده نه اب واحد باشد و اگر گوئی این معنای طبیعی مجرد البته عرض است پس باید وجودش عین وجود موضوع که فرد خارجی است باشد **گوئیم اولاً** معنای طبیعی من حیث هو نه جوهر است نه عرض و این حال ذاتی را هنگام احاطه و معیتش از دست نمی دهد و ثانیاً وجودش انضمامی است نه اتحادی و عارض است بر فرد خارجی نه آنکه عین وجود معروض است مانند محمولات بضمیمه بلکه عروض بنفسه نحوی است از وجود و حاجت

بوجود دیگر برای ذات عارض نیست تا وجودش عارض باشد بلکه وجودش عروض و انضمام و معیت است بدون آنکه متعدد با وجود اشخاص معروض یا موجود در آنها باشد و این دقیقه با ارزشی است که بسیار بکار می خورد بلکه بطور کلی می توان وجود اعراض را همان عروض گرفت و در هر عرضی همین را گفت .

نا گفته نماند علامه فقط در تقریر دلیل مصنف موضوعات معدوم را عنوان کرده و حال وجود ذهنی را نسبت بوجودات ممکنه متعرض نشده و نیز از معلومات متمنعه الوجود سخنی در این مقام نفرموده چه تصویر وجود ذهنی نسبت بمتنعات مؤنه تقریر زائدی لازم دارد آنگاه میفرماید و اعلم ان القضية تطلق على الحقيقة وهي يؤخذ من موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل و تطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج و هو مذهب سخيف قد ابطل في المنطق فتحقق الحقيقة يدل على الثبوت كما قررنا مؤلف گوید جای عجب است از مصنف و از شراح و هر آنکس که اثبات وجود ذهنی بقضیه حقیقه نموده که خود گویند قضیه حقیقه آنستکه موضوعش اخذ شود من حیث هو هو نه باعتبار خارج بنا بر این چیزیکه اخذ شود یعنی ملاحظه و اعتبار شود یا در قول لفظی آورده شود من حیث هو هو بدون اعتبار هیچ عارضی و وصفی و حالی که غیر از نفس ذات آن موضوع است چه رسد باعتبار وجود خارجی و عوارضی خارجیه چگونه وجود دیگری ذهنی در قضیه حقیقه برای او خواهد بود چه اگر وجودی هم برای او باشد باید قطع نظر از آن نمود تا قضیه مفروضه قضیه حقیقه گردد تا هر جا ذات او است محققاً یا مقدراً یا بمجرد فرض آنچه صادق بر ذات او من حیث هو هو است بر او صادق باشد و او هم بر آنچه فرد او است تحقیقاً یا تقدیراً منطبق گردد بنا بر این مقدمه این دلیل نه تنها اعم از مدعا است که وجود ذهنی باشد بلکه مشروط بعدم مدعا است چه موضوع حقیقه با قید وجود هر وجودی باشد موضوع قضیه نخواهد بود و اما دعوی توقف حکم ایجابی نموده بر معدوم بر ثبوت محکوم له پس این قاعده در جایی مسلم است که منظور اثبات عوارض امر موجود در اعیان باشد و اما اگر موضوع قضیه و موصوف صفت مہیتی من حیث هی باشد که نه موجود است نه معدوم توقف حکم ایجابی برای چنین موضوعی که محیث بنفس ذات خویش است بر وجود او ممنوع است بلکه مستلزم خلف است چه عارضی که اثبات شده عارض ذاتی است که نه موجود است نه معدوم پس اگر فرض وجود او عارض شود مفروض عارض ذاتش نخواهد بود و این خلف است و انگهی مفروض این است که وجود ذهنی اول بحث است و حکم ایجابی بر غیر موجود چون صحیح است دلیل بر نفی وجود ذهنی است نه اثبات و اگر بنفس شیئی برای شیئی بخواهیم مثبت له را ثابت و موجود نمایم صریحاً دور خواهد بود زیرا اثبات شیئی برای شیئی فرع ثبوت مثبت له است بیش از اثبات پس اگر ثبوتش را بهمین اثبات بخواهیم دور خواهد شد بلی شیخ از شفا اصطلاحی در فصل احکام مفهوم وجود گذارده که معلوم است این اصطلاح قدیمی در مشایخ بوده و آن وجود اثباتی است در مقابل وجود خاص و چنین بمانی فهماند که اثبات الشئی بما هو شیئی نه بما هو موجود و ثابت وجودی است برای مثبت له که فقط بمعنای اثبات او است نه معنای اعطای ثبوت وجود بوی دارد در ذهن و البته این اصطلاح صحیح است و قضایای حقیقه هم

بهین اثبات درست میشود بدون آنکه ثبوتی در میان آید چنانکه در جای دیگر میفرماید نفس انسان چون موجودی است شخصی و جزئی پس اگر تصور ذات چیزی را بنماید آن چیز که کلی است بتبع جزئی بودن نفس انسان که آنرا تصور کرده جزئی میشود و از کلیت می افتد مگر تصور کننده آنرا تجرید از حصولش در نفس خویش نماید و دانستی ما و جماعتی بااین نظریه مخالفیم و وجود نفس را مؤثر در رفع کلیت کلیات متصوره نمی دانیم لکن باز این فکر ربطی بوجود برای آن امریکه جزئی شده بواسطه تعلق نفس شخصی جزئی به آن نخواهد داشت چه جزئی شدن اعم از وجود شدن است و وجود البته بعد از تشخیص و جزئی شدن است و همان طور که کلی اعم از موجودیت و معدومیت است جزئی هم چنین است لذا گفتند الشئی ما لم یتشخص لم یوجد و در جای دیگر باز شیخ میفرماید مفهوم معدوم مطلق محض تصور است و موجود در ذهن نیست پس تصور هم اعم از وجود ذهنی است و بالجملة موضوع در قضایای حقیقه همانامهیت من حیث هی است و آن بذاتها بر هر چه صادق است صدقش در عقل نیست و در حال صدق بر اشیاء محتاج هیچ وجودی و ثبوتی نیست و تصور و تعقلش تصور او است نه ایجاد او و همچنین احکامیکه راجع بذات اوست من حیث هی در ممکنات محتاج بوجود نیست و در تمتعات البته متمنع الوجود است مثلا مهیت من حیث هی ممکن الوجود است یا متمنع الوجود بلی در واجب الوجود عین تشخیص و وجود و موجودیت او است .

و اما تقریرات دیگران برای اثبات وجود ذهنی پس

از آن جمله فاضل محمود بن ابی القاسم بن احمد	تقریر فاضل اصفهانی
الاصفهانى در شرح خود بر تجرید که آنرا بتسدید القواعد	در تسدید القواعد
فی شرح تجرید العقائد نام گذارده که معروف بشرح	فی شرح تجرید العقاید
قدیم است در مقابل شرح جدید قوشجی و نسخه مخطوط	

آن نزد مؤلف موجود است و در کشف الظنون آنرا تشدید القواعد نیز خوانده و در نسب وی ابوالقاسم را انداخته در شرح قول مصنف و هو ینقسم الى الذهنى و الخارجى و الا لبطلت الحقیقه کوبداحتج المصنف بانه لو لم یکن للماهیه وجود فی الذهن لبطلت القضية الحقیقه و هی التی حکم فیها علی ما صدق علیه الموضوع بالفعل اعم من ان یکون موجودا فی الخارج اولا و الثانی باطل اما الملازمة فلانه لو لم یکن الوجود الذهنى لانهصر الوجود فی الخارج فالاحکام الایجابیه المستدعیه لوجود الموضوع علی ما لیس بموجود فی الخارج باطله ضروره عدم شرط صحتها و هو وجود الموضوع اذ لیس فی الخارج لانه لیس بموجود فیه و لا فی الذهن اذ الفرض ان الوجود الذهنى غیر ثابت فیکون القضايا الحقیقه باطله و اما بیان بطلان الثانی فلان القضية الحقیقه بالمعنى الذى ذکرنا هی المعبره الصادقه عند التحقيق لا الخارجیه التی اشترط فیها وجود الموضوع فی الخارج فانها باطله و قد حقق المصنف بیان ذلك فی نقد التنزیل انتهى توضیح مقام آنکه قضیه حقیقه در این عبارت و در عبارت قوشجی و در عبارت علامه حلی عبارت از قضیه ایست حکم شود بمحمولی بر آنچه عنوان موضوع بر آن صادق است چه آن موضوع بوسیله وجود فردی از افرادش موجود در خارج باشد یا موجود در خارج نباشد و در هر سه عبارت

اسمی از محمول که متعلق حکم است نمی برند و موضوع را هم ما صدق علیه الموضوع قرار دادند در صورتیکه موضوع ماخوذ قضیه حقیقه عنوان کلی است نه مصادیق آن تحقیقاً با تقدیراً در خارج یا تحقیق در ذهن اگر چه اتحاد آن محمول بآن موضوع کلی طبیعی و اتحاد آن کلی طبیعی با جزئیات البته البته باعتبار افراد محققه یا مقدره خارجیه است که ما صدق علیه الموضوع است و موضوع و محمول در قضیه حقیقه و در هر قضیه مشترک در تمقل و تصورند و تحلیل عقد وضع بقضیه ممکنه یا مطلقه و اختلاف بین فارابی و شیخ مطلب دیگری است در منطق و فعلاً سخن در اثبات وجود ذهنی است بدلیل صحت قضیه حقیقه که محمول برای نفس طبیعت موضوع اثبات میشود و اثبات شیئی برای شیء فرع ثبوت مثبت له است و اگر اصلاً وجود و ثبوتی نداشته باشد نمی توان اثبات محمولی برای طبیعت موضوع نمود و لازم آید قضیه حقیقه باطل باشد.

حال باید دید منطقین آیا بالصراحه در باب تقسیم قضایا

تحریر مقام و گفتار منطقین

در تقسیم قضایا و استنتاج اثبات

وجود ذهنی از آن

صحت قضیه حقیقه را دایر مدار وجود ذهنی قرار دادند یا نه و آیا در کدام قضیه شرط وجود خارجی اعم از تحقیقی و تقدیری نمودند و در کدام قضیه شرط وجود ذهنی کردند و آیا مرادشان از وجود ذهنی نسبت بطبیعت معقوله در قضیه طبیعی حقیقه حقیقتاً

وجود است که از سنخ وجود موجودات خارجیه است لکن بلاثر یا مجرد تصور و فرض عقل است که فقط وجود فرضی یا مفروض بودن در برابر غیر مفروض و معقول بودن در برابر غیر معقول است و البته تصور و تمقل و ادراک و علم و فرض که متعلق بهمیت ممکنی از ممکنات موجوده یا معدومه یا بمفهوم ممتنع الوجودی از اقسام ممتنعات است مورد انکار منکرین وجود ذهنی نیست.

پس می گوئیم در هر قضیه البته اثبات شیئی برای شیئی یا نفی شیئی از شیئی است و محکوم علیه که مثبت له یا منفی عنه است موضوع قضیه است و محکوم به که مثبت یا منفی است محمول است و هر عنوانی که موضوع اخذ شده البته نسبت بآنچه براو آن عنوان صدق نماید محمول خواهد چنانکه محمول اگر در موضوع قضیه اخذ شود و محمول دیگری براو صدق کند موضوع خواهد بود و موضوع اگر شخص است یعنی جزئی است قضیه شخصیه و مخصوصه است و اگر نفس حقیقت است قضیه طبیعی است و لفظ حقیقت اطلاق میشود برمیت باعتبار وجود خارجی و همین قضیه طبیعی که حقیقه هم نامیده میشود مورد استدلال بروجود ذهنی است و اگر موضوع قضیه نفس حقیقت نباشد چند قضیه از آن حاصل شود چه اگر کمیت افراد کلاً یا بعضاً در آن بیان شده محصوره است و کلمه کل یا بعض سور قضیه است و این محصوره اعم از کلیه یا جزئیه یا موجهه است یا سالبه و محصورات چهار گانه از این اقسام حاصل شود محصوره کلیه موجهه محصوره کلیه سالبه محصوره جزئیه موجهه و محصوره جزئیه سالبه و اگر کمیت بیان نشده مهمله است که در قوت جزئیه است. تفتازانی در تهذیب پس از بیان این اقسام گوید: و لابد فی الموجهه من وجود الموضوع اما محققاً و هی الخارجیه

سخن تفتازانی در تهذیب راجع

بقضیه موجهه و بیان مؤلف

او مقدراً فحقیقه او ذهنها فذهنیه انتهی و این عبارت در نهایت اجمال که محشی هم بر اجمال آن افزوده چه در برابر شخصیه و محصورات اربع گفته اگر موضوع قضیه نفس حقیقت

است قضیه طبیعی است پس در قضیه طبیعی نه شخص یا شخص علی التعین ملحوظ است و نه کمیت افراد

کلا یا بعضاً آنگاه قضیه ئیکه موضوع محقق الوجود است گوید خارجیّه است پس قضیه خارجیّه داخل در طبیعیه نیست چه حکم متعلق بنفس حقیقت نیست بلکه متعلق با افراد معینه است چون هلك من فی الدار آنگاه گوید اگر موضوع قضیه مقدار الوجود است حقیقه است و اگر نه محقق و نه مقدار است ذهنیه است و این قسم ذهنی مخصوص بمتنعات است و از این عبارت برمی آید وجود ذهنی در خصوص متنعات است چه در ممکنات یا محقق الوجود است یا مقدار الوجود و این اسلوب که بسیاری قبل از او و بعد از او نیز چنین گفتند در نهایت اجمال است چه اولاً وجود ذهنی اگر هست از تعقل و تصور و تصدیق برمی خیزد و حمل شیء بر شیء ذهنی است و در دعوی وجود ذهنی موجب و سالبه و محصورات اربع و شخصیه و مهمله فرق ندارد و اثبات شیء برای شیء اگر مستدعی وجود شیء مثبت له است نفی شیء از شیء هم مستدعی وجود منفی عنه است پس اگر ممکن الوجود است باید محقق الوجود در خارج باشد یا مقدار الوجود و اعتبار محقق یا مقدار در ذهن است و نمی توان در تصحیح حمل و اثبات یا نفی فقط حالت خارجیّه مصحح اثبات و حمل ذهنی بدون تحقق ذهنی برای موضوع در ذهن باشد چه خارج نه ظرف حمل و اثبات است نه ظرف سلب حمل و نفی محمول است پس وجود خارجی بالفعل یا بالقوه کار قاعده فرعیّه را درست نمی کند مگر بقول منکر وجود ذهنی مطلقاً که نسبت بممكنات ادراک وجود فعلی و مقدری کند و در متنعات ادراک عدم واقعی می کند غیر قابل ارتفاع می کند و حکمش بامتناع وجود همین است نه اینکه مفهوم امتناع یا نوع خاص متمم چون وجود ذهنی حاصل می کند و دور ذهنی که ذاتاً محال است در نفس واقع و منعقد می شود حاشا و کلاً و فرض دور البته دور نیست بلکه فعلی یا انشائی از افعال و انشاءات قلبی و تصدیق و عقد نسبت هم از افعال عقل است یا مشاهده مستقیم است نسبت را که خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش آنهم در ممکنات متصور است نه در متمم چه در خارج اصلاً چیزی نیست که نسبت و اضافه باو متعلق بگیرد و خواهیم هنگام نقل کلام شیخ بیشتر از این توضیح این نکات را داد.

واما کاتبی قزوینی متوفای ۶۹۳ تلمیذ خواجه نصیر در منطق

گفتار کاتبی قزوینی در شمسیه
در اقسام قضا یا نسبت بموضوع
 خود گوید بدین خلاصه : موضوع حملیه اگر شخص معین است
 شخصیه و مخصوصه است چون زید انسان زید لیس بعجز و
 اگر کلی است پس اگر کمیت افراد آنچه حکم بر اوصادق

در آن مذکور است محصوره و مسوره است و آن چهار است (چون کل نار حارة - یا - لاشیء فی الناس
 بجماد - یا - بعض الحیوان انسان - یا - لیس بعض الحیوان انسانا) و اگر کمیت افراد مذکور نیست پس اگر
 صلاحیت برای صدق نه بنحو کلی نه بنحو جزئی ندارد قضیه طبیعیه است چون الانسان نوع والحيوان
 جنسی و اگر صلاحیت دارد مهمله است چون الانسان فی خسر والانسان لیس فی خسر انتهى . در
 این عبارت نام وجود ذهنی را نمی برد و اصلاً عنوان نمی کند که لابد فی الموحبة من وجود الموضوع
 تا آخر آنچه یاد شد و نیز عنوان قضیه حقیقه را نمی نماید - شارح رازی در مطاوی شرح محصورات اربع
 گوید صدق کلی بر افرادش معتبر بحسب نفس الامر نیست بلکه بحسب مجرد فرض است پس اگر فرض
 شود انسانی که حیوان نیست چون انسان فرض شده است پس بحسب فرض از افراد انسان است و این
 سخن در وجود فرضی که اشاره شد بکار خواهد آمد و نص کلامش این است ان صدق الکلی علی

افراد هـ لیس بمعتبر بحسب نفس الامر بل بحسب مجرد الفرض فاذا فرض انسان لیس بحیوان فقد فرض انه انسان فیکون من افراده انتهی واین کلام صریح است در آنکه وجود صورت معقوله بمجرد فرض است نه بحسب واقع حی اگر مفروض او انسان فاقد حیوانیت باشد باز انسان فرض شده و از افراد انسان خواهد بود لکن اگر می گفت موضوع قضیه طبیعییه حد ذات شیء است که نفس الامر است حاجت باین نبود که انسانی که غیر حیوان است از افراد انسان قرار دهد چه مجرد فرض شیئی وجود بخش بمفروض نیست تا فردی شود ذهنی برای کلی انسان چه بحمل اولی که مناط نفس الامریت هر چیزی است انسانیکه حیوان نیست انسانی است که حیوان نیست بهر حال کلام منطقیین در قضایا مفید اشتراط وجود ذهنی بمعنای معروف برای کلیات معقوله نیست و با نفی وجود ذهنی سازگار است واما قاعده فرعیه پس در آن خلطی میان محمولات شده چه اگر محمولات از عوارض وجود شیء است البته اثبات هر محمولی برای موضوع باید باعتبار وجود خارجی محقق یا مقدر باشد مانند وحدت و کثرت و شکل و وضع وجده و ابن و متی و حدوث و قدم

خلط و اشتباه مؤلفین منطق
در باب قضایا بین محمولات
وجود و محمولات نفس طبیعت

و فعل و انفعال و وجود معاد و مبتدء و کیف خارجی چون حرارت و برودت و خفت و ثقل و کمیت و حرکت و سکون و غیر ذلک قاعده فرعیه درست است لکن نحوه وجود ذهنی را که ملاک اثبات شیئی برای شیئی است بدست نمی دهد چه تعلق ادراک و علم بحد ذات شیء کافری است کما تقدم و اگر محمولات از احوال نفس طبیعت کلیه من حیث هی باشد چون نوعیت برای انسان و جنسیت برای حیوان و فضیلت برای ذاتی مقوم و امثال ذلک پس قاعده فرعیه ممنوع است زیرا نوعیت مثلاً از محمولات ذات نوع است بدون مدخلیت وجود و در این قسم حاجت باستعانت بفرض نیست زیرا عین واقع است زیرا حد نوع بر چنین مهمیتی صادق است و باید گفت اثبات شیء بشیء فرع ثبوت المثبت للمثبت له یعنی فرع ثبوت چنین محمولی برای چنین موضوعی است در واقع اعم از اینکه موضوع که مثبت له است موجود بالفعل در خارج یا بتقدیر وجود خارجی باشد یا ممتنع الوجود باشد چنانکه نوعیت را برای نوعی از انواع ممتنع ثابت کنیم چون بگوئیم الدور نوع من الممتنعات لافردله وجوباً یا شریک الباری فرد ممتنع یا نوعیت را برای نوعی ثابت کنیم که بر حسب اتفاق فردی نداشته باشد دائماً چون عنقاء یا بحرمن ذبیق و در اینگونه موارد صدق نوعیت و همچنین لوازم مهمیت چون امکان از احوال نفس مهمیت است بما هی هی مانند اجزاء حدیه غایه الامر متوقف بر اعتبار عقل است باین که توجه بمهمیت دور مثلاً من حیث هی نموده انتزاع کند از ذات آن عنوان نوعیت را و این انتزاع و حمل یا از افعال نفس و حکومتی است نفسانی که بطور حدیث نفس عقد قضیه می کند بدون اینکه در جوهر خود صورتی ایجاد کند یا در طبایع عنصریه یا در اجرام فلکیه احداث نقش کند یا در قوت خیالیه چنین عملی را انجام دهد یا آنکه طبایع فلکیه یا نفوس فلکیه از این فکر عقلی در خود قضیه را منطبع نمایند مانند آینه که مواجه با صورتی شده با این فرق که آینه صورت مجسمه یا نقش کاغذ و برده می را مصور نموده نشان می دهد دیگر باندیشه و افکار کاری ندارد و نمی تواند اندیشه هارا تصویر کند یا اگر انسان بجمله می از محفوظات خود توجه نمود یا تلفظ کرد آن را تصویر نماید یا صورت را منعکس کند

بخلاف فرضیه‌ئی که در نفوس فلکی یا در اجرام شفاف اثری نمودیم زیرا ممکن است آلت تصویر منویات و معلومات باشد یا آنکه هیچ يك از این وجود نباشد فقط علم النفس تعلق مستقیم بمعلومات گیرد مانند علم الهی بمعلومات حتی بقضایا و اقیسه .

و حکیم سبزواری در منظومه منطق خود می‌فرماید

گفتار حکیم سبزواری در منطق منظومه راجع بقضیه طبیعی و حقیقیه

بدین خلاصه که وجود موضوع در قضیه موجب حتم است
بدلیل قاعده فرعی پس اگر موضوع از اعیان خارجی باشد
قضیه خارجی است که حکم در آن بر افراد موضوع است که
در خارج موجود است چون کل من فی العسکر قتل و کل

دار فی البلد هدمت و قضیه ذهنیه است اگر حکم در آن در ذهن بر افراد ذهنیه است فقط مثل کل اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین و کل جبل یاقوت ممکن - مؤلف گوید **اولا** وجود ذهنی نسبت بقضیه ذهنیه و اجزایش از موضوع و محمول و غیرهما بوجوهی که گفته شد دلیلی بر حصولش نیست و **ثانیاً** قضیه ذهنیه را چرا محصوره اعتبار کنیم تا مدخول کلمه کل یا بعض افراد باشد و همین قضیه را ممکن است طبیعی اعتبار نماییم و بگوئیم اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع المثلین چه مغایرت انواع متمتع بالذات و بنفس مهیت نوعیه ذهنیه است و همان طور که در خارج فرد ندارد در ذهن هم فرد ندارد چه نقیضین در ذهن هم منعقد نشود مگر مراد از فرد فقط جزئی شدن آن مفهوم بوجود ذهنی باشد یعنی ذهن شخص آن را از کلیت انداخته نه اینکه مصداق حاصل نموده و فساد آنرا مکرراً یاد نمودیم و مغایرت مفاهیم با یکدیگر جاری در جمیع مفاهیم است حتی مفهوم انسان نسبت بمفهوم حیوان و مفهوم ناطق چه اجزاء حدیه و ذاتیات هر مهیتی مفاهیم آن اجزاء نیست بلکه طبایع آن اجزاء است و مهیت نوعیه هم مفهوم انسان نیست بلکه ما صدق علیه الانسان یعنی طبیعت انسان است و مثال جبل یاقوت هم که آورده و امکان وجود را در برابر امتناع بر آن حمل کرده دائر مدار قضیه محصوره نیز نیست چه امکان از لوازم مهیت است نه از لوازم افراد و حمل آن بر افراد بتبع مهیت ممکنه است .

آنگاه گوید در قضیه حقیقیه نفس الامر ظرف وجود موضوع است و حکم در آن بر افراد نفس الامریه است محققاً یا مقدراً چون کل جسم مرکب یا کل جسم متناه - نگارنده گوید **اولا** اینجا هم خلط مبحث شده چه قضیه حقیقیه در مقابل محصورات و قضیه خارجی و طبیعی است و حکم در آن بر افراد مقدره است و اگر حکم در آن بر نفس حقیقت باشد قضیه طبیعی شود و اگر بر افراد موجوده فعلیه است قضیه خارجی است و **ثانیاً** در مثال مزبور هم ملاحظه کل افراد بی وجه است زیرا ترکیب از خواص جسم طبیعی کلی است که مرکب از ماده و صورت است و ترکیب هر فردی بتبع طبیعت جسم است مانند قابلیت فرض ابعاد ثلثه در آن و ثالثاً نفس الامر حد ذات شیء است که بهترین راه برای تعیین صقم وجود ذهنی است و عنوان نفس الامر را بر افراد محققه مقدره گذاردن نه تنها خلاف اصطلاح است بلکه موجب اشتباه در ظرف وجود ذهنی است چه نفس هر چیزی ظرف نفس خویش است اگر چه معدوم باشد .

آنگاه گوید در طبیعی حکم بر طبیعت است بعیثیتی که سرایت نکند با افراد و در محصوره هم حکم بر طبیعت است بعیثیتی که سرایت با افراد کند پس در هر دو حکم بر افراد نیست لکن در محصوره

سرایت کند با افراد بدون ملاحظه افراد و در طبیعه اصلاً سرایت نکنند.

آنگاه گوید پس آنچه اکثر حکما و متکلمین گمان کردند که حکم در محصوره بر افراد است درست نیست زیرا افراد طبیعت نهایت ندارد و استحضار آن در ذهن محال است چه قوای جسمانیه متناهی التأثیر است - مؤلف گوید این دلیل اولاً منقوض است بقضیه حقیقه که خود گفته حکم در آن بر افراد محقق و مقدره است و افراد حقیقت هم مانند طبیعت غیر متناهی است و ثانیاً حکم بر افراد منوط باستحضار جمیع افراد در عقل نیست بلکه عنوان افراد مانند عنوان غیر متناهی است که آلت ملاحظه است و گرنه در هیچ مقام نتوان حکم بعدم تناهی نمود و ثالثاً عدم تناهی بعضی محمولات بحسب قوه و امکان است و خارج بسوی فعلیت نشود ابدأً مگر عدد متناهی چنانکه حال در اشیاء موصوف بلا نهایت همین است مانند اعداد و این معنی را محقق طوسی در شرح منطق اشارات را در رد فخر رازی تصریح فرموده بدین عبارت و اما کون بعضی المحمولات غیر متناهیة فهو بحسب القوة والامکان و لیس یخرج منها الی الفعل ابدأً الا ما یتناهی عدده کما هو الحال فی سایر الاشیاء الّتی توصف بالانهاية کالاعداد و غیرها انتهى .

حال نظری نمایم بگفتار شیخ در اشارات در نحوه وجود ذهنی در حملیه موجهه که مثبتین وجود ذهنی از روی قاعده فرعیه وجود موضوع را در ذهن در هر جا که در خارج است تحقیقاً یا تقدیراً لازم دانستند نص شیخ: **الایجاب الحملی مثل قولنا الانسان حیوان و معناه ان الشیء الذی نفرضه فی الذهن**

گفتار شیخ در منطق اشارات در ایجاب حملی و استفاده نحوه وجود ذهنی از آن

انسانا کان موجوداً فی الاعمیان او غیر موجود فیجب ان نفرضه حیواناً من غیر زیاده ممتی و فی ای حال بل علی مایعهم الموقت و المقهد و مقابلیهما و السلب الحملی مثل قولنا الانسان لیس بجسم و حاله تلك الحال آنگاه ایجاب متصل و سلب متصل و ایجاب منفصل و سلب منفصل را بامثال یاد نماید و اسلوب عبارت شیخ در برابر وجود خارجی و عدم خارجی فرض مهیت در ذهن است یعنی ذهن که عبارت از قوت عاقله است قوت عاقله چون خواست مهیتی را که قبلاً شناخته تصور نماید و از ذاتیات او جنس آنرا تمقل کند فرض نماید مثلاً انسان را و واجب است هنگام فرض انسان اینکه فرض نماید او را حیوان و حکم کند باینکه حیوان است علی الاطلاق و بدون هیچ قیدی بنابراین موضوع و محمول قضیه حملیه موجهه فقط مفروض در عقل یعنی از جانب عقل است و فرض نمودن عقل چیزی را بعنوان موضوع اعم از آنکه در خارج موجود باشد یا معدوم و فرض نمودن جنس قریب او بعنوان محمول ایجاد آن موضوع و این محمول در ذهن نخواهد بود و قضیه بتمام ارکانها بدو فرض تمام میشود بدون هیچ وجودی فقط البته مفروض با غیر مفروض فرق دارد و معلوم با غیر معلوم فرق دارد و متعلق و مضاف بقوت عاقله و مورد توجه و التفات و تصور و مواجهه و مشاهده با غیر متعلق و غیر مضاف و غیر متوجه الیه و غیر ملتفت الیه و غیر منصور و غیر مواجه و غیر مشاهد بؤن بعید دارد و مجرد فرض و تصور و مجرد هربك از عناوین مذکوره بنفسه اگر وجود امر مفروض و متصور است نزاع بین مثبت وجود ذهنی و نافی آن اگر مراد از وجود همین تمقل و فرض و توجه و اضافه و التفات و مواجهه و مشاهده باشد لفظی خواهد بود و اگر مثبت گوید غیر از اینها وجودی برای آن امر حاصل میشود نزاع معنوی است و حتماً وجود در نفس یا نزد نفس یا حضور در نفس یا برای نفس یا قائم بنفس یا صادر از نفس یا حاصل در عالم مثال

یا عالم دهر یا عوالم دیگر نه تنها اکثر این وجوه ممنوع است بلکه لغو و زائد و مستغنی عنه است لکن برهانی بر امتناع هر يك از این وجودات برای امر معقول و نسبت مصدقه بین موضوع و محمول نه ، باین معنی که نفس انسان ظرف خود نسبت باشد نه ظرف وجودش ولو وجود ظلی و تطفلی نظیر نسبت خارجیه قائم نیست و نیز ما نمی خواهیم بگوئیم شیخ از منکرین وجود ذهنی معروف در کتب فلسفی خویش است لکن می بینی که در منطق اشارات برداشت سخن را طوری کرده که وجود ذهنی را در قضایای موجه بلکه سالبه که صدر المتألهین سوابب راجع بموجبات دانسته و در این کتاب بتفصیل یاد شده نمی پروراند چنین می نماید که نخواسته مبحث قضایا را مبتنی بر چنین خلافی کند بلکه طوری فرموده که طرفین متفق بر آن باشند یعنی منکر آن را به پسند و منافای با انکار خود نداند و مثبت هم هر چه دلش می خواهد بگوید و دانستی که حدس ما در کتب فلسفی شیخ خاصه شفا آنستکه مماشات بامقررات مشائیه و احساسات طلاب عصر نموده چنانکه در بسیاری از مسائل فلسفی حکمت مشاء را نوشته نه عقیده نهائی خود کما شاء چنانکه در بعض تصنیفات اخیر خویش بدان تصریح فرموده ناگفته نماند تفسیر وجود ذهنی بحضور در رساله العکوس تالیف شیخ است چه در نقل رای نامسطیوس چنین گوید : و قوم آخرون ازید تحصیلا کما یظهر من نامسطیوس و من بری رای عساه یذهب الی من معنی قولنا کل باهوان کل ما یعقل ب فهو کان موجوداً او غیر موجود یصح و لا یصح ولکنه لو کان یوجد و یصح وجوده لکان الفأ الا انهم یلزمهم بحسب مذهبهم ان یشرطوا ان یکون کل ماهو كذلك بالضرورة فهو (ا) و معنی قولنا هی هنا یعقل ای یحضر فی الذهن موضوعاً لمعنی الباء کیف کان خالد فی الوجود فکان یوجد اولاً یوجد و یکون واحداً او کثیراً آنتهی و حضور معدوم بلکه ممتنع نظیر علم حضوری واجب تعالی بمعدومات و ممتنعات و حضور حاضر چون ظهور ظاهر چیزی غیر از ذات نیست و وجود ذهنی هم نیست و گرنه می فرمود معنای معقولیت وجود در ذهن است و از اسکندر افردوسی نقل کند موضوع در عقل بباء موصوف است بالفعل بدون تعرض بوجود و این ظاهر در حمل اولی است و شیخ گوید این اصح مذاهب است و رای مبنی بر تعمیم بوجود و عدم بنحو صحیح یا غیر صحیح است و این معنی ملاحظه حمل شایع است و قاعده فرعیه باطل می نماید فافهم .

بهر حال مثبتین وجود ذهنی نغمه دیگری هم در طنبور افزودند و آن انحفاظ عین ذات شیء است در ذهن و خارج یعنی مثلاً انسانیت معقوله عیناً انسانیت خارجیه است لکن مجرد از مواد و لواحق ماده و بر روی همین انحفاظ اشکال اجتماع جوهر و عرض و تداخل مقولات روی کار آمد و افکار فضلارا بدفع آن مشغول نمود و بعضی قائل بشیخ شدند و زیر بار انحفاظ مهیت واحده با جمیع ذاتیاتش بین الوعائین نرفتند و کلمه شبح هم ابهامی دارد که خواهیم انشاء الله یاد نمود . باین نغمه هم قناعت نکردند نغمه دیگری باز افزودند و آن اینکه علم را عبارت از صورت حاصله در نفس قرار دادند و وجود ذهنی را همین صورت حاصله پنداشتند و در پیرامون آن سخنها گفتند که ما در مباحث تصور و تصدیق کاملاً بدان دست زدیم با ابهام دقیقی در این صورت ذهنیه که قابل توجه اهل فضل است و آن اینکه همین صورت حاصله بعینها وجود ذهنی است برای

نغمه انحفاظ مهیت واحده بین الوعائین

ابتکاری از مؤلف دقیق در تفسیر
علم بصورت حاصله نزد عقل
ما در عقل که راه دیگر برای
تصویر وجود ذهنی است

مهیّت خارجیّه باین معنی که مهیّت انسان مثلاً باتمام ذاتیاتش ازجنس وفصل وغیرهماچون موجود دراعیان خارجیّه شود بدین صورت جوهریه مخصوصه آنستکه بازیدوعمر ووبکر است و وجود ذهنی و نفسانی همین جهت عبارت از این صورت حاصله در ذهن است بنا براین معنی مهیّت خارجیّه از طرف خارجی خود اصلاً تجافی و حرکت ندارد و بهیچ تجربدی هم از مادیات خود تجریدنمی شود لکن وجودخارجیش صورتزیدوعمر ووبکر خارجی بامابه الاشتراک و مابه الامتیازهایش می باشد و وجود ذهنیش صورت کلیه مشترکه محموله بر اشخاص خارجی است که آن را بنام نوع یا فصل یا جنس قریب یا اجناس بعیدمینامند نه اینکه حقیقتاً مثلاً در ذهن انسان یا حیوان یا ناطق یا نامی باحساس یا جوهر یا جسم باشد یا از این مهیّات که در خارج با نوع وافرادش متحد است چیزی در نفس باشد بلکه فقط وجود نفسانی خالص برای هر یک از مهیّات خارجیّه متحده بانوع وافرادش خواهد بود و آن وجود را تعبیر بصورتحاصله کردند بمناسبت اینکه اگر تصور انسانیت است صورت انسانش نامیدند و گفتند درنفس حاصل شده و اگر تصور حیوانیت است صورت حیوانش گفتند و اگر تصور جوهر و جسم است صورت جوهر یا بصورت جسمش خواندند و فی الحقیقه هر تصویری و تصور هر مهیّتی نسبت بهر نوعی وجودی است از همان مهیّت خارجیّه که در نفس آمد و مهیّتی همراهش نیست بلکه وجود آن مهیّت خارجیّه است درنفس بازاء وجود آن مهیّت خارجیّه در خارج و از اینجا فرق بین وجود ذهنی و وجود خارجی و مناط تاثیر وجود خارجی در آثار خود وعدم تاثیر وجود ذهنی در آن آثار آشکار میگردد چه وجود خارجی با معیت مهیّت خارجیّه است و متحد با او است و جدا از افراد نمی شود و وجود ذهنی معیت با مهیّتی که این وجود با مهیّت حیات شود وجود ذهنی و نفسانیش را در خود و با خود می بیند بدون آنکه از خارج چیزی بیاید در او و بیاورد چیزی را چه وجود باشد چه مهیّت فاعتم . محقق طوسی در شرح متن مزبور فرماید :

لیس من شرط موضوع القضية ان یکون موجوداً

گفتار محقق طوسی در شرح
فی الاعیان فانما نحکم علی موضوعات لیست بموجوده
متن مزبور
فی الاعیان احکاما ایجابیه فضلاً عن السلبیه کما نحکم
علی اشکال هندسیه لم یحکم بوجودها ولا ان لا یکون

موجوداً فی الاعیان فانما نحکم علی موضوعات موجوده کالعالَم و ما فیه بل من شرطه
ان یکون متمثلاً فی الذهن مفروضاً شیئاً ما بالفعل کقولنا الانسان فانه ینبغی ان نقرضه
انساناً بالفعل فقط انتهى .

و شیخ در رساله الکوس نظیر گفتار محقق طوسی را در رد قومیکه در موضوع قضیه حمایه شرط وجود کردند فرماید علی ان هذا المذهب یبطل العلوم الرياضیه المبنیه علی مقدمات موضوعها امور موهومه غیر متعرض لاهل هی موجوده او غیر موجوده و یبطل الافکار الواقعه فی اصناف المشهورات والرویات فی الامور الممكنه انتهى - و تعبیر خواهه بتمثیل در ذهن و فرض شیئیّت فعلیه و خودداری از تصریح بوجود ذهنی دلیل است که تعلقات تصویریّه و تصدیقیّه دائر مدار وجود ذهنی نیست و بنیاد صحت قضایا بر وجود ذهنی بمنای معروف نیست تا منکرین وجود ذهنی در این مباحث شرکت کنند چنانکه همگی شرکت کردند و نزاع وجود ذهنی را در قضایا و اقبسه پیش نیاوردند بهر حال قول بوجود ذهنی در جمیع

قضایا اعم از محصورات و مهمله و مخصوصه شخصیه و طبیعیه و اعم از موجه و سالبه ممکن است و انکار وجود ذهنی هم مطلقاً ممکن است بوجوهی که اشاره شد.

تعیین قضایا یکله مناسب با انکار وجود ذهنی است

لکن نفی وجود ذهنی در قضیه طبیعیه که موضوع آن مهیت من حیث هی است و در متمنعات و در معدوم مطلق مناسب تر است چه وجودی محقق یا مقدر در متمنعات و در معدوم مطلق نیست

تا صورتی از آن در غیر عالم اعیان گرفته شود و جز توجه عقل بسلب بسیط چون لادور و لاخلف و لا تناقض و لا معدوم مطلق چیزی نیست و توجه بمفاهیم متمنعات و مفهوم معدوم مطلق برای حکم بانتفاء افراد و مصادیق مناسبتی ندارد با وجود صورت چنین مفاهیمی در غیر عالم اعیان چه لاشیء محض که امکان شیئیت ازلا و ابدأ ندارد مقتضی است هیچ گونه شیئیتی در هیچ ظرفی نداشته باشد اگر چه شیئیتی باشد که طریق و آلت حکم بسبب شیئیت آنها است در جمیع ظروف و فی الحقیقه شیئیت نفسانیه دادن بچنین مفاهیمی بدون اینکه مصادق برای آنها حاصل در نفس و در غیر اعیان شود معنای معقولی ندارد و ادراک مفهوم متمنعات یا مهیت من حیث هی هیچگونه ملازمهائی با تحقق مفهوم و مهیت در هر ظرفی که توهم کنیم ندارد مانند رؤیت.

تقریر قابل توجه در نهی وجود ذهنی

مثلاً باصره چون چیزی در مکانی که توجه بآن گردیدند نبودن چیز معین با نبودن هیچ چیز مثل در باصره نشود که آلت و وسیله احساس انتفاء و سلب باشد عقل هم ادراک عدم و لاشیء یعنی معنون عدم می کند بدون احتیاج بتوسیط عنوان و در مهیت من حیث هی نیز ادراک نفس الشیء کند نه ادراک عنوان نفس الشیء و عنوان من حیث هی آنگاه هم که خواسته عنوان نفس الشیء من حیث هو هو را توجه کند ادراک نفس عنوان را مانند ادراک نفس معنون کرده و اگر ادراک ذات الشیء محتاج با ادراک عنوان ذات الشیء باشد لازم آید ادراک عنوان ذات الشیء هم محتاج بعنوان عنوان یعنی مفهوم مساوی یا اعم باشد و متسلسل.

قابل توجه

چه قدر شبیه است ادراکات نفس بافعال فاعل مختار مثلاً فاعل چون حرکت نماید معنون حرکت را آورده و همان معنون را که صریح واقع و حاق ذات اوست توجه نموده است و آن را ادراک کرده نه عنوان حرکت راحتی از انطباق عنوان حرکت بر حرکت خارجیه یکله بجای آورده بساهست غافل باشد و اگر مثلاً مأکولی را می خورد و آبی را می نوشد اکل و شرب از او صادر شده و همان اکل و شرب خارجی بی اسم و بی عنوان و مقصود او بوده و قصد فی الحقیقه همان ادراک سابق است که بعاق خارجی تعلق گرفته نه بعنوان اکل و مفهوم شرب و در افعال اضطراریه چون احراق نار و اضائه و تسخین فعل او است و عنوان همان طور که اثر فاعل مضطر نیست مورد ادراک عاقلیکه مشاهده احراق و اضائه می کند نخواهد بود طلوع آفتاب را که انسان می بیند حقیقت طلوع را می بیند و ادراک می نماید نه عنوان را وقتی هم که برای غرضی ولو حکایت از طلوع خواست سخن گوید یا تمقل کند یا عقد قضیه نماید همین عناوین را بهمان نحو که بعاق معنون و صریح حقیقت توجه کرد یا بجای آورد توجه و ادراک خواهد نمود بدون اینکه صورتی بسازد یا بیند فقط نفس وی را که نفس او است

ادراك می کند و نفس شیء من حیث لامکان است و مفرد است و هیچ عوارضی ندارد و چون بمقام عوارض و حملهای شایع و عقد قضایا رسید حتی نسبت بلوازم مهیت باز آنها را بطور مفرد بسیط ادراك نماید لکن آنها می تواند بقضیه و قیاس برگرداند که باز آنچه متعلق علم است مفرد است و اما حکم باثبات عارض برای معروض از افعال و انشاءات او است و تنها نسبت را عقد نموده در خارجیات خارج ظرف نسبت خواهد و در غیر خارجیات یعنی در عالم

نکته قابل دقت و توجه در

ادراك مدلول قضیه و ظرف

نسبت در معدومات و ممتنعات

نفوس بنظر دقیق یا طرفین قضیه است یا فعل و انشاء
نفس ظرف او است نه اینکه صورتی در نفس برای نسبت
جزئی باشد چنانکه برای نسبت کلیه یعنی مفهوم نسبت همان
نفس الامریت بحمل اولی که در سائر طبایع و مفاهیم گفتیم
در آن باید گفت - و اینکه گفتیم در قضایا آنچه متعلق علم است باز مفرد است باین تقریر است مثلاً

الانسان حیوان یا العالم متغیر یا الانسان نوع و عام یا الحيوان جنس و الناطق فصل یا المعدوم المطلق
لایخبر عنه یا الدور ممتنع یا مغایر لاجتماع التقيضين جميعاً در مقام علم بمفرد بر می گردد یعنی ادراك
کند حیوانیة الانسان و تغیر العالم و نوعیة الانسان و عمومه و جنسیة الحيوان و عمومه و فصلیة الناطق
و الناهق و الصاهل و عدم الاخبار عن المعدوم المطلق و امتناع الدور و مغایرة الدور لکذا و چون عقل
این علم را بمفردات جمیع قضایا واقیسه و نتایج دارد می تواند آن را بشکل قضیه و قیاس در آورد و عقد
نسبت در قضیه نماید که همان هم بمفرد بر می گردد چون انتساب التغير الى العالم که مرجعش بتغیر العالم
است و چنانکه الان گفتیم این نسبت بین طرفین قضیه بفعل و انشاء عقل منعقد میشود و ظرفش همان
فعل و انشاء یا طرفین قضیه است .

نکته قابل توجه در انکار انعقاد

نسبت

بلکه ما نباید بترسیم از اینکه بگوئیم نسبتی که می گویند
خارج ظرف اوست نه ظرف وجود و در ذهنیات نفس ظرف
او است جز مفاد حرف یا در محکوم به و حرف در محکوم له
نیست و اصلاً فردی از مفهوم نسبت مضرور ظرفی نیست مطلقاً
زیرا این دو معنای حرفی عین فعل و انشاء عقل است که چیزی بر چیزی حمل کند یا چیزی را چیزی توصیف
نماید که عاقل دیگر از آن بمحکوم له و محکوم به و نسبت تعبیر می نماید و گر نه حمل چیزی بر چیزی
بلسان عقلی یا بلسان لفظی همان فعل خارجی است که میان محمول و محمول علیه هیچ چیزی نیست
نه خارجاً نه ذهناً .

قابل توجه در مجسم نمودن

حمل و تطبیق

آیا نمی بینی اگر کسی سنگی را روی سنگی نهاد یا عبائی را
بدوش انداخت یا چیزی را از چیزی جدا کرد میان آن
دو سنگ مثلاً چیز دیگری نه صوری و نه معنوی جز همان که
هست نیست فقط ثالث حمل حامل است بلی دیگری چون می خواهد
حکایت از فعل فاعل که بردوشی واقع شده کند گوید این سنگ را روی آن سنگ نهاد یا این سنگ روی آن
سنگ است و بالعجمله بلفظ است یا تدوین و مانند آن حکایت از نسبتی نماید و گر نه آن نسبت عن فعل فاعل
و اثر فعل او است پس کجا صورتی از نسبت در ظرفی از ظرف منعقد شده انصافاً اوهام در ادراکات

نفس واعیان خارجی به اغلاط بسیاری دارد که قرن‌ها آنرا بحقائق تلقی کردند .

نکته قابل توجه در نفی وجود ذهنی

از آن جمله بمشهور نسبت داده شد که علم عین معلوم بالذات است و بسیاری از حکما خصوصاً متأخرین اعیان موجوده در عالم را از مجردات و مادیات از مراتب علم واجب تعالی دانند

حال از این فکر میتوان راه دیگری برای نفی وجود ذهنی و نفی صورت حاصله در عقل باز نمود بدون هیچ اشکالی چه اگر معلوم بالذات عین علم است دیگر لازم نیست صورتی از اعیان موجوده چه رسد بمعدومات معلومه در عقل حاصل شود اعم از آنکه ذوات اعیان خارجی به عین علم بدانیم باین معنی مهیت عین موجود خارجی که در خارج بامادیات متحد شده بنفسها عبارت از علم نفس است بآن اعیان مادی به محققه یا مقدره پس افراد هر نوعی چون معلوم نفس گشت واجناس وفصل اخیرش و جمیع ذاتیاتش که ملاک صدق نوع و جنس بر آنها است عین علم نفس است بآن اشخاص اعم از آنکه علم قوتی جوهری باشد در نفس یا کیفیتی باشد نفسانی یا حقیقت دیگری باشد بنابراین علم را دواعبار است مانند وجود و وجوب چون آنرا نسبت بعالم دهند علم و ادراک او است بالفعل یا بالقوه و چون نسبت بمعلوم دهند عین ذات و ذاتیات معلوم است یعنی مهیت انسان و حیوان و شجر و حجر و فلک و ملک و غیرها است که با او متحد است چنانکه وجود و وجوب نسبت بموجد بکسرا ایجاد و ایجاب است که فعل او است و نسبت بموجد بفتح مجعول و مفعول و موجود و واجب بایجاد و ایجاب اوست بنابراین واسطه‌ای که در عقل یا نزد عقل صورت بخود بند نیست فقط علم عالم یا قوت درا که او است و مهیات و ذوات معلومات خارجی که عین اعیان موجوده گشته و هر یک از عوارض و لواحق آن را در خارج نیز مهیاتی است متحد با آنها حتی وجود آنها بر اصل وجود ذاتی است که نسبت بعالم و قوت درا که علم است و نسبت بخودش امری است خارجی و معلوم و هویت خارجی آن عین معلومه منتقل نمی‌شود بنفس و مهیت او هم که با اوست و فردی را تشکیل داده از او بطور تجرید و انتزاع جدا نمیشود تا منتقل بنفس شود و در آنجا در مقابل قوت درا که وجودی و صورتی بخود گیرد چه علم بالقوه عین آن مهیت است بالقوه و چون فعلیت حاصل نمود عین آن مهیت است بالفعل این است تحقیق عینیت علم بامعلوم بالذات و آنانکه اعیان اشیاء را از مراتب علم دانند سایسته است باین نظر آنرا از مراتب علم شمارند .

راه دیگر در نفی وجود ذهنی و رفع اشکال مبنی بر اینکه علم کیف نفسانی است علمی الهی و عرف و اینکه علم عین معلوم بالذات است که سبزواری گفته اصعب از اشکال تداخل مقولات است

بنابر این اشکال اصعبیکه سبزواری فرموده مبنی بر کیف نفسانی بودن علم و بر عینیت علم بامعلوم بالذات متوجه نخواهد بود چه علم اگر کیف است نسبت بعالم کیف است و نسبت بذات معلوم همان مهیت است که بذاتها نه جوهر است نه عرض و نه واحد نه کثیر چه سلب مقابلات در مرتبه موقوف بوجود ذهنی برای مهیت آنگاه تجریدش از وجود نیست بلکه در خارج هم عوارض او از ذاتیات او نیست و مهیت لا بشرط را من حیث منقلب نمی‌کند لکن چون لا بشرط است باالف شرط جمع میشود و گر نه ذاتاً نه جوهر است نه سائر مقولات و اما رفع این اشکال موصوف باصعب در شرح منظومه از اصل اشکال تداخل مقولات متقابل پس بر تقدیر تسلیم وجود ذهنی است و خواهد آمد فعلاً

ما هنوز مقدمات مبحث هستیم .

بقیه کلام شیخ در منطق اشارات و کلام شارح طوسی

دنباله کلام شیخ در اشارات بعد از ایجاد حملی که مذکور شد تقسیم قضایا است بمخصوصه موجب یا سالبه و مهمله با تمثیل الانسان فی خسر لیس الانسان فی خسر سپس محصورات اربع را یاد فرماید بامثال وعنوان طبیعی و حقیقه را نمی نماید بلی بعد از آن توجه باین نکته نماید که الف و لام گاه بحسب لغت دلالت بر تعمیم نماید و گاه بر تعیین طبیعت و موقع الف و لام در دوم بجای لفظ کل نخواهد بود شارح طوسی در شرح این فقرات فرماید معانی اصلیه یککه آنرا طبایع می نامیم من حیث هی نه کلی است نه جزئی و نه عام و نه خاص و نه کثیر و نه واحد مگر بضمیمه لاحقی مخصص پس حکم یا بر طبیعت من حیث هی است یا بر طبیعت بالاحقی از لواحق که موجب تعمیم یا تخصیص است یا لاحقی موجب تخصیص بشخص معین است و اول مهمله و دوم محصوره کلیه یا جزئی و سوم مخصوصه شخصی است انتهی و در هر حال در لوازم طبیعت من حیث هی چون نوعیت انسان و جنسیت حیوان با توصیف بعوم یا خصوص تصریحی ماتن و شارح ندارند که ظرف موضوع نوعیت و جنسیت که مهیت من حیث هی است چه ظرفی است و آیا وجودی در ذهن بخود گیرد یا نه چه صدق نوع بر انسان مثلاً محتاج بوجود طبیعت انسان نیست بلی چیزیکه تصریح شده همان فرض عقل است که مذکور گشت و آنچه از این تعبیر مورد استفاده برای منکر وجود ذهنی بوده یاد شد .

اقامه برهان بر امتناع وجود ذهنی مشهوری که قابل توجه اهل فضل است

حال به بینیم اساساً التزام بوجود ذهنی در تمام قضایای مذکوره خصوصاً در طبیعی من حیث هی و در معلومات ممکنه مانند عقا و جبل یا قوت و بحر زیق و در معدومات متمنعه چون شربک باری و انواع متمنعات معقول است و محذور عقلی ندارد یا محذور دارد و اکثر وجوه مذکوره برای تصویر وجود ذهنی اگرچه برهانی بر امتناع آن نیست لکن مرجع اکثر وجوه نبضی وجود ذهنی مشهوری است .

پس می گوئیم وجود برای مهیت و طبیعت معلول علتی است که بنا بر اصالت وجود جعل وجود نماید و بنا بر اصالت مهیت آنرا صادر نماید تا مستحق حمل موجود و منشأ انتزاع وجود گردد و این معنی جز در وجود خارجی و موجود خارجی متصور نیست چه در ذهن جز وجود نفس و مشاعر نفسانیه و ادراکات مشاعر معانی را علتی که موجب کلی طبیعی باشد و موجب مفاهیم دیگر خصوصاً مفاهیم انواع متمنعات نیست چنانکه رؤیت باصره و احساسات حواس ظاهره مرئی و محسوسات خود را وجود نمی بخشد بلکه باید موجود باشد بعقل خود قبلاً تا محسوس بحواس ظاهر تواند شد بنا بر این جز معنای معقول در برابر وجود عاقل چیزی نیست که موجب صدق موجود بر معانی طبیعی چه رسد بمفاهیم عامه انتزاعیه و مفاهیم متمنعات گردد چه تعقل معنای طبیعی بجز توجه عقل بمعنای طبیعی و فرض آن چیز دیگری نیست و فرض فارض هر گز علت تحقق مفروض نمی شود و حمل اجزاء حدیه بر آن مفروض هم تصدیق بجزئیت معنای طبیعی من حیث هو است برای معنای طبیعی من حیث هو چون حیوان نیست نسبت بانسان و مرجع آن باین است که اگر طبیعت انسان موجود شود در اعیان طبیعت حیوان و طبایع سائر ذاتیاتش هم موجود خواهد بود بهمان علتی که سبب وجود طبیعت انسان شده و اگر طبیعت انسان موجود در اعیان نیست و تنها عقل فرض طبیعت انسان نموده در همین فرض باید طبیعت حیوان را فرض نماید یعنی فرض انسان بحسب تصور عیناً یا بالملازمه فرض حیوان است و عقل می تواند بین طبیعت چنین موضوعی

یعنی انسان و بین طبیعت چنین محمولی یعنی حیوان که از ذاتیات انسان من حیث هو است حکم تصدیقی کند باینکه انسان حیوان است و دانستی همین تصدیق راعقل می تواند بتصور راجع نماید و قضیه منعقد نشود باینکه تصور کند حیوانیت انسان را و همچنین سایر ذاتیات بلکه طبایع لواحق را هم قتل از وجود مختصصات در خارج می تواند تصور کند باینکه تصور نماید وحدت و کثرت و بیاض و سواد طبیعت انسان را مثلاً .

اینها که گفتیم در موضوع و محمولی که ممکن الوجود است یعنی وجود و موجودیت بطور حقیقت باو منتسب شود و اگر محمول فقط یا موضوع و محمول معاصلا حیت وجود و موجودیت ندارد اگرچه موضوعش صالح بلکه موجود بالفعل باشد مانند نوعیت و جنسیت و غیرهما که فقط بفرض عقلی منتزع از طبیعت موضوع من حیث هی شود البته چنین معنائی بوسیله برکت وجود موضوع هم موجود نخواهد بود زیرا از معانی اصلیه طبیعیه نیست و هیچ گاه خط وجودی مگر در فرض عقلی و عقل هم در حمل نوعیت مثلاً بر انسان نیازمند توجه بجواز وجود انسان در اعیان نیست چه حیوانیت انسان مثلاً مربوط و منوط بوجود انسان تحقیقا یا تقدیراً نیست بلکه با تقدیر عدم وجود انسان الی الابد باز انسان حیوان است چه رسد بنوعیت و جنسیت که با وجود انسان بالفعل هم موجود نخواهد ولی عقلاً منتزع است از انسان هنگام توجه و اعتبار والا فلا .

و اما موضوع و محمولیکه هر دو از فرضیات و اعتباریات عقلند و هیچ کدام در اعیان قابل تحقق تحقیقی و تقدیری نیستند چون ممتنعات پس بطریق اولی جز فرض تصوری و تصدیقی از جانب عقل نمی توان بر آنها نام وجود و موجودیت گذارد حتی باندازه موجودیت نسبت که خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش نمی توان برای آن اعتبار کرد چون تصور دور یعنی تصور عنوان توقف شیء بر نفس خود یا بر چیزیکه متوقف بر او است و چون انتزاع نوعیت از او که عقل تصدیق بآنکه دور نوعی است از انواع ممتنعات یا حکم کند بر او باینکه ممتنع است و انتزاع نماید عنوان امتناع را از او و همچنین است فرض معدوم مطلق و انتزاع عنوان لایخبر عنه از او و حاصل برهان آنکه وجود هر چیزی در هر ظرفی چه با اثر چه بلا اثر باید معلول علتی باشد که آنرا ایجاد کند و معقولیت تصدیقی و تصوری فقط مفروضیت تصدیقی و تصوری است و بطبی وجود و موجودیت ندارد وجود ظلی لفظی است بی حقیقت و تصدیقی است بلا تصور و فی الحقیقه تصور وجودی است بی علت وجود که پس از تصور وجود بی علت وجود حکم شود تصدیقاً بر آن که وجودی است بی علت وجود و بعبارت دیگر گفته وجود ذهنی برای مفروضات نفسانیه وجودی است بی علت وجود پس ممتنع است مانند سایر ممتنعات .

و اما علامه شیرازی در درة التاج پس در وجود و موجود ذهنی
تقریر علامه شیرازی در درة التاج راجع بوجود ذهنی
 چنین گوید که شیئیت اعم است از وجود زیرا معقول ممتنع
 و ممکن معدوم یک شیئی است در عقل چه او را صورتی عقلی
 است لکن او را وجودی نیست - مؤلف گوید اگر مدلول

این عبارت استقامت می فرمود و عدول بآنچه خواهد آمد نمی نمود مبحث وجود ذهنی فیصله می یافت و وجود ذهنی عبارت بود از شیئیت صورت معقوله نه وجود نفسانی تا برای یک مهیت دو وجود باشد یکی اعیانی و دیگری نفسانی و این علامه خود اعتراف نمود که شیئی و شیئیت اعم از وجود است و حق هم همین است زیرا شیء از مفاهیم عامه متوغله در عموم است مانند امرو مای موصله و مانند آن از

ضمانت و اسماء اشاره که بالمعنی الاعمال عقلی و حسی است و آنانکه گویند شیئیت مساوی با وجود است اشتباه مفهوم بمصادق نمودند البته شیء منطبق بر موجود است نه مساوی و مساوی با آن .

پس صورت عقلیه اصلاً موجود نیست فقط شیء است که حتی در ممنوعات هم این شیئیت در ذهن هست و چگونگی معقول است که ممنوع الوجود دارای وجود حقیقی و لوظلی و غیر اصیل و بلا اثر در نفس باشند و لفظ غیر اصیل که در بعض عبارات دیده میشود چون عبارت قوشجی بمعنای فقدان آثار خارجی است و گرنه اگر وجودی در ذهن هست از حقیقت وجود و مراتب وجود بیرون نیست و بنابر اصالت مهیت هم موجود ذهنی موجود حقیقی است . لکن حقیقت حال این است که وجودی در کار نیست بدلیل اینکه ممنوعات هم از معقولات است بهمان نحو که ممکنات محققة الوجود یا مقدرة الوجود از معقولات است و وجدان سلیم فرق نمی گذارد بین صور معقوله باینکه در ممنوع فقط شیء

قابل توجه دقیق در نفی وجود ذهنی

باشد و در ممکن الوجود خصوصاً موجود فعلی اعیانی موجود نفسانی حقیقتاً باشد چه تعقل بیک نسق است و انحاء مهیات و مفاهیم در نحوه تعقل و در صقع حضور در عالم نفوس فرقی ندارد چه خصوصیتی بهیچ کدام لاحق نمی شود فقط نفس معنی یا مفهوم با طبیعت تعقل میشود و جز اینکه شیئی از اشیاء است که در معدومات ممکنه و در ممنوعات هم صورتی است معقوله و شیئیتی دارد که قابل تعقل است چیز دیگر نیست و دانستی که وجود و موجودیت بدون علت نمی شود و علت موجوده مخصوص بوجودات اعیانی اعم از جسمانی خارجی یا مفارقات و جواهر مجردة یا اخلاق نفسانی که آنهم خارجی است و صور معقوله اصلاً علت موجوده ندارد و شیئیت مزبوره از فرض عقلی که شیخ فرموده اخص است زیرا فرض فارص اگر چه شیء است بلکه موجود حقیقی است لکن مفروضات رامی توان گفت شیئیت هم نیست مانند وجود وجود و صدور صدور و ثبوت ثبوت و هندسیات موهومه که در

قابل توجه

قوت عاقله چیزی نیست مگر در خیال و وهم که سخن در تعقل است و نیز شیئیت مزبوره غیر از نفس الامر و حد ذات الشیء

بحمل اولی است چه حمل اولی مستلزم شیئیت نیست زیرا عروض شیئیت متضمن حمل شایع است که در حمل اولی اصلاً ثبوت بعروض عوارض نمیرسد . لکن در التاج

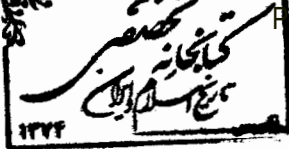
عدول درة التاج از سخن اول

بعد از سخن مزبور عدولی نموده و تفسیریکه بی نیاز از آن بوده فرموده بدین عبارت بادی تغییر لفظی و این اعتبار وقتی صحیح باشد (یعنی اعتبار شیئیت) که وجود را تخصیص باعیان دهند (تا بتوان گفت موجود نیست یعنی در اعیان) چه اگر اعم از عینی و ذهنی گیرند پس همچنانکه شیء است باعتبار معقولیتش در ذهن بهمین اعتبار هم موجود است در ذهن و همچنانکه موجود نیست در اعیان شیئی هم در اعیان نیست - مؤلف گوید حاصل مراد اینکه شیئیت اعم از وجود خارجی است یعنی شیئی جائز است در خارج موجود باشد چون موجودات عالم و جائز است معدوم باشد چون ممکنات معدومه مانند بحر زیبق و جبل باقوت و عنقا و غیرها و چون ممنوعات با این فرق که ممکن معدوم جائز الوجود است و ممنوع واجب العدم است .

نکته‌های قابل توجه در فرق بین نحوه عدم در ممکن معدوم و بین نحوه عدم در ممکن

لکن بنظر دقیق نحوه عدم در ممکن معدوم در خارج و نحوه عدم خارجی در ممکن یکسان نیست و این نه بمجرد امکان و امتناع است چه حکم البته داخل در موضوع نیست بلکه نحوه عدم و معدومیت در ممکن الوجود مبنی بر عروض عدم بر ذات و مهیت است و در ممکن نفس عدم و عین معدوم بالذات است یعنی ما بالذات معدومیت چه در ممکنات هر ذاتی که معدوم است بتوسط عدم معدوم است نه بالذات چه ذات ممکن نه موجود است نه معدوم بخلاف ممکن که عین معدومیت بالذات است نه آنکه ذاتی است عدم عارض بر او است چه ممکن ذات ندارد و مفاهیم انواع ممکنات چون دور و تسلسل و خلف و اجتماع یا ارتفاع تقیضین ذات و مهیات و طبایع ممکنات نیست بلکه مفهومی است عام بلامصدق و بلاذات زیرا ممکن متقوم بعدم الذات است و مفاهیم آلت ملاحظه عدم ذات است بسلب بسیط نه بسلب مؤلف یعنی ذاتیکه وجود از او مسلوب باشد یا عدم برای او واجب باشد بنا بر این صدق شیء بر مفاهیم ممکنات نه باعتبار وجود ذهنی است نه باعتبار وجود خارجی بلکه فقط باعتبار تعقل مفهومی است که نه مصداقی تواند در اعیان و در اذهان داشت و نه ذات و طبیعتی که از طبایع خارجی اخذ شود خواهد داشت و در ممکنات معدومه باعتبار عروض عدم بر ذات و طبیعت مقدر الوجود است لکن نه بروحیکه ذات در ذهن باشد بلکه مفهوم شیء تعقل شود باعتبار صدقش بر مهیتی که معروض عدم است و مقدر الوجود است و اگر از اطلاق شیء بر مهیت معدومه مضایقه شود و وجود فعلی شرط صحت صدقش باشد می گوئیم مفهوم معقول و معلوم و متصور که از مفاهیم عامه است و مصداق خارجی نفسانی دارد که تعقل و علم و تصور باشد و حقیقت علم هر چه می خواهد باشد بر مهیت ممکن صادق است باعتبار امکان مصداق خارجی بدون آن مهیت کلیه در ذهن باشد بلکه در ممکنات موجوده هم می توان گفت مفاهیم عامه چون شیئی بلکه چون معقول و مانند آن آلت ملاحظه مهیات موجوده در اعیان است و چون اینگونه مفاهیم فانی در آن مهیات است بجای آنکه بگوئیم شیئی یا مفروض یا معقول می گوئیم مهیت انسان و فرض مثلاً دعوی انحفاظ مهیت واحده ثابت نیست چنانکه مفصلاً گذشت بنا بر این عنوان صورت معقوله که در کتب و السنه تکرار میشود مراد مفهوم عام محاکاتی از مهیت خارجی باشد بلکه می توانیم از قول آنانکه گویند علم عین معلوم بالذات این استفاده را نمائیم که معقول بالذات یعنی ما بالذات معقولیت و معلومیت از هر طبیعت موجوده یا مقدره الوجود بلکه از عناوین ممکنات عین علم و تعقل است چنانکه مفصلاً گذشت و بالجمله صاحب درة التاج اگر در مقام اثبات وجود ذهنی است سخن او که می گوید شرط صحت اطلاق شیء اعتبار احد الوجودین است مصادره است و اثبات وجود ذهنی همچو آسان نیست که در خلال این سخنها ثابت شود .

آنگاه تقسیم دیگر برای شیئیت می نماید که بوجهی اعم است و بوجهی اخص اماوجه اعمیت پس چون صادق است بر وجود و بر مهیتی که معروض وجود است و اماوجه اخصیت پس چون صادق است بر مهیت مخصوصه یعنی افرادی که مشخصات لاحقه باو منضم گشته اگر چه در ذهن باشد مؤلف گوید لواحق بهیت کلیه ذهنیه منضم نشود مگر در خیال و واهمه چه انضمام مفهوم بمفهوم فرد خاص مخصوص درست نمی کند و نفس مهیت هم بمجرد حصول در نفس علی القول به جزئی حقیقی نمی شود مگر بقول شیخ که



خلاف آن گذشت و اگر هم بمجرد وجود نفس شخصیه فرد شخصی شود ربطی بلواحق ندارد انصاف این است که در مبحث وجود ذهنی محققین حکما ضالۀ خود را پیدا نکردند نه نحوه وجود ذهنی رامعین کردند نه صقع آن را تشخیص دادند و نه بر اثبات ونفی وجود ذهنی دلیل واضعی بیادگار گذاردند و این فصل بحمدالله تعالی برای صاحب فکر همه چیز را بدست می دهد و زمینه نظر دادن و جرح و تعدیل را برای اوصاف می کند تا اختیار قطعی خود را با دلیل بگوید .

آنگاه تقسیم دیگری می نماید و گوید شیئیت و وجود دو لفظ مرادفند که معنای هر دو منقسم شود یعنی و ذهنی و عند الاطلاق غالباً مراد وجود عینی است ، در این عبارت اوتازه می خواهد وجود ذهنی و عینی را دو قسم از وجود قرار دهد و اسلوب گفتارهای او از آغاز تا اینجا خالی از تشویش نیست اینجا هم حاجتی برادراف بودن شیء با وجود نیست اگر دو وجود داریم یکی ذهنی و یکی عینی می خواهد شیئیت مساوق با وجود خارجی باشد یا اعم یا اصلاً مفهوم عام صادق بر ممتنع باشد که پیش یانموده باللعجب اگر شیئی بر ممتنع و معدوم ممکن صادق است دیگر مرادف بودن آن با وجود بوسیله تقسیم بذهنی و خارجی یا شرط نمودن اعتبار وجود خارجی در صحت اطلاق شیئی یعنی چه و اثبات ترادف بتقسیم وجود موقوف بر ترادف است و دوراست و بالاخره برای وجود ذهنی کاری از پیش نبرده لکن راه فکر مارا در نکاتی که ضمناً یاد شد باز نموده فقیر الله تعالی له ؛ بلی چیزیکه بعد از سخن مزبور بلافاصله گوید عنوان مسئله اینکه وجود نفس حصول مهیت در اعیان است نه مایحصل به المیهة و چون اواصل مهیتی است اصالت مهیت را بمناسبت احوال وجود چنین گوید .

تقریر اصالت مهیت که علامه شیرازی طبق اختیار خود فرموده

وجود در اعیان نفس کون در اعیان نه آنچه باو کون شیئی است در اعیان و اگر شیئی در اعیان بآن باشد تا او در اعیان باشد متسلسل شود الی غیر النهایه و وجود شیئی در اعیان درست نشود یعنی کون را کونی دیگر لازم است تا در اعیان باشد چه بودن هر شیئی در اعیان بچیز دیگری است که در اعیان

باشد و آن چیز وجود است پس وجود هم بوجودی که در اعیان است می تواند در اعیان باشد پس وجود که کون است در اعیان عبارت است از موجودیت یعنی هستی و از این مفهوم ظاهر نمی شود که او کون است در اعیان چیزی را بلکه گاه باشد چیزی باشد را و گاه باشد که نباشد من حیث المفهوم مگر دلیلی منفصل منع از آن کند و حمل وجود بر ما تحت که وجودات است بمواطات نیست بل بتشکیک است چه وجود علت اقوی است از وجود معلول و اقدم از آن و همچنین وجود جوهر نسبت بوجود عرض و وجود عرض قار الذات اقوی از وجود عرض غیر قار الذات است و وجود اضافی اضعف است از غیر اضافی تا آنکه بعد از جمله می از مطالب مربوطه در ابطال اصالت وجود گوید مفهوم وجود غیر مفهوم وجود و وجود است (یعنی اگر وجود اصل بودی و موجودیت مهیت بانضمام وجود باشد باید مفهوم وجود مفهوم وجود و وجود باشد و وجود خاص که در اعیان است مصداق مفهوم وجود باشد و چنین نیست بلکه مصداقش مهیت موجوده است) و مهیت عینی را وجودی باو منضم نیست تامهیت و وجودش دو چیز باشند در خارج و این مهیت عینی نفس او از فاعل است نه آنکه منضم شود باو امری از فاعل که وجود باشد انتهی محل الحاجة من کلامه بادی تغییر - ناگفته نماند اتفاق اصل وجودیها و اصل مهیتی ها بر آنکه وجود نفس

تحقق مهیت است نه مابه بتحقیق المیهة مناسب بانفی وجود ذهنی است چه موجودیت مهیت بصدورش از فاعل است نه بانضمام وجود باو و مهیت ذهنی صدوری از فاعل ندارد تا بنفسها موجود باشد لذا بنفسها نه موجود است نه معدوم بخلاف صادر از فاعل که موجود است بنفسها پس در ذهن یعنی معقول قوت عاقله نفس مهیت است و ارتسام آن در قوت عاقله معقول نیست چه ارتسام از صفات مرتسم شخصی است و این فعل خیال است نه عقل و ادراک مهیت من حیث هی مستلزم ترسیم اودر هیچ صقعی و هیچ لوحی و هیچ جوهری نیست اینک امور مقدماتی را بدینجا خاتمه میدهم و وارد اصل مسئله و اشکال تداخل مقولات بر تقدیر تسلیم وجود ذهنی و انحفاظ ذات بماهی بین الوعائین و وجوه رفع آن در ضمن چند فصل می‌شویم .

فصل اول

**ورود در اصل مبحث وجود
ذهنی و اشکال تداخل مقولات
بر تقدیر وجود ذهنی و انحفاظ
ذات بین الوعائین در ضمن
چند فصل**

دانستی که بمشهود نسبت داده شده که کابن بودن شیء بدو نحو از کون و وجود است و کلمه کون بمناسبت قول باصالت مهیت و لفظ وجود بمناسبت قول باصالت وجود است اگر چه هر دو گروه می‌توانند تعبیر بهر کدام نمایند یکی وجود کون اعیانی است که آثار مرغوبه بر آن مترتب است و دیگری کون و وجود اذهانی است که آثار بر آن مترتب نیست مگر

آثاری که لایق بنحوه وجود نفسانی او است اگر چه بعض آثار وجود ذهنی از سنخ آثار خارجی است چون فشریره که حاصل از تصور حامض یا خوف از تصور مخوف یا خجلت از تصور قبیح و مانند اینها لکن بنظر دقیق اینگونه آثار خارجی مترتب بر مهیت ذهنیه و صورت عقلیه نیست بلکه تصور از اسباب و معدنات تحقق این آثار بتحقیق علل و اسباب دیگری که هنگام تصورات خاصه متحقق میشود و از محل بحث خارج است و انگهی سخن در آثار نفس ذات و مهیت است نه در آثار تصور و تعقل که از افعال نفس است و از موجودات خارجی است مانند جوهر نفس پس این استثناء مبنی بر خلط بین آثار تصور و آثار متصور است و اصلا ربطی ببحث ندارد .

معروف آنستکه ذات شیء را این دو نحو از وجود است و اکثر متکلمین وجود ذهنی را انکار نمودند و جمعی قابل بشبح و تمثال شدند باین معنی که ذات شیء در ذهن نیست و تمثال و شبهی است در ذهن لکن تعبیر بشبح و تمثال مناسب با حصول آن در خیال و واهمه است و قوه عاقله جای ارتسام نقوش و تمائیل نیست و آنانکه از حکما قائل بارتسام معلومات در ذات الله سبحانه شدند سزاوار است که مراد ایشان حصول مجردی در ذات مجرد محیط باشد نه نقش و شبح و تمثال مگر ارتسام را طوری تفسیر کنند که مستلزم انتقاش ذات واجب تعالی بنقوش علمیه اگر چه بنحو کتابت و هیئت حروف و اسماء باشد بوجهی مجرد نباشد و فعلا کار باین مسئله نداریم و ارتسام معلومات و مقدرات و هر گونه هیئتی را در ذات واجب سبحانه باطل می‌دانیم بلی در نفوس ملئکه و اجرام علویه این انطباعات و ارتسامات مانعی ندارد و در مائورات وارد است ان فی العرش تمائیل الاخلاق و کریمه وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم بی مناسب با آن نیست و ملاعلی قوشجی شارح تجرید فرق گذارده میان قیام و حصول بتقریر یکخواهد آمد و این فرق راجع به تعیین نحوه وجود ذهنی است و سخن در اصل وجود ذهنی و تعدد وجود برای یک ذات است اگر چه قائلین بوجود ذهنی غالباً تعبیر بحصول صورت

معقوله در عقل و بعضی عند العقل می نمایند و دانستی که مجبى الدين قابل بخلاقیت نفس است صور معقوله را تا آن اندازه که وجود اعیانی هم بدان می بخشد و گفته است العارف یخلق بالهمة و صدر المتألهین این معنی را قبول فرموده و بنظر دقیق این معنی باز مسئله دیگری است که منکر وجود ذهنی هم می تواند نفس را خلاق صور معقوله بلکه خلاق اعیان خارجی که علل و اسباب وجود آنها حاصل نیست بداند و آنرا مادام که غفلت و ذهول از آن نکند و حافظ و مستحفظ آن باشد چنین خواهد بود و بمجرد غفلت زائل و نابود گردد و محتاج بخلق جدید است و گفته میشود که رفع طور بر سرهای بنی اسرائیل تا جمله ایمان آوردند بخلاقیت موسی از روی همت بوده است .

مخفی نماند استدلال شیخ و فلاسفه بحلول صور معقوله در نفس بر تجرد و عدم انقسام نفس که محل صور است مبنی بر اثبات وجود ذهنی بمعنای معروف است لکن بنظر مؤلف اثبات تجرد نفس محتاج بصور معقوله در جوهر نفس و قوه عاقله نیست بلکه علم نفس بذات خود و بمعلومات دیگر دلیل قاطع بر تجرد است و جوهر جسمانی هر چند در نهایت لطافت و نورانیت باشد قابل ادراک معانی کلیه که مجرد محض است نیست و جای تحقیق در این مسئله در علم النفس است و در جلد اول این کتاب در علم النفس براهین تجرد را مستوفی یاد نمودیم و نیز از این نکته نباید غفلت نمود که این رشد در کتاب تهافت التهافت بمشاهیر حکما نسبت داده که گویند نفس دارای طبیعت شخص است اگر چه مدرك است و نص کلامش در پیرامون دلیل عاشری که غزالی در تهافت الفلاسفه از فلاسفه نقل کرده این است .

**قابل توجه راجع باستدلال بر
تجرد نفس و عدم انقسامش
بحلول صور معقوله در آن**

**وهذا الدليل في العقل قوى لان العقل ليس فيه من
معنى الشخصية شيء (ای شخصیه زید و عمرو) و اما النفس
وان كانت مجردة من الاعراض التي تعددت بها الاشخاص
فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة**

**نکته قابل توجه از این رشد
و غزالی**

**الشخص وان لانت مدركة نگارنده گوید طبیعت شخصیه اشخاص یا یک اگر در نفس است پس باید
نفس ادراک جزئی کند یا اگر کلی مشترك بین اشخاص را که مجرد از عوارض اشخاص از این و وضع و
شکل و لون و مانند آنها است ادراک نماید توان گفت که بوسیله طبیعت شخصیه آنرا جزئی شخصی
کند بلکه مانند قوت خیال باهمان عوارض آنرا مرتسم نماید و از این راه ارتسام صور در نفس در مبحث
وجود ذهنی باز میشود و اشکال ارتسام صور در مجرد که مذکور شد رفع میشود لکن اشکال در اشتغال نفس در
طبیعت شخصیه است که اثبات خالی از صعوبت نیست و از این مشکل نیز قول غزالی است در تهافت الفلاسفه در
اعتراض بردلیل عاشر باینکه آنچه حلول در حس کند همان حلول در عقل نماید و نص کلامش این است :**

**ان المعنى الكلى الذى وصفتموه حالا في العقل غير
مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس لكن يحل
في الحس مجموعه ولا بقدر الحس على تفصيله والعقل
يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن
القراین في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائه
الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول و اما له يناسب**

**قول غزالی باینکه آنچه محسوس
بحواس است و در حس
حلول می کند در عقل حلول
می نماید**

المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهوان في العقل صورة المعقول المفرد الذي ادركه الحس اولا ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد المفرد الذي ادركه ذلك الحس نسبة واحدة تا آخر آنچه در توضیح این مدعا گوید و این طریقه با انکار معانی کلیه و اینکه الفاظ موضوع بازاء اعیان است نزدیک لکن معنای جزئی محسوس را بعقل می دهد و از این جهت سخیف بنظر می آید و در سخن او و این رشد هم ابهامائی است که در اینجا محل تفصیلش نیست فقط انکار وجود ذهنی برای کلیات عقلیه مناسب است ؛ خواهی زاده رومی هم در انکار حصول صورت معقوله در نفس در ضمن انتقاداتی که بر ادله مجرد نفس می نماید اصراری دارد مثلا در اطراف جواب از دلائل اول مجرد که بدان اشاره شد یکجا گوید **علی انا لنمنع کون الصورة العقلیه حالة فی النفس من حیث ذاتها لم لایجوز ان یکون حلولها فیها باعتبار لحوق طبیعة اخری بها** و این سخن این رشد است که گوید مشاهیر حکما نفس را از طبیعت شخص خالی ندانند و مؤلف پیش از مراجعه بهافتات سه گانه فرضیه می در طبیعت و تعریفهای که برای آن شده نمودیم که طبیعت مجرد می بین عقل و نفس جزئی باشد که چون نفس متوجه بمعقولی نمود آن طبیعت مجرده از مواد متشکل میکنند معقول را مانند تشکلات نوریه مرایا و مناظر و نفس آن را مشاهده می کند و در قسمت الهیات این کتاب این فرضیه خواهد آمد و خواهی زاده بطور مبهم طبیعتی فرض کرده که آن را ملحق بنفس نموده و معلوم نیست که این لحوق چگونه است اگر متحد با نفس است ولو بنحو انبساط و انقباض و اجمال و تفصیل که نفس را نسبت بقوای خویش است جز تکثیر واسطه چیز دیگر و قوت خیال و واهمه برای این مدعا کافی بود و انگهی اعتراف بحلول صورت معقوله در نفس مطلب را تمام می کند بهر اعتباری باشد و اگر این لحوق بر وجه انضمام است نه اتحاد اگر مجرد است سخنها عود می کند و اگر مادی است محل معقول مجرد نمیشود و انصاف این است که خواهی زاده رومی با آنکه روان نویس است عمق و مغز مستحکمی کمتر در سخنهاش یافت میشود و در جای دیگر می گوید **ولعل العلم یکون بانکشاف الاشیاء من دون ارتسام صورة فیها بل فی مجرد آخر فتلاحظها النفس من هناك کما تدرك ما انتقش من الجزئیات فی آلاتها** و این وجه مبنی بر انکشاف ذوات اشیاء بر نفس وجه متینی است که ما پیش از اطلاع بر این کلام در امور مقدماتی بتفصیل یاد کردیم لکن بانکشاف ذات شیء بر نفس مطالب تمام میشود دیگر توسیط مجرد دیگر جز تکثیر واسطه فائده می ندارد چه اثبات مجرد مجرد دیگر باز مورد همین ادله و اعتراضات خواهد بود و در جای دیگر از راه علم بمعدومات ممکنه و تمتعات محل وجود ذهنی رادر اموری غائب از ما چون عقل فعال قرار داده و ما بدون استعانت بامر غائبی یا بعقل فعال علم بمعدومات و تمتعات را با نفی وجود ذهنی تصویری عمیق مفصلا در امور مقدماتی که برای این مبحث تقدیم نمودیم بیادگار گذاردیم که موازنه آن با این سخنها البته حقایقی را بدست می دهد و الحمد لله تعالی .

فصل دوم

صدر المتألهین در اسفار برای وجود ذهنی فاقد آثار در برابر وجود خارجی و اجد آثار به پیروی شیخ در شفا مثال آورده بمغناطیس که در خارج از کف جذب جدید کند و چون در داخل کف نگاه داشته شود جذب جدید نکند با آنکه مغناطیس در داخل کف و خارج کف یکسان است و این مثال برای انعفاظ مهیت بین الوعائین هم مناسب است لکن درست نیست چه این اختلاف بین دو حالت در اعیان

برای موجود خارجی است مانند کسوف و خسوف نسبت باضائه یا دو حالت آفتاب در پس ابر و بدون ابر یا آینه که با مواجهه صورت را نشان می‌دهد و با انحراف نشان نمیدهد یا دیدن با گشودن چشم و شرائط و ندیدن با بستن چشم یا فقدان شرائط دیگر در رؤیت و هزارها مانند آن و مبنای وجود ذهنی برای نفس ذات خارجی که از ذاتیاتش فروگذار نشود بر این است که در نفس متمثل یا حاضر شود بدون آثار مرغوبه و در اعیان منشاء آثار خویش است و بس و تحقیق آنستکه اثبات وجود بیکه فاقد آثار وجود اعیانی است دایره مدار قول بوجود ذهنی با لذات یعنی بحصول نفس مهیت شیء در نفس یا بنحو شبح و تمثال نیست و این معنی واضح می‌شود بدقت در وجود خارجی که نحوه حصول شیء در اعیان چیست چه ظرفیت ماورای نفس انسانی که از آن تعبیر بخارج میشود برای موجودات که اشخاص انواعند جز این نیست که مکان و حیز برای

قابل توجه در معنای وجود خارجی

ذاتی است متشخص که دارای وضع و شکل و سایر خصوصیات است و بالعجله هویتی است قائم بخود و متمیز در چیز بیکه اعیان متمیزه راست اعم از آنکه هویت مظروف هویت

دیگر باشد چون آب در کاسه یا چنین نباشد و کون و حصول و وجود این هویت در غیر جوهر نفس انسان و در غیر جواهر مجردة مفارقة باین نیست که وجودش هویتی است که ظرف هویت ذاتش و طبیعتش و مهیتش باشد یا چیزی باشد که منضم بآن ذات شده و متحد با آن گردیده و یک هویت خاص تشکیل داده و چون تفکیک از هم شوند مهیت شخصیه جزئی به یک طرف رفته و وجودش بطرف دیگر تا آن یک مهیتی باشد خارجی بی وجود و این وجودی باشد خارجی بی مهیت باز چون بهم متصل شوند یکی شوند که یا در زمین هستند یا در آب یا در جو یا در آسمان و البته این هویت از علتی صادر شده که آن را موجود گویند اعم از آنکه آن چیز بیکه صادر شده وجود باشد که دارای چنین ذات و مهیت شده چنانکه اصل وجود بها گویند یا همان ذات و مهیت خاصه متشخصه بوده که دارای وجود و متصف بموجود گشته چنانکه اصل مهیتی‌ها گویند و در هر حال در خارج دو چیز نیست لکن عقل دارای نیروی تحلیل و تجزیه و تصفیه و معنی سازی و نام گذاری برای هر یک از موجودات است بلکه از معدوم بلکه متمتع هم معنی و مفهوم میسازد و نام می‌گذارد باین نحو که گاه تنهایی خواهد صفت وجود و موجودیت را تعقل کند و احوال و احکام او را بسنجد دیگر کاری بنوع آن موجود و افرادش ندارد فقط هستی را متعلق ادراک خود می‌نماید و از لغتی از لغات امم جهان نامی بر آن می‌نهد و دانستی که جماعتی از علمای ادب و لغت معنی و مفهوم را عبارات از اعیان خارجی میدانند و مسمیات اسماء را در هر لغتی همان موجودات خارجی پنداشتند حتی بعضی اساساً مفهوم و معنای کلی ذهنی معتقد نیستند و معنا را همان الفاظ و حروف و کلماتی که حکایت از مسمیات خارجی می‌کند دانستند مثل اینکه وجود ذهنی همین وجود لفظی و کتبی است نظیر اسماء اشاره و ضمائر که غالباً راجع باعیان است نه معانی .

و بالعجله عالم نفوس بشریه دارای التجزیه است نسبت بمعانی که ذاتیات آنرا تجزیه نموده یک یک را می‌سنجد یا کلمات و حروف را ترکیب می‌کند و در منظر و عینک الفاظ مطالعه اعیان و صور خیالی و وهمیه مینماید بالنتیجه اگر معنا و مفهومی را ادراک میکند موجودیت آن مفهوم نحو دیگری نیست در برابر موجودیت اعیان یعنی همان طور که هویت شیء خارجی نفس همان هویت است که در

فضای عالم قرار گرفته و مقروحیز او چیزی براو نیفزوده حتی باندازه لون و شکل و وضع و کیفیت و فعل و انفعال نسبت بعین آن هویت تأثیری و تغییری در هویت نمی‌دهد جز اینکه بپرسند کجا است بگویند اینجا است یا در کدام ساعت بگویند صبح یا ظهر یا عصر مثلاً نخواهد داد همچنان مفهوم یا طبیعت و مهیت شیء که مانند الفاظ حکایت و دلالت بر مسمی و عین و هویت دارد در فضای عالم که خارج از نفس است نیست و در ردیف اعیان و هویتها بشمار نیاید و اگر از مبصرات یا مسموعات یا مسمومات یا مذوقات و ملموسات است آن مفهوم هیچ يك از این حالات را نمی‌پذیرد فقط معلوم و معقول نفس است که باین اعتبار گفته میشود در نفس است و گر نه نفس هم مانند حیز خارجی و ظروف مکانی و زمانی اصلاً تأثیری و تغییری و تصرفی در آن معنی و مفهوم نتواند کرد فقط یا مورد توجه و التفات و تعقل و تصور است یا مورد غفلت و زهول و نسیان است و همان طور در مورد غفلت و نسیان یا عدم توجه و التفات نمی‌توان ظرف خاصی و مقر و حیزی برای آن تعیین نمود و با وجودی خاص منضم بدو یا متحد با او کرد و گفت او کجا است و در چه ظرفی قرار گرفته تا چون تذکر بعد از نسیان برای نفس حاصل شد او را از آن محل بردارد و نزد خود آورد یا در همان محل که بوده اکنون او را مطالعه کند و تجزیه و تحلیل اگر خواهد نماید زیرا در خارج بودن هویت آن معنی یا هویت اسم لفظیش بنحو ظرف و مظر و آب و کاسه نیست بلکه خود اوقائیم بخویش و معروض عوارض محمول بضمیمه چون سواد و بیاض و محمولات عقلیه و معقولات اولیه و ثانویه است بحکم عقل همچنان مفهوم که عین و هویت در مقام علم و ادراک ندارد نه مکانی دارد در فضای خارج از متن عقل و نفس و نه در عقل و نفس ظرفی دارد و نه بردوش جوهر نفس سوار است فقط خود او است که معلوم و معقول نفس است.

و البته فاصله نمی‌از نفس ندارد و اگر دو مفهوم معقول بالفعل است با هم اصطکاک و تزاممی ندارند و نفس هم خود را برای دو مفهوم مثلاً تقسیم و تبعیض نمی‌کند که نصف خود را مقر و محل این مفهوم و نصف دیگر را محل آن مفهوم قرار دهد و اگر ده مفهوم است چون جوهر و جسم حساس و حیوان و متحرک بالا راده و ماشی و ضاحک و متعجب و ناطق و غیرها جزئی از جوهر خود را بمحل یکی اختصاص دهد بلکه هزار مفهوم چون يك مفهوم است و جایی را اشغال نکند و از نفس فاصله نگیرد و اتصال و تماس هم ندارد بلکه نه منفصل است است نه متصل نه قریب است نه بعید فقط غیبت و احتجاب از نفس ندارد و نفس هم از او غیبت و احتجاب ندارد باکی نیست بگوئیم نفس بدان احاطه و معیت نظیر احاطه و معیت واجب تعالی دارد و گر نه نفس بهیچ وجه ظرفیتی برای مفهوم مجرد ندارد مگر بنوهم و تجوز و تعبیر ادبی مجازی به کلمه (فی) و (علی) و مانند آن و اگر حتماً باید پرسید کجا است که لا اقل مانند هویت خارجی گفته شود در فلان مکان چه مانع دارد که

قابل توجه

بگوئیم در بعدی مجرد و فضائی دهری و سرمدی است که متفرقات در آن مجتمعهند چه معانی و مفاهیم مانند جواهر عقل و مفارقه نیست که صقعی را بنفس خود بر کند بنام عالم ملکوت یا جبروت و مانند آن زیرا معنی است و صقع بر کن نیست و حقاً همان نفس الامر خویش است و از برای تسلائی خاطر مثبتین وجود ذهنی کافی است تعبیر بوجود علمی چه مفهوم مفروض معلوم است و البته معلوم با غیر معلوم تفاوت دارد و عنوان وجود علمی هم در السنه و اقلام شهرت دارد و از برای آنکه اوقات مشتتین وجود ذهنی تلخ نشود تعبیر بوجود فرضی

که شاید حق مطلب است نمی‌کنیم دیگر توضیحات گذشته را اعاده نمی‌دهیم.

فصل سوم

حال بر گردیم ب تکمیل بیان عدم احتیاج وجود فاقد آثار مرغوبه
ب اثبات وجود ذهنی و می‌گوئیم مثال مقناطیس شاهد خوبی است
برای این مدعا چه مقناطیس در داخل کف همان مقناطیس
در خارج کف است و در هر دو حال موجود خارجی است
مع الوصف آثار در داخل کف بر آن مترتب نیست پس حال
مهیّت در وعاء ذهن از عدم ترتب آثار بر او حال مقناطیس
است در داخل کف در عدم ترتب جذب حدید بر او چه ممکن
است بگوئیم مهیّت را يك نحو دیگری از وجود خارجی است که مجرد از ماده و عوارض ماده است
نظیر نسبت و اعتبارات نفس الامریه چون فوقیت و زوجیت و حریت و رقیّت و صحت و فساد و جواز
و لزوم در معاملات که خارج ظرف نفس ایشان است نه ظرف وجود آنها باین معنی که مهیّت واحده
که از آن تعبیر بکلی طبیعی میشود معنائی است مجرد از زمان و مکان و وضع و لون و شکل و مقدار
و ماده و لواحق ماده و ابعاد و اقطار و خط و سطح و نقطه و مانند آنها و همین معنی و طبیعت مجرده
در خارج متحد با مهیّت خارجیه متکثر العدد است بنحو اتحاد مجرد با مادی بدون آنکه متعدد بشود
بتعددش یا ممکن است منضم بدان شود مانند انضمام ماده بصورت بلکه اشد از این انضمام.

بنا بر تقدیر اول مهیّت را وجودی زائد بر نفس خودش نیست و خارج که همان جوهر نفس
است یا فضای عالم است که در باطن و اعماق اشیاء هم سریان دارد ظرف نفس اوست نه ظرف وجود او
مانند فوقیت و زوجیت و فردیت و سایر اعتبارات که الان مذکور شد و بنا بر تقدیر دوم ممکن است
حقیقتاً وجود خارجی برای مهیّت معقوله قائل شویم نه انضمام بدون وجود ضمیمه در خارج بالانفراد
یا بطور اتحاد با وجود خارجی باینکه بگوئیم وجودی است ضعیف و ظلی که متحد با وجود اصیل
عینی است یا بنحو انضمام یا بنحو اتحاد و این مهیّت ظلیه را قیامی باشد بمهیّت خارجیه قیام اتصاف
مانند قیام کلام به متکلم یا قیام صدور چون قیام اشیاء بمادی عالیّه یا قیام ظهور چون قیام کنه معدوم
حتی متمتع بنفس بدون صورت حاصله سیما در واجب تعالی و این همان وجه انکشافی است که در
مقدمات گفتیم و خواجه زاده رومی هم در کتاب تهافت خود گفته و شاید بعد از این هنگام تعرض
جواب منکرین که ملتزم شدند که علم اضافه است آنچه مرتبط بمقام است مذکور شود.

فصل چهارم

وما که اکیداً منکر وجود کلی طبیعی در خارج هستیم تصویری
برای وجود کلی طبیعی در خارج نمودیم که سابقه ندارد و
از این فکر که در اینجا سانح شده سر چشمه می‌گیرد و نزاع
شیخ و حکیم همدانی را که با التزام بوحدت عددیه در طبیعت مع الوصف آنرا در امکان و احوال
متضاده موجود دانسته و شیخ کثرت عددیه قائل است بنحو نسبت آباء باولاد نه اب واحد صلح

می دهد بدین خلاصه که معنای مجردی از طبیعت ماده خارجی در خارج موجود باشد که محیط بهمه افراد باشد بنسبت واحده مانند احاطه واجب بجمیع ممکنات و محیط مجرد با وحدت شخصیه خود با همه اشخاص معیت دارد و محتاج بخصص نیست و تعاقب اشخاص الی غیر النهایه موجب تغییری در او نمی شود چنانکه تعاقب ممکنات در وجود خارجی بوحدت احاطه واجب تعالی و معیت سیاله او لطمه نمی زند هر چه موجود شود محاط باحاطه الهیه است همچنین هر فردی از افراد هر نوعی که متحقق در خارج شود محاط بطبیعت نوعیه مجرد از مواد و عوارض ماده همان نوع است و این طبیعت مجرد همانست که گفتند از موجودات خارجیه تجرید و انتزاع شود بوسیله عقل و در عقل بوجود ذهنی در آید لکن بنابر این فرضیه موجود مجرد خارجی است که نه جوهر است و نه عرض چنانکه حقیقت واجب تعالی نه جوهر است و نه عرض و نه ماده دارد نه صورت و همان طور که مهیت انسان صادق بر افراد است صادق بر این مجرد نیز هست نه بنحو کلی و فرد چه فرد همانا متخصص بمخصصات مخصوصه است که این مجرد از آن بی نیاز و مجرد است و تشخیص او عین ذات او است و کسی توهم نکند که این مجرد داخل در مثل افلاطونی است چه مثال افلاطونی فردی است عقلانی از همان نوع خارجی در برابر افراد جسمانی و این طبیعت مجرد همان مهیت نوعیه است که مساوی با نوع خارجی متکثر بالعدد است و تشخیص او نه از روی لحوق مخصصات و ممیزات است که آنرا فرد کند و قابل حمل بر افراد نباشد بلکه این تشخیص بمعنای یک نوع بودن است مغایر با نوع دیگر و همان طور که در ذهن در لایشرطی کلی است که من حیث هی نه واحد است و نه کثیر اینهم نه واحد است نه کثیر لکن حظی از وجود خارجی و موجودیت اعیانی دارد و محتاج بتجرید و انتزاع عقل نیست و وحدت نوع غیر از وحدت عددی است که حکیم همدانی فرض کرده چه وحدت عددیه عارض بر کلی طبیعی است در خارج و نسبت بطبیعت مجرد عارض نیست بلکه عین او است و ملاک موجودیت او در خارج است و این موجودیت احاطیه که شبیه وجود ذهنی است منافی با صدقش بر افراد باعتبار عقل نیست و در عین حال مهیت ذهنیه هم بر او صادق است و بعبارة اخری این کلی طبیعی خارجی شبیه برزخی است میان کلی و فرد زیرا هم فرد است زیرا وجود خاص و موجودیت خاصی عین مهیت او است و باین اعتبار مصداق مجرد خارجی برای مهیت کلیه ذهنیه می شود که وجودش زائد بر ذات او است و هم کلی است بمعنای کلی سعی و محیط با افراد و لازم با هر فرد بنسبت واحده است و عقل آن را باین اعتبار یعنی بملاحظه همچو موجود بالذاتی محیط و سیال المعیه و سیار المقارنه و الملازمه حمل بر افراد می کند بطور حمل محیط بر محاط زیرا محیطی است که مهیتش مساری با مهیت نوعیه خارجیه است که کثرت عددیه دارد .

فصل پنجم

نا گفته نماند مؤلف برای تصالح بین شیخ و حکیم همدانی فکر دیگری هم کرده بود که در این کتاب از قلم گذشته است و آن تعدد حمل و حامل است نه تعدد محمول چه در هر

قابل توجه

قضیه حملیه نمی اگر حامل یکی است حمل متعدد است و تکرار میشود و کافی است در صحت انطباق

بر مقابلات و اگر حامل متعدد است باز حمل متعدد است چه منظور انطباق نفس الامری نیست که از انطباق واحد عددی بر کثیر متقابل امکان و الزمان و غیرهما تحاشی شود بلکه بنظر عمیق تر انطباق نفس الامری بین واحد و کثیر وحشتی ندارد چه در نفس الامر کلی و طبیعی تا حفظ وحدت عددیه خود يك آینه است مواجه با هر فردی که هر يك را عقل مورد حمل آن کلی بر او قرار دهد و حماس بر او کند و اگر عقل توجه نکرد خود آن کلی در آینه ذات خویش افراد موجوده بالفعل را نشان می دهد باز چون افرادی موجود شد مواجهه حاصل شود و آنرا نشان می دهد غایه الامر در نفس الامر کسی نیست که تطبیق و حملی کند و نسبت بهر فردی يك حمل انجام دهد بلکه انطباق است و مواجهه نه تطبیق و توجیه فندبر و اغتنم.

راه دیگر برای وجود صور علمیه در خارج همانا وجود مثالی

قابل توجه

است بنا بر مسلك بعضی چون صدر المتالین و حکیم سبزواری

در حواشی اسفار و شرح منظومه که صورت علمیه را عبارت

از مشاهده نفس دانند مثل افلاطونیه شخصیه یا کلیه را و این مذاق راجع بتصور ما که در وجود کلی طبیعی در خارج مهیت مجرده اتحادیه یا انضمامیه بر وجه احاطه با افراد مقابلات نیست زیرا با آنکه مستقل است غیر از مهیت عنصریه خارجیه است فقط مماثلت با آن دارد و متمالین البته متمایزند خصوصاً با تمایز در نحوه وجود بخلاف کلی طبیعی که واحد است در ذهن نزد قائلین بوجود ذهنی و متکثر است در خارج چه بنا بر تصور ما مهیت مجرده حاصل در اعیان است لکن مجرد و قائم بنفس و محفوظ بلکه محیط بمهیت متکثره است پس چنین مهیتی واحد است بوحث ذاتیه نه وحدت زائده و عارضه و منحفظ است بدون هیچ تمیز و بدون هیچ گونه احتیاج به تجرید از وحدت که عین ذات او است و از نحوه وجود اختصاصیش که آنهم زائد بر ذاتش مانند وجود ذهنی علی القول به و وجود خارجی علی المشهور در زیادتش بر مهیت نیست بلکه بذاتها موجود است مانند مفارقات که وجودشان عین مهیت ایشان است لکن وجودش نحوه دیگر است و این مهیت مجرده مماثلت با مهیت خارجیه دارد و عین او نیست حتی بعد از تجرید او از مادیات و لواحق و چون متمالین البته متمایزند البته با مهیت خارجیه فرق دارد خصوصاً که در نحوه وجود با وجود مهیت ماده خارجیه فرق دارد و انحفاظ این مهیت مجرده ما بین صقع وحدت و تجردش و بین صقع کثرت طبیعت خارجیه و تجسم و تجسدش می باشد.

بلی با این کثرت و تجسم طبیعی مقارنت و معیت دارد بر وجهیکه صحیح است کثرت و تجسم را باوهم اضافه کنند زیرا تعاقب خاصی بکثیر مادی مجسم دارد که کمی از تعلق نفس جزئیه ببدن ندارد چنانکه نفس جزئیه در عالم رؤیا انبساط حاصل نموده بسموات و بلاد زمین می رود و الواح را می بیند و مقداری از آن در بدن میماند و با وحدت عددیه می که دارد دفعه در امکانه متقابله بلکه از منته ماضیه و مستقبله را جمع و طی می نماید همچنان مهیت مجرده می که فرضیه ما است در خارج با وحدت شخصیه می که بالذات دارد با تمام افراد معیت و بهمه احاطه و تعلق خاصی مانند نفس ببدن دارد که کثرت طبیعت خارجیه را هم بدو نسبت می توان داد حقیقتاً دیگر عقل محتاج نیست که ما به الاشتراك نوعی یا جنسی را از میان اشخاص خارجیه انتزاع نماید بلکه همین مهیت مجرده که مرآت و عنوان افراد

است آینه و عنوان همان ما به الاشتراك خارجی است بدون آنکه بذهن آید و عقل بوسیله صورت ذهنیه این مجرد یا آن کلی طبیعی لا بشرطی ما به الاشتراك نماید و عقل فی الحقیقه دو معلوم متساوی دارد که هر دو در خارج یکی ضعیف الوجود و دیگری قوی الوجود .

و اگر کسی تحاشی از وجود مهیت مجرد در مهیت مجسمیه ماده موجود کند و زیر بار دو وجود بینحو مزبور در خارج نرود راه دیگری برای وجود مهیت مجرد در خارج هست .

فصل ششم

و اگر کسی تحاشی از وجود مهیت مجرد در مهیت مجسمه ماده موجوده کند و زیر بار دو وجود بینحو مزبور در خارج نرود راه دیگری برای وجود مهیت مجرد در خارج هست که از وجود قویه در ظرف و صقع وجود موصوف بوجود ذهنی بمعنای وجود نفسانی است و آن این است که عقل و نفس ناطقه چون نور مجرد است اشراق و تجلی بر معلومات خود دارد اعم از اینکه این تجلی ارادی و اختیاری برای او باشد باین معنی که چون بالاختیار میل بمطالعه و توجه بامری نماید تجلی نموده و بر مورد توجه و التفات خود اشراق نماید که فعلی از افعال قوت عاقله است و چون اعراض نمود البته آن امر و امور دیگری که قابل توجه او است محتجب و غائب از وی گردد و او غیبت از آن امور نماید یا آنکه از روی ایجاب و اضطرار و خاصه فطریه او باشد که چون التفات باسمى و مسمائی نمود قهراً اشراقی از او حاصل شود و بر هر دو تقدیر امر معلوم که مورد توجه و التفات شده متنور و مستضیء و مستشرق و مستنیر گردد و این تنور وضوء البته وجودی است خارجی برای معلوم و این معنی غیر از انکشاف ذات معلوم است که وجهی جداگانه بود و مذکور شد چه انکشاف شیء و ظهورش چیزی بر ذات منکشف و ظاهر نمی افزاید همان نفس او است که منکشف شود بر عقل بخلاف تجلی و اشراق که تاثیری است خاص مانند ایجاد و ایجاب که نسبت بمتجلی و مشرق فعل است و نسبت بمستشرق و متجلی علیه شروق و وضوء و نورانیت که عین هستی و وجود در اعیان است و بدین مناسبت هم ولو ارتکازاً من حیث لا یحتسب گفته شده العلم نور لنفسه و نور لغیره و این اشراق غیر از اضافه و تعلق علم بمعلوم و تعلق و اضافه عالم بمعلوم است چه این اضافات و نسبتها همه از این تجلی و اشراق و شروق و نورانیت مورد تجلی و اشراق سرچشمه میگیرد و صقع این موجود اشراقی صقع مهیات کثیره بالعدد است که عین وجوداتش ناقص یا متحد با اشخاص است یعنی همان خارج است و از آن تعبیر میشود بوجود ذهنی یا نفسانی یا علمی یا کیفیت نفسانی یا صورت حاصله عند العقل یا بلفظ (فی) یعنی فی العقل بطور ارتسام که مراد از آن بنا بر این وجه همانا اشراق و تجلی خواهد بود که ارتسام بلکه اشد از ارتسام است یا قیام بلکه نزدیک تر از قیام است چه قیام اشراق البته قیام بمشرق و تابیدن قیام بتابنده دارد و آن قیام خاصی است که گوئی تابش عین تابنده است فتفتن .

فصل

در تاکید و تسجیل آنچه اشاره در مقدمات از عدم ابتناء اثبات

وجود ذهنی برای وجود خارجی بر اصالت وجود بدین خلاصه

که ممکن است توهم شود اینکه بنابر اصالت مهیت جائز

نخواهد بود مهیت متاصله قبول کند حصول غیر اصیل ظلی را

و گر نه انقلاب لازم آید یا در مهیت بمهیت دیگر یا در ذهن بخارج و این توهم مندفع است باینکه

شرط تاصل و اعیانی بودن موجود همانا تشخص بمشخصات عینییه ماده است و این تشخص و مشخصات

همراه مهیت منحفظه بین و خارج نیست پس ذات مهیت اعم است از تاصل و عدم تاصل چه در ذهن

ظلی است غیر مؤثر و در عین اصلی است مؤثر بلکه موجود در ذهن .

بنابر اصالت وجود هم نفس مهیت من حیث هی هی است و

ترتیب آثار بر آن در خارج است باعتبار اتحادش با وجود عینی

اصیل بنابر اصالت وجود زیرا آثار مرغوبه آثار خارجی است

قابل توجه

و معقول نیست آثار خارجی مترتب شود جز بر موجود خارجی چون احراق مترتب بر وجود نار و حرارت

و روشنائی و غیرها از غلیان مایعات و ذوب ذائبات و چون شمع ترتب بر اکل طعام و سیرابی مترتب

بر نوشیدن آب و عدم ترتب آثار بر وجود ذهنی بنابر اصالت وجود برای این نیست که وجود ذهنی

اگر وجودی در ذهن حاصل است اعتباری است تا خدای نخواستہ بدماغ اصل وجودیها برخورد بلکه

برای آن است که شرط ترتب آثار خارجیه همانا وجود خارجی است نه وجود مطلق و آثار ذهنیه

البته مخصوص بوجود ذهنی است بلکه میتوان گفت آثار ذهنیه هم از برکت وجود خارجی است

که ظل آثار خارجیه را در نفس منعکس می کند و گر نه وجود

ذهنی قالب بی روحی است که شایسته است اصلاً اثری بر آن

بالا صاله مترتب نباشد مگر با کسناپ از آثار خارجیه پس آثار

قابل توجه

ذهنیه اثر الاثر است نه اثر وجود مستقیماً خصوصاً بنابر مختارما و صدر المتألهین که کلی طبیعی در ذهن

بنابر اثبات وجود ذهنی از کلیت نمی افتد یعنی در همان حال که موجود در ذهن است کلی و صادق

بر اکثرین است و وجود ذهنی آن را جزئی نمی کند و گر نه قابل صدق بر افراد نخواهد بود چه هیچ

فردی بر فردی اطلاق نمی شود اعم از ذهنی یا خارجی و اما بنابر مذاق شیخ که مهیت حاصله در ذهن

را باعتبار شخصی بودن نفس جزئی می داند باز ممکن است مراد او جزئی اضافی باشد باین معنی که

مهیت محصوره در جوهر نفس چون مضاف بمهیت شخصیه خارجیه است جزئی است و این اضافه هنگام

حملش بر افراد داخل در محمول نیست و کالحجر فی جنب البشر است فقط با تقییدش باین اضافه خاصه

که از حضورش در نفس حاصل شده جزئی اعتبار میشود و این اعتبار هنگام حمل قطع میشود اگرچه

اضافه و تعلق از او حذف نشود و محتاج باعتبارش بشرط لایعنی بشرط عدم اضافه و عدم حضورش در نفس

نخواهد بود درست این اضافه و حضور نفسانی شبیه است بلفظی که دال بر این مهیت طبیعی است چه

هنگام حمل اگر چه معنی بالفظ است لکن محمول با معنی است نه لفظ همچنان محمول نفس معنی است نه اضافه بخارجیات و نه حیثیت حضور نفسانی که آنرا وجود ذهنی نامیدند و بالعمله

قابل توجه

این حضور اضافه که باملاحظه تقیید مهیت بآن جزئی می‌دود منافی با کلی بودن و معروض کلیت بودن آن بنفسه ندارد و این معنی غیر از وجود است که علاوه بر آمدن آن در نفس و مضاف بودنش بخارج دارای وجودی باشد متحد با او نظیر اتحاد وجود خارجی با مهیت خارجی که تشکیل يك هویت دهد و ممکن است مراد شیخ این باشد که عقل شخصی ظرف نفس

قابل توجه

مهیت است هنگام تعقل نه ظرف وجودش و ظرف و مظروف شخصی خواهند بود مانند نسبت خارجی که خارج ظرف نفس

نسبت است نه ظرف وجودش و چون منتسب و منتسب الیه در خارج شخصی است زیرا موضوع قضیه شخصی است یا متحد یا شخصی خارجی است و محمول هم شخصی یا متحد باشد شخص است چون زید انسان یا الانسان حیوان یا متحرك بالاراده باعتبار حکایت از خارج لاجرم نسبت هم جزئی و شخصی است بلکه اگر طرفین قضیه کلی باشند چون الانسان نوع و الحيوان جنس باز نسبت منقده بین دو کلی جزئی و يك فرد از نسبت کلیه است زیرا حمل حامل چه عقل چه لسان متکلم چیزی را بر چیزی شخصی است ناچار فردی از نسبت کلیه را این دو کلی منقسم می‌نماید زیرا مفهوم نسبت قابل ربط چیزی بچیزی نخواهد بود و ربط دادن دو مفهوم کلی هم بیکدیگر بر ربط شخصی و جزئی خواهد بود و این دقیقه قابل توجه است بلکه تحقیق آنستکه اگر طرفین قضیه کلی باشد چنانکه در

قابل توجه

مثال مذکور است کلیت عارضی است زائد که باید عقل جدا گانه آنرا اعتبار کند چنانکه کلی عقلی و منطقی را اعتبار می‌کند

بجمع بین عارض و معروض در عقلی و ملاحظه خصوص عارضی در منطقی پس موضوع و محمول در قضیه مهیت من حیث هی است که نه کلی است و نه جزئی و همین قدر که کلی نیست کافی برای جزئی بودن نسبت جزئی منقده است .

قابل توجه

بلکه می‌توانیم گفت که اصلاً نسبت در خارج نداریم چنانکه در مقوله اضافی تحقیق شده باین معنی که ظرف نسبت همان

عقل است باین نحو که عقل ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش و طرفین که در خارجند شخصی خواهند بود حتی در مثال الانسان نوع زیرا مفهوم انسان نوع نیست و مفهوم نوع هم بجمع شایع نوع نیست بلکه ماصدق علیه الانسان یعنی انسانیت خارجی و لوتقدیراً ما صدق علیه النوع است یعنی منشاء انتزاع خارجی برای نوعیت است و بسیار اشتباه میشود بین مفهوم و مصداق که گمان رود چون گوئیم انسان حیوان ناطق است مراد مفهوم لفظ انسان است غافل از آنکه این مفهوم طریق است برای انسانیت خارجی و گر نه ذاتیات و اجزاء حدیه در مفهوم این لفظ نیست و جنس و فصل حقیقتاً همان ماده و صورت است که فقط باعتبار لا بشرطی برای حمل جنس و فصل میشود و گر نه انسان محقق الوجود یا مقدر الوجود خارجی مشتمل بر ذاتیاتی است که ماده حیات و صورت نطق و غیر ذلك است حتی مفهوم

انسان بالا نفرد چون تصور میشود عینک و منظره انسان خارجی است و گرنه نمی توان از لفظ و حروف انسان معنایی و مفهومی را بدین و تعقل آورد بدون آنکه آنرا آلت ملاحظه انسانیت خارجی قرار داد و این دقیقه باید از نظر در جمیع مسائل محو نشود تا اشتباهاتی بین مفهوم و مصداق روی ندهد .

فصل هفتم

از این تقریرات که در مناط ترتب آثار بر وجود و عدم ترتب
راجع بعلم و از مقوله کیف بودنش
 آثار و در کلی بودن موجود ذهنی بیان شد باین نتیجه میرسم
 که وجود ذهنی بمعنای علم بنابر گفتار معروف که کیف است
 همانا کیفیت اصیل خارجی است مانند سایر کیفیات نفسانی
 از فضایل اخلاق و ردائل آثاریکه بر علم مترتب است آثار خارجی است لکن اثر هر چیزی بحسب نحوه
 وجود آن چیز است مثلاً احراق و حرارت اثر آثار اعیانی است نه نار نفسانی علمی با آنکه هر دو وجود
 خارجی هستند بنابر این وجود خارجی بر دو قسم وجودی مادی و جسمانی و وجودی مجرد و نفسانی و
 دوم از صفات و کیفیات خارجی برای جوهر نفس است و از آن جمله صفت و کیفیت علم است و اما معلوم
 پس نحوه وجودش منحصر در وجود اعیانی است و معلوم بودن مهیت معلوم برای نفس اصلاً و جودی
 در نفس در برابر وجود اعیانی نمی دهد که در ردیف کیفیات خارجی نفسانیه شود فقط معلوم بوصف
 معلومیت که معلوم بالذات است همان علم است بآن معلوم و فرق نیست میان آنکه بگوئیم علم نفس
 بآن معلوم یا معلومیت فلان معلوم برای نفس و این معنی ربطی به مهیت معلوم چون انسان و فرس مثلاً
 ندارد یعنی آنانکه علم راعین معلوم بالذات قرار دادند باید مرادشان عین معلومیت ذاتی از ذوات باشد
 نه عین نفس ذات پس نفس ذات را اصلاً وجود دیگری نفسانی نیست و گرنه باید دو کیفیت خارجی
 نفسانی در نفس باشد یکی علم دیگری معلوم پس اگر ما برای اشیاء خارجی وجود علمی تعبیر نماییم
 مراد همان علم است که بذات آن معلوم تعلق گرفته و آن را از مجهول ممتاز کرده نه آنکه او هم وجود
 کیفی حاصل نموده پس وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی کدام است و بچه نحو از وجود و موجودیت
 است چه سخن در وجود ذهنی نفسانی و برای ذوات و مهیات اشیاء است که در خارج موجود است و مورد
 علم و تعقل نفس است و سخن در علم نیست .

فصل هشتم

و تحقیق در کیفیت تقریر بحث در وجود ذهنی برای مهیات
تقریر بحث در وجود ذهنی برای مهیات موجوده در خارج
 خارجی با توجه بآنچه یاد شده این است که شیء معلوم و معقول که
 در خارج موجود است اعم از آنکه وجودش مبدء اثر و اثر
 مبدء باشد یا ذات و مهیت آن شیء اثر مبدء و مبدء اثر باشد
 و خود بنفسها چون از مبدء صادر شده موجود بر او صادق و وجود از او منتزع گردد اعم از آنکه
 فقط مفهوم وجود از او منتزع باشد و حیثیت وجود ولو اعتباری به مهیتش نباشد یا علاوه بر مفهوم
 وجود که منتزع از ذات او است و موجود بر او بمناسبت صدورش از مبدء و مقیس بودنش بعلمت صادق

است حصه‌ئی از حیثیت وجود در خارج دارد که حیثیتی است ذهنی مانند زوجیت و فوقیت آیا در ذهن یعنی در نفس نیز موجود و منشأ انتزاع وجود است اعم از آنکه فقط مفهوم وجود از او منتزع باشد و مشتق یعنی موجودیکه بمعنای ذاتی است که ثبت له مفهوم الوجود براو صادق است یا علاوه حصه‌ئی هم از حیثیت وجود ذهنی نفسانی با او است و فرق بین این دو نحوه از وجود آن است که آثاریکه در خارج بر ذات مفروضه مترتب است در ذهن بر این ذات مترتب نیست اعم از آنکه این وجود ذهنی عبارت از علم بآن مهیت و ذات باشد یعنی علم بشیء وجود آن شیء باشد در صقع علم که عقل و نفس است یا آنکه وجود جوهر نفس که وجودی است خارجی لکن مجرد و غیر مادی و جود او باشد و او موجود بوجود جوهر نفس باشد نه بوجود استقلالی خود یا آنکه نه علم نفس وجود او باشد نه وجود جوهر نفس وجود او گردد بلکه او را در این صقع نفسانی که صقعی است مجرد و صقع علم باو و ادراک ذات و ذاتیات او است یک نحوی از وجود خاص حاصل میشود که از جانب جوهر نفس هنگام علم و ادراک که متعلق باو است حاصل گردد یا از جانب عقول مفارقه یا از جانب علل الکل این نحو حاصل خاص افاضه شود که فقط مبدء آثار مخصوصه علم النفس و تصور و تصدیق است نه آثار خارجی محسوسه اعم از آنکه این نحوه از وجود خاص که با مخلوق و فائض از نفس است یا مخلوق و فائض از عقل مفروق یا علت اولی است یا آنکه از هیچ کدام فائض نیست بلکه از لوازم لاینفک علم نفس است وجودی باشد ظالی و ضعیف نه اعتباری محض یا وجودی باشد اعتباری اعم از انتزاع مفهوم وجود از آن و صدق موجود بر آن یا حیثیتی و حصه از این اعتبار باو حاصل و منعقد میشود که واقعیت دارد و نیش غولی و موهوم صرف نیست و نیز بر تقدیریکه فیضان و صدور از اسباب مذکوره نباشد حصول مهیت نفسانی اعم است از آنکه حصولش بطور ايجاب و اضطرار بنحو تلازم و ملازمه باشد یعنی وجود علم بالفعل ملازم باوجود معلوم در نفس باشد در عرض یکدیگر یا بنحو اتحاد باشد یا خصوصیتی باشد در وجود علم باین معنی که وجود مهیت معلوم متحد باوجود علم نظیر موجودین بوجود واحد یا معلوم خصوصیتی در مهیت علم شده و آن را متشخص و متخصص بخود نموده موجود شوند یعنی بشخص خاصی از علم موجود شود چنانکه گوئیم علم النجوم علم الصرف علم الطب در اینجا هم گفته شود علم الانسان علم الحيوان علم الشجر علم الفلك و هکذا و با کیفیت علم بنا بر آنکه از مقوله کیف باشد در نفس عارض بر مهیت معلوم باشد یا بالعکس مهیت معلوم عارض بر علم باشد از قبیل قیام عرض بعرض که جواز آن در شفا و غیره بواسطه انتهایش بموضوع ثابت شده و همین عروض مساوق باوجود عرض و معروض است و این شقوق و تردید است اگر چه در مبحث قوم یاد نشده لکن برای روشن شدن فکر در ساختن نحوه‌ئی خاص از وجود در عالم نفوس بنام وجود ذهنی تأثیری بسزا دارد و بر هر تقدیر مسئله وجود ذهنی چنانکه تکرار شد ربطی بمسئله اصالت وجود و مهیت ندارد بلکه توهّم بناء آن بر اصالت مهیت نزدیک تر بنظر می‌رسد.

**نکته قابل توجه در مناسبت
مبحث وجود ذهنی
با اصالت مهیت**

چه مرجع بحث بالاخره باین است که مهیت هر شیئی آیا ظرف دیگری غیر از ظرف اعیان دارد یا نه پس مهیت بنفسها در هر دو ظرف اصل خواهد بود لکن چون اختلاف در مشخصات و مشخصات دارد اختلاف در آثار هم خواهد داشت چون مقناطیس در ظرف داخلی کف یا در ظرف خارجی کف

چنانکه وجود هم بنا بر اصالتها اختلاف در انحاء و مراتب ضعف و شدت دارد بلکه این اختلاف بنا بر تباین حقائق وجودات واضح تر است بنابراین ذات مهیت که منحنظ بین الوجوداتین است دو نحو از تاصل را می پذیرد تا آنجا که صحیح است از یک نحو از موجودیت او تعبیر بوجود ظلی شود اگر چه لفظ ظل با شبح مناسب است از این آشکار شود که حق تمبیر در مبحث این است که گفته شود آیا ذات شیء چنانکه موجود است در اعیان موجود است در اذهان یا نه فقط موجود در اعیان است نه اینکه گفته شود آیا بازاء وجود خارجی وجود دیگر در ذهن است یا نه زیرا بحثی و نزاعی در وجود جوهر نفس و وجود صفات نفس و وجود قوای نفس و وجود علم بالقوه و بالفعل و تعلق علم بشیء معلوم ولو معدوم نیست پس مرجع بحث باین است که معلومات نفس چنانکه موجود در خارج است موجود در نفس است یا نه بلی نظر بوجهیکه در نحوه وجود ذهنی نفسانی یاد شد ممکن است گفته شود بحث و نزاع نبودن در وجود نفس و وجود علم نفس من حیث هو است و اما از حیث اینکه آیا وجود نفس و وجود علم النفس وجود آن شیء حاصل در او و وجود شیء معلوم است یا نه البته بحث است و بر تقدیر اول وجود دیگری خواهد بود پس دو نحو از وجود برای یک مهیت درست میشود لکن از آنچه در وجوه و احتمالات یاد شد بر این تقدیر هم لازم نیست وجود دیگری درست شود چه کافی است تعلق و اضافه نفس و علمش بمعلوم و تعلق و اضافه غیر از وجود است تا آخر آنچه گفته اند.

فصل نهم

لکن تحقیق آنستکه وجود ذهنی دایر مدار این نیست که
قابل توجه شیء واحد را دو نحو از وجود باشد چه مفاهیم عامه در ذهن
 است علی المعروف که در خارج موجود است ولو بمعنای
 وجود اشخاص بخلاف مفاهیم و معانی طبایع که موطنش در خارج بالا نفاق نیست پس در ذهن است و عبارت
 دیگر برای اعیان اشیاء معانی و مفاهیمی در کار است و مفاهیم غیر از طبایع است که وجود مفهوم آن در ذهن
 یعنی در غیر خارج مسلم است در صورتیکه در خارج وجود ندارد پس باید وجود غیر خارجیش وجود ذهنی باشد لذا
 محل بحث در اصالت این وجود با اصالت این مفهوم که از طبایع خارجی نیست نخواهد بود چه نزاع در ثبوت
 وجود ذهنی برای مهیتی است که در خارج موجود است و وجود یا مهیتش مورد نزاع در اصالت است یا اگر
 موجود بالفعل نیست لا اقل صلاحیت وجود خارجی داشته باشد اگر چه بالفعل معدوم است تا بر تقدیر
 وجود خارجی نزاع در اصالت وجودش یا مهیتش منعقد گردد فاما اگر مفهوم از معانی طبیعی نیست
 هرگز وجود اعیانی نمی پذیرد لکن چون تعقل میشود لاجرم وجود در غیر خارج دارد که از آن بطور
 سر بسته تعبیر بوجود ذهنی در مقابل وجود خارجی میشود پس بحث در وجود ذهنی یعنی غیر خارجی
 منوط بفرض دو کون و دو وجود برای یک مهیت نیست بلکه اعم است از آنکه وجودش منحصر بوجود
 نفسانی که از آن تعبیر بوجود ذهنی می شود باشد چون مفاهیم غیر طبیعی بلکه مفاهیم متمتعان و از آن
 که دارای وجود خارجی هم باشد بالفعل چون طبیعیات موجود در خارج یا بالقوه چون طبیعیات ممکنه
 الوجود معدوم و نیز قول بوجود ذهنی اعم است از اینکه مهیت واحده منحنظ بین الظرفین والوجودین
 باشد یا دومهیت باشد چنانکه قائلین بشبح بکذات را منحنظ ندانند چه شبح را مغایر با مهیت خارجی

دانند و موجود خارجی مصداق شبح نیست و لکن مصداق کلی طبیعی خویش است که منحنظ بین الوعائین است بلکه شبح مانند تصویر خیالی است و صادق بر افراد طبیعت نیست بلکه مفاهیمی که وجود خارجی ندارند صادق بر افراد طبیعتند بنابراین قول ناظم سبزواری به پیروی از دیگران که گوید :

لشء غیر الکون فی الایان کون بنفسه لدی الاذهان

تمام نیست مگر بر تقدیر انحفاظ ذات بین الوجودین و اما اگر تفاوت میان این دو نحو تفاوت مفهوم و مصداق یا تفاوت شبح و ذوالشبح باشد نه کلی و فرد پس دو وجود برای شیء واحد نخواهد بود و حق تعبیر چنانکه اشاره شد آنستکه آیا غیر از وجود عینی وجود ذهنی یا وجود دیگری هست یا نه تا با انحفاظ و انکار انحفاظ و با اصالت وجود و اصالت مهیت بسازد .

نکته دیگری هم باید رعایت شود که شیخ با آنکه قائل بوجود

ذهنی است بدان در شفا توجه فرموده و آن آنکه بعض مفاهیم

با آنکه منشأ انتزاعش در خارج موجود نیست و خود هم

معقول و متصور است وجود ذهنی نمی پذیرد فقط تصور معنائی است بدون اینکه معنی موجود در نفس گردد و این نکته را شیخ در معدوم مطلق عنوان فرموده :

قابل توجه

فصل دهم

این است نص کلام شیخ در شفا راجع باطلاق شیء بر معدوم

مطلق ثم الذی یقال مع هذا (یعنی با تسلیم آنکه شیء

چیزی است که خبر داده شود از او) ان الشء قد یکون

معدوماً علی الاطلاق امر یجب ان ینظر فیه فان عنی

بالمعدوم المعدوم فی الایان جازان یکون كذلك فیجوز ان یکون الشء ثابتاً فی الذهن

معدوماً فی الاشياء الخارجية وان عنی ذاک (یعنی معدوم در اعیان و در اذهان) کان

باطلاً ولم یکن عند خبر البتة ولا کان معلوماً الا علی انه متصور فی النفس فقط فاما

ان یکون متصوراً فی النفس صورة تثیر الی شیء خارج فتالا ما الخبر فلان الخبر یکون

دائماً عن شیء متحقق فی الذهن و المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالایجاب و اذا اخبر

عنه بالسلب ایضاً فقد جعل له وجود بوجه ما فی الذهن لان قولنا هو يتضمن اشاره

والاشارة الی المعدوم الذی لا صورة له بوجه من الوجوه فی الذهن محال انتهی

آنگاه اقامه برهان می نماید بر امتناع ایجاب چیزی برای معدوم مطلق یا سلب چیزی از او که مستلزم

ثبوت مسلوب عنه است و حاصل گفتار مذکور آنکه شیئی که در خارج معدوم است جائز است در ذهن

موجود باشد و چون تعبیر بشیء نموده مراد ممکن الوجودی است که در خارج موجود نیست لکن مهیت

او چون مهیت عنقاء در ذهن هنگام تعقل موجود نفسانی گردد و اما امر متمنع پس اطلاق شیء بر آن

مجاز است و مفهومش در ذهن دارای صورت ذهنیه که مصداق او شود نیست و چنانکه مکرراً گفتیم مفهومی

در ذهن آلت ملاحظه امتناع مصداق داشتنش شود نه آنکه متمنع در ذهن مصداقاً واقع میشود چه بالذات

ممتنع الوقوع است مثلاً در ذهن امر دوری منمقد نمیشود و فی الحقیقه ممتنع همان معدوم مطلق است که در ذهن و خارج معاً معدوم است مصداقاً نه مفهوماً چه مفهوم ممتنع من حیث المفهوم ممتنع نیست بلکه از ممکنات است و اما ممکن الوجود پس معدوم مطلق نیست چه وجود ذهنیش مانع ندارد لکن معدوم مطلق را اطلاق کنند بر آنکه اصلاً وجودی و موجودی نباشد چه گفته شده عقل را قدرت است بر تصور عدم خود و عدم جمیع موجودات چنانکه حکیم سبزواری فرموده لمقلنا اقتداران تصور عدمه و غیره و یخبرنا عن نفی مطلق بلا اخبار و بامتناع عن شریک الباری .

فصل دهم

تنقیح گفتار شیخ و تحقیق مقام آنکه ممکن الوجود اعم از محقق الوجود در اعیان یا مقدر الوجود مهیتش چون مجرد از مادیاتی که در خارج با اوست مورد ملاحظه عقل شود موجودی ذهنی است چه حسب الفرض همان ماهیت با تمام ذاتیاتش بدون عوارض در عالم عقل حضور یافته و چنین مهیتی معدوم علی الاطلاق نیست اگر چه دائماً معدوم در خارج باشد چون عنقا و بحر زیق و البته بر او اطلاق شیء و بدان اشاره توان نمود و از آن خبر توان داد و گفت کل عنقا طائر و چنین مهیتی در عقل که عین مهیت طبیعی خارجیه است که عوارض خارجیه اش تجرید و تقشیر شده دارای مفهوم و معنایی نیز هست که آنهم در عقل متصور و منطبق بر آن مهیت منحفظه است لکن وجود ذهنی مخصوص است بآن مهیت که آنرا در ذهن جزئی می نماید و اما آن مفهوم که معنایی است در مهیت و کلی طبیعی در این وجود شرکت ندارد و جز آنکه متصور است حظی از وجود ندارد جز آنکه با مهیت متحد و بر آن منطبق است .

تا اینجا کلام شیخ مبنی است بر انحفاظ مهیت واحده بعینها بین ذهن و خارج و بر وجود نفسانی داشتنش و جزئی شدنش بالفرض نه بالذات و بر آنکه مفهومی غیر از او است و وجود ذهنی ندارد فقط متعلق ادراک و علم و بر او بر مهیت معلوم صادق است باقی می ماند ممتنع و معدوم مطلق یعنی معدوم در ذهن و خارج و جواهر مفارقه چون عقول مفارقه و عنوان معدوم مطلق را اگر نسبت بیک نوع از انواع ممکنات دهیم غلط است چه وجود ذهنی دارد و اگر نسبت به جمیع انواع ممکنات دهیم که بعبارت دیگر ارتفاع عالم وجود است از واجب و عقل و سائر ممکنات که باید در چنین فرضی عقل هم عدم خود و عدم غیر خود را فرض نماید پس در این فرض عقلی و ذهنی هم نیست تا موجودی در ذهن حاصل شود اینها است که شیخ میفرماید معدوم مطلق نه شیء است نه معلوم است نه اشاره بدان توان کرد نه خبر توان از او داد اما شیء نیست پس برای لااقل باید در ذهن باشد و مفروض انتفاء وجود ذهنی چه معدوم مطلق را صورتی نیست که در ذهن حاصل شود تا شیء و مشارالیه باشد و اما معلوم نیست زیرا معلوم بودنش بصرف مفهوم معدوم است نه صورت مهیت معدوم پس معلومیتش فقط باین است که مفهوم آن متصور است نه اینکه صورتی از آن در ذهن موجود است .

و این جمله است که دلیل است بر اینکه تصور مستلزم وجود متصور در نفس نیست چه وجود متصور در نفس موقوف بر حضور صورت مهیت شیء است و امریکه مهیتی ندارد صورت ندارد تا بتوان آنرا در ذهن حاضر نمود و موجود گردد فقط باقی می ماند مفهوم بدون صورت که فقط علم بآن

مفهوم تعلق می گیرد بدون اینکه موجود باشد چه وجود نفسانی برای صورت طبیعت شیء که متحد با او شود بنحو ظلی در نفس و بنحو اعیانی در خارج - از این سخن واضح شود که معانی عامه و مفاهیم غیر طبیعی اگرچه متصور است لکن موجود نیست چنانکه در خارج موجود نیست و صورت ندارد چه صورت مخصوص است بهمیت طبیعی که در خارج دارای هویت مادی است و مجسم است و در ذهن موجودی است مجرد پس فقط عام بمفهوم است نه علم بصورت مجرد .

فصل یازدهم

باز شیخ در تاکید و تسجیل اینکه علم بصرف مفهوم نسبت بمعدوم خارجی غیر از علم بصورت مهیت معدوم است می فرماید

و اما نقول ان لنا علما بالمعدوم فلان المعنى اذا حصل فى النفس فقط ولم يشرفه الى خارج كان المعلوم نفس ما فى النفس فقط والتصدق الواقع بين المتصور (ای المعلوم بطباعه) بین جزئیة (ای جزئی المعلوم بطباعه) لا ما الذى هو متصور فقط (هوانه جائز فى طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى خارج) لكون المعلوم صورة ما فى الخارج) و فى هذا الوقت (المفروض) فلان نسبة له فلا معلوم غيره (ای غیر المتصور بلا صورة وهو مفهوم المعدوم) انتهى - یعنی معنی و مفهوم چون در نفس آید اگر صلاحیت برای اشاره بخارج ندارد زیرا صورتی از خارج که این معنی در او است ندارد

جز همین مفهوم و معنی که معلوم نفس شده چیزی که حاکی از خارج و عین طبیعت خارجیة بر وجه تجرید و تقشیر باشد نیست پس تصدیقی که بین متصور معلوم و جزئین او که محمول قضیه و نسبت آن بموضوع متصور است واقع شود اگر طبیعت معلوم طبیعت امر خارجی است نسبت او بخارج خواهد بود و اگر طبیعت و کلی طبیعی نیست نسبتی بخارج ندارد پس معلومی که طبیعت خارجی داشته باشد در بین نیست

پس معلوم نفس جز مفهومی نخواهد بود که وجود نمی پذیرد و مصداق ندارد آنگاه در رد گروهی که وجود ذهنی برای معدوم مطلق قائلند تا بگمانشان بتوان از آن اخبار بعدم اخبار نمود می فرماید که این قوم ندانستند که اخبار همانا از معانی میشود که در نفس موجود باشد اگرچه معدوم در خارج باشد (یعنی ممکناتی که در خارج معدوم است و البته جائز الوجود است بر تقدیر وجود خارجی دارای مهیت شخصیه ماده جسمانیة است که از آن دو چیز برای تعقل بر می خیزد یکی عین آن مهیت که مشمل بر تمام ذاتیات خویش است پس از حذف جمیع عوارض دیگر معنائی منطبق بر آن و مفهومی است معقول که حکایت می کند از مهیت منحفظه و صدق می کند بر آن و بر اشخاص خارجیة تقدیر به متحده تا آن مهیت منحفظه که صورت ذهنیه ای است برای مهیت خارجیة شخصیه مقدره و بهمین تقریر بر تقدیر بیکه موجود بالفعل باشد و اما اگر معدوم خارجی از ممکنات نباشد بلکه از مستغبات باشد یا اعم از متمتع و از ممکناتی باشد که معروض عدم آنها است حتی در ذهن که تعبیر شود از آن بمعدوم مطلق پس مناظر در صحت اخبار از آن معنائی است که در نفس دارای وجود باشد اگرچه معدوم در خارج

باشد و آن را نسبتی است با عیان و لومقدره در زمان مستقبل یا زمان ماضی و اخبار از اینگونه معانی بالحقیقه از موجود در نفس است و بالعرض از وجود خارجی محقق یا مقده است فاما اگر وجود خارجیش ممتنع باشد یا مفروض العدم باشد حتی در نفس پس اخبار از او بعدم اخبار یا بامتناع همانا اخبار از تصور معنا است نه از وجود معنی چه ممتنع در نفس هم موجود نشود و معدوم مطلق هم در نفس حسب الفرض موجود نیست مع ذلك اخبار از ممتنع بامتناع چون الدور ممتنع یا از معدوم در ذهن و خارج بعدم اخبار از او چون المعدوم المطلق لایخبر عنه اخبار از موجود نیست بلکه اخبار از متصور است بقصد ارتفاع وجود از ذهن و خارج گویا گوید این مفهوم که معدوم مطلق است مصداق ندارد نه در ذهن نه در خارج یعنی شیئی نیست که بر او عنوان معدوم مطلق حمل شود چه اگر این مفهوم بر چیزی حمل شود بایستی آن چیز در ذهن موجود باشد و لازم آید معدوم مطلق موجود در ذهن باشد و حال آنکه مفروض انتفاء هر شیئی است از ذهن و از خارج و این سلب مصداق از مفهوم معدوم اگر چه تشکل قضیه است که مستلزم عود اشکال است لکن این قضیه بیان حال ذهن است که در او جز موضوع بلا محمول نیست فقط مفهوم معدوم است که متصور است نه موجود و هر تصور بی تصدیقی را که بخواهیم نفهمانیم ناچار در ضمن تصدیقی که بشکل قضیه است باید باشد و علاج قضیه آنستکه که نفس را موضوع قرار دهیم و بگوئیم النفس لا تتصور المعدوم الا مفهومه بالا نفراد و این علاج راهی برای تصحیح قول قائل است که گفته شریک الباری لا يتصور فافهم و همچنین است حکم بر ممتنع بامتناع چه مرجع این حکم باین است که چیزی در ذهن و در خارج نیست که مفهوم دور یا اجتماع نقیضین بر او صادق باشد این است تحقیق کلام شیخ که گفته از معدوم مطلق اخبار نمی شود حتی بعدم اخبار فقط تصور مفهوم معدوم مطلق است بدون هیچ حمل و نسبتی پس قضیه معروفه که المعدوم لایخبر عنه یا غلط است یا صرف تلفظ شکل قضیه است برای افاده تصور این مفهوم و اخبار از حال نفس بآنکه معدوم مطلق را تصور نمی کند فقط تصور مفهوم معدوم است زیرا مانعی از اخبار بتصور مفهوم معدوم مطلق نیست باینکه خبر دهد از عقل خود که تصور معدوم نتواند نمود تا چیزی را بدو نسبت دهد فقط تصور مفهوم معدوم است منفرداً بدون تصدیقی و هر تصدیقی که نسبت باصل موضوع تصور خود کند مانع ندارد مثل اینکه بگویند این تصور خاص از من حاصل شده بلکه صحیح است بگویند مفهوم معدوم مطلق متصور است چه این مفهوم را در این قضیه بعنوان متصوریت ملاحظه کرده نه بعنوان حکایت و آن چیزیکه بحمل شایع معدوم مطلق است ذهناً و خارجاً و این تنقیح و تحقیق نسبت بکلام شیخ سابقه ندارد و **کسی کلام شیخ را نقل و تفسیر نکرده** بلکه راههای دیگر برای دفع شبهه معدوم مطلق باز کردند که انشاء الله تعالی بهم می رسیم و حاصل مرام شیخ آنکه مفهوم معدوم مطلق فقط متصور انفرادی است و اصلاً قضیه نمی پذیرد تا بطور ایجاب چیزی برای او ایجاب یا بطور سلب چیزی از او سلب شود زیرا هر کدام محتاج بشیء موضوع است و ثبوت موضوع مستلزم خلف و منافی بامقتضای معدوم مطلق است و جای عجب است که این طریق در دفع شبهه معدوم مطلق و دفع لزوم تناقض از قضیه معروفه یعنی المعدوم المطلق لایخبر عنه که مستلزم اخبار است از او بعدم اخبار مورد نقل و رسیدگی در غالب کتب متأخرین واقع نشده و غالباً باحفظ قضیه در صدد رفع تناقض و دفع شبهه شدند که خواهد آمد.

فصل دوازدهم

و جان مرام شیخ در رفع شبهه همانا آنستکه برای معدوم مطلق نمی توان قضیه یی تشکیل داد و آن را موضوع برای محمولی ایجابی یا سلبی قرارداد بلکه فقط کلمه معدوم مطلق متصور است که مهیت معدوم مطلق نیست تا منحفظ بین ذهن و خارج باشد زیرا برای معدوم مطلق مهیتی و طبیعتی و ظرفی نیست و صحیح آنستکه گفته شود عقل تصور نمی کند معدوم مطلق را و نباید

جان مرام شیخ آنکه برای
معدوم مطلق قضیه تشکیل
نمیشود و تصور بلا تصدیق
است نسبت بمفهوم بی مصداق

گفت معدوم مطلق متصور در عقل نیست تا سلب متصوریت از محمولات آن باشد مگر بقصد افاده عدم تصور عقل آنرا که موضوع این قضیه سالبه عقل است نه معدوم مطلق و همچنین در قضیه موجب باید گفته شود عقل فقط مفهوم معدوم مطلق را تصور می کند و هر گونه قضیه یی که تلفظ یا تصور شود راجع است باخبار از حال عقل و تصور یا عدم تصور اودر مورد معدوم مطلق یعنی تصور مفهوم عام بلامصداق و بلا مصداق یا عدم تصور مصداق یا مهیت طبیعی که متحد بامصداق است زیرا معدوم مطلق مهیت ندارد پس مصداق ندارد و اما مفهوم عام نه مهیت است برای معدوم مطلق نه مصداق پس جز این نیست که گوئیم عقل فقط تعقل کند مفهوم عام را و این مفهوم عام فقط متصور است نه موجود در ذهن چه تصور اعم از وجود متصور است و اما اگر این سخن شیخ را در مفهوم معدوم مطلق تعمیم ندهیم بجمیع مفاهیم عامه نظر باینکه منشأ انتزاع آنها مهیات خارجی است محققاً یا مقدرأدر مفهوم معدوم مطلق که مهیتی ندارد و سالبه یا انتفاء موضوع است باید گفت وجودی در ذهن نمی پذیرد زیرا بنس شیخ صورت حاصله در عقل ندارد و این مطلب از شواهد انکار وجود ذهنی است زیرا دلیلی بر تحقق صورت حاصله در عقل برای هر مفهومی بمجرد این که مورد تصور عقل شده نیست

قابل توجه

چه مفهوم برای مطالعه ذاتیات مهیات خارجی کافی است دیگر لازم نیست صورت آن مهیت خارجی پس از تجرید در ذهن منحفظ

گردد بلکه ممکن است بگوئیم انحفاظ معقول نیست زیرا مهیت خارجی مرهون بمواد و عوارض اعیانی است و اصلاً از جای خود تکان نمی خورد و تجرید آن از عوارض اگر ممکن باشد باید هنگام تجرید و تقشیر و تصفیه در خارج باقی نماند بلکه چون بذهن رفت اشخاص خارجی بی مهیت باشد

قابل توجه

و چون بخارج آمد ذهن خالی از آن مهیت گردد پس آنچه انتزاع میشود بامعنائی که در طبیعت است یا مثال و شبهی است از طبیعت خارجی و معنای صرف فقط متصور است نه موجود و شبیح و مثال هم کلی نتواند بود پس ظرفش خیال و واهمه است نه عقل .

فصل سیزدهم

و شیخ در شفا استثناء دیگری از انحفاظ مهیت بین الوجودین فرموده و آن در تصور عقول مفارقة است چه مهیت عقل مفارق بنفسها مجرد است و تجرید و تقشیر نمی پذیرد پس اگر مهیت عقل مفارق در ذهن آید ذهن منقلب بخارج شود و لازم آید که صورت حاصله از عقل در نفوس و اذهان صورت کل

سخن شیخ در شفا راجع بتصور
عقول مفارقة و عدم حصول
ذات عقل در ذهن

موجودات و شیخ در این خصوص در فصل هشتم از مقاله سوم در اینکه علم عرض است بعد از بیان اینکه جوهر مهیتی است که در اعیان بی نیاز از موضوع و ان منافی نیست باعرض بودن معقول مهیت جوهر در نفس چنین میفرماید و لقال ان فماهية العقل الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها لا يخالفها لانها لذاتها معقول فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا لذاتها معقولة هو انها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة وعلايقها لذاتها لا يتجرى بها احتياج ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها يكون من كل وجه هي او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا ان يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير نفسها صورة لنفس انان ولو صارت لكنت تلك النفس قد حصل فيها صورة الكل (اي كل موجودات العالم) وقد علمت كل شئ بالفعل ولكن يصير كذلك لنفس واحدة وبقی النفوس الاخری ليس لها الشئ الذي تعقله اذ قد استبد بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحد بالعدد يكون صورة لمواد كثيره لا بان يؤثر فيها بل بان يكون هي بعينها منطبقة (منطبقة) - خل - في تلك المادة وفي اخرى واخرى فهو محال و يعلم بادي تامل وقد اشرنا الى الحال في ذلك عند كلامنا في النفس وسيحوج من بعد الى خوض في ابانة ذلك فاذن تلك الاشياء انما تحصل في العقول البشرية معاني مهيأتها لذواتها و يكون حكمها كحكم سائر المعقولات من الجواهر الا في شئ واحد وهو ان تلك تحتاج الى تقشيرات حتى يتجرد منها معنى يعقل وهذا لا يحتاج الى شئ غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبق بها النفس انتهى موضع الحاجة ابن بيان از شيخ در وجود ذهنی و انحفاظ مهيأت طبيعیه مادیه پس از تجريد بعينها بين الوعائين و عدم وجود ذهنی برای مهيأت عقول مفارقة بجز معانی یعنی مفاهيمی که در هر مهيتی قابل تعقل است که حکایت از آن مهيأت کند نه آنکه عين ذوات آن مهيأت باشد قابل توجه و مطالعه است و حاصلش اين است اگر ملاک جوهریت جوهر آنستکه در اعيان بلا موضوع است اگر چه همان مهيت جوهریه در ذهن از اعراض و محتاج بموضوع است پس بايد معقول از مهيأت عقول مفارقة هم در نفس عرض باشد و لكن معقول از عقول مفارقة مخالف با مهيأت عقول

فصل چهاردهم

نیست چه عقول بالذات معقول است و جواب این سخن آنستکه معقول بالذات بودن عقول مفارقة باین است که خود عاقل ذات خویش است هر چند دیگری اورا تعقل نکند پس معقول خود بودن منافی نیست با آنکه دیگری نتواند ذات او و مهيت اورا در نفس خود حاضر نماید و آنچه از او تعقل کند غير از ذات او است زیرا مفهومی است عام مانند مفهوم العقل الفعال که جز برای تصور معنی و مفهومی که در هیچ ظرفی جوهر نخواهد بود پس عرض بودن مفهوم عام در ذهن بر

حاصل گفتار شيخ در عدم وجود ذهنی برای مهيأت جواهر مفارقة و اختصاص انحفاظ ذوات بطبايع مادیه و اینکه در تعقل مفارقات جز بعقل مفهوم عام چیز دیگر نیست

تقدير تسليم اینکه اینگونه مفاهيم از اعراضند مانند عرض بودن مهيأت منحلظه از طبایع جوهریه مادیه نیست و نیز از اعراض محموله بضمیمه چون سواد نیست و انگهی این مفاهيم از عرضیاند نه از اعراض و جز اعتباری عقلی چیز دیگر نیست جواب دیگر آنکه مهيت عقل مفارق بالذات مجرد است

و محتاج به تجرید از ماده و علایق ماده نیست و آنچه از او در ذهن تعقل شود نه عین مهیت عقل است نه مثل و شبیح او و نه جائز است بگوئیم نفس بشری آن را هنگام تعقل ایجاد در خویش نماید چه هرگز صورت عقل مفارق صورت نفس انسانی نخواهد شد و گر نه يك نفس بشری صورت کل موجودات عالم و جمیع معقولات و معلومات هر نفسی بالفعل خواهد شد و نفوس دیگر معطل مانده هیچ معقولی و معلومی نخواهند داشت و محال است يك نفس که واحد عددی است صورت جمیع نفوس ماده دیگر باشد و صورت آن در همه مواد با آنکه واحد بالعدد است منطبق گردد و این باندک تأمل دانسته شود و وجه تأمل آنکه واحد عددی فرد است و

وجه تأملی که شیخ اشاره فرموده

هیچ فردی بر فرد دیگر حمل نشود و محمول بر هر موضوعی از حمل شایع باید از وحدت تجرید شود و اشتراك افراد در نوع مثلاً با تقيید مهیت بفردیت مصحح حمل نشود و نفس بشری اگر

مهیت عقل مفارق را در خود آورد نتواند آن را از وحدت حقه ذاتیه تجرید نماید پس قابل اتحاد با نفوس دیگر و حمل بر آن نخواهد بود و این شبهه همان شبهه حکیم همدانی است که تصور کرده کلی طبیعی در خارج واحد بالعدد است مع الوصف در امکان و ازمنه و احوال متقابل موجود است و اما تصحیح آن بنسبت آباء متعدده باولاد که شیخ در کلی طبیعی و افراد گفته باز کلیت را در هر حصه حفظ نموده لکن دائره آن را کوچک کرده مثل آنکه اضافه آنرا بفرد حاضر بر وجه دخول تقيید و خروج قید اعتبار نمائیم تا عدد برای طبیعت محموله

نکته قابل توجه در معنای نسبت آباء باولاد در کلی طبیعی

بر حسب افراد درست شود یا بگوئیم کلی طبیعی که تجرید می شود بر وجه تکرار است چه از هر فردی که تجرید شد باز نسبت بفرد دیگر از همان ذهن اول یا اذهان دیگر تجرید میشود

زیرا هر ذهنی همین تجرید را از يك فرد می کند و کلی طبیعی انسان که در ذهن زید است نسبت بهمان کلی طبیعی که در ذهن واحد بالعدد نیست لکن نحوه کثرت او يك نحو خاصی است که آن را متعدد النوع نکند و فرد هم نشود و مثل این است يك صورت در هزار آینه منعکس شود و ظاهراً این بیان سابقه ندارد بهر حال این فکر در مهیت عقل مفارق اگر منعطف در ذهن فرض شود مستقیم نیست چه وحدت و تشخیص مانند وجود عین مهیت مفارق است پس توهم انطباع آن در مواد کثیره که شیخ بعنوان والذی یقال فرموده که ظاهراً همان توهم حکیم همدانی است در مفارقات جاری نیست و انحفاظ آن در ذهن محال است .

فصل پانزدهم

اینک باز گشت بدنباله سخن شیخ در فصل پنجم از مقاله

اولی از الهیات شفا راجع باخبار از معدوم مطلق و مورد وجود ذهنی می نمائیم - دانستی که شیخ مفهوم معدوم مطلق موجود در نفس نمی داند و گوید فقط بطور انفرادی متصور است و هیچ محمولی را ولو سلبی نپذیرد و معلوم هم یعنی معلوم تصدیقی نخواهد بود مگر بمعنای علم تصوری و گوید اخبار همانا از معنائی واقع شود که موجود در نفس باشد و موجود نشود در

باز گشت بسخن شیخ در عدم صحت اخبار از معدوم مطلق و حل عباراتی که از مشکلات شفاء است و تاکنون ظاهراً حل نشده

نفس مگر معنائی که نسبتی اورا بخارج باشد اگر چه حین التعقل بالعقل موجود در خارج نیست لکن جائز الوجود یا بلکه معلوم الوقوع است و نص شیخ که از مشکلات شفا است این است :

و انما وقع اولئك فيما وقعوا (ای الذین زعموا ان فی جملة ما یخبر عنه و یعلم امورا لاشیئة لها فی العدم) بسبب جهلهم بان الاخبار انما یکون عن معان لها وجود فی النفس وان كانت معدومة و یکون معنی الاخبار عنها ان لها نسبة ما الی الاعیان مثلاً ان قلت ان القيمة تكون فهت القيمة وفهمت تكون و حملت تكون الذی فی النفس علی القيمة التی فی النفس بان هذا المعنی یصح فی معنی آخر معقول ایضا وهو معقول فی وقت مستقبل ان یوصف بمعنی ثالث معقول و هو معقول الوجود و علی هذا القیاس الامر فی الماضي فتبین ان المخبر عنه لابد من ان یکون موجودا وجودا ما فی النفس و الاخبار بالحقیقة هو عن الموجود فی النفس و بالعرض عن الموجود فی الخارج و قد فهمت الان ان الشیء بماذا یخالف المفهوم للموجود و الحاصل و انهما مع ذلك متلازمان و علی انه قد بلغنی ان قوما یقولون ان الحاصل یکون حاصل و لیس بموجود و قد یکون صفة الشیء لیس شیئاً لاموجود اولاً معدوماً و ان الذی و ما یدل علی غیر ما یدل علیه الشیء فهو لایسوا من جملة المميزین فاذا اخذوا بالتمیز بین هذه الالفاظ من حیث مفهوماتها انکفوا فنقول الان انه وان لم یکن الموجود کما علمت جنساً و لا مقولاً بالتساوی علی ما تحته فانه معنی متفق فيه و علی التقدیم و التأخیر و اول ما یکون یکون للمهية التی هی الجوهر ثم یکون لما بعده و اذ هو معنی واحد علی النحو الذی اوما نا الیه فیلحقه عوارض تخصه کما بینا قبل .

فصل شانزدهم

توضیح و تنقیح این گفتار پیچیده آنکه خبر دادن از چیزی بایجاب چیزی برای او که یا سلب او که آن حمل شائع و توصیف چیزی بچیزی است حتی سلب هم راجع باثبات است چه اثبات عدم اتصاف چیزی است بچیزی که باز توصیف بعدم و فقدان است موقوف بر ثبوت موضوع است در نفس و ثبوت آن موضوع در نفس یا بوجود است که همان معنای مشترکی باشد که بر اعیان خارجی صادق است و زائد بر مهیت است نه عین مهیت و گر نه وجود مشترک لفظی خواهد بود چنانکه اشاعره گمان کردند یا ثبوتش بحصول نفس مهیت است در نفس و حصول عین ذات حاصل است نه چیزی که ذات چیزی بدان حاصل شود و همین معنی که زیادت وجود بر مهیت و عدم زیادت حصول بر مهیت فرق بین وجود و موجود و بین حصول و حاصل است و چون موجود و حاصل قابل اشاره عقلیه است در

حل کلام پیچیده و معقد شیخ در وجود ذهنی و عدم صحت خبر مگر از موجود در نفس و ما به الامتیاز و ما به الاشتراك بین شئی و موجود و حاصل و اشتباهات قوم در مقام از روی کلام شیخ

نفس چنانکه قابل اشاره حسیه است در خارج بر هر دو اطلاق شئی شود پس وجود اگرچه ذهنی باشد و همچنین حصول منفک از شیئیت نخواهند پس اگر موضوعی معدوم صرف باشد و در هیچ ظرفی نه وجود داشته باشد نه حصول شیئیت نخواهد داشت و موجود و حاصل بر او صدق نمی کند و هرگز جزء قضیه نمی شود بلکه مفهومی است مفرد که فقط متعلق ادراک شود که صرفا تصور است و متعلق علم که حقیقتش مقوم بتصدیق است چه تصورات صرفه مفید علمی نخواهد بود پس همچو مفهومی معلوم نیست اگر چه متصور است مگر علم را اعم از تصور و تصدیق اعتبار کنیم که خلاف تحقیق است اگر چه بسیاری از منطقین علم را مقسم تصور و تصدیق قرار دادند و نیز همچو مفهومی موجود و حاصل نیست چه حمل اولی اعم از وجود و حصول و شیئیت است و این مفهوم مانند مفهوم معدوم مطلق و ممتنع است که نه شیء است و نه موجود و نه حاصل و نه موضوع قضیه و نه مخبر عنه چنانکه مفصلا گذشت پس آنچه موجود یا حاصل و شیء است در ذهن منحصر بذوات ممکنات است و با آنکه این سه مفهوم به بیانی که الان شد باهم فرق دارند در مورد ذوات ممکناتی که تعقل میشوند متلازمند چه موجودند باعتبار موجود شدن آنها در نفس و حاصلند زیرا موجود لا حاصل نیست و شیئند زیرا که موجود و حاصل در نفس لاشیء نیست و اما اینکه مهیت من حیث هی نه موجود است نه معدوم و نیز سایر صفات عارضه از او مسلوب است پس با قطع نظر از وجود و حصول و شیئیت در نفس است و اما با ملاحظه ظرف نفسانی که بالفعل در او واقع شده البته من حیث هی نیست بلی موجودیتش باعتبار وجود او است در نفس و حاصلیتش باعتبار مهیت او در نفس از آن حیث که در نفس است نه من حیث هی و شیئیتش باعتبار وجود ذهنی است در صورت اعتبار وجود و باعتبار تقرر ماهوی است باعتبار حصول و هر يك از این اعتبارات متلازمه در ذوات ممکنات موجب نسبتی است آن مهیت معقوله را با عیان خارجیه یعنی باعتبار وجود آن در خارج اعم از آنکه بالفعل حین التعقل موجود باشد یا مترقب الوجود بعد از این باشد یا هرگز الی الابد موجود نشود لکن جائزالوجود باشد که بعبارت دیگر موجود بالقوه است یا تا آخر این عالم مادی عنصری موجود نشود که منظور در مقام همانا این عالم است نه عالم آخرت اگر چه پس از قیام قیامت موجود گردد و بالجمله چون مهیت ممکنه الوجود در خارج معقول گردد چه موجود باشد الساعه یا مستقبل الوجود باشد یا موجود در گذشته باشد یا تعقب بعدم یا مستمر الوجود باشد تا زمان تعقل مفروض یا تا قیامت مثلا یا اصلا موجود نشود نه در گذشته نه در آینده فقط در قوت و در امکان وجود باشد البته چنین معقول نسبت خاصی بحال ظرف خارج آن مهیت دارد بانحاء مختلفه که الان اشاره بدانها شد و باعتبار این نسبتها حمل و توصیف و خبرهائی و احکامی در عقل خواهد داشت و اگر امکان وجود نداشته باشد راه خبر و توصیف بسته و اصلا قضیه منی منعقد نشود پس آن گروهی که گمان کردند چیزیکه موجود نیست ممکن است حاصل باشد و ممکن است صفت شیء شیئی باشد که نه موجود است و نه معدوم است اگر چه موصوف که مدلول کلمه الذی و مای موصوله است موجود باشد چه شیئیت صفت غیر از شیئیت موصوف است زیرا موصوف باید با موجود باشد یا حاصل ولی شیئیت صفت جائز است نه موجود باشد نه معدوم توهم باطلی است چه این گروه نه این مفاهیم مختلفه را تمیز دادند و نه تلازم آنها را در صدق دانستند و نه فهمیدند شیئیت در موصوف و صفت فرق نمی کند و توصیف شیء بشیئی موقوف بر وجود ذهنی است برای هر دو یا بر حصول که ملازم با وجود است و شیئیت هم ملازم با وجود و حصول است و خواهد آمد

برهان بر امتناع اخبار از معدوم مطلق بتقریر شیخ تا اینجا که مطلب را تنقیح نمودیم سخن شیخ با مزایای افزوده می آشکار شد .

فصل هفدهم

مورد تعقید سخن شیخ در مثال
بقیامت برای نسبت مهیت
معقوله باعیان و تصحیح اخبار
از معدوم ممکن

حال گوئیم موضوع تعقید در کلام شیخ مثالی است که برای نسبت مهیت معقوله باعیان خارجی در ممکنات معدوم آورده و آن قیامت است باین خلاصه که : اخبار از معدوم باین معنی است که مفهوم ذهنی را باعتبار عقلی نسبتی است از نسبتها باعیان اگر چه هنگام تعقل معدوم است مثلا چون گوئی القیامة تکون مفهوم لفظ قیامت که عبارت از واقعه خاصی است مستقبل الوقوع بدون آنکه استقبال وقوعش در مفهومش مأخوذ باشد در نفس آمده آنگاه مفهوم هیئت (تکون) که عبارت از کون مستقبل الوقوع است با اسناد این معنی بمفهوم قیامت ذهنیه در نفس آمده پس معنای قیامت علی الاطلاق بدون قید زمان صحت یافته در معنای معقول دیگر که عبارت از قیامت مستقبل الوقوع است باین معنا که معنای قیامت در ذهن موضوع برای محمولش که قیامت مستقبل الوقوع است واقع شده و این محمول هم ذهنی است و واقع نشده زیرا هنگام این تعقل هنوز زمان مستقبل و کون کائن نیامده و گرنه زمان حال شود و معنای لفظ تکون از بین می رود و بجایش کائنة الان می نشیند که مشتمل بر سه مفهوم است .

یکی مفهوم زمان حال چون الان و بالفعل دیگر مفهوم کون یا وقوع یا حدوث دیگر مفهوم نسبت کون حالی فعلی بقیامت ذهنیه پس صحت مفهوم قیامت در قضیه مفروضه در مفهوم ذهنی دیگر است که جزء مجموع مدلول لفظ تکون باشد و گرنه همان تعقل مفهوم قیامت است بدون صحت یعنی بدون حمل و نسبت باعیان که در زمان تلبس یکون فعلی خارجی ظرف اعیانی که متعلق نسبت قبلیه است حاصل شود و گرنه حین الوقوع نسبت دیگری که مفاد الان و بالفعل است خواهد بود نه نسبت مدلول تکون باز این مفهوم مرکب دوم که مدلول هیئت تکون در ذهن است در مفهوم ذهنی دیگری صحت می یابد که تعقل وجود باشد چه در مفهوم دوم فقط تعقل استقبال وجود بوده نه تعقل وجود .

و چون ظرف تلبس قیامت بود و وقوع در ذهن آید ذهن متوجه اصل وجود در همان ظرف وقوع است و اصلا باستقبال که مساوق با عدم وقوع فعلی است متوجه نیست یعنی مفهوم وقوع بالفعل را برای مفهوم قیامت فرض و اعتبار کرده و عبارت دیگر از مفهوم استقبال و مستقبل عبور بطرف وقوع مستقبل نموده که مفهوم سوم است آنگاه این مفهوم باز چون فعلا فقط در ذهن است در آن زمان که وقوع فعلی می یابد مفهوم رابعی بذهن خواهد آمد که معقول الوجود است نه معقول مستقبل الوجود و همچنین است تعلقات نسبت بماضی اعم از منقطع یا مستمر تا زمان تعقل که مبدل بحال میشود و معقول الوجود می گردد .

و بالجمله تنقیح مرام شیخ آنکه هر ممکن الوجودی که مفهومش تعقل شود موجود در نفس است زیرا معدوم در نفس نیست و این موجود ذهنی نسبتی خاص از انحاء نسبتها و اضافات در ذهن بحالت آن

ممکن در اعیان دارد که بوسیله همین نسبت می توان از او خبر داد و او را بصفاتی توصیف نمود و عنوان شیء و حاصل که ملازم با عنوان موجود است بر آن حمل نمود و اما اگر معدوم مطلق باشد تعقل مفهومش جز همان تعقل مفهومش و صرف تصور مفهومش نخواهد بود نه وجود دارد نه حصول نه شئیت و نه نسبتی با اعیان خواهد داشت و بهیچ نحو اخبار از او اگر چه بسلب اخبار از او باشد نمی توان داد و چنین مفهومی قضیه را نمی پذیرد زیرا موجود در نفس نیست تا دارای نسبتی بخارج باشد چه مفروض آنستکه اصلاً نه موجود ذهنی است نه موجود خارجی بلکه آن را معلوم هم نتوان گفت زیرا معلوم باید دارای نسبتی بخارج که متضمن تصدیق است باشد و حالت اعیانی در معدوم مطلق نیست تا مفهومش را در ذهن نسبتی باشد پس حصول چنین نسبتی در ذهن مختص بمفهوم ممکن الوجود است و حالت اعیانی در ممکن الوجود است یا بالفعل و حین التعقل موجود است چون تعقل مفهوم یکی از موجودات حاضر یا بالفعل موجود نیست و در آینده متیقن الوجود است چون قیامت یا محتمل الوقوع است چون طوفان عمومی قبل القیامه یا معلوم العدم است ابداً چون عنقاء و در بای زیق .

اما در تعقل موجود حاضر البته مفهوم امر ممکن نسبتش با اعیان بالفعل و در زمان حاضر است چون الشمس طالعة الان پس مفهوم شمس صحت یافته در مفهوم طلوع فعلی و اما در مستقبل متیقن الوقوع چون قیامت در قضیه القيامة تکون صحت یافته در مفهوم وقوع مستقبل نه در وجود او و چون وقوع یافت معقول الوجود شود و در محتمل الوقوع استقبالی صحت یابد در محتمل الوقوع و چون قیامت قائم شد و واقع نشد مفهوم عدم وقوع یا باعتبار ماضی یا باعتبار حال در ذهن خواهد آمد و مفهوم طوفان بعنوان امکان وقوع در ذهن آید و در معلوم العدم بعنوان امکان ذاتی نه وقوعی بنهن در آید .

فصل هجدهم

حال گفتار شیخ را حرفاً بحرف بر مراد مفصل الذکر تطبیق
تطبیق گفتار شیخ حرفاً بحرف می نمایم : ان الاخبار تكون عن معان لها وجود فی النفس و ان کانت معدومة یعنی هر قضیه خبریه از معنائی حاصل شود که
بر مراد در نفس وجود داشته باشد اگر چه در خارج معدوم باشد و

معنای معدوم مطلق در نفس وجود خبری نمی پذیرد فقط بطور مفرد متصور است بدون اینکه او را صورتی در نفس باشد و تصور مفهوم منتفع المصداق اعم از حصول صورت است او را در نفس چه حصول صورت ذهنیه مخصوص است بمفاهیم ممکنات هر چند در خارج معدوم باشد چنانکه در چند سطر سابق فرمود و لا کان معلولاً لالاعای انه متصور فی النفس فقط و اما ان یکون متصوراً فی النفس صورة یشیر الی شیء خارج فکلاً انتهى - و یکون معنی الاخبار عنها ان لها نوبة مائی الاعیان و معنای خبر دادن از مفهومی که موجود در نفس است در هر قضیه خبریه آنستکه آن مفهوم را که موضوع قضیه و محمول آن موضوع است نسبتی بخارج یعنی بحالت خارجی دارد چه حالت خارجی وجودش باشد چه عدمش باشد چه اگر گوئی الانسان حیوان یا زید قائم باید مفهوم انسان را بخارج نسبتی باشد و مفهوم حیوانیت را بخارج نیز نسبتی باشد و این دو نسبت با هم نسبت اتحادیه خاصی بخارج داشته باشند تا بتوان چنین خبری را تعقل نمود و در ذهن قضیه درست کرد و عند التحلیل چند مفهوم منتسب با اعیان

در ذهن آید مفهوم انسان منتسب بخارج مفهوم حیوان منتسب بخارج مفهوم حمل و توصیف مابین انسان و حیوان چه مفهوم انسان بدون انتسابش بخارج حیوان نیست واجزاء حدیه که در نوع مآخوذ است عندالتحلیل باعتبار خارج است ولو تقدیراً وگرنه مفهوم آن همان مفهوم انسان است ومغایر است با مفهوم حیوان وهر مفهوم دیگری ومفاهیم هرگز فی نفسها با هم اتحادی نخواهند داشت تاظرف حمل شایع میان آنها ملحوظ شود وهمچنین در زید قائم بس معنای خبردادن از چیزی بجیزی بیان نسبت آن چیز است باعیان با آن چیز که آنهم فی نفسه نسبتی باعیان دارد مثلاً ان قلت القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت تكون الذی فی النفس علی القيمة التی فی النفس یعنی مفهوم لفظ قیامت فهمیده شده در ذهن است که موضوع قضیه است ونسبتی باعیان دارد یعنی همان نسبت خاصی که اوراست با احوال قیام قیامت موعوده درخارج درذهن هم همین نسبت را دارد فرق این است که هنگام حصول قیامت موعوده مفهوم قیامت دارای نسبت اتحادی وانطباقی فعلی درذهن است و گفته می شود القيامة کائنة باهذه القيامة واما قبل از حصول پس نسبت مفهوم قیامت بقیامت خارجیّه نسبت استقبالی است که مدلول هیئت تکون است و باین اعتبار استقبالی خبر از کون اعیانی آینده برای او داده شود و مفهوم قیامت معقوله درچنین حال صحت تصدیقی می یابد در مفهوم معقول دیگر که کون استقبالی برای آن مفهوم باشد باین معنی که وقت مستقبل چون فرارسید مفهوم قیامت در همان وقت دارای کون ووجود خواهد بود واما قبل ازحصول خارجی دارای وجود نیست ودر مفهوم وجود معقول صحت نیابد بلکه درمفهوم مستقبل الوجود صحت یابد بلی نسبت بآن وجود که فعلاً حاصل نیست دارد و غرض از این تطویل وتوضیح آنکه خبر ومخبر عنه موجود درذهن ومنتسب بخارجند ومستقبل بودن وجود موجب معدوم بودن او درذهن نیست و نسبت استقبالی بوجود متاخر هیچ کمی از نسبت حالی وفعلی ندارد زیرا هر دو موجود در ذهنند لکن نحوه نسبت بخارج از حیث تاخر واقتران یا استقبال وحال با غیبت حضور فرق کرده اند لذا مفهومی که مصحح حمل است بر مفهوم ذهنی مفهوم مستقبل الوجود است برای معقول متقدم در تعقل ومفهوم وجود و کون فعلی وحال است برای معقول مقارن سرانجام که محمول قضیه مفهوم تکون است مفهوم قیامت که موضوع است صحت تصدیقی یافته در مفهوم تکون نه درمفهوم کون ومفهوم قیامت و مفهوم تکون هر دو موجود در نفسند وهر دو نسبت بخارج مستقبل منتظر نه بوجود وچون مستقبل حال شدن نسبت قیامت بوجود خواهد بود این است که شیخ گوید بان هذه المعنی یصح فی المعنی آخر معقول ایضاً و این جمله که مدخول حرف (با) است بیان صحت معقول در معقول دیگر است یعنی صحت یافتن قیامت معقوله منتسبه بقیامت خارجیّه در کون معقول مستقبل از آن جهت که مستقبل است وهو معقول فی وقت مستقبل ان یوصف بمعنی ثالث معقول وهو معقول الوجود یعنی این معقول دوم که کون مقید باستقبال است وهنوز معقول الوجود نیست بلکه معقول الاستقبال للوجود است در وقت مستقبل یعنی چون وقت مستقبل فرارسید معقولی است که در معنای ثالث صحت یافته که معقول الوجود الفعلی الحاضر باشد ووجودیکه در ذهن بعنوان استقبال معقول بود اکنون که وقت مستقبل حاصل شده توصیف میشود بمعقولیت وجود بالفعل و جمله ان یوصف نائب فاعل برای لفظ معقول فی وقت مستقبل است . انصافاً شیخ در اینجا فصاحت کلام را از دست داده که بحمدالله در این کتاب در دو موضوع بحل این عبارت دست زدیم یکی در مبحث معدوم مطلق دیگری در مبحث وجود ذهنی که فعلاً

در آن سخن گوئیم و حال ماضی را هم بیان کردیم و البته مفاهیم ذهنیه برای ممکنات باختلاف احوال آنها در خارج تحقیقا و تقدیرا مختلف و عوض و بدل میشود و عمده نظر شیخ سلب معقولیت وجود ذهنی از معدوم مطلق است و ضمناً سلب معقولیت وجود خارجی در ذهن از ممکن است مگر نسبت بحال تلبس بوجود خارجی ولو تقدیراً و گر نه مفاهیم دیگر است که در ذهن است که نسبت بوجود خارجی تعقل نمیشود بلکه بتوسط مفاهیم چون استقبال یا ماضی است و در مثال شیخ مفهوم قیامت اگر چه دارای نسبت بقیامت خارجیّه دارد لکن معقول الوجود نیست مگر در دو صورت یکی آنکه تعقل قیامت مقارن با وجود قیامت در خارج باشد که شیخ از آن تعبیر بتوصیف بوجود نموده در وقت مستقبل یعنی در وقتی که قبلاً مستقبل بود و بالفعل آن وقت مستقبل حاصل شده .

دیگر آنکه قبل از حصول قیامت هنگام تعقل قیامت ظرف تلبس او بوجود اعتبار شود چه در باب مشتق در اصول فقه مقرر است که اگر ظرف تلبس ملحوظ شود قابل توصیف فعلی است مثلاً گفته میشود زید قاتل است باعتبار ظرف تلبس او بقتل در آینده و همچنین نسبت بماضی گفته شود کاتب است که مرجعش بمفاد کان کاتب است با قطع نظر از انقضاء زمان کتابت و شیخ صریحاً صورت ظرف تلبس را نگفته اگر چه جمله بأن یوصف بمعقول ثالث هو معقول الوجود قابل تطبیق بر اعم از لحاظ ظرف تلبس قبلاً و از لحاظ تلبس فعلی حاضر است و نتیجه آنکه مفاهیم ممکنات چون در ذهن است موجود در ذهن اعتبار شود ولی اگر مصداق خارجیش حین التعقل معدوم است معقول الوجود فی الاعیان نیست اگر چه دارای نسبت بوجود اعیانی است بلکه بعنوان دیگر معقول و صحیح التصدیق است چون لاحق و مستقبل و معدوم بالفعل در خارج و جائز الوجود و ممکن الحصول حتی در موردیکه وجود فعلیش حین التعقل محتمل باشد چه در این صورت هم معقول الوجود نیست بلکه معقول جواز الوجود در لاحق یا فعلاً تا آنکه مصداق خارجی حاصل شود در این صورت معقول الوجود است یعنی وجود خارجیش در ذهن آمده و مفهوم وجودیکه مصداق فعلی دارد بندهن آمده این است منتهی درجه توضیح عبارت شیخ .

فصل نوزدهم

و اما براهین شیخ بر امتناع اخبار از معدوم مطلق که وعده ذکر آن را دادیم بدین خلاصه است که خبر دائماً از شیئی متحقق در ذهن است و اگر از معدوم مطلق خبری داده شود ایجاباً یا سلباً ناچار وجود برای آن در ذهن قرار داده شده تا اشاره

**برهان شیخ بر امتناع
اخبار از معدوم مطلق**

بدان توان نمود و معدومیکه صورت در ذهن بهیچ وجه ندارد اشاره بدان محال است و چگونه ممکن است چیزی برای آن اثبات نمود مگر آنکه آن چیز حاصل باشد برای وی و حاصل و موجود با هم مترادفند و چگونه صفتی برای معدوم محض موجود تواند بود .

تقریر برهان بنحو دیگر آنکه چیزیکه معدوم را بدان توصیف نمائیم و آنرا حمل بر وی کنیم خالی از این نیست یا موجود و حاصل است برای معدوم یا موجود و حاصل نیست

تقریر برهان بنحو دیگر

اگر موجود است برای معدوم یا فی نفسه موجود است یا فی نفسه معدوم است اگر موجود است

و وجودش فی نفسه است لازم آید معدوم را صحتی موجود باشد پس باید موصوف هم موجود باشد و اگر صفت فی نفسه معدوم است چگونگی برای معدوم موجود شده چه معدوم فی نفسه موجود نیست تا موجود برای چیزی شود آنهم معدوم محض بلی ممکن است چیزی فی نفسه موجود باشد لکن موجود برای چیزی نشود پس اگر صفت برای معدوم مفروض موجود نیست پس نفی صفت از معدوم خواهد بود چه اگر نفی صفت از معدوم نباشد مقابلش که اثبات صفت برای معدوم است خواهد بود پس صفت مفروضه باید موجود برای معدوم باشد که محال است انتهی و اینکه می فرماید اگر صفت مفروضه موجود برای معدوم نیست پس نفی صفت از معدوم خواهد بود نه باین نظر است که اخبار سلبی از معدوم توان نمود بلکه برای ابطال قول گروهی است که اخبار از معدوم مطلق را تجویز نموده و گفتند صفت شیئی ممکن است نه موجود باشد نه معدوم باین تقریب که اگر نفی صفت از معدوم نیست وجود صفت برای معدوم خواهد بود و دانستی که موجود نمیشود صفت برای معدوم شود و اما بیان آنکه معدوم مطلق اصلاً توصیف و اخبار پذیر نیست نه ایجاباً و نه سلباً بلکه فقط متصور مفرد است بدون محمول پس گذشت و حاجتی باعاده نیست .

فصل

در رسیدگی بانحفاظ مهیت بین الوجود

بدانکه تا اینجا در تحقیق این مطلب بود که بحث در وجود ذهنی اثباتاً و نفیاً مبتنی بر وحدت ذات و تعدد وجود بعنوان ذهنی و خارجی برای ذات واحد نیست و بدین مناسبت احوال مفاهیم غیر طبیعی و مفاهیم مفارقات و حکم معدوم مطلق و تحقیق آنکه متصور اعم از موجود در ذهن است و تعیین چنین مفاهیم و بیان آنکه وجود ذهنی برای معدوم مطلق یعنی چه و سایر مباحث معدوم مطلق یعنی چه و سایر مباحث معدوم مطلق و تنقیح کلمات شیخ در این مقامات .

تاکید و تأجیل عدم توقف
وجود ذهنی بر وحدت ذات
شیء و تعدد وجودش
در خارج و ذهن

حال لازم است مسئله انحفاظ مهیت واحد بین الوجودین که مبنای قول بوجود ذهنی نیست و وجود ذهنی با انحفاظ و عدم انحفاظ سازگار است چنانکه با اصالت وجود و اصالت مهیت و مسئله وجود کلی طبیعی در خارج و عدم وجود آن نیز میسازد مورد رسیدگی قرار دهیم و می گوئیم .

فصل بیستم

معروف بین مثبتین وجود ذهنی انحفاظ مهیت بر شیء

خارجی است بعینها بین الوجودین و از این رو گفتند هر شیئی را دو نحو از وجود است شیخ هم در شفا باین انحفاظ تصریح نموده فقط مهیات جواهر مفارقه را استثناء نموده چه مهیت جوهر مفارق عین وجود و تشخیص و شخصیت او است و ممکن نیست آنرا تجرید و تفتیش نمایند و صورتی از مهیت او انتزاع شود و بذهن آید و بیانات و براهین شیخ

رسیدگی بانحفاظ مهیت بین
الوجودین نزد مثبتین وجود
ذهنی

در این باب گذشت و انحصار را مفاداده وجود ذهنی قرار دادند کما صرح به فی الاسفار والسبزواری فی شرح المنظومه و حال مفاهیم غیر طبیعی که معانی در طبایعند و حال مفهوم معدوم مطلق را مشروحاً بر وجهی که جای افزایش ندارد دانستی بهر حال اشکال صعب الانحلال وجود ذهنی را راجع بتداخل مقولات مبتنی بر انحصار عین مهیت خارجی پس از تجرید از عوارض در ذهن نمودند .

و شیخ هم که قائل بوجود ذهنی است در مواضع عیدیه از الهیات شفا تصریح بانحصار نموده و اشکال تداخل مقوله جوهر و عرض را رفع فرموده و اگر انحصاری نبود عرض بودن موجود ذهنی موجب اشکالی نمی شد از جمله شیخ در فصل هشتم از مقاله

تصریح شیخ بانحصار در شفا سوم از الهیات شفا در مقام رفع اشکال از عرض بودن علم که صورت مجرده مکتسبه از جوهر و عرض است گوید مستغنی

بودن جوهر از موضوع جزء حد مهیت جوهر نیست تا در ذهن در موضوع بودنش موجب اختلاف موجود واحد بحسب اصل ذات و مهیت در وجود خارجی و ذهنی گردد یا موجب اجتماع متقابلین شود یعنی مهیت واحده هم عرض و هم جوهر باشد یا بانحصار ذات و ذاتیاتش متقلب گردد یعنی ذات جوهر در ذهن عرض شود و ذات عرض در خارج جوهر گردد و نص کلام در تقریر اشکال با تسلیم انحصار این است :

ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرده

من موادها و هی صور جواهر و اعراض فان كانت

صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر کیف تكون

اعراضاً فان الجواهر لذاته جوهر فماهية لا تكون

نص گفتار شیخ در تقریر

اشکال با تسلیم انحصار

فی موضوع البتة و ماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجی تا اینجا تقریر اشکال لزوم اجتماع جوهریت و عرضیت حقیقتاً در مهیت واحده محفوظه در عقل و خارج چه حصول مهیت در عقل یا در خارج موجب اختلاف در اصل مهیت نیست و همان مهیت است بعینها که بخارج آید و بذهن و ادراک عقل هم بدون تفاوت جز در لواحق و عوارض که در قوام مهیت مآخوذ و این انحصار را مستشکل مسلم تلقی کرده تا بر این مقدمه مسلم اشکال با اجتماع متقابلین نماید و شیخ هم با تسلیم انحصار چنین جواب دهد و ضمناً انحصار را صریحاً تأیید نماید

فصل بیست و یکم

بدین خلاصه که مهیت جوهر که آن را از غیر جوهر ممتاز کند فقط که در اعیان خارجی مستغنی از موضوع است نه اینکه استغناء از موضوع در حد ذات او مآخوذ است مطلقاً تا اگر در عقل در آید و در موضوع باشد مهیتش مهیت دیگر گردد چه در همین حال که در موضوع نفسانی باز همان است که اگر

خلاصه جواب شیخ از اشکال

اجتماع جوهر و عرض با

تسلیم انحصار

در اعیان حاصل شود مستغنی از موضوع است و بعبارت دیگر مهیت جوهر مهیتی است که معقول گردد از امریکه وجودش در اعیان در موضوع نیست و این صفت در جواهر معقوله محفوظ است یعنی همین مهیت معقوله در خارج مستغنی از موضوع است و در ذهن هر چه می خواهد باشد ضرری ببلاک جوهریتش در اعیان نمی زند و کسی نمی گوید که مهیت جوهر آنستکه که در هر جا حاصل شود چه معقول چه

مخصوص بی موضوع باید باشد و این اشتباهی است ناشی از اخذ ما بالفعل بجای ما بالقوه و مهیت جوهر را شانی است و قوتی است که چون در اعیان باشد مستغنی از موضوع است و این قوت و شانیت در ذهن هم همراه او است ولی شانیتی است که چون بفعلیت رسد تنها در خارج بفعلیت رسد نه مطلقاً چه این قوت قوت او است برای خارج نه برای ذات خویش حتی در غیر خارج و از خواص فعلیتش که در اعیان است ترتب احکام و آثار و افاعیل خاصه او است بر او و یکی از مثالهای خوبی که شیخ برای فرق بین ذهن و خارج با حفظ انحفاظ آورده مهیت حرکت است که در حد ذاتش قوت ماخوذ است نه فعلیت - شیخ فرماید و حرکت چنین است چه مهیت حرکت

**تمثیل شیخ به مهیت حرکت برای
فرق بین ذهن و خارج در آثار
با حفظ انحفاظ مهیت واحده**

کمال ما بالقوه است از يك جهتی معین و این صفتی است که جز در اعیان صورت نپذیرد چه حرکت در عقل بدین صفت نیست تا در عقل هم کمال ما بالقوه باشد از جهتی از جهات چه مهیت حرکت در ذهن محرك عقل نخواهد بود زیرا معنای بودن

حرکت بدین صفت آنستکه در اعیان کمال ما بالقوه باشد نه مطلقاً حتی در نفس و این موجب نمی شود که مهیت حرکت مختلف شود و مهیت حرکت معقوله غیر از مهیت حرکت خارجی باشد بلکه در هر دو ظرف يك مهیت است و بیک حکم است پس اگر بگوئیم مثلاً حرکت مهیتی است که کمال است برای آنچه بالقوه در مقوله این است برای هر چیزی که موجود در این شود آنگاه در نفس شد بدون اینکه بدین صفت باشد گمان کنیم حقیقت حرکت مختلف شده چه در نفس باز مهیتی است که در این خارجی کمال آن چیزی است که در اعیان بالقوه است .

فصل بیست و دوم

و این مانند مقناطیس است که حقیقتی است جاذب حدید

**تمثیل شیخ ذهن و خارج را
بمقناطیس که صدر المتألهین
از او اقتباس نموده**

پس چون مقارن با جسمیت دست انسان شد و جذب نمود و مقارن با آهن گشت و جذب نمود واجب نیست گفته شود حقیقت مقناطیس در کف و در آهن مختلف است بلکه در هر يك همان صفت را که عبارت از شانیت جذب حدید است دارد چه

در کف هم بهمین صفت که جاذبیت حدید است متصف است و در حدید هم بهمین صفت است و حال مهیت حرکت و مهیات سایر اشیاء در عقل (چه اینگونه صفات برای مهیت است باعتبار تحققش در خارج نه مطلقاً پس اگر در عقل مثلاً مهیت عسل حاصل شود توصیف آن بشیرینی در ذائقه باطل نشود چه هنگام وجود عقلی نیز چون در ذائقه حاصل گردد طعمش شیرین است و فقدان این وصف بالفعل در عقل برای آنستکه در ذائقه نیامده و مقناطیس جاذب حدید است یعنی اگر در اعیان با حدید تلاقی نماید آنرا جذب می کند و در ذهن هم جاذبیت حدید خارجی از او سلب نشود و مهیت حدید ذهنی اگر آنرا با مقناطیس تصور کند فقط مهیت جذب حدید را می تواند تعقل کند و در خیال هم صورت جذب و انجذاب خیالی ترسیم شود و مورد فعلیت وصف شانی در ذهن حاصل نیست چه مجذوب او حدید خارجی بشرائط مقرر و این شانیت را در ذهن دارد و حال مهیت حرکت هم همین است .

بنا بر این اگر مهیت جوهر در ذهن در موضوع باشد و بعبارت دیگر عرض شود مهیت جوهر

غوش نشده چه جوهریت جوهر باین است که در اعیان خارجی در موضوع نباشد نه آنکه در ذهن مستغنی از موضوع باشد و بالجمله ملاک جوهریت مهیت جوهر استغناء در خارج از موضوع است اگر چه در ذهن محتاج بموضوع و دارای موضوع است و از این جهت عرض خواهد بود و مهیت واحده در دو محل یا بدو نحو از وجود ممکن است باعتباری جوهر و باعتباری عرض باشد و این دو اعتبار باهم مجتمع نیستند و سر عدم تنافی بین این دو امر آنکه مهیت هر چیزی من حیث هی نه جوهر است نه عرض نه متحرك است نه ساکن نه جاذب حدید است نه غیر جاذب و نه موجود است نه معدوم تا آخر عناوین متقابل و چون جرهر شود یا عرض بالعرض و در مرحله اتصاف و حمل شائع و در مقام عروض لواحق متصف بوصفی شود یعنی مهیت حجر مثلاً یا مهیت مقذطیس من حیث هی و اولاً وبالذات جز نفس خود چیز دیگر نیست و چون ثانیاً و بالعرض که در اعیان حاصل شود و وجود خارجی پیدا کند و موجود خارجی گردد و جوهر بلاموضوع است و چون در عقل آید و در موضوع است پس این دو وصف دو حالتی است که بر اوعارض شود هر کدام در موردی غیر از مورد دیگر و بوجدی غیر از وجود دیگر و هیچ يك از این دو حالت چیزی بر اصل مهیت من حیث هی نمی افزاید و آن را هم منقلب بمهیت دیگر نمی کند لذا بالعکس هم می توان گفت مهیت جوهر اگر در عقل آید عرض و محتاج بموضوع است که همان عقل باشد چنانکه گوئیم اگر در اعیان باشد مستغنی از موضوع است و این فقر و غنی از مقومات و ذاتیات مهیت او من حیث هی نیست و گر نه باید با مطلقاً جرهر یا مطلقاً عرض باشد این است توضیح سخن شیخ باتسلیم انحفاظ لکن بنظر ما اصلاً انحفاظی نیست و حقیقت مهیت همیشه يك حقیقت و مفهومی هم غیر از حقیقت است و يك مفهوم است.

فصل بیست و سوم

بدین خلاصه که تفصیل آن گذشت که مهیت خارجی اصلاً قابل تجرید نیست و جز مفهوم و معنایی که حاکی از حقیقت خارجی و آلت ملاحظه و ادراک آن حقیقت خارجی است چیز دیگر نیست و عقل مفهوم جوهر یا مفهوم يك مهیت جوهریه را چون انسان خارجی ادراک می کند و ادراک آن مفهوم من حیث هو تصور

**بیانیه مؤلف در عدم انحفاظ
و عدم توجه اشکال و عدم ثبوت
وجود ذهنی رأساً و تحقیق مقام**

نفس مفهوم است که بحمل اولی همان مفهوم است و نفس شیء ظرفی و محلی لازم ندارد چه سبب شیء از نفسش محال است تنهاکاری که عقل از این مفهوم می گیرد آنستکه آن را وسیله ادراک مهیت خارجی مشترک بین افراد را که متحد با افراد در خارج است می کند و آن مفهوم غیر از حقیقت خارجی است که مصداق او است مثلاً مفهوم جوهر جوهر نیست و مفهوم انسان انسان نیست و مفاهیم بنفیس خود قائم است باین معنی که نفسش نفس او است و مجرد تعلق علم و ادراک با و مستلزم این نیست که او مرتسم در نفس و موجود در آن شود چه حمل اولی محتاج بوجود نیست و نیز آن را عین مهیت خارجی مشترک نمی کند و صدقش بر آن نه برای انحفاظ و عینیت با مهیت حقیقیه خارجی است بلکه فقط از روی محاکات است و مفاهیمی که در مصرفات و حدود و قضا یا واقیسه اخذ میشود فقط معانی است محاکاتی برای اشاره عقل بمحدود و مصداق مثلاً چون گوئیم حیوان جنس است مفهوم حیوان و مفهوم جنس حیوان نیست بلکه فقط معنایی است که طریق و آلت حیوانیت خارجی است که عقل ادراک می کند مشترک بودن آن را

باز بمفهوم اشتراك يا بادراك مستقيم كه متعلق بخارج است پس انحفاظ مهيت در ذهن و خارج كه انسان در دو ظرف باشد خارج و ذهن و در خارج عوارض داشته كه در ذهن ندارد ممنوع است و در صورتی كه همان عوارض هم مفاهيمی دارد كه حاكي از حاق آن عوارض است و عين مهيات آن عوارض نيست و بالجملة خارج همانا ظرف مصاديق است و عقل فقط ادراك مفاهيمی می نمايد كه صادق بر اوست و ادراك آن مفهوم از آن جهت كه آن مفهوم است مستلزم اين نيست كه آن مفهوم من حيث هو در نفس موجود شود يا بنفسه و من حيث هو مرتسم گردد و علم هر چه باشد غير از مصداق معلوم و غير از مفهوم منطبق بر آن مصداق است و هرگز مصداق خارجي منتقل بنفس نشود و تجريد آن از موارد عوارض از اغلاط و اهماه است و جز مفهوم محض چيز ديگر نيست غايه الامر مفاهيم بيك نسق نيست زيرا مفاهيم كليات خمس و مفاهيم مقولات مفاهيمی است كه عنوان طبائع خاصه خارجيه است مثلا مفهوم انسان غير از مفهوم حمار است و مفهوم كيف غير از مفهوم كم است بخلاف مفاهيم عامه كه متوغل در عموم است چون مفهوم شيء و امر و موجود و واحد كه بر جميع متباينات صادق است و كار عقل هنگام توجه و التفات دو چيز است يكي ادراك نفس مفهوم من حيث هو كه نه جوهر است نه عرض و ديگر ادراك انطباق و صدق آن بر مصاديقش كه عبارت از تصديق است اعم از آنكه تطبيق و حمل كه آنهم از امور و اعتبارات عقلیه است فعلی از افعال نفس باشد يا فقط ادراك نسبت و انطباق باشد و دقت در اين است كه جميع قضایا بالاخره بر می گردد بحمل اولی و بمفرد و بسيط مثلا تصديق بآنكه انسان حيوان است راجع بادراك حيوانيت انسان و ادراك حيوانيت انسان در خارج بوسيله مفهوم حيوانيت انسان است

قابل توجه دقيق

و مفهوم حيوانيت انسان من حيث هو همان مفهوم حيوانيت انسان است كه حمل اولی و مفرد و بسيط است و قائم بنفس خویش است و نه جوهر است و نه عرض لكن آلت ملاحظه جواهر و اعراض است بنا بر اين اشكال اجتماع جوهر و عرض بكلی بی موضوع است زیرا انحفاظی در بين نيست و شيخ را كافی بود كه بفرمايد جوهر مصداق است كه مستغنی از موضوع است نه مفهوم و عنوان و معرف جوهر پس معرف جوهر لازم نيست جوهر باشد و كافی است مصداقش جوهر باشد آنگاه به پيشيم آيا اين معرفات و عناوين در نفس موجود و مرتسم است يا نه بر تقدير اول منافی با جوهریت مصداق ندارد و صدق و حمل آن بر مصداق مستلزم مساوات در جوهریت نيست فقط بايد حاكي از آن و عنوانش باشد و بر تقدير دوم قائم بنفس خویش است يعنی من حيث هو هو نفسش نفس اوست كه از معلومات عقل گرديد و معلوميتش باعتبار علم است و سخن در معلوم است نه در علم و معنای اينكه گفتند علم عين معلوم بالذات است آنستكه معلوميت شيء عين علم است و حقيقت علم هر چه باشد تاثيرش در وجود ذهنی برای مهيات خارجيه ندارد بلكه تاثيرش در وجود مفاهيم كلييه هم در نفس ندارد و اگر فرضا داشته باشد منتج دو نحو وجود برای يك مهيت نيست چه وجود خارجي وجود مصداق است و وجود ذهنی وجود مفهوم و مفاهيم غير از مصاديق است بالضرورة لكن حق آنستكه برای مفهوم هم وجودی در نفس بلكه در نفس الامر نيست زیرا نفس مفهوم نفس مفهوم و اين معنی احتياج بهيج عارضی و صفتی از وجود وغيره نخواهد داشت و تصديقات هم جز حمل مفهومی اعم بر مفهومی اخص باعتبار مصداق خارجي كه مصداق آن دو مفهوم و چون حمل مفهوم حيوان باعتبار مصداقش بر مفهوم انسان باعتبار مصداقش چيز ديگر نيست و اين حمل اگر از افعال نفس است

فصل بیست و چهارم

سر لزوم تعبیر بوجود ذهنی در معقولات نفسانیه که محل بحث است آنستکه بالاخره مفهومی را که عقل ادراک می کند ظاهر بر نفس و حاضر نزد نفس است و حضورش در نزد نفوس بنحوی است که بین نفس و بین معلوم او حائلی و فاصله بی نمی توان

لکن از برکت سخنان شیخ واستثنائی که کرده از وجود ذهنی مفهوم معدوم مطلق رانیز مفهوم عقل مفارق را که در اول گفته فقط تصور مفهوم بدون حصول صورتی از آن در عقل ودر دوم گفته عقل مفارق قابل تقشیر و تجرید نیست و صورت نمی توان از آن برداشت و بعالم نفس داد و گرنه صورت کل عالم وجود خواهد گشت و جز مفهوم ومعنای لفظ عقل در میان نیست بر شخص فطن آشکار میشود

که معقولات ذهنیه ممکن همگی از همین قبیل باشد ما بحمدالله تعالی پیش از توجه بکلام شیخ متوجه شدیم وجود ذهنی حقیقتی ندارد و صقع معلومات نفس که از قبیل مفاهیم و معانی و کلیات خمس و معقولات است جمعا نفس خویش است و بهیچ چیزی تکیه ندارد و نباید داشته باشد چه همگی متفق شدند بر اینکه الیه من حیث هی لیست الا هی و همین معنی بهمین اعتبار معلوم نفس است سپس آنچه در مرحله دوم و سوم و چهارم و هکذا بر آن عارض و محمول شود خارجیات آنها در خارج است نه در نفس و مفاهیم آنها باز باعتبار نفس خود من حیث هی معلوم نفس است و اعیان خارجی به بدن واسطه معلوم است یا بلا واسطه منکشف و مشهود است .

فصل یست و پنجم

و اینکه شیخ در جواهر مجرده مفارقه میفرماید جوهر تجرید و تقشیر بردار نیست و در عقل نخواهد آمد ما می گوئیم در اعیان ماده جسمانی هم تقشیر و تجریدی نیست اعیان خارجی بهر حال و با هر چیزی است بحال خود باقی است و اصلا دست نمی خورد بالضرورة و گرنه لازم آید چیزی از او کاسته شود آنهم نه یکپارچه هر ذهنی آنرا متقل می کند و چگونه ممکن است یک مهیت در چند جا باشد و در عین حال یکی باشد هم در عین خارجی باشد هم در هزارها نفس و ذهن باشد بدون تعدد آیا این معنی همان نیست که شیخ در مباحثه با حکیم همدانی از آن فرار کرده و سالها بر آن حمله و از آن عجب میفرمود و با علمای بغداد مکاتبه کرده و رای خواسته و ظاهر احکایت اینکه نسبت کلی طبیعی با افراد نسبت آباء متعدده است نه اب واحد از مبتکرات شیخ است که متاخرین آنرا پذیرفتند با آنکه بسیار صعب القبول است پس چه شد که شیخ در مسئله وجود ذهنی ملتزم بانحفاظ و وحدت مهیت ذهنیه و خارجی شده و به تعدد محل در آن واحد توجهی نفرموده مگر در اینجا هم بگوئیم برای هر ذهنی مهیت خارجی حصه حصه و آباء متعدده میشود و ذهنی بمنزله فردی است از آن مهیت که حصه از آن را با خود متحد نموده و حصه اصلی با عین خارج متحد شده انصافا اینها همه وصله و پینه های من در آوردی و بی برهان است .

و بالجمله چه فرقی بین مجرد و مادی است در اینکه مجرد تجرید و تقشیر نشود مادی تقشیر و تجرید گردد آنهم تجرید و تقشیر نسبت بتمام مهیت و ذاتیاتش باشد نه صرف مفهوم و معنی که فقط از لواحق و عوارض آنرا جدا باید کرد نه از ماده و صورتی که عین جنس و فصل است و فرقی فقط باعتبار لا بشرطی و بشرط لائی است چه اگر جنس و فصل با مهیت نباشد چگونه می توان گفت مهیت منحفظ در ذهن و خارج است ماکاری باعتبار لا بشرطی و بشرط لانداریم بلکه مهیت را بدون حذف هیچ يك از اجزاء جدید اش بذهن می دهیم پس حیوانیت و ناطقیات البته در مهیت انسان در ذهن باید باشد منتهی الامر نام ماده و صورت نباید بر آن گذارد بلکه بنام جنس و فصل باید گفت و اختلاف در تعبیر و لحاظ موجب ارتفاع حقیقت جزء ذاتی نخواهد بود بنا بر این باید در خارج عوارض و لواحق باقی بماند بدون مهیت معروضه و این غلط محض است پس ناچار باید مهیت و اجزاء ذاتیه اش اصلا بذهن نرود فقط مفهوم و معنایی که حاکی از آن مهیت است اعم از آنکه این معنی در عین خارجی باشد ولو مانند بودن نسبت ها در خارج که خارج ظرف نفس او است نه ظرف وجود او یا نباشد فقط عقل آنرا اعتبار از اعیان می کند یعنی بمحض توجه با عیان خارجی مفهومی را ادراک می کند که

آینه تمام نمای عین خارجی و صادق بر افراد و نوع یا انواع جنس است و بطور تجوز یا مناسبت گفته میشود که از آن انتزاع شده و از آن تقشیر و تجرید گشته چه بالاخره منشاء انتقال نفس باینگونه مفاهیم و معانی همانا همین اعیان خارجی است که نفس آنرا بطور کشف و شهود مشاهده می کند با علم بآن دارد نظیر علم خداوند بجزئیات غایب الامر ضعیف تر و محدود تر اینجاست که باید دعوی انحفاظ را از دست داد یا تاویل بانحفاظ مفهوم نمود بدعوی آنکه مفهوم در عین خارجی هم قائم است یا بگوئیم فقط از مدرکات عقل است و محلی در خارج ندارد جز بنحو منشآت برای انتقال نظیر انتقال از تشابه و تماثل افراد بابه الاشتراك خارجی و از مابه الاشتراك خارجی بمفهوم کلی صادق بر کثیرین. تا اینجا که انحفاظ از دست داده شد آشکار گشت که مهیتی از اعیان خارجی تجرید و تقشیر و منتقل باذهان نمی شود فقط منتقل و متوجه بمعنا و مفهومی عنوانی میشود که قابل انطباق آنهم در ذهن بر اعیان است حال به بینیم بصرف توجه عقل بمفهوم عنوانی و ادراك معنای ذاتی که مورد تصور نفس است و مفرداً و بلحاظ ثانوی مورد تصدیق بانطباق بر خارجیات است این معنی در نفس موجود است بوجدی عقلی و ظالی و نفسانی و تطفلی در مقابل وجود خارجی اصلی یا فقط ادراك آن مفهوم و علم بآن معنی است و علم بآن موجب وجودی برای آن در نفس نشود چه معلومیت غیر از موجودیت است زیرا علم بمعدومات ممکنه هم تعلق می گیرد با آنکه معلوم است بهمان نحو که موجودی معلوم میشود زیرا معلومیت جز انکشاف و ظهور شیء نخواهد بود و مجرد آنکه نفس جزئی به شخصیه آنرا ادراك کرده سبب نمی شود که متن صفحه جوهر نفس ظرف و جایگاه آن معنای معلوم باشد تا ظرفیتی و حلولی و ارتسامی در مظروف نفسانی متصور باشد و اگر هم حقیقتاً ظرف و مظروف تشکیل می شود لازم نیست آن معنی که بالذات نه کلی است نه جزئی و در مرحله تطبیق و حمل کلی خواهد شد جزئی حقیقی شود چنانکه شیخ البته از لسان مشائیه این سخن سست را فرموده مگر مراد او صرفاً فرق بین معلوم ذهنی و مجهول که در ذهن از اذهان اصلاً نیست باشد بهیچاخری چون آنرا ذهن ادراك نموده اعتبار فردیت و جزئیت برای معلوم خود می نماید و بنظر فردی بدان می نگرد نه آنکه حقیقتاً فرد باشد چه کار ذهن غالباً فرض و اعتبار است.

فصل یست و ششم

تا اینجا فهمیدیم برای مفهوم هم دلیلی واضح نه بروجود او است در نفس و نه دلیلی بر تقدیریکه موجود باشد در صقع دیگر یا مستقلاً بر حلول او است بمعنای ارتسام در عقل و نفس باقی می ماند فقط انکشاف و ظهور که چیزی بر ذات منکشف و ظاهر باعتراف محققین از قائلین بوجود ذهنی چون سبزواری در شرح منظومه نمی افزاید.

پس اگر شخصی سطحی سؤال کند این مفهوم کجا و بچه چیز قائم است جوهر است یا عرض جواب دهیم آنچه قائلین بوجود ذهنی نسبت بکلی طبیعی من حیث هو هو گویند که نه کلی و نه جزئی است و نه جوهر و نه عرض است و نه هیچ عارضی زائد بر نفس خویش است جز آنکه نفس او نفس او است ما هم نسبت باین مفهوم که عنوان محاکاتی و مرآتی برای مهبت طبیعی موجود در خارج یا متحد با افراد خارجی است گوئیم نه جوهر است نه عرض و جز نفسش من حیث هی چیزی نیست و

محلی و تکیه گاهی ندارد و نباید داشته باشد چه ثبوت شیئی برای نفسش و امتناع سلب نفسش از نفسش محتاج بمحلی نیست زیرا موجود نیست و معدوم هم نیست و علم اله بعدومات کلیه و جزئیه قبل از وجود از این قبیل است یعنی متعلق است بنفس شیء کلیا و جزئیا و وجود ندارد و چون وجود حاصل نمود چیزی بر علم افزوده نشود بلکه علم چنانکه در اخبار اهل بیت علیهم السلام وارد است واقع بر معلوم شود و این معلومات ازلی همان نفس شیء بحمل اولی است بدون وجود و گرنه باید موجودات قدیمه بسیار یابی نهایت باشند .

این نسبت بمقام تصورات که علم بشیء و ادراك الشیء باشد و اما در مقام تصدیق که اثبات شیئی برای شیئی است پس مفهومی که موضوع قضیه اخذ شده باعتبار وجود خارجی است محققاً یا مقدراً نه من حیث هو و محمول من حیث هو ملاحظه میشود و این حکم یا فعل و انشاء نفس است یا صرفاً ادراك نسبت بین شیء و مقدار الوجود است و بین مفهومی از مفاهیم و از این راه می فهمیم که مرجع قضیه هم با ادراك نسبت من حیثی است بین خاص و عام و این نسبت من حیثی جز خود چیزی است و حقیقت نسبت تصدیقی بر می گردد بتصور نسبت بین الشیئین لکن چون عقل خواهد اعتبار تصدیق نماید حمل و تطبیق کند و در منطق مقرر است که حمل عقلی است کافی شرح الاشارات و حمل عقلی مثبت وجود ذهنی نیست و همه سخنها که گفتیم در آن هم صرفاً بحرف جاری است .

و چون جمیع این جمله را دانستیم نوبتی باشکال اجتماع جوهر و عرض نمی رسد در هیچ ظرفی اما در خارج پس ظاهر است و اما در نفس پس جز ادراك مفردات من حیثی در تصور و ادراك نسبت بین الشیئین در تصدیق که باز راجع بمفردی است بین دو مفرد دیگر من حیث هو و حمل هم با فعلی از افعال نفس یا اعتباری است که آن را ادراك می کند من حیث هو و این معلومات بماهی نه جوهر است نه عرض بلی باعتبار حصول در خارج یا جوهر است یا عرض پس در اینجا هم سخن شیخ که آن را در عقل عرض می شمارد باعتبار آنکه در اعیان جوهر است مورد چه موقوف بر مقدمات مزوره در وجود ذهنی از انحفاظ و غیره است که حال آن آشکار شد و شیخ نخواسته عنوان وجود ذهنی که بهترین تعبیر در مقابل وجود خارجی است بر هم زند ما هم در مقابله تعبیری نداریم از مدرکات نفس اگر چه حمل اولی باشد بهتر از عنوان وجود ذهنی یا با وجود علمی یا صورت ذهنی یا اعتبار عقلی که موهم وجود در نفس است و از همه بهتر وجود علمی است که اعم از وجود حقیقی است چه مراد فقط متعلق علم بودن است .

و بالنتیجه معلوم شد که اشکال تداخل مقولتین جوهر و عرض مبنی بر وجود انحفاظ مهیت است بدون تفاوت .

فصل بیست و هفتم

حال به بینیم بر تقدیر وجود ذهنی و انحفاظ جواب شیخ درست است یا نه می گوئیم اگر مهیت در نفس عرض است معلوم است عرضی از جوهر خارجی تجرید شده و بمجرد اینکه بگوئیم اگر در اعیان باشد جوهر و مستغنی از موضوع است و این معنای تعلیقی یا تقییدی در ذهن محفوظ است کافی در رفع اشکال نیست زیرا وجود خارجی عارض بر مهیت جوهر است و مقوم مهیت نیست و مفروض آنکه عین مفروض وجود

**رسیدگی بجواب شیخ بر
تقدیر وجود ذهنی و تسلیم
انحفاظ**

خارجی در ذهن آمده پس چگونه جوهر بت را از دست داده و عرضی شده و این نیست مگر آنکه عرضی از جوهر خارجی انتزاع و تجرید شده و این با انحفاظ نمی سازد و اشکال تداخل هم بر طرف می شود چه موجود ذهنی عرضی است حاکی از جوهر و این محتاج به اثبات وجود ذهنی است در خصوص اعراض ذهنیه و تمام سخنها در انکار وجود ذهنی بدان متوجه است و ممکن است دفع اشکال بآنکه استغناء از موضوع از خواص مهیت جوهر نیست بلکه از احوال مختصه بوجود جوهر در اعیان است پس اگر مهیت جوهر در ذهن آید وجود خارجی را که ملاک استغناء از موضوع است از دست و بوجود دیگر که غیر از وجود خارجی است تبدیل شده قند بر .

نکته قابل توجه اینکه انحفاظ که در پیرامون آن گفتنی ها

قابل توجه

گفته شد آیا مبنی بوجود کلی طبیعی در خارج است یا نه

تعقیق آنستکه مبنی بوجود کلی طبیعی در خارج نیست زیرا

وحدت مهیت در ذهن و خارج باین معناست که هر گاه موجود در ظرف خارج شود بعینها همان مهیت است هر گاه موجود در ذهن گردد و این معنی جمع می شود باوجود مهیت در هر دو ظرف یا در یکی از دو ظرف یا عدم وجود آن در هر دو ظرف و منکر وجود کلی طبیعی در خارج جز اشخاص طبیعت را در خارج نمی بیند ولی منکر نیست حمل طبیعت را بعینها بر افراد بلکه منکر نیست که اتصاف افراد خارجی به طبیعت مفروضه خارجی باشد هر چند نفس وصف محمول نزد او عقلی باشد نه خارجی بنا بر این ذات مفروض الانحفاظ یکی است در ظرف اتصال افراد بآن و حمل آن بر افراد و در ظرف تصور پلی انحفاظ باین معنی که یک ذات در هر دو ظرف بالفعل و صفا و اتصاف باشد ملازم با وجود کلی طبیعی در خارج خواهد بود لکن این باز مناسب نیست باصورت عدم تصور طبیعت یعنی نفس چنین طبیعی هنوز تصور ننموده پس موجود در ذهن در این فرض نیست و انتفاء طبیعت از یکی از دو ظرف اگر مضر بانحفاظ است تفاوت نمی کند که عدمش در ظرفی بامکان باشد یا بالوجوب .

توضیح اینکه منکر وجود کلی طبیعی در خارج البته منکر حمل کلی طبیعی بر اشخاص خارجی و اتصاف اشخاص بآن طبیعت نیست اعم از آنکه اتصاف بآن را خارجی بداند یعنی خارج ظرف نفس اتصاف باشد مانند نسبت نه ظرف وجود اتصاف که مناسب باوجود وصف طبیعی در خارج است و حمل شایع اگرچه مستلزم اتحاد در وجود و مغایرت در مفهوم است لکن منکر وجود طبیعی اتحادی که در حمل باید اعتبار کند اتحاد با شخص خارجی است نه اتحاد با طبیعت و مهیت تا مستلزم وجود کلی طبیعی در خارج باشد چه منکر وجود طبیعی در خارج مهیت ذهنیه را عنوانی می داند محاکاتی محمول بر اشخاص به حمل عقلی لکن نباید منکر باشد این معنی را که اگر کلی طبیعی در ضمن اشخاص موجود بود عین مهیت ذهنیه بود نه او و مهیت پس انحفاظ بر این تقدیر منکر نخواهد بود و سر صحت این تقدیر آنستکه مهیت ذهنیه وصف افراد است بروجه حقیقی یعنی افراد خارجی دارای چنین صفتی هستند لکن در خارج صفت و موصوف عین یکدیگرند و البته بتحلیل عقلی مشخصات و تمیزات فردی که هر یک مهیتی هستند از مهیت طبیعت که در خارج متحد با مشخصات شده عقلا جدا است پس حاصل مدعای منکر چنین خواهد بود که کلی طبیعی ذهنی همان کلی طبیعی خارجی است لکن در خارج استقلال خود را از دست داده و عین زید و عمرو شد بنحویکه گویا چیزی جدا گانه بازید نیست و در ذهن مستقل است و محمول بر اشخاص است

زیرا همان طبیعت ذهنیه است که در خارج عین شخص شده پس انحفاظ که عبارت از يك طبیعت بودن باشد نظر بطبیعت من حیثی باقطع نظر از ظرف ذهنی و خارجی برهم نخورده منتهی الامر کسیکه قائل بوجود کلی طبیعی در خارج است حاجتی بتحلیل و تفسیر شخص خارجی ندارد فقط از ضمايم باید قطع نظر کند چنانکه در مرکب انضمامی که ماده و صورت است علی المعروف در تعقل ماده با تعقل صورت حاجت بتحلیل عقلی ندارد زیرا مرکب اتحادی در خارج نیست تا تعقل بعض اجزاء عقلیه آن موقوف بر نظر تحلیلی باشد و اما منکر وجود طبیعی در خارج که جز شخص بما هو شخص قائل نیست محتاج بتحلیل شخص است در عقل بصفه و موصوف و البته حکم می کند که این صفت و موصوف در خارج يك چیز است هر چند عنوان صفت بر آن فرد خارجی حمل شود و چون در خارج ترکیب انضمامی بین طبیعی و افراد نمی بیند ناچار طبیعت ذهنی را عنوان محاکاتی میداند تا حمل صحیح باشد این است تحقیق عدم ابتداء انحفاظ بر قول بوجود کلی طبیعی. حال اگر بگوئیم ممکن است کلی طبیعی در ذهن نیاید در چنین حال چگونه منعطف است گوئیم انحفاظ بحسب امکان است نه به نحو وجوب نظیر تعقل ذاتیات مهیت نوعیه اگر چه در خارج موجود نباشد و معدومیت خارجی چنانکه منافی با انحفاظ نیست معدومیت ذهنی هم چنین است بلکه اگر در هر دو ظرف معدوم باشند باز انحفاظ ادعائی بجای خود محفوظ است باین معنی اگر در هر دو ظرف حاصل شود يك مهیت است نظیر قول شیخ در جوهریت جوهر باینکه اگر در اعیان حاصل شود مستغنی از موضوع است هر چند فعلا که در خارج نیست و در ذهن است دارای موضوع و از جمله اعراض است نه جواهر فاغتم المقام و تدبر الکلام.

فصل بیست و هشتم

برای تکمیل و تسجیل آنچه در آغاز این مبحث اشاره شد می گوئیم که انحفاظ مهیت واحده میان دو وجود یا دو موجود دایر مدار وجود ذهنی نیست زیرا ممکن است برای مهیات طبیعی نه مفاهیم عامه متوغله در عموم وجودی باشد خارجی ظلی در عالم اظله و اشباح که در اخبار اهل بیت علیهم السلام

تکمیل و تسجیل اینکه انحفاظ مهیت واحده بین الوجودین دایر مدار وجود ذهنی نیست

بدان اشاره شده و آن وجود مجرد از ماده و جمیع عوارض باشد اعم از آنکه وجودش عین مهیت باشد مانند عقول تا خارج ظرف نفس مهیت باشد نه ظرف وجودش یا زائد و متحد بامهیت باشد لکن ضعیف و ظلی و متحد یا محیط بمهیات متعدده در خارج باشد بدون آنکه خود تعددی پذیرد و آن را قیام بمبادی عالیه باشد بقیام اتصافی چون قیام کلام بمتکلم یا قیام صدوری ظلی چون قیام ظل بذی ظل یا قیام ظهور و انکشاف مانند ظهور و انکشاف کنه معدوم که بر نفس بدون اینکه صورت حاصله در نفس داشته باشد مانند معلومات حق بنا بر حق که مرتسم در ذات اوسبحانه تعالی نیست و این غیر از وجه سابق است که مهیات من حیثی جز نفس خود نیست و علم نفس بدان متعلق میشود بدون وجود و بدون هیچ يك عوارض.

فصل بیست و نهم

نا گفته نماند که نظر ها مختلف شده در اینکه آیا قیام صور عقلیه بذهن بنابر وجود ذهنی قیام حلولی است یا صدوری و بر تقدیر قیام صدوری آیا اختصاص بصور خیالیه دارد یا نه

توضیح انحاء قیام

حتی در صورتهای کلیه عقلیه و صدر المتالهین در اسفار قائل بخلاقیت نفس است صور را از مکهمن غیب تا مقامات ظهور و در فصوص گوید هر انسانی خلق می نماید در قوت خیالش آنچه وجود ندارد مگر در همان خیال و اما عارف پس خلق کند بهمت آنچه را وجود ندارد در خارج همت و آن را بهمت خود حفظ نماید تا غفلت بر او عارض شود و نابود گردد مگر کسی باشد که ضابط حضرات خمه باشد که هرگز غفلت نکند و اگر از بعض حضرات غافل شود از حضرت دیگر غفلت نکند و صورت مخلوقه در آن حضرت که مورد مشاهده است محفوظ می ماند و بهمان صورت محفوظ بقیه صورتهای مغفوله محفوظ خواهد بود چه بعضی حافظ بعضی است انتها مترجما و ملخصاً و ظاهراً شرط خلاقیت بهمت حصول صورت عقلیه در نفس است تا آنرا بهمت خود صورت خارجی قرار دهد چه صورت عقلیه مانند ماده ایستکه مستعد قبول

در پیرامون خلاقیت نفس

عارف بهمت که در

فصوص آمده

صورت خارجی است چه اگر این واسطه هم نباشد خلق مزبور از کتم عدم خواهد بود و خلاقیت از کتم عدم از خواص واجب سبحانه است و معجزات مبنی بر جمع و تفریق بین مواد است نه آفرینش از کتم عدم و بدون همت و بدون فکر و بدون تقلید از امثال و نظایر و بدون ارتسام صورت چنانکه حضرت امیر علیه السلام می فرماید الحمد لله الذی لا من شیء کان ولا من شیء خلق ماکان - بلی نفسی که نیرومند باشد از مشاهده امثال و نظایر موجودات می تواند خلق بهمت کند بدون حصول صورت ذهنیه .
و اما حقیقت محمدیه و حقایق اوصیای دوازده گانه وی و حقیقت فاطمه علیها السلام پس چون وعاء مشیت الهیه و مهبط اراده الهیه اند بمشیت الهیه از کتم عدم هم ایجاد توانند نمود .

فصل سی ام

و آثار معتبره از خاندان رسالت صلی الله علیه و آله وسلم بمای فهماند که در آغاز خلقت اظله و اشباح نوراینه وجود داشته که قدر متیقن اختصاص بحقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله و شعبه های او بوده و این نحو از خلقت ترکیب یافته از لطیفه روح و لطیفه نور جسمانی که انسان کامل اول را تشکیل و وجدان سلیم چنین می بابد که عقول مفارقه از طولیه و عرضیه از قوای این روح انسانی است اعم از آنکه مانند قوای نفس در جوهر نفس باشند یا اتصال و قرب معنوی شبیه باتحاد با او داشته باشند که تحت حیطة و تصرف آن حقیقت باشند و حقیقت رسالت را در همان عالم دارا بوده که فرمود کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين و از این مقام بالاتر که مشیت الهیه که صورت فعلیه اراده ذاتیه و اختیار ذاتی در ذات الهیه است همین حقیقت الهیه که بوسیله این مشیت اجزاء عالم و کلیه موجودات تشکیل میشوند و شدند و در روایت ابی الحسن بکری استاد شهید ثانی تصریح شده که انوار جمیع انبیاء که یکصد و بیست و چهار هزار علی المعروف شمرده شده از آن نور ترشح گردیده و ما چون توجه بهر مقام عالی و حقیقت مقدسی می نمائیم از حقیقت محمدیه چیزی را بالاتر نمی یابیم و اصل اول وجود که طبعیین دنبالش می کردند همین حقیقت است و این رشته سر دراز دارد

عقیده مؤلف در عالم اظله

و اشباح نوریه

که مقام گنجایش آن را ندارد و شمه‌ئی از آن را در قصیده توحیدیه عربیه و دیگر هم بفارسی که هر دو مثنی است گفته ایم و هر دو چاپ شده .

بهر حال چون این حقیقت وعاء مشیت و مہبط ارادۃ الہیہ است مانعی در اواز ایجاد شیء از کتم عدم نیست چه بارادہ الہیہ است و چون نور نیروی ارادہ و مشیت الہیہ باندازہ می قوی است کہ بدون واسطہ هیچ موجودی تاب و توانائی قبول مستقیم را ندارد ناچار باید در گنجینہ می کہ از آن تعبیر بکنز مخفی محفوظ باشد کہ تا اندازہ می در تجلی و اشراق بر موجودات محذوری لازم نیاید و ببعض مراتب آن اشارہ شدہ در کریمہ لوانزلنا هذا القرآن علی جبل لرأتیہ خاشعاً متصدعاً من خشیۃ اللہ و اوعیہ و ظروفی کہ در آیہ نوراعتبار شدہ برای رعایت ضعف کائنات در پذیرفتن نور ارادہ و کلمہ تامہ کن وجودیہ است و اما عارف در خلایق بہمت پس نسبت بارادہ الہیہ کہ خلق اللہ الاشیاء بالمشیۃ و خلق المشیۃ بنفسہا پس موجب است نہ مختار و اختیار او نسبت بارادہ ثانویہ او است کہ موافق بارادہ اللہ اولیہ است و گر نہ استقلال نخواہد داشت چہ لا مؤثر فی الکون الا اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ و ما تشاؤون الا ان یشاء اللہ و ما این معنی را کہ حصر حول و قوت در ذات اللہ سبحانہ است در رسالہ مفردہ خود در امر بین الامرین تحقیق نمودہ حتی در علل مضطرہ بدون جبر و تفویض و کیف کان آنچه صدر المتالہین در علم گفته کہ عبارت از

قابل توجه در تحقیق

صدور و قیام

مشاہدہ نفس است مثل افلاطونیہ را مناسب با صدور و خلایق نیست بلکہ با حلول مناسب است لکن تحقیق در نظر ما آن است کہ حصول در نفس اعم از صدور و قیام است و وجود

نہ بصدور است نہ بحلول بلکہ بظہور و حضور است زیرا حجاب و حائل بین نفس و کتبہ معلوم یا وجہ و شبہی کہ کہ عین معلوم است نہ آن شبہی کہ در نفس حاصل است و قائلین بشبح گفته پس اگر علم حصولی است آنچه ظہور می یابد ذات معلوم اجمالی است بدون احتیاج بارتسام صورت در نفس بنحو مساوی یا منحفظ در لوح عقل .

و اگر حضوری است پس آنچه ظہور می یابد همانا حاق ذات معلوم است بدین اکمال و ابہام و بدون ارتسام صورت و وسایط دیگر و هر جابای صورت مرتسمہ در میان آید پس غالباً برای عدم علم بکنہ معلوم است کہ مستلزم بقاء بعض حجب و حائل ها است ناچار در این حال نفس محتاج بتوسیط صورت بودہ و علم حصولی و ارتسامی خواہد بود نہ حصولی قیامی چنانکہ در معلوم اجمالی بدون ارتسام گفتیم و بسا هست کہ این حصول ارتسامی معدوم و موجب علم حضوری بکنہ شیئی گردد بالتلیجہ ہر دو منکشف و ظاہر بر نفس گردد بنحو حضوری یعنی ہم صورت مرتسمہ و ہم ذوالصورۃ و حائل و حجاب بالکلیہ مرتفع خواہد بود .

فصل سی و یکم

از این بیان آشکار گردد کہ علم حصولی و علم حضوری در معلوم واحد مجتمع میشود و نفوسیکہ در اشراق و شہود حقایق اشیاء نیرومند باشد محتاج بحصولی نیست نہ در خارج و نہ در ذہن و عالم بعلم حضوری بکنہ پیش از ارتسام صورت

جواز اجتماع علم حصولی و
حضوری نسبت بمعلوم واحد
واقام دیگر

چون توجه و التفات بصورت نمود و صورت حاصل شود در نفسش از باب اینکه معلومی است دیگر و مستقل نه از باب آنکه آلت و طریق برای علم بکنه شیء کما آنکه بعد از ارتسام صورت در نفس عالم بعلم حضوری فی نفسها آلت علم بکنه نیز هست بدون حاجت بآن مانند کسی که شخص را حضوراً می بیند و در آینه هم صورت او را می بیند و فرق بین این دو و بین عالم بعلم حصولی آنست که آن در در نفس خود دو کیفیت می یابند یکی حصول صورت و دیگری شهود کنه حقیقت چه شهود عین ذات شاهد هنگام تحلیل نیست بلکه کیفیتی است زائد اگرچه بحسب هویت عین او است بخلاف علم حصولی فقط که فقط يك کیفیت است و همچنین حصولی خارجی یعنی مشاهده شبح خارجی اجمالی چه این هم يك کیفیت است که شهود باشد نه دو کیفیت و جامع بین جمیع این صورتها کیف نفسانی است.

و ممکن است شهود صورت حاصله بدون حصول و ارتسام نفس بنابر قول بمثل افلاطونیه چه صورت در خارج است حتی در صور کلیه پس در نفس يك کیفیت خواهد بود که شهود صورت مماثله با ذوالصورة عنصری مادی است و باین تحقیق که از خصائص سانحه تحت القلم است چنین نتیجه گرفته میشود که مناط علم و وجود ذهنی ظهور و انکشاف حقیقت شیء

نتیجه این تحقیق در مبحث وجود ذهنی

است حتی در حصولی صرف چه صورت حاصله بحصولش ظاهر و حاضر و منکشف میشود پس حصول از آن جهت که حلول و حصول است مدخلیتی در علم و معلوم بودن و کیفیت و وجود بودن برای نفس ندارد بلکه از آن جهت که حصول و حلول ملازم با ظهور و حضور است چنین است اگرچه حصولی و حلولی در میان نباشد و کیفیت نفسانی علمیه متقوم است بظهور و انکشاف و گرنه معنای حصول راجع بنفس امر حاصل نه بنفس عالم چه بسا حاصل در چیزی غیبت از آن چیز کند و کیفیت در آن چیز نباشد مگر مانند کیفیت خارجی محسوسه و سخن در کیف نفسانی و نحوه وجود ذهنی است نه وجود خارجی ولو در نفس و وجود نفسانی و کیف عقلی متقوم بفعل و انفعال نفس است پس مجرد حیثیت حصول در نفس حصول برای نفس نخواهد بود و کیفیتی و علمی برای جوهر نفس نخواهد شد بلکه بسا هست که حجاب نفس از حقائق و کنه اشیاء باشد فافهم فانه فی غایة الدقة.

و همچنین مناط در علم و وجود ذهنی صدور نیست چه علم البته قبل از صدور حاصل میشود زیرا خلاق عالم بمخلوق خویش است پیش از خلق او پس چگونه ممکن است صدور کیفیتی در جوهر نفس مصدر باشد بلی از مقوله فعل است و سخن در مقوله کیف است و اینکه گفتیم که کیف نفسانی متقوم بفعل یا انفعال است باین نظر بود که ارتباط حاصل در نفس بنفس تصحیح شود بر وجهی که غیبت از آن نکند تا معلوم شود که کیفیتی برای نفس نه کیفیتی در نفس فقط و این کیفیت همانا کیفیت ظهور و شهود است که منبعث از نفس گردد مانند مقوله فعل و انفعال بخلاف حاصل در نفس که غایب از او است مانند غیبت آب در کوزه از کوزه زیرا منبعث از او نیست و منتسب باو بنحو انتساب فعل و انفعال باو نخواهد بود فافهم تا گمان نکنی تهافتی را در این سخن که از واردات الهیه بر قلب این ضعیف است.

و بالجمله صدور همانا معنائی است بعد از علم پس چگونه عین علم خواهد بود بلکه زائد بر علم

است بالضرورة غایة الامر بر تقدیر قیام صدوری مقوله کیف و مقوله فعل با هم مجتمع شدند با ترتب طبعی میان آنها مانند سایر افعال اختیاریه چه فعل برای نفس فاعل از کیفیات نیست بلکه علم بآن کیفیتی برای او است .

فصل سی و دوم

نظریه مؤلف در حقیقت علم و تحقیق مرام منکرین وجود ذهنی

تا اینجا دقایقی بود که بنا بر وجود ذهنی و اینکه علم کیفیتی است نفسانی و اینکه علم عین معلوم بالذات است از قلم گذشت خصوصاً که شیخ در شفا علم را از اعراض نفسانیه دانسته و اشکال اجتماع جوهر و عرض را در مهیت واحده باینکه جوهر مهیتی است که در اعیان مستغنی از موضوع است نه مطلقاً رفع فرموده و ما آنچه گفتنی بود در این باب و در باز کردن راه برای نفی وجود ذهنی و دفع توهمات در آنچه گمان کردند یا ممکن است که گمان کنند که از مبانی مبحث وجود ذهنی است تدوین نمودیم اینک نظریه خود را در حقیقت علم می نگاریم و ضمناً آنچه قبلاً راجع بوحد ذهنی گفتیم خلاصه می کنیم : بدانکه موجودیکه آنرا موجود ذهنی گویند و متعلق علم است نفس مهیت شیء است من حیث هی که بحمل اولی نفس خویش است و وجود ندارد و معدوم هم نیست مگر در خارج موجود شود یا معدوم باشد و علم بآن مهیت تعلق میگیرد و تعلق علم باو موجب وجود او در نفس نیست حال به بینیم حقیقت علم چیست ؛ تحقیق در نظر ما آن است که حقیقت علم نفس انکشاف ذات شیء است بر نفس و ظهور آن بر او و دانستی که انکشاف و ظهور امری زائد بر ذات ظاهر و منکشف نیست و البته این انکشاف و ظهور هنگامی حاصل شود که حائل و حاجب و مانعی برای نفس یا برای ذات شیء از ظهور و انکشاف در میان نباشد بنابراین وصفی کیفی در نفس یا در معلوم منکشف اصلاً نیست و ارتفاع حائل و انتفاء حاجب را کیفیت نباید گفت پس جوهر نفس و عقل بدون انضمام امری وجودی ادراک حاق ذات شیء را نماید و نفس بالذات مستحق حمل مدرک و عالم و متعلقش معقول و معلوم خواهد بود و باین تقریر می توان گفت علم عبارت از رفع حجاب است بین جوهر مجرد که شایسته ادراک دارد لولا الحجاب و بین شیء معلوم یا گفت علم عبارت از انکشاف شیء است بر نفس عاقله یا برای نفس عاقله که اول مدلول کلمه علی و دوم مدلول حرف لام است که نسبتی است حرفی که از آن می توان تعبیر باضافه نمود و شاید قائلین باینکه علم اضافه است باین فکر بودند که علم انکشاف است و نسبت انکشافیه اضافه است لکن نتوانستند حقیقت امر را درست بیان کنند و در این انکشاف تفاوت نمی کند بین موجود و معدوم ؛ چه دانستی وجود را مدخلیتی در علم بذات شیء نیست و عدم مانع از آن نخواهد بود .

و اگر دقیق تر شویم این نسبت و اضافه هم در بین نیست مگر بائتضاع و اعتبار ، چه ظهور و انکشاف شیء بر نفس که عبارت از عدم غیبت نفس از ذات منکشف و عدم غیبت ذات منکشف از نفس است حاجتی به نسبت ندارد لباً ، و حرف علی و حرف لام در تعبیر است و واقعی ندارد البته در مقام حکایت و تفهیم ناچار باید گفت منکشف بر نفس و برای نفس و حاضر نزد نفسست .

و اگر حتماً باید حقیقت علم را امری وجودی حقیقی قرار داد که در نفس و با نفس باشد باید

گفت علم عین جوهر مجرد نفس و عقل است غایه الامر قبل از ارتفاع حجاب علم بالقوه است و بعد از ارتفاع حجاب علم بالفعل می شود و چون علم بالفعل شد عالم بالفعل خواهد بود همان طور که معلوم نفس مهیت شیء است بالقوه اگر محجوب باشد و بالفعل است اگر محجوب نباشد و بقیه نظریات بنظر مؤلف خطاء محض است و از اینجا آشکار می شود که علم عین جواهر عقول مفارقه است نه وصفی زائد و نه کیفیتی و نه قوتی مانند سائر قوای نفسانی، و عجب آنستکه نفس را در مقام وحدت تمامت قوی دانستند چه شد که نفس را عین علم نگفتند و بدین مقایسه عینیت علم و سائر صفات کمال با ذات اله سبحانه بوضوح پیوند و فرق بین واجب تعالی و عقول مفارقه آنستکه در واجب تعالی غیر متناهی است و در مفارقات البته محدود است اگر چه صورۃ الککل است و در نفوس بشریه بالقوه است الا عند ارتفاع الحجاب.

پس واضح شد بحمد الله تعالی که در جوهر نفس نه صورتی است نه بنفها و نه با وجود که آنرا وجود ذهنی گوئیم و نه شبحی است و نه کیفیتی و نه نسبت و نه اضافه ای و معلومات نفس مهیت آنها است بمانی قبل الوجود و بعد الوجود و قبل از وجود بنفس خود قائم است و بعد از وجود در اعیان داخل در یکی از مقولات خواهد بود که هیچ راهی بنفس ندارد چه مهیات آن مقولات هم من حیث هی هی بنفس منکشف است و محتاج بمحل و موضوعی نیست و اشکال تداخل مقولات بنابر این طریق متوجه نیست چه اشکال مبنی بر وجود ذهنی و انحفاظ است و اما جوابهایی که داده شده از اشکال تداخل مقولات که یکی از آنها جواب شیخ در شفا بوده که مذکور شد با نود فصل جداگانه یاد خواهد شد انشاء الله تعالی.

فصل سی و سوم

در ادله وجود ذهنی و عمده آنها چهار است

اول آنکه معدومات و مستنعات در مقام تعقل ممتاز از یکدیگرند و معدوم را در خارج ذاتی نیست چه رسد بممتنع پس باید در ظرفی ممتاز باشد و آن ذهن است و اعتراض بر این دلیل بامتناع علم بمعدوم زیرا که علم صورت معلوم است و معدوم را ذاتی نیست تا صورتی داشته باشد مندفع است نه برای آنکه صورت ذهنیه ظلیه واجب نیست که بازائش در خارج ذاتی باشد و علم با ذات خارجی علم بموجود و بدون ذات علم بمعدوم است تا گفته شود که این قول بشبح است و اما بنا بر قول بحصول نفس شیء در نفس پس معدوم را نفسی نیست و نه برای آنکه صورت معدوم در ذهن عین ذات معدوم است در خارج و واجب نیست در وجود صورت شیء در عقل اینکه قبلا در خارج موجود باشد بضرورت عقل تا وارد شود بر آن آنچه در اسفار است از نقض بمعدوم مطلق صرف با اینکه این نقض ضعیف است چه تصور معدوم مطلق بتعقل مفهوم معدوم مطلق بدون حصول صورت آن در عقل صحیح است چنانکه در محاش مقرر است و شیخ در شفاء آنرا تحقیق نموده و بتفصیل گذشت.

بلکه حق در جواب این دلیل آنکه وجود شیء تأثیری در علم

بمیهتش ندارد بلکه مصحح علم بوجودش خواهد بلکه ممکن

است از وجودش غافل باشد و اطلاع بر وجودش حاصل نکند

تحقیق در جواب دلائل اول

با آنکه گنه ذات و ذاتیات آنرا میداند پس علم بذات شیء اعم است از علم بوجودش بلکه از امتناع وجودش، چه مہیات متمنعات را بنحو تمایز از یکدیگر می داند با آنکه علم بامتناع وجودش دادد چون مہیت دور و تسلسل و خلف و اجتماع یا ارتفاع تقیضین یا اجتماع مثلین یا ضدین یا شریک باری، و گاهی مہیت شیء معلوم و وجودش مشکوک الاجواز والامتناع است و مورد بحث است چون اعاده معدوم بعینه و قدم معلول و خرق و التیام در افلاک و قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد و امکان تشکیک در مہیت که محقق دوانی گفته برهانی بر امتناعش نیست و پاره‌ئی از مسائل عقلیه در علم اصول فقه چون اجتماع امر و نہی و مسئلہ واجب مرتب و گاهی با علم بامکان وجود مشکوک الوقوع است و اما اینکه مستدل گوید معدوم را ذاتی نیست در خارج پس

**قابل توجه بفرق بین علم بذات
الشیء و بین علم باینکه
اورا ذات است**

علم بذات بایستی در ذهن باشد پس مندفع است باینکه علم بذات شیء غیر از علم بآن له ذاتا می باشد چه علم بذات تصویری است سازج بر وجه افراد و متضمن تصدیق باینکه او را ذاتی است نیست زیرا معدوم را بحمل شایع ذات نیست یعنی چنین باید گفت المعدوم فی الخارج یا هذا المعدوم فی الخارج لا ذات له فیہ ولی بحمل اولی ذات او از او مسلوب نیست چه ذات او ذات او است و مہیت او مہیت او است و گرنه سلب شیء از نفسش خواهد بود و علم بمعدوم جمع نمی شود با علم تصدیقی بطور حمل شایع بین شیء و بین ذاتش که گفته شود المعدوم فی الخارج له ذات کذائیه بلکه جمع نمی شود با تصدیق بآنکه معدوم است بلکه جمع میشود با تصدیق بحمل اولی و چنین تصدیقی مرجعش فی الحقیقه بتصور سازج است و ابن دقیقه بر صدر در اسفار مخفی مانده و از اعتراض بعلم بمعدوم بطور تزلزل بیرون آمده و حکیم سبزواری هم این دلیل اول را برای همین اعتراض نظم نکرده و طفره زده پس این دقیقه را در جواب باید مفتتم شمرد و خلط نمود بین علم با شیء بنحو حمل شایع و بین علم بشیء بنحو حمل اولی چنانکه علم بمہیت غیر از علم بهیئت بسیطه است .

از این تقریر آشکار میشود اینکه علم بمعدوم جز علم حضوری نخواهد بود غایۃ الامر تفاوت در معلوم از حیث معلومیت است چه اگر معلوم گنه ذات است منکشف خواهد بود بدون ارتسام صورتی و اگر وجه بشیء یا بعض ذاتیات او است باز توسط صورتی و شبیحی نیست نه باین معنی که متمنع است ارتسام ذات معدوم مفرد بحمل اولی یا وجه او بحمل اولی در نفس چه دانستی متمنع حمل شائع است و چون محل شایع متمنع است علم باو بر وجه حمل شایع متمنع خواهد بود و اما حمل اولی پس دانستی کفایت آن را در تعلیق علم حضوری پس کفایت می کند برای ارتسام، چه مرتسم نفس شیء است و شیء از نفس خود سلب نشود نه اینکه اگر مرتسم در ذهن شود موجود در ذهن خواهد بود نه در خارج؛ و در محذوری که در جواب سابق است نیست چه جواب سابق دور صریح یا مصادره است زیرا خصم مدعی است امتناع تعلق علم را بمعدوم چون ذات ندارد پس تصحیح ذات برای او بنفس تعلق علم باو تا نتیجہ دهد موجود بودن آن را در ذهن نه در خارج دور است و خصم مدعی امتناع علم بمعدوم است پس چگونه میشود استفادہ امکان نمود از همان چیزیکہ بحث در امتناع آن است .

بلکه وجه آنکه علم بمعدوم جز حضوری نخواهد بود آنستکه علم بمعدوم اگر حاصل شود

صورت حاصله در نفس علم بمعدوم نیست بلکه معلومی است دیگر بطور حضوری برای نفس زیرا برای صورت صورت دیگر نیست و گرنه تسلسل در صور خواهد بود و اگر علم بمعدوم حاصل نشود علم بمفهوم حاصل در نفس علم بمعدوم نیست زیرا حسب الفرض مجهول الذات یا مجهول الوجه است پس چگونه معلوم شود اینکه صورت مفروضه صورت او خواهد بود پیش از علم بذات او مفرداً یعنی بحمل اولی .

و اما آنکه صورت مفروضه نفس ذات معدوم است پس این علمی است تصدیقی ناشی از علم حضوری بذات معدوم نه علم باینکه صورت بنفسها همان صورت است و این معنی اعم است از اینکه صورت صورت کدام معدوم است . از اینجا می توان فهمید که معترض ممکن است اراده کند از امتناع علم بمعدوم امتناع علم حصولی را تا کلامش از این جهت موجه باشد بلی بعد از علم تصوری بمعدوم صورت مساوی با ذات معدوم یا نفس ذات معدوم در ذهن علم بمعدوم باشد بنحو حمل شایع و تقریر مجیب باینکه صورت صورت معدوم است مستقیم خواهد شد باین معنی که صورت مفروضه موجود در ذهن و معدوم در خارج است لکن این معنی محال است ادراک شود مگر بعد از علم بذات معدوم بطور مفرد که حمل اولی است یا علم باینکه ذات او ذات او است بطور قضیه و حمل شایع .

و آنچه ما تقریر نمودیم که صورت علم بمعدوم نیست بعد از علم ذات معدوم بحمل اولی پس باین نظر است که صورت مزبور معلوم دیگری است برای نفس و اما بحمل شایع پس این معلوم بر حسب انحفاظ ذات واحده بین الوجودات که مصحح اتحاد وهو هویت است عیناً همان معلوم دیگر است باین معنی که این موجود بحمل شایع و معلوم حصولی بحمل شایع که در ذهن است عین آن معلوم بحمل اولی است که ذاتش باعتبار خارج معلوم شده پس احد المعلومین عین دیگری است بحمل شایع و این دقایق شایسته تدبر دقیق است .

فصل سی و چهارم

فذلکه مقام از آغاز استدلال بتمایز معدومات و اعتراضات وجوابها و تحقیق حال محتاج بتحریر و تنقیح است چه مانند صدر المتألهین باحالات اضطراب خود را از این دلیل بیرون میکشد و دانستی که ناظم سبزواری از برهان تمایز صرف نظر کرده اگر چه در برهان حکم ایجابی بر معدوم مثال تمایز معدومات را بعنوان حکم ایجابی بر معدوم آورده و این فذلکه مبنی بر

**فذلکه مقام از آغاز برهان
تمایز و اعتراض و جواب اعتراض
و انتقاد بر جواب و دفع
و تحقیق جواب**

تذکر چند امر است اول استدلال بآنکه معدوم خارجی تصور میشود و معدومی از معدومی متمیز گردد و تمایز معدومات صرف در خارج متمنع پس باید يك نحو وجودی داشته باشد در ذهن امر دوم اعتراض بر دلیل بامتناع علم بمعدوم ، چه علم بشیء متوقف بر حصول صورتی است مطابق با ذات خارجی و معدوم را ذات خارجی نیست و صورتیکه مطابق یا معدوم نباشد موجب علم بمعدوم نخواهد شد امر سوم رفع اعتراض بآنکه مراد از صورت ذهنیه شیخ و مثال نیست تا تردید شود بین مطابقتش با ذات معلوم و عدم مطابقتش بلکه مراد حقیقت معلوم است بنحو ظهور ظالی که در معدومات و متمنعات مفهومی است

که ثابت درخارج نیست. این بنا بررای محققین است که مهیت واحده را بین ذهن و خارج منحلظ دانند و اما بنا برقول شیخ پس اگر معلوم موجود است صورت صورت موجود است و اگر معدوم است صورت آن معدوم بفرض وجود امر رابع اعتراض بر دفع اعتراض است بآنکه چنین فرضی در مهیات ممکنات است نه در معدوم مطلق و ممتنع.

اما اول امر پس اجمالا صورت استدلال ناقص است زیرا مجرد تصور مفهوم و معنایی اعم است از آنکه صورتی حاصل کند در نفس کند و اعم است از آنکه در خارج وجود داشته اعم از آنکه ممکن الوجود باشد یا ممتنع و علم بتمایز معدومات ممکنه و ممتنعه جز علم بمهیات طبیعییه متمایزه در ممکنات و مفاهیم متمایزه در ممتنعات چیز دیگر نیست و تمایز مهیات و مفاهیم بالذات است در نفس الامر و محتاج بوجودات متمایزه در خارج نیست و وجود معلوم تاثیری در علم ندارد اگر چه ممکن الوجود است و اگر ممتنع است مانع از ادراک مفهومش نیست و مستدل باید ثابت کند که تعلق علم بمهیتی یا مفهومی مستلزم حصول صورت آن در نفس است و بتفصیل گذشت که مهیت و مفهوم من حیث جز نفس چیزی نیست و تعلق علم بآن اصلا تأثیری در ارتسام صورتی در نفس نخواهد داشت و شیخ در تصور معدوم مطلق در شفا فرموده جز تصور مفهوم بدون حصول صورت چیز دیگر نیست و در تصور عقل مفارق هم همین را فرموده و این را در عناوین ممکنات هم می گوئیم کما سبق تفصیله و اگر علم را صورت معلوم دانیم باز بطی بوجود معلوم در نفس ندارد و سخن شیخ در مهیت معلوم است نه در مهیت علم و از این بیان جواب امر دوم آشکار میشود چنانکه فساد امر سوم نیز ظاهر میگردد چه علم بشیء منوط بحصول صورتی بطور شبح و بطور عین مهیت منحلظه است تا تردید در مطابقت و عدم مطابقت با خارج شود یا محتاج بفرض وجود شود خصوص در معدوم صرف و ممتنع و مسئله انحفاظ از غوامضی است که در پیرامون آن سخنها گفتیم و جز عنوان محاکاتی از مهیات ممکنه محققه الوجود یا مقاراة الوجود چیزی دیگر نیست و بدون دلیل نمی توان چیز غیر مسلمی را مبنای وجود ذهنی در نفس قرار داد و از همین راه امر رابع باطل میشود چه فرقی در ادراک مفاهیم بین ممکن و ممتنع نیست و ادراک آن تأثیری در وجود ذهنی که مقصود مثبتین است ندارد و همین خلاصه جواب از دلیل اول است.

با این اضافه که فرق است بین ادراک ذات بروجه مفرد که در مقام حمل جز حمل اولی نخواهد بود و بین اینکه فلان معلوم را ذاتی هست با ذاتی نیست که حمل شائع است و تحقیق آنستکه اول این حمل شائع مستغنی عنه است و ثانیاً تأثیری در اثبات وجود ذهنی ندارد و ثالثاً نسبت بممتنع و معدوم مطلق موجب محذوری نخواهد بود؛ اما اینکه مستغنی عنه است پس برای آنستکه ممکن موجود رادر مقام حکایت از وجود اومی گوئیم ذاتی دارد در خارج و اما در مقام تعقل که اعم از وجود و عدم است کاری باین حمل شایع نخواهیم داشت و نسبت بممتنع و معدوم مطلق مفاد قضیه سلب ذات خارجی از این مفهوم است نه از ذات معدوم مطلق و ممتنع تا گفته شود ذات ندارد و همچنین حمل عنوان معدوم در خارج بر معدوم مطلق بعمل مستلزم ثبوت ذاتی است برای آن و حمل معدوم بر مفهوم معدوم صحیح نیست مگر بعمل اولی بلی نسبت بممكن صحیح است لکن در علم بذات ممکن یا بمعنویت آن در خارج ادراک مستقیم بروجه مفرد کافی است.

فصل سی و پنجم

در اینکه مبنای دلیل اول بر
این است که علم بمعدوم علم
حصولی است و این مبنا دور
و مصادره است

مطلب دیگر که مورد توجه ما در جواب شده آنست که علم بشیء
معدوم در مقام یا حضوری است یا حصولی و مبنای دلیل بر علم
حصولی است که بمعنای حصول صورت شیء است در عقل و تحقیق
آنستکه علم بیهیت معدوم اعم از ممکن و ممتنع علم حضوری
است یعنی نفس بدون اینکه صورتی را در صفحه جوهر خود بیابد

یا بیآورد بطور مستقیم ادراک مفهوم و معنا میکند من حیث هو که جز نفس خود بحمل اولی هیچ عارضی و
محمولی ندارد و میان جوهر نفس و آن مفهوم هیچ گونه فاصله و حائلی نیست و غائب از نفس
نیست و نفس از او غیبت ندارد پس علم نفس بآن حضوری است و این معلوم چون نفس
خویش است محلی ندارد تا صورتی گردد حال و حاصل و مرتسم در محل چه محل داشتن و حلول و عروض
و ارتسام اموری است زائد بر نفس معلوم مفهوم که حمل شایعی را بین خود و بین حلول و حصول در
محل تشکیل می دهد چنانکه موجودیت مہیتی در خارج بنحو حمل شایع است و حصول در نفس بقول
مثبتین وجود ذهنی وجود خاصی است بی اثر باقی می ماند صفت علم و مہیتش که هر چه باشد صورتی
بمعلوم نمی دهد جز اینکه حمل شایعی بین نفس مفهوم و معلومیت تشکیل می دهد که تصور سازج را
تصدیق می کند یعنی چون عقل بعد از ادراک شیء توجه و التفات ثانوی بعلم و معلوم نماید ادراک نسبت
کند و تصدیق که این مفهوم معلوم و متعلق علم است و هر تصویری متضمن چنین تصدیقی است بالقوه که
بعد از التفات و توجه بالفعل میشود و تصدیق می نماید که فلان امر متصور است و اگر التفات نکند
تصدیقی بالفعل حاصل نشود و چون در این تصدیق فائدهئی غالباً نیست البته توجهی بآن نیست و مورد
بحث علم بشیء است نه علم بعلم چه اگر وجود ذهنی حاصل میشود بعلم باید حاصل شود که بحمدالله
وجه حصولی در نفس اصلاً ندارد مگر دعوی بی دلیل و اماعلم بعلم که نظر ثانوی عقل است بر تقدیریکه
نفس بدان توجه کند علم بنفس نسبت من حیث هی بین نفس شیء و بین علم و عالم است و صورتی را در
جوهر نفس تشکیل نمی دهد درست است که قضیه عبارتی است و جمله ایست مشتمل بر موضوع و محمول
و نسبت لکن دقت در این است که آیا قضایای ذهنیه مانند قضایای کتبییه دارای صورت و نقشی بر محلی
است تا مانند کتابت در جوهر نفس نوشته شود ؛ ما فعلاً نمیتوانیم

قابل توجه در انتقاش قضایای
ذهنیه و جوهر نفس

فکر خود را راضی نمائیم باینکه جوهر مجرد قبول نقوش
می نماید همانا جوهر نفس یا جوهر مفارقه از قبیل ساق عرش
نیست که بر آن لا اله الا الله مثلا نوشته یا بمقاد روایت معتبر

فی العرش تمائیل الخلاق مثال اشیاء در او متصور شود و این ارتسام صورت را از بسکه بباگفتند واهمه
ما نمی تواند از این توهم دست بکشد و ما اکنون بجرئت اعلام می کنیم که در جوهر نفس ابدأ نقشی از
معلومات نیست چه در تصور چه در تصدیق و اعتقادات و اذعانات بنسبتها سلماً و ایجاباً صفات نفس است
مانند قوای نفسانیه از متخیله و واهمه و غیرها و متعلق این صفات هم نسبت بین دو چیز محقق الوجود یا
مقدر الوجود یا صر فامفروض الوجود است دیگر قلم در صحت قوت عاقله نیست و در خیال و واهمه هم

برما واضح نشده چگونگی حال فلاکار باعقله داریم و چنین بنظر می آید قوت عاقله و جوهر عقل را بقوت باصره قیاس کردند که نزاع نمودند آیا رؤیت بخروج الشعاع است یا به انطباع یا بجعل نفس چه عجب که اکثر در مبحث وجود ذهنی انطباعی شد در صورتیکه علم مستقیم نفس بمعلومات خود همان خروج الشعاع است که تجلی و اشراق بر معلوم باشد و اما جعل نفس و خلاقیت پس اگر وجود بذات معلوم دهد البته باید قائم بچیزی باشد که همان جوهر نفس است و قیام بنفس هم قیامی است خارجی غایب الامر نحوه وجود نحوه ظلی و بی اثر است دیگر چرا صورتی مرتسم در عقل باشد مگر موجودات عالم که قیام صدوری بواجب تعالی دارند مرتسم و حال در ذات او سببانه هستند؛ عجب بساطی مثبتین وجود ذهنی گسترده که هر گوشه اش را وصله می کنی جای دیگرش سوراخ می شود غالباً هم که عادت نداریم نفهمیده از چیزی بگذریم و بالجمله معلومات نفس تصوراً که حمل اولی است که حمل شایع است ولو باعتبار معلومیت چه رسد بموجودیت در خارج اصلاً صورتی را در جوهر نفس تشکیل نمی دهد چه رسد بآنکه از مایه وجود بطور ظلی و بلا اثر نصیبی بآن صورت دهد که علاوه بر آنکه صورتی در نفس است موجود هم در نفس باشد و اگر درست تامل کنیم وجود اگر چه ضعیف باشد بی اثر بودنش بنام ظلی معنائی است که عقل ما آنرا نمی پذیرد اگر وجود است باید بوئی و طعمی از آثار وجود خارجی در آن یافت شود نه اینکه سلب حقیقت از او ضروری باشد چه مفهوم خبز خبزیست و مفهوم انسان انسان نیست و اگر معلومات نفس را وجودی است که از نفس افاضه بر آن می شود البته وجودی است خارجی لکن بنحوی دیگر که فقط صدق معدوم صرف بر او نکند و گر نه جوهر مجرد هرگز صورت را که البته دارای شکل و وضع و مقدار است اگر چه مجرد از ماده است نمی پذیرد و اگر مقصود انضمام و اتصال مجردی مفهومی بمجردی جوهری باشد باز این وجود ذهنی نمی شود و دانستی میان علم و عالم و میان معلومات تصوراً و تصدیقاً فاصله و حائل و بعدی اصلاً نیست لذا گفتیم که علم نسبت بمعلوم حضوری است نه حصولی حتی اگر صورتی در نفس حاصل شود علم بآن صورت حضوری است نه حصولی لکن صورتی در جوهر نفس بوجه حصول نیست و مبنای دلیل مثبت وجود ذهنی بر علم حصولی است و این خود متضمن دور و مصادره است چه حصول صورت در نفس اول بحث است و بوسیله تعلق علم بمعلوم مفرد یا مدلول قضیه نمی توان علم حصولی درست کرد مگر بوجهی دائر، چه منکر وجود ذهنی مدعی است امتناع علم بمعدوم را زیرا ذاتی ندارد تا صورتی داشته باشد پس اثبات ذات و صورت موجوده در ذهن بعلم که متوقف بر ذات داشتن معلوم است دور و ربح است و الا مصادره و اول بحث است.

و اما وجود علمی پس تعارفی است مجازی که بمعلومات معدومه در خارج می کنند و گر نه وجودی برای معلوم نیست مگر نفس افاضه وجودی کند بر معلوم که خارجی خواهد بود نه ذهنی باز می گوئیم ارتسام صورت در جوهر نفس بهیچ وجه دلیلی ندارد و ما در ضمن تقریر دلیل و اعتراضات و دفاعها پیش از فذلکه اگر چه امکان ارتسام صورت را از قلم من باب المماشات گذرانند ولی الان آن سخن را پس می گیریم و ارتسام را در مجرد نمی پذیریم مگر باستخدام امری مادی که آنهم بر وجه قیام صدوری و خلاقیت است نه انفعال و پذیرفتن صورت چنانکه وارد است فی العرش تماثل الخلاق بلکه صور از اذاق در اجرام علوی است چنانکه در کربیه و فی السماء رزقکم وما

توعدون و انه لحق مثل ما انکم تنطقون است و کریمه « و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم » و از این فذلکه آنچه راجع بعلم حضوری بین جوهر نفس و بین مهیت معلوم اعم از موجود و معدوم و متمتع برای تابید نفی وجود صورت معلوم در نفس و راجع بحمل اولی بودن معلوم برای همین منظور در تقریر جواب دلیل یاد نمودیم واضح میشود و بتقریر دیگر در تحقیق جواب از دلیل تمایز معلومات آنکه اگر مراد از علم بمعوم **تقریر دیگر در تحقیق جواب** و بتمايز آن از معدوم دیگر علم بنفس ذوات معدومات متمایزه است یعنی من حیث هی که با این حیثیت جز حمل اولی بین خود و نفس خود ندارد علم بآن حضوری است زیرا

از این دلیل

نفس شیء من حیث هی صورتی ندارد تا موطنش در ذهن باشد زیرا بودن نفس شیء هیچ گونه عارضی و محمولی ندارد تا جستجو از جای آن کنیم و علم هم بهمین حیثیت تعلق گرفته پس وجود ذهنی در کجا است و از کجا آمده و حال آنکه نفس شیء اعم از موجود و معدوم است و فعلا هم نفس معدوم را در دلیل اخذ نمودند و نفس شیء معدوم من حیث هو صورت ندارد تا در ذهن آید و معدوم را عوارضی و ماده‌ئی نیست تا صورتی از آن تجرید و انتزاع شود پس اگر بمجرد تعلق علم بنفس او بنفسه در نفس آید و رقم شود وجودی نخواهد داشت و علم باو وجود او نخواهد بود و جز ذاتش که علم بآن تعلق گرفته بلا واسطه بنحو حضوری چیزی نخواهد بود و انکهی ارتسام نقش در ذهن دلیلی ندارد جز تعلق علم باو و تعلق علم بنفس شیء حتی موجود خارجی اعم از ارتسام در نفس است و اگر علم بنفس شیء نیست بلکه بصورت حاصله اوست و اولاً علم بصورت حاصله اول بحث است و منکر وجود ذهنی حصول صورتی را در نفس قائل نیست پس این مصادره است و دانستی که معدوم را صورتی نیست ثانیاً اگر صورت بنفسهادر ذهن آید وجودی برای آن نیست و علم هم بصورت بهامی صورت تعلق گرفته پس وجود از کجا آید چه اگر علم بصورت موقوف بر وجود صورت باشد و وجود صورت بنفس علم بصورت حاصل شود و در خواهد بود چه سخن فعلا در معلوم معدوم است که نه صورت دارد نه وجود و اگر بگوئی تا وجود حاصل نکند علم بآن حاصل نشود و فرض این است که در خارج معدوم است و علم بنفس بمعومات و تمایز آنها از یکدیگر محل کلام نیست بلکه کلام در موجود بودن این معلومات است در نفس آمدن نفس شیء در ذهن ملازم با وجود بلکه عین وجود است بدون اینکه وجودش از علم باو حاصل شود تا دور لازم آید گوئیم نفس شیء با وجودش تلازم ندارد و قاعده المیهة من حیث هی لیست الاهی فراموش نشده و ظرف شدن ذهن برای نفس شیء بر تقدیر تسلیم غیر از ظرفیتش برای وجود او است پس وجود او از چه راه درست شده و بهانه ای برای وجودش در نفس نیست جز تعلق علم باو و علم قبل از وجود تعلق بآن گرفته بلکه در موجود هم صورتی که گویند از او تجرید و انتزاع شود صورت بی وجود است پس اگر همین صورت در نفس آمده وجودش از کجا است و صورتی که از موجود گرفته شده غیر از صورتی است که موجود باشد و اگر مسئله انحفاظ مهیت درست باشد صورتی در بین نیست بلکه نفس مهیت است و انحفاظ در نفس و در خارج ربطی بوجود در نفس ندارد و قائل بوجود ذهنی انحفاظ را بین الوجودین پنداشته و قانع نیست بانحفاظ بدون وجود و اشتباه از اینجا برخاسته که ورود مهیت را در نفس وجود آن در نفس پنداشتند و این دعوی بی دلیل است

فصل سی و ششم

تقسیم مستوفی بدون انتاج وجود ذهنی

و حق مطلب بوجه تقسیم مستوفی این بود که بگویند شیء یا در خارج است فقط یا در ذهن است فقط و یا نه در خارج است و نه در ذهن و یا هم در خارج است و هم در ذهن و آن شیئی که در خارج است یا موجود در خارج است یعنی خارج ظرف

وجود است یا فقط خارجی است نه موجود در خارج که خارج ظرف نفس او است نه ظرف وجود او و آنچه در ذهن است یا وجود هم در ذهن دارد یا ذهن فقط ظرف نفس او است نه ظرف وجود او و بر هر دو تقدیر یعنی بر تقدیر اینکه ذهن ظرف نفس او یا ظرف وجود او باشد یا در خارج منشأ انتزاع دارد یا منشأ انتزاع ندارد و بر تقدیریکه منشأ انتزاع دارد یا منشأ انتزاع او مصداق او و فرد حقیقی او است یا مصداق و فرد او نیست فقط منشأ انتزاع او است و بر تقدیریکه منشأ انتزاع و مصداق ندارد یا ممکن الوجود است یا متمنع و آنچه نه در ذهن و نه در خارج است یا ممکن الوجود است در خارج و در ذهن اعم از آنکه خارج ظرف وجودش باشد یا ظرف نفس یا متمنع الوجود است در خارج و در ذهن یا فقط متمنع الوجود در خارج است اعم از ظرف وجود و ظرف نفس شیء ولی در ذهن ممکن الوجود است اعم از ظرف وجود یا ظرف نفس شیء و آن متمنع خارجی که در ذهن ممکن الوجود است یا صرفاً تصور مفهوم است یا مصداق ذهنی هم بالامکان یا بالقوه دارد و این تقسیم از مبتکر است لحظه تحریر است که حقایق مبحث وجود ذهنی و اقسام متصوره و مواضع اشتباهات را بدست می دهد و این تقسیم بر حسب مقام ثبوت و تصویر است و اما در مقام اثبات و تعیین صحیح و فاسد از اقسام پس می گوئیم :

تعیین صحیح و فاسد از اقسام و مثالهای آنها

اما آنچه هم در خارج است و هم در ذهن پس چون موجودات خارجی که بالفعل در خارج موجود است و مهیت آنها بعد از تجرید از مواد و عوارض در ذهن موجود است و منحصراًست بین الوجودین و این بنابر قول بوجود ذهنی و انحصار مهیت

شیء بعینها بین الوجودین است و اما بنابر انکار وجود ذهنی رأساً وجود منحصر در وجود خارجی است و موجود هم منحصر در موجود خارجی و در ذهن مهیت اشیاء خارجی نیست نه باوجود نفسانی که بجای وجود خارجی باشد نه بی وجود که نفس مهیت در نفس مرتسم باشد و این منکرین علم را اضافه بمعلومات خارجی و آیا همین اضافه در نفس است یعنی نفس ظرف نفس اضافه است نه ظرف وجود اضافه و یا جز ذات مضاف که جوهر نفس است و چیزی نیست و اما آنها که قائل بشبح و منکر انحصار مهیت بعینها بین الوجوداتین هستند مثالی را در نفس پیدا کنند که مهیتش غیر از مهیت عین خارجی است و این مدعا اعم است از اینکه مثال موجود در نفس باشد یا فقط بنفس در نفس باشد و آنکه نظر دقیق دارد عنوان خاص و مفهوم مخصوصی را که حاکی از اعیان خارجی و منطبق بر آنهاست بنفس بدون وجود در نفس می تواند اختیار کند و آنکه دقیق تر است همین مفهوم را بنفسه متعلق ادراک خواهد دانست و ظرفی برای او جز نفس الامر که حد ذات او بحمل اولی است نخواهد یافت و اما آن قسم که در خارج است فقط و در ذهن نیست پس چون عقل مفارق که مهیتش تجریدپذیر

نیست و جز مفهوم عام یعنی مفهوم العقل که صرفاً تصور آن مفهوم است بدون وجود ذهنی و چون مادیات خارجی و صور آنها و لواحق آنها که بشرط لا است و حمل نمی شود و اما آن قسم که فقط در ذهن است و در خارج نیست چون جنس و فصل بنابر وجود ذهنی با آنچه در قسم اول از وجود یاد شد و چون کلی عقلی و کلی منطقی و اما آن قسم که نه در خارج است و نه در ذهن پس چون متمنعات و معدوم مطلق و چون ممکناتی که در خارج معدوم است و بذهن نیامده غایب الامر ممکن است بذهن آید .

و اما آن قسم که موجود در خارج نیست لکن خارجی است پس چون نسبت که خارج ظرف نفس او است نه ظرف وجود او و اما آنچه منشأ انتزاع دارد لکن مصداق ندارد چون مفاهیم عامه چون شیء و امر و وجود وحدت و کثرت و مانند آن که از موجود خارجی انتزاع شود چه وجود وحدت و کثرت از قبیل کلی طبیعی و فرد نسبت بخارجیات نیست .

و اما آنچه مصداق دارد که البته منشأ انتزاع هم خواهد داشت افراد انواع طبیعی که مصداق کلیات خود هستند و راجع بوجود ذهنی و انحفاظ نفیاً و اثباتاً و راجع بمعلق علم و ادراک همان است که یاد شد و بیشترش گذشت .

و آنچه منشأ انتزاع و مصداق ندارد چون متمنعات و شریک باری و معدوم مطلق و همچنین است ممکنات معدومه که بالفعل منشأ انتزاع و مصداق ندارد لکن بعرض وجود مفهوم آن متصور و تمایز معدومات معقول خواهد بود و از مقایسه با آنچه ذکر شد مثالهای بقیه اقسام آشکار است .

فصل سی و هفتم

دلیل دوم صحت حکم ایجابی است بر معدوم بخصوصه و بر **برهان حکم ایجابی بر معدوم** اعم از افراد موجوده و معدومه چون کل عنقاء طائر و کل مثلث فروایه تعادل قائمتین و مثال عنقاء شایسته تر است از مثالهای ناظم سبزواری چون بحر من ذبیق بارد بالطبع با اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین چه مثال اول مخدوش باینکه کمیت بحر ذبیق مدخلیت در محمول که برودت بالطبع باشد ندارد و مثال دوم داخل در امثله برهان تمایز معدومات .

و تحقیق در جواب اینکه حکم ایجابی بر معدوم اگر بمعنی ما بالفعل است متمنع است و اگر بمعنای ملازمه بین امر بن است پس مقرر است که صدق ملازمه مستلزم صدق طرفین نیست و حکم بتلازم و عدم انفکاک حکم بر معدوم نیست بلکه حکم بر نفس الامر و حد ذات الشیء است نه بقید معدومیت حتی اگر فرضاً موجود باشد وجود امر زائدی است چه طرفین ملازمه مهیت من حیث هی است بلکه از این جواب ، جواب دقیق دیگری بدست می آید چه معدومیکه مأخوذ در برهان است معدوم بحمل شایع است یعنی آنچه یزیکه معدوم است نه وصف معدوم زیرا باعتبار وصف معدوم حکم ایجابی بر آن نمی شود بلکه بنظر دقیق معدوم بحمل شائع خارج از مدلول قضیه موجب مفروضه است و قضیه دیگری است زائد بر قضیه اصلیه و بنظر ثانوی دیگر گفته میشود که معدوم است و مرجع کلام مستدل که می گوید حکم ایجابی بر معدوم صحیح است این که حکم بر مثلث یا بر عنقا یا بر

جسم ثقیل نسبت بمیل بمرکز یا بر جسم نسبت بفرض ابعاد ثلثه در آن یا بخط که طرف سطح است یا بنقطه که طرف خط است حکم بر نفس مهیت است و چون فعلاً معدوم است می گوید حکم بر معدوم است و اگر محمولات دیگری هم می داشت ممکن بود آنرا در مقام معرفی در برهان اخذ در صورتیکه هیچ مداخلیتی در موضوع قضیه ندارد.

و اما اگر بلحاظ وجود تقدیراً باشد پس قضیه مقدرة الموضوع است نه محققه پس حکم بر موجود است نه بر معدوم و این شق که بر قلم گذشت می توان گفت اگر وجود را در موضوع قضیه مداخلیت نباشد ملاحظه تقدیر وجود لغو است و اگر مداخلیت دارد البته تقدیر وجود حاکی از ظرف وجود محقق است و حکم بر موجود خواهد بود.

وانگهی اینکه در تقریر برهان گفته میشود و در اسفار و منظومه هم مورد تصدیق شده که اثبات شیء برای شیء فرع ثبوت مثبت له است ممنوع بلکه فرع ثبوت ثابت است نه مثبت له چنانکه در لوازم مهیت چنین است بنابر قول بعدم تقرر مهیات.

و بتقریر دیگر در جواب این برهان آنکه اگر محمول ایجابی از عوارض وجود است حکم بر معدوم نخواهد شد مگر بتقدیر وجود و اگر از ذاتیات یا لوازم مهیت است مصحح حکم ایجابی معلومیت مهیت است نه موجودیت او؛ آیا نمی بینی که حیوان ناطق محمول بر مهیت انسان و ناهق بر حمار و صاهل بر فرس است و حمل اجزاء حدیه و معرفی مهیات فقط تصور و علم لازم دارد که مصحح تصدیق نیز هست و وجود شرطش نیست و گذشت که علم بشیء اعم از وجود معلوم است چه در ذهن چه در خارج پس جواب قاعده اثبات شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له آنستکه فرع العلم بذات المثبت نه فرع وجود المثبت له و کافی است در صحت احکام ایجابیه مجرد فرض آیا نمی بینی در هندسیات چه اندازه احکام ایجابیه بر امور فرضیه بار میشود.

فصل سی و هشتم

دلیل سوم صحت انتزاع معنای واحد کلی است از افراد نوع

و انواع جنس و چون بوصف وحدت کلیت در خارج نیست پس
برهان انتزاع کلی از افراد
نوع و انواع جنس

در ذهن است چه کلی طبیعی در خارج کثیر بالعدد است بنحو
نسبت آباء متعدده با افراد نه نسبت اب واحد و این برهان را

در اسفار نظر بکلی طبیعی تقریر نموده و در ذیل آن حکیم همدانی را تغلیط کرده که گمان نموده کلی طبیعی با وصف وحدت عددیه در امکان و ازمنه متغایره و اشخاص متباینه موجود است و حکیم سبزواری بلحاظ کلی عقلی و کلی منطقی تقریر نموده و شک نیست که خارج موطن فرد است نه کلی حتی اینکه کلی طبیعی نزد آنانکه آنرا موجود در خارج می دانند کثیر بالعدد است ذاتاً چنانکه شیخ آنرا تحقیق فرموده و سبزواری افزوده بر این تقریر که تصور اشاره است و معدوم مطلق بدان اشاره نشود پس برهان را روی کلیت برده نه وحدت بخلاف صدر که روی وحدت معنی و طبیعت برد و ناظم سبزواری مسلک وحدت برهان دیگر قرار داده بلحاظ صرف الشیء در حقایق مشککه و در کلیات طبیعی؛ و تحقیق در جواب بناء بر مسلک صدر اینکه کلی طبیعی منوعت بوحدت و کثرت نیست و نه بکلیت و جزئیت بلکه ذاتی است مجرد از جمیع عوارض لکن با وحدت و کثرت جمع میشود پس در

خارج بودنش بوصف وحدت متمنع است اما بنحو لا بشرط هیچ محذوری ندارد و علم نفس بتصور وحدت و کثرتش مستلزم وجودش در عقل نیست بوصف وحدت یا کثرت زیرا تصور اتصاف شیئی بشیئی غیر از تصور متصف است بالفعل پس اگر وجود ذهنی نباشد تصور متصف بلحاظ ظرف اتصاف خواهد بود تحقیقاً یا تقدیراً چه ضرر دارد ظرف اتصاف خصوص خارج باشد فقط نه ذهن و گر نه برهان مصادره خواهد بود یا دور چنانکه گذشت زیرا بحث در امکان ظرف اتصاف بوحدت در خارج مانند شخص واحد از نوع منحصر در فرد و همچنین نوع از جنس بلکه بحث در ظرف اتصاف در عقل است علاوه بر ظرف اتصاف در خارج پس اگر طبیعت با کثرت خارجیه باشد تصور عروض وحدت بر او مقدر است و الا محقق است و کثرت مقدر است و دعوی اتصاف بالفعل مطلقاً محتاج بمؤنه زائد است که برهان تکفل از آن ننموده .

وانگهی وحدت نوعیه و جنسیه معنائی است واقعی محفوظ در نفس الامر که دایر مدار اعتبار عقل و تصورش نیست پس آن در خارج است بمعنای آنکه خارج ظرف نفس او است پس او قبل از تصور بر نفسیت خود باقی است و نفس الامریت وحد ذاتش هیچ حاجتی بذهن ذاهنی و تصور و تصدیقی ندارد و فی نفسه نه موجود است و نه معدوم پس از کجا می توان گفت این معنای واحد با قید وحدت موطن ندارد مگر در عقل .

و بالجملة اشتراك امثال در معنای واحد واقعی و در اعتبارات نفس الامریه مانند اشتراك ازواج است در زوجیت و چنانکه ما به الامتیاز و ما به التکثر در خارج است همچنین ما به الاشتراك در خارج است غایه الامر عقل هر دو را تصور می نماید بمعنائی که علمش بدان متعلق است و اما حصول این دو در عقل پس از کجا است و این غفلت از تحقیق شیخ نیست که ذات طبیعی در خارج بوصف وحدت نیست چه فرمایش شیخ زیاده از این نیست که ذات طبیعی بحمل شایع متکثر بالفعل است در خارج و این منافات ندارد با وحدت آن و تجردش از کثرت بحمل اولی و واقعیت اتصافش در حد ذاتش بوحدت و واقعیت تامل امثال دایر مدار قول بوجود کلی طبیعی در خارج نیست زیرا منکر وجود طبیعی واقعیت تامل و انطباق معنائی را که موجود در افراد خارجیه نیست بر افراد منکر نخواهد بود .

و ممکن است دقت بیشتری در این باب نمایم و بگوئیم اتصاف

معنای طبیعی من حیث هو در نفس الامر بوحدت در نظر عقل

بمعنای عدم کثرت است چه فی حد ذاته کثرت ندارد و لکن

منطبق بر کثیر است و انطباقش بر کثیر باین معنی است که معنا من حیث هو صلاحیت تطبیق دارد که عقل در مقام تصدیق آنرا تطبیق می کند و قضیه حمله را بفعل خود منعقد می سازد یا بنفسه و بلاواسطه یا باستخدام لسان عاقل که تکلم بآن کند و فعل و انشاء او دخلی بوجود ذهنی مانند سائر افعال قلبیه چون قصد و اراده و کراهت ، و متعلق این فعل هم نسبتی است که بین موضوع و محمول در خارج منعقد می شود باین معنی که خارج ظرف نفس اوست و ظاهراً فعلیت نسبت آنی الحصول است و دومی ندارد بلی شأنت این حمل عقلی و عقد نسبت دائمی است بنابر این انطباق و اتصاف در خارج نیست و جز ذات موصوف منضم بوصف در اعیان دیده نمی شود حتی عنوان انضمام را خارج نشان نمی دهد

چه اعیان خارجی از منفردات و منضعات لسان ندارد که عناوین منتزعه و حیثیات عقلیه در خود منعقد ساخته بما نشان دهد و گرنه کلی طبیعی اولی باین معنی خواهد بود و بالاخره معنای واحدی که در ذهن موجود باشد از این دلیل بدست نمی آید و تامل افراد و ما به الاشتراك را البته عقل ادراك می کند و ادراك آن مستلزم وجود امر مشترك در ذهن نیست .

و اما بنابر مسلك ناظم سبزواری پس کلی عقلی و منطقی بعنوان مفهوم این دو لفظ حال هر يك حال سائر مفاهیم معلومه است که من حیث هو نفس خویش و محل ذهنی و خارجی لازم ندارد و نفس الامر است و معلوم و اما بوصف کلیت بانضمام معروض کلیت که عبارت از کلی عقلی است و یا بوصف کلیت بدون معروض که عبارت از کلی منطقی است پس دلیلی بر حصولش در ذهن نیست بلکه مفهوم آن را نفس ادراك می کند فی نفسه و بدین مفهوم ادراك کلیت می نماید بدون آنکه در جایی موجود شود مانند معلومات نفس من حیث هی تصویراً و تصدیقاً که دانستی تصدیقات عقل برمی گردد بادرک نسبت بر وجه افراد بدون ترکیب چون ادراك اتصاف موضوع بمحمول و ادراك مفهوم کلی عقلی و منطقی بادرک کلیت مفهوم یا کلیت خالصه که باز حال ادراك مفهومی را بنفسه دارد و اما اینکه فرموده تصور اشاره عقلیه است و معدوم مطلق بدان اشاره نشود جوابش این است که تصور علم است و علم بمعنوم مانند موجود تعلق می گیرد و گرنه لازم می آید عدم تعلق علم واجب بحوادث و بمعنومات ممکنه همیشگی و عناوین متنوعات چه ارتسامی در ذات سبحانی نیست خصوصاً بعد از عدم ثبوت ارتسام در نفوس که فعلاً در پیرامون آن باین شدت سخن می گوئیم .

و دانستی که علم بمعنوم حضوراً صحیح است چه رسد بحصولی بوجهیکه مفصلاً گذشت و الان هم اشاره شد و اما اینکه فرموده خارج ظرف است برای جزئی نه کلی جوابش این است که منکر وجود ذهنی لازم نیست بگوید مفهوم کلی در خارج است چه جائز است نفس تصور مفهوم را جزئی می نماید لکن جزئی خارجی باین نحو که خارج ظرف نفسش باشد نه ظرف وجودش پس وجود نفس یا کیفیت علم بنابر آنکه کیف است یا حقیقت علم هر چه هست عبارت از نفس تحقق معلوم کلی است که مساوق با تشخص و جزئیت او است چنانکه وجود خارجی نفس تحقق مهیت است .

و اما علمش بکلیت پس من باب فرض است یعنی فرض می کنند این جزئی را غیر جزئی پس ادراك می کند کلیت عقلیه و منطقیه را بوجهی مفروض نه محقق چنانکه در ذهن باشد کلیت مزبوره مفروض و مقدر است چه هر چیز که عقل آنرا تصور نماید موجودی جزئی خواهد بود ولودر ظرف تحلیل یعنی تحلیل کلی معقول بذات و وصف کلیت و شان عقل ادراك مفروض که کلیت باشد در محقق که جزئی است و فرض کافی است در تصحیح علم و ترتیب احکام چنانکه در تناقض مقرر است و در هر حال همین فرض است که مصحح ادراك وصف کلیت است . از این تقریر واضح شد که کلی عقلی و منطقی مفروض است در عقل نه محقق .

فصل سی و نهم

و اگر از حق چشم پوشیم و بنا گذاریم بر انعقاد وصف کلیت در عقل و عروض وصف کلیت بر طبیعی بالفعل پس ممکن است خارج را موطن کلیت قرار دهیم باین تقریر که امتناع

قابل توجه دقیق

آمدن کلی عقلی و منطقی در خارج در صورتی است که قائم بنفس خود باشد مانند سایر اعیان خارجی اما با قیام ظهوری یا صدور از خارج بنفس مانعی و محدودی ندارد و خارج از این جهت جای عقل را می گیرد پس کلیتش باعتبار قیامش بنفس است نه باعتبار وجودش در نفس و فرق واضح است خصوصاً نزد کسی که قیام را صدور دانده نه حلولی و بالعمله وجود کلی بوصف کلیت در خارج محال است لکن قیام کلیت یا کلی عقلی بر وجه صدور از نفس یا بر وجه ظهور و انکشاف بر نفس بهمان ملاک که اگر در نفس باشد مانعی از کلیتش نیست از جانب نفس هم که بیاید همان است چه نحوه تأثیر نفس و صانعیتش همانا کلیت ساختن و کلی آوردن است دیگر چه مدخلیتی که کلیت و کلی را بدوش خود بکشد و در آغوش خود بگیرد و فی الحقیقه فاصله‌ئی بین جوهر نفس و بین کلی مصنوعه و کلیت مصنوعه او نیست و همان وصف را که در آنجا می بیند در خارج هم با کمال استیلاء و استعلاء می بیند و انگهی از لفظ خارج نباید وحشت نمائیم چه عالم نفس الامر ظرف ثالثی است غیر از خارج و ذهن است پس کلیت و کلی در نفس الامر باشد.

تحقیق حفظ کلیت و کلی در نفس الامر

و تحقیق کلیت و کلی در نفس الامر اینک ادراک عقل کلیت شیء را اگر باین معنی است که مهیت طبیعی حاصله در عقل کلی است بالفعل و معروض کلیت است پس این ممنوع است زیرا که معروض جزئی است در عقل متشخص است در نفس

پس چگونه کلیت در این حال بر او حمل میشود.

و اگر باین معنی که معروض وجود ذهنی ذاتش با عدم اعتبار وجود کلی است این هم باطل است چه باین اعتبار یعنی اعتبار او من حیث هو نه کلی است نه جزئی، و اگر باین معنی است که عقل ادراک می کند کلیت معنی را چنانکه ادراک می نماید نفس همین معنی را پس مرجعش بحمل اولی است و در حمل اولی کلی و جزئی و کلیت و جزئیت فرق نمی کند چه البته کلیت کلیت است و کلی کلی است و جزئی جزئی است و این معنی از برکات ملاحظه شیء من حیث هو است و بالعمله کلی بوصف انه کلی کلی است بحمل اولی اگر چه مفهوم کلی جزئی است بحمل شامع زیرا تحقق او در حمل شایع ملحوظ است و باعتبار تحققش جزئی است و همچنین است مفهوم کلیت که مانند مفهوم کثرت است بنابر این برای تصور کلیت کافی است که آن را بنفسها ملاحظه کنیم که حملش اولی است و هیچ داعی در بین نیست که عوارض کلی را در نظر بگیریم که مستلزم وجود و تحقق و جزئیت گردد چه عروض ملازم با جزئیت است حتی در عروض کلیت بر مفهومی و گر نه حمل شایع نشود و حمل اولی خواهد بود و چون گوئیم هذا المفهوم کلی، کلیت با جزئی اتحاد پیدا کرده لکن کلیتش باعتبار صدق آن مفهوم است بر کثیرین که در هر جا که حمل می شود در ظرف حمل با آنکه وجود حملی عقلی دارد از وجود خود تجرید می شود و اتحاد پیدا می کند با ما صدق علیه.

قابل توجه دقیق

و اگر ما قدری بیشتر دقت کنیم از چنگال کلیت رهایی حاصل نمائیم و آن اینکه کلیت بمعنای صدق بر کثیرین است و مفهوم صدق بما هو صدق کلی نیست و مدخول (علی) یعنی علی کثیرین مرادف با کلی بمعنای متعدد است پس مفهوم صدق یک معنائی است که کلیتش باعتبار افراد

صدق است که ما بآن نظر نداریم زیرا بیک صدق صادق است بر متعدد است نه بچندین صدق پس کلیت در دائره ما صدق علیه است نه در نفس صدق و صادق ، و این نظیر شعاع آفتاب است که بر هر چیز یعنی بر اشیاء متعدد و کثیر می تابد لکن خود شعاع موجودی است جزئی حقیقی لذا کلی را معنی کردند بما لا یمتنع عن الصدق علی کثیرین ؛ پس معنای جزئی که امتناع از انطباق بر متعدد ندارد با آنکه خودش عین مصادیق نیست صادق بر مصادیق است چه مفهوم انسان مثلاً مرادف با زید و عمرو و بکر نیست لکن منطبق بر آنهاست پس مفهوم انسان باعتبار صلاحیتش برای صدق بر کثیر کلی است و اما نفسش قطع نظر از صدق بر کثیر هیچ کثرتی در او نیست بلکه واحد است و همین وحدت است که او را مانع از صدق بر فرس و حمار و سائر انواع است و او را جزئی کرده مع ذلك صادق بر کثیر است آنهم بصدق واحد ؛ اینجاست که فرق بین کلی و جزئی آنست که جزئی چون زید که بر جزئی های دیگر صدق نمی کند و کلی بر جزئیات صدق می کند پس عموم مفهوم باعتبار مشمولانش کلی است نه باعتبار شمول و شامل پس جزئی دو قسم است جزئی مطلق و جزئی مضاف ، جزئی مطلق افراد است و جزئی مضاف مفهومی است که با وحدتش باعتبار اضافه بما صدق علیه کلی است و این دقیقه در نهایت غموض است .

بالنتیجه وجود ذهنی لازم ندارد و صدق بر کثیرین مانعی از اینکه خارجی باشد نخواهد داشت و تعدد و کثرت بمعنای کلیت در او نیست تا قبول خارجیت نکند بلکه قبول وجود خارجی هم می کند هنگامیکه قضیه لفظیه منعقد شود چه در (زید انسان) یا (انسان حیوان) صدق محمول بر موضوع در قضیه ملفوظه يك صدق موجود در خارج است که این محمول را بر جمیع امثال زید حمل می کند باینکه گفته شود زید و عمرو و امثالها من الافراد الی مالایتنهای انسان است فافهم و تدبر .

صدق مانند سائر مفاهیم اگر چه نسبت با افراد صدق عموم دارد

لکن منافی با وجود خارجی نیست نکته ای که قابل توجه است

آنستکه صدق مانند اتصاف است که اشاره شد اینکه وجودش

قابل توجه

در خارج مسلم و واضح نیست بلکه معنایی است که من حیث هو متعلق علم و ادراک عقل است و ظرف وجودی لازم ندارد تا آن را در ذهن قرار دهیم و آنچه در تفسیر کلی گفتند که امتناع ندارد از صدق بر کثیر مراد حمل است که فعل حامل است و حامل یا عقل است یا متکلم و فعل فاعل چه فاعل قلبی چه فاعل لفظی محال است کلی بلکه موجودی است جزئی .

و دانستی افعال قلب و عقل و احکام انشائی که از عقل مسلم است لکن مفهومی را بیک فعل بر افراد متعدد پس معنای کلیت مفهوم آنستکه قابل حمل حامل است بر متعدد و قابلیت حمل بر متعدد امتناعی از وجود خارجی ندارد یعنی عقل در افراد خارجیه متمائله ما به الاشتراك و ما به التماثل را ادراک می کند که قابل حمل حامل است بر امثال متعدده اعم از آنکه آن ما به الاشتراك خارجی دارای معنای طبیعی در همان خارج باشد چنانکه مثبت وجود کلی طبیعی در خارج می گوید با آن معنی مفهومی باشد که متعلق علم عقل است و آن را قابل حمل بر متعدد می داند و آن مفهوم در نفس الامر است نه در ذهن و ملاک کلیتش قبول حمل بر متعدد است و این قبول و صلاحیت در او جزئی

است و حمل هم که فعل حامل است جزئی است پس کلیتش باعتبار این است که عقل آن مفهوم را که قابل حمل بر متعدد است بالفعل بر متعدد یا بالمقایسه یعنی این موضوع و امثالش حمل می کند یا تجویز حمل می نماید و قابلیت حمل جزئی است و حمل هم اعم از آنکه یکبار بر يك فرد حمل کند یا یکبار بر چندین فرد یا در هر کدام يك حمل کند چه حامل یکی باشد چه متعدد پس کلی بوصف کلیت و وحدت کجا موجود شده تا خارج آن را قبول نکند و جایش ذهن باشد و سخن در وجود مفهوم واحد کلی است در ذهن نه در قابلیت مفهوم برای حمل بر متعدد و قابلیت و حمل هر دو جزئی خارجی هستند زیرا قابلیت قوتی است خارجی در مابۀ الاشتراك خارجی و متعدد هم همان افراد خارجی است باقی می ماند مفهوم که این قابلیت در او هست که قوتی است جزئی که مصحح حمل مفهوم است بر کثیر پس مفهوم بنفسه کلیت نیست که ممتنع باشد حصولش در خارج نه تنها باین نظر که مفهوم من حیث هو نه کلی است نه جزئی بلکه باین نظر که مرجع کلیت بتعدد افراد متماثله است که این مفهوم قابلیت حمل حامل را بر آن دارد بیک حمل یا بچند حمل و قابلیت و حمل و افراد متماثله همگی خارجی هستند و اصل مفهوم اگر موجود در خارج است بنا بر وجود کلی طبیعی البته خارجی است و انحصارش در ذهن اول بحث است که گذشت بلکه انحصارش همان نفس او است من حیث هو و اگر موجود در خارج نیست باز همان نفس او است که بالذات قابل حمل بر افراد است که از آن تعبیر بحکایت از افراد و صدق بر افراد شده و همین تعبیر ها منشأ اشتباه گشته که مفهوم را توصیف بکلیت و تقسیم بطبیعی و عقلی و منطقی کردند و هر سه اعتباراتی است که از مفهوم نفس الامری مجرد از وحدت و کثرت و غیرها و از يك قابلیت جزئی برای يك حمل بر فردی از افراد یا چندین فرد از افراد از حاملی که عقل است یا متمکلم بر می خیزد.

بالتبجیه وصف کلیتی در مفهوم واحد نداریم تا آنرا با این وصف فقط نفس قبول کند نه خارج و وصف وحدت در مفهوم لا بشرط نیست و تمایز انواع غیر از قید وحدت است و انگهی سخن در وجود کلی طبیعی در خارج و تخطئه همدانی نیست و سخن در موطن مفهوم است و مجرد اینکه عقل انتزاع یا ادراک معنا با قید وحدت می کند دلیل بر وجود ذهنی برای مفهوم واحد نیست و گر نه حاجت بتصور وحدت نیست بلکه باید گفت مفاهیم و معنایی در خارج نیست و متصور است پس در ذهن است و جواب این گذشت با اینکه قائل بوجود طبیعی در خارج معنای لا بشرط را در خارج می داند پس در ذهن بودنش محتاج بدلیل است و انتزاع معنای واحد با قید از خارج با اینکه در خارج وحدتی نیست یا افراد است یا کلی طبیعی کثیر بالعدد است و چرا معنای لا بشرط را توصیف بوحدت نمائیم آنگاه چون خارج ظرف کثرت است دنبال جای واحد بگردیم و انگهی مفهوم ذهنی یعنی متصور معروض کثرت است بتکرار تصور و تعدد تصور کنندگان.

و نیز وحدت معنای لا بشرط اگر از ناحیه تصور حاصل شده پس چگونه تصور بمعنای واحد با قید وحدت تعلق گیرد مگر بوجهی دائر و اگر بلا بشرط بدون قید وحدت تعلق گرفته استفاده از وحدت در اثبات وجود ذهنی مورد ندارد و بالعمله مسلک وحدت معنا که صدر اختیار نموده مختل و علیل است لذا حکیم سبزواری روی بکلیت آورده که شرح حالش با دقایقی بی سابقه گذشت.

فصل چهارم

و اما آنچه حکیم سبزواری در حاشیه شرح منظومه در تقریر دلیل از روی تقسیم مستوفی کلی عقلی را بشقوق اربعه باینکه کلی عقلی یا معدوم است و اشاره بمعنای نتوان نمود و یا جزو شئیت مهیت ندارد پس لازم آید التزام بتقرر مهیت منفک از جمیع وجودات که قول معتزله و باطل است و یا موجود در خارج است پس کلی نخواهد بود لان الشیء مالم یتشخص

تقریر سبزواری دلیل را از راه تقسیم ظرف کلی عقلی بشقوق چهار گانه و جواب آن بوجوهی بی سابقه

لم یوجد و یا موجود در ذهن است فهو المطلوب انتهى پس منتج مطلوب نیست زیرا اشاره بمفهوم معدوم عقلا میشود بصرف تصور مفهوم بدون حصول صورتی از آن در نفس چنانکه شیخ در الهیات شفا تصریح بآن نموده در مبحث معدوم مطلق و همچنین در تصور مجردات مفارقه بشرحیکه گذشت .

و اما شئیت پس بمعنای حمل اولی و ملاحظه آن من حیث هی هی است و بنفس خود قائم است و این معنی ربطی بتقریر ندارد اگر چه ممکن است مرکز ذهن تقریرها حمل اولی محفوظ در هر شئی است که آن را اشتباه بتقرر کردند و این معنی مفصلا در وجود ذهنی گذشت و تعلق علم نفس بآن چیزی بر آن نمی افزاید جز آنکه آنرا بحمل شائع معلوم و معقول می نماید .

و اما کلیت عقلیه پس حال تصورش حال تصور سایر مفاهیم بحمل اولی است و کلیت و کلی کلیت و کلی است و موطن نمی خواهد نه در خارج و نه در عقل و گرنه سلب شیء از نفسش شود و این جوابی است اجمالی از این شق که عمده و ملاک تقریر برهان از راه کلیت است ولی باید تفصیلا حقیقت کلیت و معنای آنرا درست فهمید اگر چه تا اندازه می در پیرامون آن تازه سخن گفتیم .

اینک باغور عمیق تری باز می گوئیم : کلی را تفسیر نمودند بمعنائیکه امتناع ندارد از صدق و انطباق و حمل بر کثیرین بحمل شایع در مقابل جزئی که امتناع از آن دارد و جز بر نفس خود بحمل اولی صدق نکند و چون عدم امتناع از شرکت و

تحقیق معنای کلیت در کلی عقلی و منطقی و موطن آن

امتناع از شرکت بر حسب تصور است نه بر حسب خارج که ظرف اشخاص جزئی است نه ظرف شرکت گفتند کلی عبارت از مفهومی است که نفس تصورش مانع از وقوع شرکت در آن نیست و جزئی مقابل آن است و دانستی که حقیقت کلیت صلاحیت مفهوم است برای اشتراك بین کثیرین و صحت انطباق بر افراد خارجی محققه و مقدره .

فصل چهارم و یکم

صاحب محاکمات گوید و مناط الکلیة الحقیقیة صلاحیة المفهوم للشركة من حیث انه متصور ولیس یعتبر فیها الشركة بالفعل بل لو امتنع الشركة فی امتنع بسبب من خارج و چون اکثر مصنفین حتی شیخ تعریف جزئی را مقدم

نص قطب رازی در محاکمات در مناط کلیت حقیقیه

داشتند و کلی را بمقابل با جزئی معرفی کردند صاحب محاکمات دو فائده برای تقدیم جزئی بر کلی یاد نموده و گوید احدیهما ان من الناس من اعتبر فی الکلی ان یکون مشترکا بین کثیرین بالفعل اما فی الخارج او فی العقل وهو فاسد وذلك لترقیب فی الكتاب منتبه علی فساد لانه لیس یکفی فی کون الشیء جزئیا ان لایکون مشترکا بین کثیرین بل لابد مع ذلك من ان یکون نفس تصویر مانع من وقوع الشریکة والکلی مقابل للجزئی فهو مالا یکون نفس تصور مانع من وقوع الشریکة سواء کان مشترکا بالفعل او لایکون و الا لزم الواسطة بینهما پس مناط کلیت آنستکه تصورش بنفسه یعنی بنفس تصور نه بنفس مفهوم متصور مانع از وقوع شرکت نباشد اگر چه بسبب خارجی مانع از شرکت است چون شریک باری نسبت بمفهوم واجب الوجود و چون گفتیم اولاً جزئی آنستکه نفس تصورش مانع از آن شرکت خواهیم دانست که بحسب خارج هم قبول شرکت نکند زیرا در نفس که جای کلیات است قبول شرکت در خارج که جای کلیات نیست بطریق اولی شرکت نپذیرد و در مقابلش عدم منع تصور است بنفسه یعنی من حیث التصور و این منافی با عدم وقوع شرکت در او در خارج بسبب خارجی نه بحسب تصور نخواهد داشت . آنگاه گوید مفهوم الجزئی ملکه و مفهوم الکلی عدم و الملکه متقدمة فی التعقل علی عدم .

بهر حال قیودی در تعریف اخذ شده مورد اعتراضاتی گشته که دفع آن لازم است یکی تفسیر اشتراک است بمطابقت با افراد بالصدق بر آنها چنانکه در تهذیب المنطق گفته «ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزمی والافکلی» و مطابقت و صدق نسبتی است بین الطرفين و یک طرفی نیست پس اگر زید

وجه قیودیکه در تعریف
کلی و جزئی است و اعتراضات
و دفع آنها

را جماعتی در ذهن خود تصور کنند زید بر هر یک از صور ذهنیه صادق و با آنها مطابق است پس زید کلی خواهد بود و جوابش آنستکه مراد مطابقت نفسانی است با خارج نه هر مطابقتی لذا شیخ فرموده الکلی هو المعنی الذی المفهوم منه فی النفس لایمتنع نسبتاً الی اشیاء کثیرة و یطابقها نسبة متشاکلة كما ان للانسان معنی فی النفس و ذلك المعنی مطابق لزید و عمرو و خالد علی وجه واحد لان کل واحد منهم انسان دیگر صور عقلیه کلی است و تصور حصول صورت شیء در عقل است و اخذ تصور در حد جزئی مستقیم نیست و مفهوم مستقیم کلی و جزئی نشود .

و جواب آنکه صور عقلیه گاه حاصل شود در نفس بآلت و واسطه و آن جزئی است و گاه حاصل شود بدون آلت و آن کلی است و در هر دو صورت مدرك نفس است و توسط آلت

اعتراض دیگر

منافی با حصول صورت در نفس نیست ، و بهتر آنکه بگوئیم صورت اگر حاصل در عقل است کلی و اگر در آلات است جزئی است چنانکه در خارج جزئی است ، و حق آنستکه گفته شود مفهوم اگر قابل انطباق بر کثیرین است کلی است و گرنه جزئی است اعم از آنکه در نفس باشد چون صور خیالیه و معانی وهمیه یا در خارج .

آنکه قید نفس در تعریف زائد است و کافی است گفته شود
اعتراض دیگر جزئی معنایی است که تصورش مانع از شرکت است و کلی
 مانع نیست، وجوابش آنستکه این قید فقط برای دفع توهم
 مطابقت صورت ذهنیه با حقائق خارجیه است چه ذهن توهم نماید صورت ذهنیه کلیه که مانع از اشتراك
 نیست حقیقتش هم در خارج چنین است لذا نفس تصورش را قید کردند تا اختصاص شرکت را بحالت
 تصور فقط بفهماند؛ و بهتر آنستکه قید نفس تصور برای عدم منافات با عدم شرکت بمانع خارجی
 است چون مفهوم واجب که نفس تصورش مانع از شرکت نیست لکن سبب خارجی مانع است.

فصل چهل و دوم

اللفظ قد يكون جزئيا و قد يكون کلیا و الجزئی
 هو الذی نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه
 مثل المتصور من زید و الکلی ما یقابله و هو الذی
 نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع
 بسخن شیخ در اشارات در
 تعریف کلی و جزئی
 امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركاً بالفعل مثل الانسان و بعضه يكون
 مشتركاً بالقوة و الامكان مثل الشكل الكرى المحيط باثنی عشرة قاعدة مخمسات و بعضه
 ليس يقع فيه شركة لا بالفعل و لا بالقوة، و الامكان بسبب غیر نفس مفهومه مثل الشمس
 عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئی هذه الكرة المحیطة بتلك و هذه الشمس
 مثال الکلی الانسان و الكرة المحیطة بهما مطلقة و الشمس؛ قال الشارح الطوسی الجزئی
 الذی وسمه هو الحقیقی و الاضافی هو كل اخص يقع تحت اعم و لو كان کلیا بالمعنی
 الاول كالانسان تحت الحيوان و یقابلهما الکلی بمعنیهین؛ و قوم قسموا الکلی الى اقسام
 ستة قالوا اما ان يوجد فی کثیرین غیر متناهیه او متناهیه او فی واحد فقط او لا يوجد
 اصلا و الاخیران اما ان یمکن وجودهما فی کثیرین او لا یمکن بسبب غیر المفهوم كالانسان
 و الكواكب و الشمس عند من يجوز نظیرها و الاله و الكرة المذكورة و شريك
 الباری . انتهى .

حال که کلمات قوم را در تفسیر کلی و جزئی و اقسام کلی یاد
 نمودیم باید ببینیم آیا کلیت که کلی منطقی است و با معروض
 کلی عقلی است چه نحوه مفهومی است که در خارج متمتع
 الحصول است و فقط موطنش در ذهن است تا حال استدلال
 بوجود ذهنی از مسلك کلیت که سبزواری اختیار نموده
 بدست آید؛ چه در کلمات قوم توضیحی در چگونگی نحوه کلی منطقی و عقلی ندارد که آیا کلیت
 علی الاطلاق بآنا عروض آن بر مفهوم خاص چون کلیت انسان یا کلیت حیوان مثلا خود بنفسها مفهومی است
 تحقیق معنای کلی منطقی و
 عقلی و چگونگی مفهوم آن
 در ذهن یا ادراك

که در مقابل سایر مفاهیم ذهنیه اعم از طبیعی یا مفاهیم عامه که خصوصیتی دارد متمنع الحصول در خارج است چه بنحو وجود طبیعی در اشخاص و چه بنحو انطباق بر اشخاص یا آنکه صفتی است که در هر مفهومی می توان اعتبار کرد که آن صفت را از عدم امتناع آن مفهوم از اشتراك بین کثیرین وصف شرکت را اخذ نماییم با معروضش یا با حذف معروضش که فی الحقیقه مصداق نفس شرکت بین کثیرین باشد نه مفهوم شرکت و بعبارة آخری در ذهن بالفعل شرکت بین کثیرین و انطباق فعلی بر اشخاص حاصل و منعقد شود بنابر وجود ذهنی یا متعلق علم و ادراک گردد بنابر نفی وجود ذهنی .

حال ما در مقام تصور هر مفهومی را که تعقل مینماییم اعم از طبیعی یا مفهوم عام آنرا عقل قابل حمل بر افراد طبیعت یا منشأ انتزاع مفاهیم عامه می باید و بدین اعتبار آنرا توصیف بکلیت نماید و قابلیت حمل با صلاحیت اشتراك باز مفهومی است که مفاهیم معقوله حمل میشود از قبیل حمل اعم بر اخص چه هر مفهومی اخص از مفهوم قابلیت حمل است و البته هر مفهومی از برای انتزاع مفهوم قابلیت یا مفهوم قابلیت یا مفهوم شرکت استحقاق ذاتی دارد هنگامی آن مفهوم را نسبت بخارج دهند و گر نه من حیث هو همان لیس الالهو است و همین مفهوم قابلیت حمل بر کثیرین یا مفهوم اشتراك بین کثیرین مصحح اعتبار کلیت است که آنهم مفهومی است مساوی با صلاحیت اشتراك یا نفس مفهوم اشتراك دیگر علاوه بر این نمی توان گفت بالفعل شرکتی در ذهن منعقد است که مفهوم شرکت نسبت بشرکت فعلیه منعقد نسبت کلی بفرد است بلی مابه الاشتراك در خارج موجود است نه باین معنی که اشتراك بماهو اشتراك موجود است بلکه باین معنا که افرادی متمائل موجودند که در امری باهم شرکت دارند یعنی عقل حکم شرکت می کند و مفهوم شرکت را از آن منتزع نموده و بر آن حمل نماید .

و بالجمله اگر مراد قوم از کلیت خالصه یا کلیت عارضه با ضمیمه معروض عدم امتناع حمل و صدق بر اشخاص متعدده است یا صلاحیت صدق بر متعدد است باز عدم امتناع یا صلاحیت همانا مفهومی است لا بشرط و از معقولات ثانیه که صدق بر هر مفهومی من حیث هو می کند و عقل آنرا برای آن مفهوم تعقل نموده حکم بدان کند و چون آنرا فقط تصور نمود کلی منطقی است و اگر آنرا اثبات برای مفهومی کرد و آن مفهوم را با وصف اثباتی در نظر گرفت کلی عقلی است یعنی موصوف با وصفش کلی عقلی است نه اینکه وصف با موصوفش کلی عقلی است و این هم در کلمات قوم قابل اشتباه است و اگر مراد صدق فعلی است برای مفهوم بر اشخاص باین معنی چون مفهوم بدن آید منطبق و صادق بالفعل بر تمام افراد موجوده شود یا در خارج انطباق و صدق قهری نفس الامری دارد بدون اینکه عقل آنرا تطبیق کند بعبارة دیگر اتصاف هر فردی بوصفی که با اوست چون طبیعت یا منتزع از او است چون مفاهیم غیر طبیعی از قبیل عرضیات خارجی باشد هر چند این معنی خلاف تحقیق است چه موصوف و وصف اگر چه در خارجند لکن اتصاف این بآن بحکم عقل است بلحاظ خارج مگر مراد از اتصاف مجرد نسبت بین موصوف و صفت و بین موضوع و محمول باشد که خارج ظرف نفس نسبت باشد نه ظرف وجود نسبت بهر حال این دو وجه عبارت از صدق کلی است بر افراد نه کلیت مفهوم خاصه اگر صدق مزبور خارجی باشد .

و اگر مراد شرکت فعلیه است باین معنی که در ذهن مصداقی از شرکت فعلیه برای مفهوم حاصل شود نه مجرد مفهوم شرکت پس این معنی هرگز در ذهن و در خارج صورت نمی بندد بلی مفهوم شرکت آلت ملاحظه آن بطور تصور معنای حرفی میشود یعنی مطابق مابه الاشتراك خارجی بتوسط

تصور مفهوم شرکت مزبوره حالت اشتراكيه برای مشتركات خارجيه در ذهن صورت به بند و اثبات این معنی در غایت صعوبت است و اگر ممکن الحصول است چرا در خارج نباشد که مفهوم اشتراك حاکی از آن باشد و حق آنستکه نه در خارج است و نه در ذهن و جز مفهوم چیز دیگر نیست و معنای حرفی که گفتیم باعتبار فنای مفهوم اشتراك در افراد متشارك خارجيه است که واهمه گمان می کند متماثلات صورتی از تماثل و تشارك دارند در صورتیکه این بحکم عقل است و در خارج امر مشترك فیه میان افراد صورت علیحده ندارد که افراد در میان آن غوطه ور گردند و جز انتزاعات عقلیه چیز دیگر نیست و البته هر فرد در مایه الشرحه مشترك است نه اینکه در هر کدام صورت شرکت منعقد باشد یا يك صورت شرکت خارجيه منبسط بر جمیع افراد موجوده گشته هر چه زیاد شود انبساطش بیشتر گردد .

فصل چهل و سوم

خلاصه مقام آنکه کلیت فعلیه صورتی است متقوم بانطباق فعلی

خلاصه مقام

بر جمیع افراد محققه و مقدره ماضیه و مستقبله یا لا اقل بر جمیع

افراد محققه هنگام تعقل کلیت ، و چنین صورتی نه در ذهن است

نه در خارج نه در نفس الامر بلی عقل طبیعت لا بشرط یا مفهومی را باعتبار کلیت و عموم می تواند ملاحظه نماید و باین اعتبار آنرا موصوف بکلیت عقلی یا منطقی قرار دهد و اما فعلیت عموم پس مانند اشاره بمعوم مطلق یا بهیئت عقل مجرد است که فقط آنرا بتصور صرف ملاحظه کند بدون اینکه آنرا صورتی باشد و مجرد اینکه عقل می تواند مفهوم انسان را بر جمیع افراد محققه و مقدره حمل کند باینکه حکم کند : کل فرد من افراد الحيوان الناطق انسان ، غیر از حصول کلیت است فعلا در ظرفی از ظروف عقلیه یا خارجیه ، و این نه تنها برای آنستکه عقل بوسیله مفاهیم میتواند معنائی ادراک کند یا صورتی بمعنا بنابر اثبات وجود ذهنی دهد که این غیر از کلیت است بلکه کلیت و عمومیت فعلیه معنائی متمتع الحصول است زیرا معقول نیست از صدقهای مفهوم انسان مثلا هیئتی و صورتی بگیرد که عین جمیع صدقها و انطباقات آن مفهوم بر جمیع افرادش باشد ، زیرا هر صدق و انطباقی خود بنفسه فردی از افراد آن مفهوم است که حملش بر این فرد غیر از حملش بر فرد دیگر است و صدقها و انطباقها و حملها و تطبیقها و اسناد ها افراد متمایزه نسبت بموارد چون زید و عمر و مثلاً می باشند و قدر جامع میان این صدقها همانا مفهوم صدق و انطباق لا بشرط است که من حیث هو مانند سائر مہیات نه کلی است نه جزئی و بالفعل کلیت عقلیه یا منطقیه در آن متصور نیست .

و اگر این مفهوم را نسبت بعقل دهیم باید آن را حکم یا حمل یا تطبیق یا اسناد که از افعال و انشاءات عقل است گوئیم و البته این تطبیق در هر قضیه ذهنیه می تکرار شود و حکمی علیحده خواهد بود و اگر انطباق و صدق نفس الامری باشد و حاجت بحاکم و حامل و تطبیق کننده نداشته باشد عقل میتواند همین انطباق را ادراک و تصور کند و بر این تقدیر هم انطباقات و صدقها افرادی متعدده است بتعدد موارد انطباق و صدق ، دیگر يك مفهومی که جمیع افراد صدقها و انطباقات بالفعل حاکی باشد یعنی بالفعل عین چنین کثرتی باشد در بین نیست نه بتطبیق عقل و نه بانطباق نفس الامری لکن بنظر مؤلف انطباق خارجی با نفس الامری منعقد نمیشود بلکه عقل حکم تطبیق می نماید مگر انطباق از

مقوله نسبت باشد که خارج یا نفس الامر ظرف نسبت باشد نه ظرف وجودش چنانکه در نسبت بین موضوع و محمول گفته میشود .

بهر حال صلاحیت صدق و انطباق کلی منطقی و عقلی بالفعل نیست و مفهومی هم جز مفهوم صدق و انطباق جامع بین افراد صدق نیست که آن را کلی عقلی یا منطقی بالفعل بنامیم چه صحت و صلاحیت صدق با حمل بر کثیرین کلیت منطقی و عقلی تشکیل نمی‌دهد و صورت حاصله در ذهن چه رسد بخارج که عین کلیت فعلیه باشد منعقد نمی‌شود زیرا صورت حاصله باعتبار حصول فرد است و باعتبار نفس مفهوم بطور لایشرط نه کلی است نه جزئی پس جزا در ادراک عقل صحت حمل بر کثیرین ممکن نیست و صف کلیت بالفعل حاصل شود و بالجمله عقل از صحت صدق بر کثیرین اعتبار کلیت عقلیه و منطقیه می‌کند نه اینکه کلیت را بوصف کلیت در ذهن می‌آورد چه هر مفهومی را بنا بر وجود ذهنی فرد است و اگر آنرا من حیث هو نظر کند لایشرط است .

فصل چهل و چهارم

و اما ما به الاشتراك خارجی که میان افراد خارجی است چون انسانیت پس باین معنی نیست که صورت مشترک که بوصف اشتراك در خارج باشد تاجیزی در خارج بصورت اشتراك فعلی نشانه دار در خارج خود نمائی کند مانند تنه درختی که هزار شاخه

دفع توهم کلیت از ما به الاشتراك خارجی

داشته باشد و هر کدام بر سر فردی از افراد نوع سایه گسترد تا همان طور که بفرد اشاره میشود با اشتراك خارجی هم اشاره شود زیرا اولاً حکم با اشتراك در عقل است و طبیعت در خارج لایشرط است نه کلی ، و جواز اجتماعش با هزار شرط بحکم عقل است نه اینکه يك زنجیر هزار حلقه‌ئی در خارج است که لایشرط را بشرط شیء و بشرط هزار شیء نموده و ثانیاً طبیعت مشترک در هر فردی حصه‌ئی دارد بدون تجزیه گویا يك طبیعت نوعیه ظهورهای مکرر بعد افراد دارد ، این است قول شیخ در شفا که نسبت طبیعت با افراد نسبت آب با متعده با اولاد است نه اب واحد ، و بنا بر قول حکیم همدانی کلی طبعی واحد عددی است لکن حمل و تطبیق بر افراد متعدد است چنانکه در این کتاب مکرراً بدین نکته اشاره نمودیم و اگر يك حمل بطور عطف افراد شود باز منحل بحملهای متعدد خواهد بود پس کلیت فعلیه کجا صورت می‌بندد عقلاً و منطقیاً .

و بالجمله ذوات افراد متماثله عقلاً محکوم با اشتراك است نه آنکه حیثیت اشتراك در خارج منضم با افراد است یا متحد با آنها یا منبسط بر آنها که ذاتش و مهیتش شرکت و کلیت باشد و آنرا جز کلیت نه ذاتی باشد و نه مفهومی و نه معنائی جز همان کلیت مطلقه یا کلیت انسان مثلاً و مرادفات کلیت تا ما به الاشتراك خارجی يك موجود خاص مستقلاً منبسط بر هیا کل افراد باشد که چون نگاه بدان نمائی خصوصیت زید و عمرو و بکر و خالد و هر يك از افراد محققه و مقدره را در آن می‌بینی و گوئی این موجود بالفعل زید است و عمرو است و بکر است تا آخر و در ذهن یا صقع دیگر هم صورت همچو موجودی که جمیع صدقها و انطباقهای مطلق یا مضاف ییکی از طبایع را تشکیل فعلی می‌دهد منعقد و ممثل گردد بلی عقل صلاحیت انطباق را از ما به الاشتراك ادراک کند و

معنائی را از آن انتزاع نماید که می توان آن را بر هر کدام که خواهد تطبیق نماید یا حکم کند بر آن که بنفسه امتناعی از صدق بر کثیرین ندارد هر چند فعلا خود تطبیقی نه نماید و جز حکم بعدم امتناع صدقش بر افراد صورتی در ذهن چه رسد بخارج حاضر و حاصل نشود که مجمع خصوصیات افراد یعنی مجمع انطباقات بر افراد باشد که مفهوم معقول کلی عبارت باشد از اجتماع هزارها صدق و انطباق که کلیت منطقی و عقلی بدو اعتبار است . نمی گویم عقل کلیت منطقی و عقلی را تصور نمی کند البته تصوری کند لکن آنچه در عقل حاضر شود عنوان کلی و کلیت است که آلت ملاحظه کلیت فعلیه است و کلیت فعلیه قبول حضور و حصول نمی نماید مانند معدوم مطلق که بعنوان معدوم مطلق بدان اشاره تصوری شود بدون آنکه صورت ذهنیه برایش باشد . درست شبیه است کلیت فعلیه نه کلیت عنوانیه بمعنای حرفی که بوسیله معنای اسمی معرفی و تصور شود مانند آنکه گوئی الباء للالصاق بدون اینکه آن حالت ربط حرفی که قابل تصور نیست در ذهن منعقد شود و مثل گردد زیرا بمحض توجه بآن منقلب بمعنای اسمی گردد .

و حال کلیت فعلیه از حال معنای حرفی عاصی تر از تمثل و حضور و تحقق عقلی است
زیرا معنای حرفی در خارج در معنای دیگر حضوری خاص دارد نظیر نسبت که خارج نفس او است نه ظرف وجودش چون معنای (از) در کلمه (من) و معنای (در - و - بر) در کلمه (فی و علی)

فصل چهل و ششم

نتیجه این بیانات در ابطال استدلال بکلی عقلی و منطقی
در اثبات وجود ذهنی بدین تلخیص اگر چه تکرار باشد بدین
خلاصه است که کلیت عقلی و منطقی اصلا صورتی بالفعل در
هیچ موطن ندارد چه جز عنوان عدم امتناع صدق طبیعت یا
مفهوم از صدق بر کثیرین و مرادفات آن یا صلاحیت صدق بر کثیرین چیز دیگر نیست فقط عقل ادراک
این عدم امتناع و این صلاحیت را می نماید همین معنی را بنام کلیت مینامد بدون اینکه بالفعل صورتی
یا معنائی در موطنی معقول شود که عین اشتراك و نفس کلیت بحمل شایع باشد و شیخ هم در شفا
و سائر کتب خود کلیت را تفسیر فرموده باعتبار معنی باضافه آن باعیان کثیر و این اضافه البته عین
صورت کلیت و اشتراك نیست و هر چه را عقل در ذهن آورد یا ادراک نماید مفهومی از مفاهیم و یا
طبیعتی از طبایع است که بنفسه لا بشرط و باعتبار جواز صدقش بر افراد یا موارد متعدده موصوف
بکلیت باین معنی است نه اینکه کلیت با معروضش یا بدون معروض اعم از کلیت مطلقه بدون تعیین
نوعی خاص یا کلیت مقیده چون کلیت انسان یا فرس و غیرها فعلا حاصل شود که بالفعل معنایش صدق
و انطباق یا تطبیق بر زید و عمرو و جمیع افراد باشد و چنین مفهومی که عین کلیت و اشتراك باشد
اصلا نداریم بلکه بایستی بوسیله مفهوم دیگری صحت تطبیق یا انطباق بر کثیرین را تعقل و اعتبار
نمائیم و همین صحت مزبوره باز مفهومی است که بنفسه لا بشرط است نه کلی و نه جزئی و باعتبار
انتسابش با افراد صحت یا صلاحیت کلی است و این دقیقه از غرائب ذهنیات است که عقل ادراک میکند
معنائی که نمیتواند آن را ظهور فعلی دهد مگر بطور حمل اولی یعنی کلیت کلیت است و اشتراك
اشترك بلکه این حمل اولی در چنین معنائی نفس خود را نمی تواند بطور فعلی نفس خود قرار دهد

زیرا نفس و ذات مانند ذوات و مفاهیم دیگر ندارد و همیشه چون فعلیت پیدا می کند يك صدق و انطباق و تطبیق یا چند صدق است که می توان آن را با امثال خود مقایسه نمود و گر نه مقایسه بالفعل حاصل نمی شود و یکی یکی حاصل میشود پس حمل اولی هم در این معنی از قبیل حمل مفهومی بر نفس خودش نیست و نفسش جز بفرض نفس و ذاتی برای او نیست چه محال است کلیت بماهی کلیت یا کلیت انسان بماهی کلیت انسان منعقد شود تا بتوان گفت نفسش نفس خود او است درست مانند معنای حرفی است که صدر المتألهین در اسفار فرموده ذات ندارد چه بمحض تعقل معنای حرفی منقلب بمعنای اسمی میشود پس استدلال بامتناع تحقق کلیت در خارج با آنکه معنایی معقول است بر آنکه موطنش در ذهن است بی وجه است و آنکه وجوهی که ما در نفی وجود ذهنی نسبت بهم مفاهیم گفتیم در اینجا بنحواولی و واضح جاری است چه فی الحقیقه اثبات وجود ذهنی برای معدوم در ذهن است که هرگز قابل هیچ حصولی در هیچ موطنی نیست فافهم ذلك و اغتنم .

و غفلت از این دقیقه و تقسیم قوم کلی را بمنطقی که نفس کلیت است بدون اعتبار مفروض و بعقلی که کلیت است با اعتبار مفروض و طبیعی که طبیعت یا مهیت من حیث هی با قطع نظر از وصف کلیت و جزئیت و سایر عوارض حتی وجود خارجی و ذهنی و تقرر ماهوی است موجب اشتباه عظیمی شده که تا کنون توجهی در کلمات قوم بدان نشده و در اذهان بدوی

توضیح اینکه غفلت از امتناع حصول کلیت فعلیه در تصور ناشی از تقسیم کلی به قسم شده

چنین مینماید که کلیت بنفسها یا با عروض بر طبیعتی یا مفهومی مانند قسمش که طبیعی یا مفهوم عام است در تصور حصول فعلی حاصل مینماید غافل از آنکه قوم گویند جزئی آن مفهوم است که اباء دارد از صدق بر کثیر چون معنایی که از زبد گرفته شود و مقابلش کلی است که اباء ندارد از صدق بر کثیر و عدم اباء از صدق بر کثیر غیر از صدق فعلی بر کثیر است چه بصدق واحد باشد یا بصدقهای متعدد بعد افراد متناهی یا غیر متناهی یا منحصره در فرد یا ممتنع المصادق ؛ و اگر هم می گفتند کلی آنست که صدق بر کثیر کند و جزئی آنست که صدق بر کثیر نکند باز مستلزم این نبود که صدق بر کثیر بدون توسیط مفهومی که همان کلی منطقی است یا با انضمام مفهوم که کلی عقلی است بالفعل صورتی حاصل پیدا کند و این منافی نیست با اینکه نفس می تواند توجه بصدق فعلی بر کثیر بتوسط همین مفهوم یعنی مفهوم صدق بر کثیر یا مفهوم خاص چون انسان که صادق بر کثیر است نماید مانند متنتعات که بوسیله مفهومی بدان اشاره میشود و کلیت مانند مفهوم اجتماع نقیضین است که در تصور هم حاصل نشود ولی بوسیله مفهوم تناقض و مرادفاتش بعنوان تناقض بی اضافه بمتناقضین چون وجود و عدم یا با اضافه بمتناقضین موضوع حکم بامتناع میگردد .

فصل چهل و هفتم

از جمله سخنهایی که شاهد عدم تحقق کلیت و شرکت در ذهن باموطن دیگر بنحوفعلی است این است که گویند کلی منطقی بحمل اولی است که اتحاد موضوع و محمول بحسب مفهوم است و کلی طبیعی و عقلی بحمل شایع است بنابر این کلیت منطقی یا کلی منطقی چون میشود که کلیت کلیت است یا کلی بوصف

سخن سبزواری در منطق منظومه راجع بکلی منطقی و عقلی و تقدیر آن

انه کلی کلی است و در کلیت منطبقه در مفهوم خاص چنین میشود کلیت انسان کلیت انسان است ، واما در طبیعی و عقلی چنین میشود الانسان کلی بالحمل الشایع یعنی معروض کلیت است و گرنه من حیث هو نه کلی است و نه جزئی ، و کلی عقلی چنین میشود الانسان الکلی بمجموعهما کلی عقلی و این سخن که حکیم سبزواری هم آن را در منطق خود بنظم در آورده درست نیست و منتج حصول کلیت و اشتراك فعلی نخواهد بود تادلیل وجود ذهنی بگمان او که اینهم دانستی که درست نیست شود ؛ اما اینکه فی نفسه درست نیست پس کلیت با وصف کلی با خلع ذات از این مشتق اگر چه بحمل اولی کلیت یا کلی است لکن معنای عدم امتناع صدق بر کثیر است نه صدق فعلی و شرکت فعلیه تاموطنش در نفس باشد زیرا مفهوم عدم امتناع مذکور مثل سایر مفاهیم اول نزاع است که آیا حاصل در ذهن است یا مجرد ادراک عقل است چنین مفهوم را بحمل اولی که مؤنه می برای حمل بر نفس خویش ندارد و موطنی نمی خواهد جز نفس الامر که حد ذات شیء است و اگر ادعا شود که مرتسم در عقل مفارق است باز وجود ذهنی در نفوس جزئی نخواهد بود .

وانگهی کلیت فعلیه و صدق فعلی بحمل اولی اعم از تحقق

قابل توجه

صورت کلیت فعلیه است در ذهن یا در عقل مفارق پس حالش

حال سایر مفاهیم است چه مفهوم کلیت کلیت فعلیه و مفهوم

صدق فعلی با صدقهای فعلی بر افراد بحمل اولی غیر از تحقق مصداق این مفهوم است بحمل شایع تا جستجو از موطنش کنیم که آنها بعد اللتیا والتی چرا در نفوس جزئی باشد و در عقل مفارق یا قائم بخویش یا متحد با افراد محققه در خارج نباشد یعنی هیئتی از مجموع صدقها منطبق بر جمیع افراد محققه باشد و هر چه افراد زیاد شود انبساط حاصل نماید و بهمه احاطه کند یا با هر فردی يك صدق فعلی در خارج باشد مانند وجود نسبت در خارج و عقل فقط آنها مستقیماً ادراک کند بدون آنکه از تمام صدقها مفهوم کلی و شرکت فعلی بطور حمل شایع انتزاع نماید که آنها مرتسم در ذهن گردد .

و اما اینکه منتج مدعا که وجود ذهنی است پس دانستی که مدار استدلال بر کلیت فعلیه است و حمل اولی اعم از جواز تحقق مصداق است و با فرض امکان تحقق مصداق که موجب حمل شایع است دلیلی بر حصر موطنش در ذهن نخواهد بود بوجوهی که الان و قبل اشاره شد .

فصل چهل و هشتم

و چون نظر ما در هر مسئله بشیخ است اگر چه متاخر بن طفره از تتبع و تدبر در کلمات او زده باشند لازم است به بینم شیخ توجه بنظریه ما در امتناع حصول صورت کلی منطقی و عقلی بالفعل در نفس دارد یا خیر ؟ بحمد الله کلمات شیخ مانند کلمات سایرین نیست و این نظریه قابل استفاده از کلمات او در الهیات شفا است از آنجمله میفرماید **فالمعقول من الانسان**

استفاده امتناع تحقق صورت

کلیت فعلیه منطقی و عقلی

بالفعل در نفس از کلمات

شیخ در شفا

هو الذی هو کلی و کلیته لا لاجل انه فی النفس بل لاجل انه مقیس الی اعیان کثیره موجوده او متوهمه حکمها عنده حکم واحد و اما من حیث (ان) هذه الصورة هیئته

فی نفس جزئیة فهی احداشخاص العلوم والتصورات وکما ان الشیء باعتبارات مختلفة یكون جنسا ونوعا فکذلک بحسب اعتبارات مختلفة یكون کلیا وجزئیا الی ان قال ولا تناقض بین هذین الامرین لانه لیس یمتنع اجتماع ان یكون الذات الواحدة یعرض لها شركة بالاضافة الی کثیرین فان الشركة لما لا ینقسم لا یمکن الا بالاضافة .

فقط این سخن صریح است دراینکه انسان معقول که بحمل شایع کلی است کلیتش برای این نیست که مفهوم انسان مثلا در نفس است یعنی چنین نیست که وصف کلیت هم مانند معروض که مفهوم انسان است در نفس حاصل باشد تا کلیت بالفعل بدون هیچ اعتباری در نفس دارای صورت باشد تا معروض بگوئیم کلی است وعارضش بگوئیم کلیت است بلکه معنای کلیتش این است که مفهوم انسان را مقیس بخارج یعنی بکثرت خارجی می نگریم نه من حیث هو انسان که از این حیثیت جز نفس خویش چیزی نیست و چون آنرا اضافه باعیان کثیره محققه یا مقدره نمودیم و مقیس بآنها نگریم خواهیم در نظر عقل جمیع آن اعیان را نسبت بانسان ذهنی در حکم واحد دانیم چه بر هر کدام که نه بیک اضافه و نه بیک تصور و نه بیک عاقل و تصور کننده بلکه نسبت بهر فردی هنگام یک تصویری اضافه ای حاصل میشود ، و اما هیئتی که در نفس شخصیه از این مفهوم حاصل شده پس صورتی است جزئی زیرا یک علم از اشخاص علوم و یک تصور از اشخاص تصورات است پس بایستی هیئت متصوره از انسان را که جزئی است از حصول جزئی و شخصیتش تجرید نموده تا بتوان آن را اضافه بموجود خارجی نمود و بوسیله آن اضافه بر آن حمل نمود و باز با اضافه دیگر بر فرد دیگر حمل نمود تا هر جا که این عقل یا عقل دیگری در این بارها بار دیگر بخواهد اضافه درست کند تا این امر واحد را که قابل تقسیم نیست بتواند شرکت در کثرت دهد و ذات واحده را باضافات متعدده متعدد نماید که هر یک از آن کلی های مضاف در یک حد خواهند بود یعنی انسان مضاف بزید در این تصور باز انسان مضاف بعمر و در تصور دیگر چه یک ذات واحده بیک اضافه ممکن نیست باعیان کثیره منتسب گردد از اینجا آشکار می شود کلیت بمعنای شرکت فعلیه نیست بلکه بمعنای صلاحیت برای اضافات متعدده است بسوی افراد خارجی این است مضمون شیخ که بعد از کلام مذکور گوید « و اذا كانت الإضافة لذوات کثیرة لم یکن شرکت فیجب ان تكون اضافات کثیرة لذات واحدة بالعدد » یعنی اضافه ذات انسان و فرس و حمار مثلا شرکت نیست زیرا ذوات متعدد است اما اضافات برای یک ذات موجب شرکت است و هر یک از ذوات مضافه یک ذات تحت یک حد است و بحسب اضافه و تصورات و تصور کننده ها متعدد شود و چون یک مرتبه مثلا انسان سبقت بذهن نمود بار دیگر هم بذهن آمد همان انسان بعینه است ذات دیگر نیست بنابراین ممکن نیست دفعة یک ذات در یک تصور دارای اضافات عدیده گردد بهمه افراد خارجی محققه و مقدره اضافه حاصل کند تا صدق و انطباق بعد افراد دفعة حاصل شود بلکه ذات واحده تکرار تصویری حاصل نماید لکن در تصور دوم تاثیر جدیدی در نفس تصور کننده نمی نماید زیرا عین همان ذات عود می نماید و اضافه دیگر برای فرد دیگر مثلا حاصل کند و گرنه ذات بلحاظ وحدت عددی باقطع نظر از اضافه و تکرار او تصور واحد جزئی شخصی است ؛ این است که شیخ بعد از کلام مذکور گوید **والذات الواحدة بالعدد من حیث هی کذلک فهی شخصیة والنفس**

نفسها يتصور ايضاً كلياً آخر يجمع هذه الصورة واخرى في تلك النفس اوفي نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس يحد بحد واحد چه تكرار يك ذات است مگر كلي مغايري را تصور نمايد لذا گوید و كذلك قد يوجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الاخر يمايز هذه الصورة بحكم له خاص وهو نسبتته الى امور في النفس .

چون تحليل انسان بحيوان و ناطق و غير ذلك يا مستانفاً جنسي از اجناس يا نوع ديگري را تصور نمايد و بيكدیگر نسبت دهد و اين نسبت برای تشخيص انواع كليات خمس و مقولات است نه نسبت كليت عقلي و منطقي لذا می فرماید دنبال قول مذکور « و هذه انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كليته هي امور من خارج يعني افراد محققة يا مقدره علي وجه ان اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن يعني زيد يا عمرو مثلاً فجائز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها » و جواز وقوع صورت صادقه بر فرد سابق بذهن غير از وقوع صدقش بالفعل بر جميع مماثلات و مشاركات او است بالفعل و اذا سبق واحد فتاثرت النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تاثير جديدي معني علم جديدي برای نفس بتكرار تصور يك مفهوم نشود الا بحكم هذا الجواز المعتبر يعني جواز وقوع صورت ثانياً و ثالثاً و هكذا بر افراد ديگر و گر نه وقوع فعلي بر همه بالفعل نخواهد داشت فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض و هذا هو المطابقة يعني مطابقت يك مفهوم بتكرار تصور با افراد يعني مفهوم كلي در تصور دوم مطابق با همان مفهوم متصور اول است و اما مطابقت اين مفهوم من حيث هو با افراد محققة و مقدره پس مرجعش بعدم امتناع از صدق از هر يك است و گر نه مفهوم ميکه بحمل شايع كلي است و من حيث هو نه كلي است و نه جزئي مطابق با فرد شخصي نیست بلکه مطابق با صورت مجردة منتزعه از آن است ؛ آنگاه گوید « ولو كان بدل احد هذه المؤثرات او المؤثر بها (يعني النفس) شيء غير تلك الامور المفروضة (اي المفهوم المكرر في التصور) و غير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة » پس مراد از مطابقت همانا مطابقت مفهوم واحد است که بحسب تصور تکرار یافته با مکررات خود نظير تکرار يك صورت در آينه و اما مفاهيم غير متجانسه پس البته مطابقت باهم ندارند و اما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس يعني كلي انسان مثلاً نسبت بصورت معقولة آن در اين تصور و تصورات ديگر فهذا الاعتبار له بالقياس الى اي صورة سبقت من هذه الصور التي في النفس الى النفس يعني كلي را من حيث هو نسبت بصور شخصيه نفسانيه چون دهيم كلي محمول بر افراد نفسانيه خواهد بود چنانکه نسبت با افراد خارجيه باضافات عديده صادق بر آنهاست ؛ آنگاه گوید بدین خلاصه که تعقلات نفس صور و اضافات آنها را بالقوه است نه بالفعل و گر نه صور غير متناهيه دفعة واحده مجتمع در نفس شود ؛ قال « وليس يلزم ان تكون النفس في حالة واحدة تعقل تلك كلها او ان تكون مشتملة (مشتملة) على الدوام بذلك بل في قوتها القرية ان يعقل ذلك . »

و بالجملة در اين مقام شواهد بسيار در كلمات شيخ است که مقصود از كليت در نفس جز صلاحيت صدق بر كثيرين باضافات و مقايسات نیست و در خارج البته انسانيت زيد صلاحيت صدق بر انسانيت عمرو ندارد و انسانيت مطلقه صلاحيت صدق بر صور ذهني و افراد خارجيه دارد بدون تحقق كثر و شرکت فعليه که مناط استدلال بر وجود ذهني است .

قابل توجه

حتی آنکه مفهوم باطبیعتی در ذهن بالفعل دارای دو صدق فعلی بر زید و عمرو مثلاً نشود بلکه بالقوه چنین است پس عدم حصول شرکت فعلیه و صدق و انطباق فعلی نه از جهت عدم تناهی افراد نوع کلی است که دفعه واحده ممکن نیست در نفس حاضر شود بلکه متناهی هم اگر چه نسبت بصدق فعلی بر دو فرد باشد حاصل نشود مگر دو صورت در ذهن آید و دو صدق که دو قضیه است در نفس منعقد شود اعم از آنکه آن مفهوم کلی بحمل شایع بر دو صورت ذهنیه از زید و عمرو حمل شود یا اضافه بر فرد خارجی شده دو حمل در ذهن بر دو فرد خارجی شود چه حمل همیشه عقلی است و در خارج اصلاً حملی و صدقی و انطباقی نیست؛ پس کلیت فعلیه تناییه هم بدون اعتبار عقلی دو صدق را در مفهوم معقول نخواهد بود که نفس مفهوم بدون اینکه عقل دو صورت تعقل کند و بدو حمل آن صورت را موضوع برای آن مفهوم مکرر قرار دهد خود دارای دو صدق فعلی بر دو فرد ذهنی یا خارجی باشد و کافی است در استفاده این از کلام شیخ تأکید اینکه کلیت و تعقل کلیت بالقوه غایب الامر عدم تناهی افراد و امتناع تعقل جمیع دفعه واحده را مؤید و دلیل بر عدم فعلیت و بالقوه بودن تعقل کلی قرار می‌دهد و می‌فرماید اموری که بلزوم قریب از لوازم مفهوم معقول است بسیار بلکه غیر متناهی است و مجرد قرب لزوم و قرب تناول موجب جواز تعقل بالفعل نخواهد بود مثلاً مناسبات در جنرهای اضم و در اضافات اعداد و مزاجات عددی با عددی و در اخطار مضلعات و در تکرار مناسبت عددی با عددی بتضعیف بینهایت و قریب تناول و قریب اللزوم است و جز اینکه عقل را قدرت تعقل آنها است بالقوه تدریجاً صورت فعلی برای آنها نیست و این ملاک در منع حصول دو حمل و دو صدق بالفعل در مفهوم که بدون استعانت بعمل عقلی بنفسه کثرت تناییه داشته باشد جاری است پس کلیت فعلیه منطقياً و عقلیاً ممتنع الحصول است.

قابل توجه

پس عقل لفظ مشترك بین هفتاد معنی یاد و معنی را بدون لحاظ مستقل نسبت بهر معنی نتواند بیک لحاظ اخطار بیان کند و اگر هم جامعی داشته باشد یعنی مفهومی از همه انتزاع شود که قابل صدق بر هر يك باشد صدق بر هر يك را بالفعل منعقد نمی‌سازد تا عقل برای هر يك توجه خاص نموده آن مفهوم را پس از اخطار هر معنی حمل بر آن نماید و هکذا يك يك را تعقل نموده بر هر يك جداگانه حمل کند و آن مفهوم باین معنی کلی است که چنین صلاحیت را دارد و ممتنع الصدق یعنی صدق لفظ مشترك و صدق مفهوم جامع مفروض بر معانی هفتادگانه مثلاً که انواع متباینه است و جامع جنسی ولو بعید برای آنها فرض شده نخواهد بود و چنانکه شیخ فرموده علمهای متعدد و تعلقات متعدد است که اشخاصی از علم تصویری را تشکیل می‌دهد.

قابل توجه

و این گونه علم نفسانی غیر از علم واجب تعالی است که بیک علم حضوری احاطه بعلومات غیر متناهیه حتی معدومات دارد بلی اگر حقائق علوم متنوع باشد و هر کدام سنخی خاص چون تنوع حواس باطنه و ظاهره و اختلاف نحوه ادراک در آنها جمیع آن حقائق مانند سایر کمالات متنوعه بنحو اوسط و اعلی عین ذات واجب سبحانه بدون هیچ گونه ترکیب خواهد بود کما تکرر ذکره فی هذا الكتاب.

فصل چهل و نهم

مثل افلاطونی در معانی
عامه و کلیه

و اما اینکه آیا ممکن است معانی کلیه و عامه بهمین معنی که عموم و کلیتش بالقوه است نه بالفعل آیا ممکن است بنفسها بدون مقارنات مادیه و عوارض افرادیه قیام خارجی نمایند پس این مسئله دیگری است که در مثل افلاطونی بحث از آن شود

وانگهی چنین وجود مثالی برای معانی عامه در خارج بدون تحقق در ضمن افراد مادیه باشد صلاحیت صدق بر کثیرین از او سلب شود زیرا که وجودی است جزئی و شخصی و هیچ فردی بر فرد دیگر حمل نشود غایه الامر فردی که طبیعت عامه کلیه بالقوه را بنحو وجود مثالی نشان می دهد و باید گفت آن وجود مثالی بمنزله اب واحد برای اولاد متعدد است نه کلی طبیعی در خارج که بمنزله آباء متعدده برای اولاد است و این معنی قابل تأمل و توجه است .

خلاصه کلام شیخ در معنای
کلیت از روی اضافات با عیان
و افراد و از روی مطابقت
با اعیان و افراد

و خلاصه کلام شیخ در تأیید نظریه مؤلف دایر بر آنکه کلیت و عموم بقبالیت است نه بفعلیت تفسیر کلیت است بصلاحیت برای اضافات عقلیه نسبت با افراد ذهنیه و اعیان اشخاص خارجی و بمطابقت با افراد و اعیان یعنی مساوات با معنایی که در آن فرد یا در آن عین است از آن جمله باز شیخ پیش از آنچه از وی نقل شد در اعتبارات مهیت و نفی وجود مفارق در خارج یعنی مهیت بشرط لا، زیرا که مستلزم قول بمثل افلاطونی است می فرماید: فکما ان للحيوان في

الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل فان في العقل صورة الحيوان المجرد على اتنحو الذي ذكرناه من التجريد (یعنی بشرط لا) و هو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية و في العقل ايضاً صورت الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعياناً كثيرة فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة و هو بهذا الاعتبار كلي و هو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبت به الى اي واحد اخذته من الحيوانات اي الى اي واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ، الى ان قال و هذه الصورة و ان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية و هي واحدة من الصور التي في العقل و لان الانفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة انكليه كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية و يكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها مثلها بالقياس الى خارج و يتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس الى خارج بان يكون مقولة عليها و على غيرها .

در این سخن هم شیخ بما فهماند که صورت عقلیه برای طبایع باعتبار مطابقت با اعیان کثیره بلکه با افراد کثیره ذهنیه و باعتبار مقایستش بآن اعیان و افراد و باعتبار اضافش بآنها کلی است نه آنکه

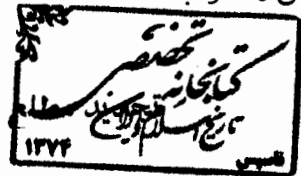
خود بنفسه بالفعل کلی بدون اعتبار مطابقت و مقایست و اضافات ، و همین صورت که باین اعتبارات کلی است یعنی چون نسبتش بجمیع افرادش یک نسبت است و مختلف المعنی یا مختلف المراتب نیست اگر چه متعدد الاضافه و متعدد المقایسه است کلی است و ممتنع الصدق بر آنها عند اعتبار المقایسه و الاضافه نیست مع الوصف چون آنها بنفسیکه آن را تعقل نموده نسبت دهیم جزئی و شخصی است زیرا یکی از افراد صور نفسانیه در این نفس و نفوس دیگر و در این تصور و تصورات دیگر است و البته چون خواهیم آن را موضوع و فردی جزئی برای معنائی کلی قرار دهیم کلی دیگری را تعقل نمائیم که اعم از نوع آن صور عقلیه باشد چون حیوان نسبت بصور عقلیه انسان تا بر آنها و بر اعیان خارجیه آنها و افراد انواع دیگر از حیوانات صادق باشد و حال آن معقول کلی دیگر یعنی حیوان مثلا حال معقول کلی اول است نسبت بافرد نفسانیه خود بلکه نسبت بافرد خارجیه اگر مقایسه بآنها هم در میان آید ؛ و بالجمله صورت کلیه معقوله واحده منکثر عددی شود باعتبار وجود نفسانی که محمولی کلی برایش باقی نمی ماند و بایستی معقول عام دیگری را بر آن حمل نمود اگر چه ممکن است طبیعت صور عقلیه را از افراد عقلیه تجرید نموده بر آن صورتهای عقلیه حمل نمود چنانکه بر افراد خارجیه حمل شود ، و توسط معقول کلی دیگر در کلام شیخ باین نظر است که طبیعت صور عقلیه را از آنها تجرید بکنیم و ممکن است مراد از معقول کلی دیگر همان معقول اول باشد بتکرار تصور آن بتجرید از صور عقلیه .

بهر حال در کلمات شیخ در این باب يك جمله ندارد که کلیت را اعم از منطقی یا عقلی بشرکت فعلیه در ذات طبیعت بدون اعتبار مطابقت و مقایست و اضافه تلویح نماید .

و اما جزئی شدن طبایع بلحاظ وجودش در نفس پس ظاهرا باعتبار وجود علمی است و گر نه از کلیت بمجرد تعلق علم و تصور بدان نخواهد افتاد و بالاخره شیخ قائل بوجود ذهنی است که ظاهرا به پیروی حکمای اقدمین است لکن کلیت فعلیه منطقیه یا عقلیه بدون اعتبارات عقلیه مذکوره در کلامش نیست پس اثبات وجود ذهنی از راه کلیت که سبزواری و امثال ایشان تشبیه نمودند بکلی بی اساس و تفسیر کلیت بشرکت فعلیه بکلی اشتباه عظیم در فهم حقایق کلمات اساطین قوم است و الحمد لله ملهم الحق والصواب .

فصل پنجاهم

در جواب مسلك کلیت در اثبات وجود ذهنی



بدانکه این مؤلف ضعیف در رساله خود مسماة بید بیضاء در جواب مسلك کلیت نظرهای مخصوصی بکار برده اینک لازم دانست پاره‌ئی از حساس ترین انظار خود را در اینجا نگاشته در آن تجدید نظر نمائیم : دانستی که صدر المتالیهن از مسلك وحدت معنی کلی طبیعی که اشخاص نوع و انواع جنس منتزع و بوصف وحدت تغل می‌شود اثبات وجود ذهنی فرموده چه کلی طبیعی در خارج بوصف کثرت است و بوصف وحدت در ذهن است و ناظم سبزواری این مسلك را تبدیل بصرف الحقیقه نموده که خواهد آمد و خود از مسلك کلیت عقلیه و منطقیه اثبات وجود ذهنی نموده .

نظریات مؤلف در رساله بید بیضاء در جواب مسلك کلیت در اثبات وجود ذهنی

اما مسلک وحدت کلی طبیعی را در این رساله بدین تقریر جواب دادیم که خلاصه اش این است که کلی طبیعی بنفسه منعوت بوحدت و کثرت و کلیت و جزئیت و سائر عوارض نیست و وجودش در خارج اگرچه بوصف بوحدت نیست لکن بوصف کثرت هم نیست زیرا هر یک از آحاد کثرت بذاته واحد است بحکم عقل و بلحاظ عقل آحاد دیگر را بوصف کثرت است در عقل و اما بنحو لا بشرط که با کثرت می سازد مانعی از وجود خارجی ندارد و تصور آن بوصف وحدت مانند تصور آن بوصف کثرت است و مجرد تصور عقل طبیعی و مہیتی را بوصف وحدت یا بوصف کثرت مستلزم وجود موصوف در عقل نیست زیرا کافی است ظرف اتصاف در ادراک متصف بنعت وصف وحدت یا کثرت و ظرف اتصاف بوحدت و بکثرت چرا خارج نباشد چه مابہ الاشتراك و همچنین مابہ الامتیاز هر دو در خارج است و عقل بدون اینکه متصف را در جوهر خود حاضر نماید ادراک اتصاف آن مشترک بوحدت مابہ الاشتراك و بکثرت آن در افراد متعدده می نماید و علم یا تصاف خارجی بنا بر آنکه ظرف اتصاف در خارج باشد نه در عقل دلیل بر وجود متصف در عقل نیست مگر بنحو مصادره یا دور چنانکه قبلا اشاره شد و کافی است در جواب دلیل مزبور امکان آنکه ظرف اتصاف خارج باشد نه عقل چنانکه نوع منحصر بفرد ولو من باب الاتفاق در خارج متصف بوحدت است . این تقریر را بایستی باین مقدمه تمام نمود که شهود عقل موصوفات و اوصاف را متوقف بر حصول موصوف و وصف و اتصاف در عقل نیست بلکه تصور شهودی مستقیم است بآنچه در خارج است یا واقعیت دارد و گرنه خارج ظرف عنوان اتصاف و عنوان وحدت و عنوان کثرت نیست بلکه ظرف ذات واحد و ذوات کثیره است و نیز ظرف و اتصافی است که بحمل شایع اتصاف است نه نفس مفهوم اتصاف ؛ غایۃ الامر مفهوم وحدت و مفهوم کثرت و مفهوم اتصاف کلی طبیعی نیست بلکه از عرضیات است برای منشاء خارجی و واقعی خود لذا صدر نظر بکلی طبیعی در برهان خود که اتصاف آن بوحدت است نموده و منکر وجود ذهنی منکر وجود هر مفهومی است در ذهن اعم از کلی طبیعی با مفاهیم عرضی عامه ؛ و بصدر باید گفت خارج ظرف کثرت است باین معنی که عقل ادراک کثرت می کند و گرنه موجود خارجی لسانی نه نسبت بوحدت دارد و نه نسبت بکثرت و اتصاف هم که خارجی نیست که عنوان اتصاف بدون اعتبار عقلی در خارج باشد بلکه در خارج ذات موصوف و ذات وصف است و توصیف بوحدت یا بکثرت عقلی است و مؤلف در رساله اعتراف نموده که خارج ظرف اتصاف است لکن اتصاف و وصف بوحدت و کثرت هیچ کدام در خارج نیست زیرا وحدت از صفات خارجیہ کہ زائد بر ذات و احدیہ باشد نیست مگر در عقل و کثرت هم وصفی است عقلی منتزع از ضمائم ، و اگر وصف کثرت در خارج باشد بوصف وحدت هم در خارج خواهد بود چه طبیعت در هر فردی واحد است و در فرد دیگر هم واحد است و از مجموع تکرار طبیعت واحده کثرت حاصل میشود لذا نسبت طبیعی با افرادش نسبت آباء است با اولاد نه نسبت اب واحد با اولاد ، و افراد هم هر یک بہ تنهایی باید منعوت بوحدت باشد و بملاحظہ ضمایم متماثلہ منعوت بکثرت خواهد بود پس تخصیص وصف وحدت بطبیعت ذهنیہ و کثرت بطبیعت خارجیہ بی وجه است چه هر فردی بنفسه واحد است و طبیعت موجوده در او نیز واحد است و بلحاظ اجتماع البته افراد و آباء حاصله از طبیعت مکرره پای کثرت در طبیعت و در افراد بمیان آید پس کثرت را خارجی دانستن و وحدت را ذهنی باطل است پس از راه وحدت طبیعت نمی توان وجود ذهنی درست کرد ، چه اولاد وحدت و کثرت امری است اعتباری و انتزاعی چه موصوف بآن در خارج باشد چه در ذهن زیرا تصور چون نسبت بیک کلی

طبیعی تکرار شود موصوف بکثرت انتزاعی بلحاظ اجتماعی در ذهن خواهد بود چنانکه بلحاظ انفرادی موصوف بوحدت در ذهن میشود و ثانیاً اگر کثرت در خارج است وحدت در خارج است چه کثرت از وحدتهای انفرادی انفرادی حاصل میشود و ثالثاً اگر ظرف اتصاف باین اوصاف خارج است و وصف در ذهن است باز اختصاص وحدت معنی بذهن که معنای صورت دلیل است ازین میروید .

فصل پنجاه و یکم

مگردلیل را طور دیگر تقریر نمائیم باینکه شك نیست طبیعت را وحدت و کثرتی است زیرا بلحاظ تعدد افراد کثیر است و بلحاظ نفس خود در برابر طبیعت دیگر واحد است و وحدت و کثرت در خارج نیست به بیانی که شد اعم از آنکه اتصاف بهر يك خارجي باشد یا نه پس چون در خارج نیست باید در ذهن باشد و اگر وجود ذهنی نباشد باید وحدت و کثرتی متصور نباشد و جواب این تقریر آنستکه در جمیع معقولات این سخن جاری است و تخصیص آن بوحدت و کثرت بی وجه است پس باید گفت اگر وجود ذهنی نباشد راه تعقل هرامر معقولی بسته خواهد شد پس می گوئیم اولاً منکر وجود ذهنی منکر علم و ادراک و تمقل و تصور و تصدیق نیست و می گوید علم متعلق باعیان خارجی به یانفس الامر به و صورتی از آنها حتی بطور شبیح در عقل مرتسم و حاصل نیست و مؤلف صحت این سخن را بوجود عدیده بیان کردیم

و از همین راه بطور کلی جواب مسلك کلیت و مسلك صرف الحقیقه هم بدست می آید ، زیرا فی الحقیقه این مسلك ها روی معلومات صفروی رفته از قبیل وحدت کلی طبیعی یا مفهوم و کلیت منطقی و عقلی و صرف الحقیقه و حکم ایجاب و سلبی و غیر ذلك از انواع معلومات و معقولات اولیه و ثانویه و این صفریات کار وجود ذهنی را بطور کلی درست نمی کند چه علم ممکن است تعلق گیرد بآنچه در خارج یا در نفس الامر یا در عقل فعال است بدون توسیط صورتی از آن در جوهر عقل و بالجمله زیاد کردن صفریات معلومات کاری را برای وجود ذهنی پیش نمی برد چه باید اقامه برهان نمود بر اینکه معلومات نفس را صورتهائی است حاصل در عقل و گر نه علم بدان تعلق نمی گیرد و این دعوی بی اساس است چنانکه سابقاً مشروحاً یاد شده و بر آن در جواب اشکالات خواهیم افزود و آنچه نظریه ما در حقیقت علم است خواهیم تفصیل داد انشاء الله تعالی و آنان که علم را کیف دانستند باز کیفیتی است نفسانی مانند سایر صفات نفس و مستقیماً متعلق بخارجیات و نفس الامریات و حد ذات هر شیئی است حتی نسبتهای تصدیقی که مرجعش بعد از تأمل بادراك النسبة یا ادراك وصف الشیء است و اما حمل شیئی بر شئی پس از منشآت و افعال و احکام عقل است نه از صور مرتسمه در عقل و این از الطف دقائق مقام است که مورد غفلت محققین گشته .

فصل پنجاه و دوم

فذلکه آنچه در پاسخ مسلك وحدت معنی در رساله یدیضایاد نمودیم برای تجدید نظر در آن که بین الهالین است این است (۱) کلی طبیعی منعوت بوحدت و کثرت و کلیت و جزئیت نیست بلکه ذاتی است مجرد از جمیع عوارض لکن معروض وحدت و کثرت میشود پس در خارج بودنش بوصف وحدت

فذلکه فقرات جواب مسلك

وحدت معنی در رساله مؤلف

و تجدید نظر در آن

ممتنع است و اما لا بشرط پس محذوری در وجودش (بنابر وجود کلی طبیعی در خارج) نخواهد بود مراد آنست که وحدت بمعنای لا بشرطی در خارج است و در ذهن بودنش اول بحث است و وحدت فردی که جزئی شود نیز در خارج است و در ذهن اگر وجود ذهنی ثابت باعتبار شخص بودن نفس است چنانکه شیخ از این حیثیت صورت ذهنیه را جزئی میداند و گرنه مخصصات و مشخصاتی که آن را فرد کند در عقل نیست بلکه در وهم و خیال است که از محل بحث خارج است؛ و اما وحدت بمعنای تمایز این طبیعت با طبیعت دیگر پس این هم در خارج است و اختصاصی بذهن ندارد پس کدام وحدت ملاک وجود ذهنی است، و تجدید نظر آن است که اساساً در خارج نه عنوان وحدت است نه عنوان کثرت بلکه هر دو اعتباری است عقلی که فعلاً سخن در اثبات وجود عقلی یعنی وجود ذهنی برای معقولات است اعم از ذات واحد و از وصف وحدت یا ذوات متعدده و وصف کثرت

(۲) و علم نفس یعنی تصورات وحدت و کثرت برای طبیعی و معنایی مستلزم وجود آن معنی بوصف وحدت یا بوصف کثرت در عقل نیست؛ زیرا تصور اتصاف شیئی بشیئی غیر از تصور متصف است بقید وصف فعلی پس اگر وجود ذهنی در بین نباشد و ظرف اتصاف خصوص خارج باشد تصور متصف همانا بلحاظ ظرف خارجی برای اتصاف است تحقیقاً و تقدیراً و ظرف اتصاف بوحدت ذهن نیست مگر بعنوان مصادره (چه اول بحث است) یادور (چه موجود ذهنی بودن معنأ بقید وحدت موقوف بر این است که ظرف اتصاف بوحدت عقل باشد نه خارج و آنرا بوجود ذهنی برای معنا بقید وحدت بلکه برای معنی مطلقاً دور و نیز اول بحث است چه از کجا اصل معنی در ذهن است تا با قید وحدت در ذهن باشد و چرا ظرف اتصاف فقط خارج نباشد) چه مفروض آنستکه نزاعی نیست در اینکه ممکن است ظرف اتصاف بوحدت خارج باشد مانند شخص واحد از نوع منحصر در فرد لزوماً یا اتفاقاً و بحث در ظرف اتصاف عقلی است (یعنی منکرین وجود ذهنی ظرف اتصاف را باید خارج دانند نه عقل) (و این همان نسبت بین موصوف و وصف است که خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش لکن فعلاً بنظر ما در خارج فقط ذات موصوف و ذات وصف است و اما نسبت اتصافی پس بحکم عقل است که از منشآت و افعال و قضاوتهای عقلیه است و وجود ذهنی برای آن اول کلام است).

(۳) وانگهی وحدت نوعی یا جنسی معنایی است نفس الامر و دائر مدار اعتبار عقل و تصورش نیست پس در خارج است باین معنی که خارج ظرف نفس او است نه ظرف وجودش پس این معنی قبل از تصور محفوظ در صقع واقع و نفس الامر است پس از کجا ثابت شد که این معنا با قید وحدت موطنی جز عقل ندارد (لکن فعلاً بنظر ما نسبتی در واقع منعقد نیست بلی نسبت چیزی به چیزی از معانی واقعیه است بحمل اولی و مصداقی که حمل شایع را تشکیل دهد در بین نیست و عقل ادراک این انتساب را بنحو مفرد نه قضیه ادراک می کند، آنگاه بنحو قضیه تصدیقیه انشاء می کند که مانند قضایای لفظیه و اخبار از چیزی به چیزی بدون اجزاء قضیه را صورتی حاصله در عقل داشته باشد و ممکن است بگوئیم جز ادراک نفس معنی چیز دیگر حتی انشاء نیست و انشاءات فقط قولی است که مصحح آن ادراک مستقیم عقل است مفاهیم را بحمل اولی و مناط صدق و کذب هم از مطابقت قضایای لفظیه با ادراک عقلی است بدون توسط صورت ذهنیه چه در حمل اولی حاجتی بصورت ذهنیه نیست.

وانگهی صفت یقین و اعتقاد و اذعان از موجودات خارجی نفسانیه است و متعلق آن از مفردات

است چون اعتقاد بعلم زید و ایمان و اذعان بنبوت محمد صلی الله علیه و آله و سلم که مصحح قول لفظی و تشکیل قضیه است که آنهم از موجودات خارجیه است .

(۴) و بالجمله اشتراك در معنای واحد واقعی و در اعتبارات نفس الامریه مانند اشتراك ازواج در اعتبار زوجیت است و همان طور که ما به الامتیاز و ما به التکثیر در خارج است همچنان ما به الاشتراك در خارج است غایه الامر عقل تصور می کند ما به الامتیاز و ما به الاشتراك را باین معنا که علمش تعلق باین دو می گیرد اما حصول صورت این با آن در جوهر عقل پس از کجا است و این از روی غفلت از تحقیق شیخ نیست که فرموده ذات طبیعی وحدانیت در خارج ندارد چه این زیاده بر تکثیر ذات بالفعل در خارج بحمل شایع نیست و این منافی با وحدت و تجردش از کثرت بحمل اولی نیست و واقعیت تصافش در حد ذات بوحدت یا واقعیت تمانل افراد متماثله دائر مدار قول بوجود کلی طبیعی در خارج نیست زیرا منکر وجود کلی طبیعی در خارج منکر واقعیت تمانل و انطباق معنای غیر موجود در افراد بر افراد نیست .

فصل پنجاه و سوم

و اما مسلك ناظم سبزواری بتقریر مؤلف در رساله ید بیضاء (۱) اینکه مناط برهان را چنین قرار داده که تصور اشاره ایست عقلی و معدوم مشار الیه نگردد و جوابش آنستکه تصور علم است و علم بمعوم مانند موجود تعلق می گیرد و الا لازم آید عدم علم واجب بمعومات و بحوادث چه ارتسامی

در ذات نیست و گفتیم که علم حضوری بکنه معدوم (یعنی بدون توسیط صورت) صحیح است چه رسد بحصولی (۲) و اما اگر مناط را بودن خارج ظرف جزئی نه کلی قرار دهد پس جوابش آنستکه منکر وجود ذهنی نمی گوید مفهوم کلی در خارج است بلکه جائز است بگوید نفس تصور مفهوم کلی را جزئی خارجی نماید و خارج ظرف نفس آن جزئی باشد نه ظرف وجودش باین نحو که وجود نفس یا کیفیت علم نفس تحقق معلوم کلی باشد که مساوق با تشخیص

او است چنانکه وجود خارجی نفس تحقق مہیت است و علمش بکلیت من باب فرض باشد یعنی فرض نماید این جزئی را غیر جزئی پس ادراک کند کلیت عقلیه و منطقیه را بوجهی فرضی نه محقق چنانکه اگر در ذهن باشد کلیت عقلی یا منطقی فقط فرضی و مقدر خواهد بود نه محقق زیرا بمحض تصور عقل آنرا جزئی گردد حتی هنگام تحلیل (یعنی ملاحظه آن در حال وجود با قطع نظر از وجود) زیرا تحلیل هم تحلیل است و منفک از لحاظ ذهن نیست و شأن عقل ادراک مفروض است در محقق و فرض کافی است در تصحیح علم و ترتیب احکام چنانکه در باب تناقض مقرر است و همین فرض است که علی ای حال مصحح ادراک وصف کلیت است و از اینجا واضح میشود اینکه کلی عقلی و منطقی مفروض است نه محقق (دانستی مفصلا که کلیت منطقی و عقلی قابل تحقق فعلی در ذهن نیست و فرض کلیت راه خوبی است برای اعتبار کلیت بدون حصول فعلی و تحقیقش صلاحیت و عدم امتناع از صدق

تقریر مؤلف در رساله ید بیضاء
در پاسخ مسئله ناظم سبزواری
از راه کلیت

ابتکاری عجیب در رساله
ید بیضاء در جواب مسلك
کلیت بتصور وجود
کلی در خارج

بر کثیرین است نه صدق فعلی ؛ و اما ابتکار دقیق مذکور یعنی وجود نفس و کیفیت علم کلی را جزئی خارجی نماید که خارج ظرف نفس او باشد نه ظرف وجودش پس راه نیکویی برای انکار وجود ذهنی است بدون استعانت بحمل اولی یا قیام معنی مستقلا بخود یا باعیان خارجی ، بنابراین جمیع طبایع و مفاهیم چون متعلق علم و تصور شد جزئیانی شوند خارجی و خارجیت آنها بحمل شایع است و منکرین وجود کلی طبیعی در خارج می توانند بگویند فردی خارجی بدون وجود خارجی از طبایع بلکه از مفاهیم نظیر معانی جزئی در واهمه در خارج است و کثرت عددی هم که شیخ در مقابل حکیم همدانی گفته از این راه نیز ممکن است و گر نه قول شیخ با انکار وجود طبیعی در خارج محتاج بتوجه است (۳) و اگر از حق چشم پوشیم و بنا گذاریم بر انقصاد وصف کلیت در عقل و عروض کلیت فعلیه بر طبیعت (یعنی ذات کلی طبیعی) در عقل باز ممکن است بگوئیم خارج ظرف کلیت باشد چه امتناع حصول کلیت منطقی یا عقلی در خارج در صورتی است که قائم بنفس خود باشد مانند سایر اعیان خارجی اما با قیام صدوری یا ظهوریش بنفس پس امتناع آن ممنوع است و کلیتش برای قیامش بنفس است نه برای وجودش در نفس و فرق بین این دو نحو واضح است (بلکه قیام وصف کلیت بنفس بدون وجود اقرب بقبول است از وجود در نفس چه وجود اگر چه ذهنی باشد با کلیت فعلیه نمی سازد)

(۴) و انگهی عالم نفس الامر ظرفی است ثالث غیر از خارج و ذهن پس کلیت چرادر نفس الامر نباشد و در ذهن باشد ؛ باین بیان که ادراك عقل کلیت طبیعت یا مفهومی را اگر باین معنی است که مهیت طبیعی حاصله در عقل بالفعل کلی است و معروض کلیت فعلیه است پس این ممنوع است زیرا معروض مذکور جزئی و مشخص بوجود نفس است (چنانکه شیخ در شفا بدان اصرار دارد اگر چه نظر ما فعلا با نظر سابق خود و نظر شیخ موافق نیست و وجود نفس را موجب تشخیص و جزئیت ذاتیکه بحمل شایع کلی یعنی جائز الصدق بر کثیرین است نیست بلکه نفس حافظ احوال طبیعی مهیات است و علم چنانکه تعلق بجزئی گیرد بکلی هم تعلق گیرد و گر نه باید معلوم کلی هرگز نداشته باشیم چه اگر آنرا تجرید از وجود ذهنی کنیم و علم بآن تعلق گیرد باز جزئی خواهد بود و گر نه مجهول است نه معلوم لذا گفتند الشیء ما لم يتشخص لم يوجد و نگفتند ما لم يتشخص لم يعلم و علم بشیء ایجاد آن شیء نیست تا جزئی گردد ؛ و از همین جهت است که آثار بر وجود ذهنی مترتب نیست و اگر وجود ذهنی وجودی باشد غیر از وجود نفس و وجود علم باز نحوه این وجود مفید جزئیت و تشخیص موجود ذهنی نیست و آنرا تغییر نمی دهد .

و سر این مطلب آنستکه وجود ذهنی از سنخ وجود و مرتبه می از آن حقیقت نیست بلکه ظهور ذات است و ظهور شیء زائد بر ذات ظاهر نیست لذا تعبیر از آن بظل نمودند و اما تعبیر بوجود ضعیف که در کلام بعضی چون قوشچی و غیره شده اگر مرادشان حفظ سخنیت و اصل حقیقت است بی وجه است ؛ سلمنا که حقیقتاً وجود باشد و زائد باشد بر مهیت ذهنیه لکن چون کاملاً مجرد است و اصلاً ملابست با ماده ندارد مزاحم کلیت آن ذات نیست لذا جنسیت جنس و نوعیت نوع از لوازم مهیت جنس و نوع است مگر باعتبار آن من حیث هی که باز جزئی هم نیست چنانکه کلی هم نیست) و اگر باین معنی است که قطع نظر از وجود کلی است پس باین اعتبار جزئی هم نیست و اگر باین معنی است که عقل ادراك می کند کلیت را پس این راجع بحمل اولی است بین کلیت و کلی و

کلی چنانکه نظیر آن در معدوم مطلق گفته شد (و بهتر در تصحیح ادراک کلیت همان فرض و تقدیر است بدون حصول فعلی) .

فصل پنجاه و چهارم

برهان چهارم بر وجود ذهنی که حکیم سبزواری دلیل وحدت مفهوم را تبدیل بآن نموده صرف الحقیقه است بدین تقریر که صرف حقیقت شیء با حذف غرائب و ضمائم تصور می شود چون بیاض متصور از قطن و عاج و تلج و ققنس و چون صرف وجود متصور بین مراتب وجود و چون صرف طبیعت ملحوظ بین مراتب اشتداد و صرف شیء واحد است و در خارج کثیر است پس موطن صرف واحد ذهن است .

فصل پنجاه و پنجم

جواب از این مغالطه آنکه عقل چون توجه بمشترکات خارجی می کند اعم از آنکه ما به الاشتراك از اعراض باشد چنانکه ناظم سبزواری به بیاضی قطن و عاج و تلج مثال زده یا از طبایع جوهریه جنسیه یا نوعیه باشد دو امر را ادراک می کند یکی افراد یا مراتب حقیقه خارجیّه مشترکه اعم از عرض یا جوهر و بعبارت دیگر کثیر فعلی را ادراک می نماید یعنی علم دارد بوجود کثیر فعلی یا حقیقت واحده خارجیّه و دیگر حقیقت واحده خارجیّه با قطع نظر از جمیع ضمائم و این قطع نظر عبارت است از اعتبار امر واحد خارجی که عین اشخاص کثیره یا مراتب متکثره است بنحو لا بشرط و اعتبار لا بشرطی در موجود خارجی که متکثر بالفعل است مستلزم این نیست که آن امر واحد خارجی موجود در ذهن باشد و ادراک شیء اعم است از آنکه متعلق ادراک در نفس موجود گردد و همان طور که علم بکثیر خارجی مستلزم آن نیست که آن کثیر در ذهن آید همچنان ادراک امر مشترک واحد خارجی لازم نیست با صفت وحدت در ذهن آید غایه الامر عقل چنانکه واحد خارجی را در ضمن کثیر خارجی ادراک می کند بمجرد توجه و علم با افراد و مراتب همچنان می تواند بدون التفات با افراد و مراتب و جمیع ضمائم و غرائب توجه و التفات بمشترک واحد خارجی کند و این مانند دیدن صورت در آئینه است که گاه نظر بآینه هم هست و گاه فقط نظر بصورت است بدون التفات بآینه و اوصاف آینه بلکه باصره گاه شخص خارجی را رؤیت می کند با التفات و ادراک و احساس مکان و لباس و حرکت و سکون و سایر ضمائم و گاه فقط شخص زید را مثلا می بیند و اصلا التفاتی بغیر شخص از احوال و اوصاف او ندارد و در هر دو صورت مرئی او موجود خارجی است غایه الامر در رؤیت لازم نیست عقل را بکار گیرد یعنی در عدم التفات بضمائم و احوال شخص مرئی محتاج باعتبار عقلی و قطع نظر بنحو لا بشرطی یا بشرط لامئی باشد لکن در ادراک عقل چون التفات بما به الاشتراك خارجی نمود بدون ضمائم متکثره و مکثره لازم است تصرفی و عملی کند بقطع نظر از ضمائم و یا بالکلیه غافل از عوارض گردد .

و مغالطه ناشی شده از خلط بین علم و معلوم و ظرف علم و ظرف معلوم ، و ظرف علم البته

نفس است و سخن در آن نیست و انحاء علم و اعتبارات عقلیه در ملاحظه اشیاء که از اعمال نفس است ربطی بوجود معلوم در نفس ندارد، بلکه در اعتبار بشرط لائی هم چنین است زیرا عقل می تواند معلوم مشترك خارجی خود را بفرض خویش بشرط لا و محذوف الضامم ادراك کند بدون آنکه ذات مفروض او در ذهن باشد.

بنابراین متعلق اعتبارات عقل بالفعل متکثر خارجی است و اصلاً وجودی در ذهن ندارد هر چند اعتبار وحدت در آن کرده بطور لا بشرط یا بطور بشرط لا چه اعتبار عقلی تغییری در واقعیات

قابل توجه دقیق

احوال متعلق اعتبارش ندهد و اعتبار وحدت اعم از حصول وحدت است حتی در ظرف اعتبار که عقل است، بلکه بنظر دقیق وحدت مابۀ الاشتراك خارجی که عین متکثر در خارج است نیز خارجی است و منافی با کثرت فعلیه نیست زیرا کثرت اشخاص و اقتران و انضمام بضامیم بحکم عقل است و گر نه در خارج فقط شخص و ذوات اشخاص است نه کثرت و نه وصف اقتران و انضمام و عروض و همان طور که ادراك کثرت و انضمام و عروض موجب حصول معنای کثرت و انضمام و اقتران و عروض و اتصاف در عقل نیست همچنین ذات موصوف بکثرت و ذوات مقارنات و ضمایم و اوصاف در عقل نیست یعنی علم باین امور و حکم عقل بآن مستلزم وجود آنها در نفس نیست ر علم عقل و حکم او و تصدیق وی جمیعاً خارجی نفسانی است مانند نفس جوهر عقل و کیفیات آن.

فصل پنجاه و ششم

پس در حقیقت آنچه در خارج است واحد است نه کثیر زیرا ذات هر چیزی و ذات هر يك از ضامم آن در خارج واحد است نه کثیر و وجود آحاد و واحدهای متماثلۀ موجب آن نیست که کثیر بوصف کثرت در خارج باشد فقط عقل اعتبار کثرت می کند

استنتاج عجیب مبتکر بعکس آنچه مشهود است

و وحدت آن هم در خارج نه باین معنی است که خارج ظرف معنای عنوان وحدت است بلکه باین معنی است که ظرف ذات واحد است و ظرف ذات منضم و مقترن و وصف است بدون اینکه نشانه و صبغه می خارجی از وحدت یا باعتبار مابۀ الاشتراك نشانه و صبغه می از کثرت در خارج باشد و این نشانه ها وحدتاً و کثرتاً و انضماماً و اتصافاً بحکم عقل است بدون اینکه متعلق حکم در عقل باشد؛ پس آنچه در خارج است ذات واحد است که معروض وحدت و کثرت در عقل است و هر جا عقل اعتباری برخلاف واقع خارجی کند فقط از روی فرض است و واقع بحال خویش است و بالجمله مشترك خارجی بین کثیرین اشخاصی و مراتبی و اوصافی معروض کثرت در عقل است باعتبار اتحاد یا عینیت آن با موجودات متعدده که عنوان تعدد هم باز باعتبار و فرض عقل است بدون اینکه متعددی بالفعل در عقل موجود باشد زیرا مجرد فرض و اعتبار تأثیری در وجود مفروض ندارد نه در عقل زیرا فرض اعم است چه فرض وحدت و واحد باشد چه فرض تعدد و متعدد و نه در خارج زیرا خارج ظرف ذات واحد است و صفیاً و موصوفیاً؛ و اما اتصاف پس حکمی است عقلی و همچنین اشتراك و انضمام و اقتران و بساطت و ترکیب بلکه عناوین جمیع مقولات از معلومات عقل و متعلق حکم او است و در خارج مثلاً ذات کم و کیف است نه اینکه وصف کمیت و کیفیت و غیره مادر

خارج است و اصل در خارج بین کم و کیف و غیرهما امتیاز خارجی نیست که هر یک را در خارج نشان دار کند بدون ملاحظه و اعتبار و حکم عقل اعم از آنکه آنها را بنحو حمل اولی اعتبار کند یعنی الکم کم والکیف کیف والمشارك مشترك والمتباين متباين یا بحمل شایع یعنی طبیعت الانسان مثلا مشترک بین افرادها یا طبیعت الحرارة کیف وهذا الممسوح کم وذاك وضع وتلك جدة بدون اینکه لازم باشد موضوع قضیه در ذهن موجود شود اینها همه باعتبار ملاحظه خارجیات واما باعتبار ملاحظه مفاهیم و وحدت آنها پس مسلک دیگری است که جواب از استدلال بوحدت مفهومی در آنها بر وجود ذهنی گذشت و این دقایق که از قلم در مقام گذشت بی سابقه است

فصل پنجاه و هفتم

و در این مقام دقایق دیگری است که باقطع نظر از بعض دقایق مذکوره لازم الذکر است: (۱) از آن جمله مسلک وحدت مفهوم و مسلک وحدت طبیعت و مسلک کلیت مفصلا با جواب

دقایق قیمتی در مقام

قاطع مذکور شد و اما مسلک وحدت صرف الحقیقه که وحدت حق و جامع عینی خارجی است پس حقیقت جامعه نزد قائلین بآن عین مراتب خارجی است بنابراین برای صرف الحقیقه موطنی در ذهن نیست و ادراک عقل آنرا موجب حصول چنین صرفی که عین اعیان مراتب است در ذهن نخواهد بود و تلازم بین ادراک وجود مدرک در ظرف ادراک اشتباه عظیمی است و جز مصادره بر مطلوب آنها با مفاسد دیگری که یاد شد چیز دیگری نیست. سبزواری گوید صرف الحقیقه الذی ما کثرا من دون منضماته العقل یری آيا چه ملازمه است بین رؤیت عقل صرف حقیقت را و بین وجود آن صرف در نفس و این خود از موارد اشتباه مفهوم بمصدق است و دانستی وحدت مفهوم مسلک دیگری است.

و انگهی وحدت جامع صرف خارجی وحدت بشرط لائی نیست تا ممتنع باشد اتحادش با کثیر بلکه وحدتی است لا بشرطی و اعتبار عقلی بنحو بشرط لا فرضی است بر خلاف واقع آنها مرجعش بملاحظه مفهوم است نه جامع خارجی صرف که نظر بذاتش اگرچه در او کثرت نیست بحمل اولی لکن بحمل شایع کثیر است مع ذلك واحد است در خارج بلی عقل می تواند بر فرض متکثر بالفعل را واحد بالفعل فرض کند و آنرا موجود در خارج بنعت وحدت اعتبار نماید پس مفروض خارجی است و قارض عقل است و این مانند حکم او است بر افراد معدومه در خارج بدون توسط حصول صورتی در عقل پس تصور عقل آنرا و همچنین تصور عقل انحصار کلی را در فرد اعم است از حصول واحد در عقل.

و اما مفروض مزبور پس ممتنع است زیرا وجود جامع اعیانی بنعت وحدت معقول نیست چه موجود جز مرتبه ای از مراتب حقیقت نخواهد بود غایه الامر وجود امثال آن مرتبه ممکن

قابل توجه

است نه آنکه جامع تمام مراتب است پس وحدتی که مانع از کثرت است در میان نیست چه هر چیزی موجود شود بوجود واحد یعنی فرد واحد یا مرتبه واحد نه بمعنای وحدتی که ضد کثرت است بر وجهی که ممتنع باشد ذاتا اینکه او را ثانی باشد چنانکه مقتضای تقیدش بنعت وحدت است پس صرف

الحقیقه‌ئی که جامع باشد باوحدت بشرط لائی ممتنع الوقوع است بلی باوحدت لا بشرطی واقع میشود و چون وقوع یافت یا جزء مقوم فرد است و این معنی مستلزم ترکیب است و این قوم از این معنی فرار کنند و یا مباین ذاتی است فرد دیگر را چنانکه مقتضای قول ایشان بیساطت مراتب است پس لازم آید صحت قول بتباین حقایق و مراتب اشتداد انواع خواهد بود چنانکه منسوب بقائلین باصالت مهیت است .

و نیز ممکن نیست وجود جامع حقیقی بنعت وحدت بر وجهیکه جامع جمیع مراتب متصوره ؛ زیرا هر چه را موجود فرض نمائیم يك مرتبه از مراتب خواهد که ممکن است بحسب ذات عقلا اینکه با او مراتب دیگر بی نهایت حاصل شود زیرا اشتداد ممکن نیست و قوف نماید بر مرتبه واحده خاصه پس چگونه عدد مراتبی که مانند عدد افراد نوع است واقف بر حد معین گردد

قابل توجه

فصل پنجاه و هشتم

و از اینجا آشکار گردد صعوبت تعقل جامع بودن واجب تعالی جمیع مراتب وجود را که بی نهایت است خصوصا جامع بودنش مراتبی را که موجود است و عین ذات واجب سبحانه نیست و گرنه لازم آید التزام بوحدت موجود و اختلاف ظهورات و شئون که ذات و حقیقتی ندارد تنها نمایش بعدد شئون و تعینات

عدم تعقل جامع بودن واجب تعالی مراتب وجود را بنابر وحدت وجود

است علاوه بر اینکه اشتداد مستلزم ترکیب و صلاحیت تنزل و ترقی و کمال و نقص و ضعف و شدت و سستی است زیرا اشتداد مرتبه و جویبه بهر نحو که فرض شود قابل ازدیاد است چه مقتضای تشکیک همین است و این محذور ضربت سختی بر قول بوحدت وجود است

و حق و تحقیق که ازهر خطری مصون است و موافق دعوت انبیاء و قرآن مجید و خطب و ادعیه ماثوره و اجماع موحدین ملت اسلام و غیرهم است آنستکه حقیقت واجب تعالی حقیقتی است مباین با جمیع حقایق ممکنات و مجهولات الکنه و هیچ چیز مسانخ و مشارک با او ولو بحسب اضعف مراتب نیست . بس است در این مقام گواهی شیخ و سایر حکمای اقدمین بلزوم مبیانت بین علت اولی و معلول با تصریح بیداهت آن و چنین حقیقتی اشتداد ندارد و ازدیاد و قلت نپذیرد و مراتب از اصل مایه حقیقتش بر نخیزد و انداد ندارد و گرنه دارای جنس و فصل و نوع خواهد بود بلی جامع ذهنی و مشکک مقولی نه حقیقی اعیانی مانعی ندارد یا بنحو وجود ذهنی علی القول به یا بنحو ادراک و تعلق علم بچنین مفهوم بدون حصول صورت آن در ذهن و این تشکیک بمعنای تقدم و تأخر و اولویت و عدم اولویت است نه بمراتب حقیقی و تشکیک ، در مراتب اشتداد هم بهمین نحو است نه بشدت و ضعیف و مانند آن ؛ و اما توهّم لزوم مناسبت بین علت و معلول پس منوط بسنخیت دراصل حقیقت نیست و کدام مناسبت بالا تراست از امکان صدور و از قدرت بر ابداع بلکه مناسبت در ابداع و آفرینش از کتم عدم همانا استیلائی مباین بر ایجاد مباین است نه بر آوردن سنخ خویش که هم مایه با او باشد و چندانکه پایه نباشد .

قابل توجه در بداهت عدم سنخیت

وانگهی ممکن بالذات معلوم است برای واجب سبحانه و معلومیت و اجتماع شرایط تأثیر کافی در عدم لزوم مسانخت است و گر نه لازم آید مباین را نداند و دانستن مسانخ خود بلکه ایجاد سنخ خویش سهل است و کمالی فوق العاده نیست بخلاف علم بمباینات و ایجاد آنها بلی میاز اسباب و مسببات و سایر علل ناقصه مانعی از سنخیت نیست تا بالاخره منتهی بعدم مسانخ گردد و بهمین ملاک مولی الموالی علیه السلام فرماید **بتجهره الجواهر عرفان لاجوهر و بتشعیره المشاعر عرفان لامشعر** له ملاحظه نما چگونگی جوهریت را که قطع نظر از معنای اصطلاحی حقیقت شیء مستقل بالقیام را تشکیل می دهد از واجب سلب فرموده و این خود صریح در عدم سنخیت در قوام ذات و مایه حقیقت است و گر نه مجرد استغنیای از موضوع یا محل ملاک سلب جوهریت نیست و مفارقات هم جوهرند و نیز سلب مشعر و شعور کالصریح در عدم سنخیت در علم است و البته کمالات ممکنات اظلال و اشباح و نمودجهائی است که بوسیله توجه بمفاهیم مشترک حقایق کمالات واجب تعالی را که بلا سنخ است اشاره بدان توان نمود و انگهی خلق اضداد از قراین مباین و عدم مسانخت است قال علیه السلام : «ضاد النور بالظلمة والییس بالبلل والخشن باللین والقرد بالحرور مفرقاین متدانیاتها و مؤلفاین متبایناتها دالة بتفریقها علی مفرقها و بتألیفها علی مؤلفها » و از این قبیل بسیار است .

(۲) از آن جمله جای پرسش است قائلین بوجود ذهنی چرا استدلال بادرک نفس مفهوم با قطع نظر از وحدت و کلیتش نکردند باین تقریب که خارج ظرف اعیان است نه معانی پس باید محلی باشد که معنی قائم بآن باشد چه معنی قائم بنفسه نخواهد بود و محلی جز عقل که ادراک نفس معنی کند نیست - و جواب این است که جایز است قیام معنی بعین پس معنای هر عین و مفهومش قائم باو است و برهانی بر امتناعش نیست و عقل این قیام را ادراک می کند نه آنکه نفس معنی در عقل صورت بندد ؛ و نیز چرا جایز نیست قیام معنی از خارج بعقل بدون حلول و ارتسام چنانکه قبلا بدان اشاره نمودیم و انصاف آنستکه که این دلیل کمی از سایر ادله وجود ذهنی ندارد چه اثبات قیام معانی باعیان خالی از صعوبت نیست اگرچه نحوه ثبوت معانی مجهول است و بارتسام در نفوس سازگارتر است و ما با آنکه موافق با وجود کلی طبیعی در خارج نیستیم تصویری وجود معنای طبیعی را بر وجه احاطه بتمام افراد نوع خود و انبساط بر آن نمودیم که آن معنی غیر از طبیعت خاصه فرد موجود است و آنچه از افراد نوع بتعاقب آید انبساط آن طبیعت مجرد افزون گردد فافهم و تدبر .

گفتار اسفار در تأیید وجود ذهنی

(۳) از آن جمله صدر المتالیهین در اسفار پاره می از تأییدات برای وجود ذهنی آورده سزاوار است تنبیه بر آن گوید و **من الاستبصارات فی هذا الباب انا تصور الامور الاتزاعیه و الصفات المعدومه فی الخارج و نحکم بها علی الاشیاء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما فی الخارج و هو محال لانها امور اعتباریه فهی موجودة فی الذهن .**

مؤلف گوید این سخن از مثل صدر المتالیهین غریب است چه از جمله اعتبارات اموری است واقعی و خارجی باین معنی که خارج ظرف نفس آنها باشد نه ظرف وجودشان پس دائر مدار اعتبار معتبر

نخواهد بود چون زوجیت اربعه و جزئیت جزئی و ملکیت و رقیّت و صحت و فساد و فوقیت و تحتیت و سایر اعراض نسبیّه ؛ و بعضی از آنها دائر مدار اعتبار معتبر است که بنفس اعتبار و تصور متحقق گردد و بعضی دائر مدار فرض فارض است و فرق بین این قسم و سابقش آنکه مقوم باعتبار متحقق بعد از اعتبار است و مقوم بفرض فقط مفروض است نه محقق اگر چه متمنع باشد و کلمات قوم در بیان این دو قسم اخیر محرز نیست بلکه موهم مساوات است بلکه سزاوار است تقسیم اعتبار فرضی بفرض صادق چنانکه در حکم به بسیاری از احکام اعدام و معدومات است و بفرض کاذب مانند زوجیت خمسّه و فردیت اربعه و بعضی از قبیل انیاب اغوال است پس آنچه استفاده میشود از سخن بعض مدققین در باب احکام عدم که اعتبار فرضی را تمثیل نموده بزوجیت خمسّه مشعر است باینکه فرض مقوم بعدم صدق است و ظاهراً ضعیف است .

فصل پنجاه و نهم

بهر حال اعتبار شده و فرض شده اعم از صادق و کاذب واجب نیست ثبوتی در عقل معتبر و فارض داشته باشند ؛ زیرا بودن شیء بنفسه مفروض یا معتبر و متصور و معلوم و معقول نسب و اضافاتی است واقعیّه و خارجیّه بنا بر آنکه مقوله اضافه خارجی است باین معنی که خارج ظرف نفس او است پس معانی

انتقاد بر صدر بتحقیق سلب وجود ذهنی در اعتبارات و فروض

نسبیه منعقد میشود بمجرد تعلق علم بآنها و این تصدیق نیست زیرا اذعان بنسبت که در تصدیق گفته میشود نیست که عبارت از اذعان به نسبت شیئی بشیئی است نه اذعان بنفس معنای نسبی و این منافی نیست با آنچه قبلاً تحقیق کردیم که ذوات اشیاء حتی در ذوات الاوصاف والضمائم ذاتاً در خارج واحد است یعنی موصوف واحد خارجی است بدون نعت وحدت و صفت ذاتاً واحد خارجی است بدون اینکه اتصاف در غیر عقل موطن باشد آنهم بمعنای حکم باتصاف و اگر اضافه در خارج است چنین نیست که وجود مضاف و مضاف الیه بدون موهنه حکم عقل وجودی اضافی باشد بلکه وجود ذات مضاف ذات مضاف الیه و ذات نسبت اضافه است بدون عنوان اضافی مگر باعتبار عقل ، و همچنین اگر اتصاف و انضمام و عروض و مانند آن در خارج باشند ذوات موصوف و صفت و منضم و منضم الیه و عارض و معروض در خارج اند گویا اشیائی جدا جدا موجودند و عقل اعتبار این عناوین می نماید و این دقیقه قابل توجه اهل فضل است و در بسیاری از مسائل بکار خواهد آمد .

و ثانیاً انتزاعات و احکام اعدام و معدومات حکم عقل و ادراک و علم است و حکم از افعال عقل و علم از صفات نفسانیّه خارجیّه است و سخن در وجود متعلق حکم و وجود معلوم است در عقل نه در افعال عقل و حکم عقل بمعنی عقد قلب و توطین و عزم و بناء و اعتقاد و فرض و انتزاع و تجرید و مانند این صفات و کیفیات خارجیّه نفسانیّه است و حمل و تطبیق و توصیف هم که از عقل است و در خارج نیست از همین قبیل است پس این سخن بکلی اشتباه است چه منکرین وجود ذهنی حمل و مانند آنرا عقلی می دانند مع ذلک صورتی ثابت در ذهن برای موضوع و محمول و نسبت در ذهن قائل نیستند و حکم باضافه مثلاً و علم بآن غیر از صورت اضافه است فاغتم فانی لم اجد من حرر ذلک ممن تقدمنا .

فصل شصتم

(۴) آنگاه صدر فرماید و من العرشیات الواردة ان
کل فاعل يفعل فعلا لغاية و حکمة لو لم يكن لما
يترتب على فعله من الغاية و الغرض نحو من الثبوت
لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله و لو كان له في الخارج
فلزم ان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه الاثار

سخن دیگر از صدر
به عنوان عرشیات

آنگاه نقض می کند بغایات افاعیل طبیعی و کوبید فیلزم ان
يكون لها ذهن يوجد الغايات فيه و يبعث الطبيعية
الى الفعل و هو النقص الذي اورده الخطيب الرازي
على الفلاسفة القائلين بان لافعال الطبيعية عالية و

نقض بغایات افاعیل طبیعی و
جواب آن

سافلة غايات و نقل عن شارح الاشارات الالتزام بالشعور كما هو المشهود من تأمل حال
النباتات كميل اناث النخل الى صوب بعض ذكرانها و ان كانت جهته مخالفة و ميل
عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار و انحرافها في الصعود عن الجدار
واحرزلب الثمار في الوقايات الصائنة و اللغات العجيبة مع ستر الوقاية بالاوراق
عن الافات و صيانة الاوراق عن التلفت باعمدة و اعلام و جداول و غير ذلك ما يحير
العقول في مراقبة الغايات الدقيقة للمفصل انتهى كلام الصدر .

فصل شصت و یکم

و تحقیق در جواب صدر المتألهین اینکه ملازمه بین فعل یا
شیء و بین غایات همانا واقعی است و دائر مدار صدق طرفینش
نیست و محرک فاعل همانا علم او باین ملازمه واقعی است
بدون احتیاج بارتسام صورت ملازمه و مهیت غایت در نفس .
و اما جواب اشکال خطیب پس تحقیق عدم احتیاج بالتزام
بشعور است و الا لازم آید نباتات اعلم از انسان عالم مرتاض
باشد زیرا احاطه بچنین غایات و اسباب توصل بآنها و اختیار

تحقیق مؤلف در جواب
صدر المتألهین

جواب اشکال خطیب

و انتخاب بعض از اقسام غیر متناهی از کیفیات صور و اسباب آنها و از امزجه و اطعمه و امکانه و
ازمنه هر کدام از قدرت بشر خارج است بلکه این از ادله علم و قدرت و حکمت صانع حکیم است و
باین معنی رجوع نماید آنچه محقق سبزواری فرموده که طبایع فاعل بتسخیر است تحت اراده قاهره
و ارباب انواع و از آنها است تصور غایات و لازم نیست که متصور برای طبایع باشد چنانکه طبع
مرمی بقسر فعل حرکت است و آنرا غایتی است که متصور برای طبع آن نیست و چنین است حال
در مستخر و مستخر و این سخن در نهایت متانت است و توسط تصور در وسایط هم لزومی ندارد

مگر از روی نظامات وقاعده «ای الله ان یجری الامور الا باسبابها» بنا بر اینکه شامل مقدمات و شروط نفسانی در فاعل هم باشد و بهتر از توسیط ارباب انواع همانا توسیط حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله و سلم و اغصان آن شجره طیبه است که اخبار مأثوره حاکی از آن است و در زیارت سیدالشهداء علیه السلام است «و ارادات الرب تهبط الیکم» .

و اما آنچه را که در تأیید مطلوب خویش فرموده که بعضی آثارخارجیه بر توهم و تخیل مترتب شود از انفعال و قشریره بلکه بوسیله صرف تخیل معالجه امراض صعبه شود چنانکه فلج در بعضی ملوک از این راه علاج شود پس ضعیف است چه تخیل و توهم و تصور از احوال خارجیه نفسانیه است و ربطی بصورت موجود ذهنی ندارد و علم صفتی است خارجی و سخن در وجود معلوم و متصور و متخیل و متوهم است در نفس خصوصاً در تصور کلیات بنابر قول وجود صور در متخیله و واهمه ، و اشتباه علم بمعلوم و متصور بتصور و متوهم بتوهم از مثل صدر عجب است پس ترتب بعضی آثار بر صفات و کیفیات نفسانیه که از موجودات خارجیه است غیر از ترتب آثار بر صور حاصله در ذهن است که متعلق آن صفات و احوال است و جای این دارد که مطالبه ترتب بقیه آثار بر آن صفات شود و علت عدم ترتب آثار دیگر تعیین گردد ؛ و از این رو است اگر علم و نفس قوی باشد معلوم وجودخارجی حاصل کند چنانکه در خلق بهمت در حق عارف یاد شد .

جواب از ترتب آثارخارجیه بر تخیلات و توهمات و تصورات

فصل شصت و دوم

وانگهی می توان گفت که اینگونه آثار از آثار نفس معلوم

جواب دقیق دیگر از ترتب آثار

است بهر نحو موجود شود چه در خارج چه در نفس چه در مفارقات چه انحاء وجودات در معلوم و متخیل و متوهم در ترتب اینگونه آثار فرق ندارد پس تعیین نحوه وجود ذهنی که مورد بحث است از این راه استدلال باعم از مدعا است بلکه چرا جایز نباشد که این آثار آثار وجود علمی باشد یعنی چیزیکه متعلق علم شد اگر چه موجود نباشد نه در خارج است و نه در نفس موجب وجود این آثار میشود و بهمین راه نیز فرق بین آثار مترتبه و آثار غیر مترتبه بدست می آید زیرا ممکن است معلومیت این اشیاء خاصه کافی در ترتب اینگونه آثار باشد و انفعالی در نفس آورد مانند مرتی شدن صورت در مرآت بسبب نسبت وضع مقابله و مواجهه با آینه و در آثار دیگر کافی نباشد و لازم باشد وجود خارجی حاصل کند یا مثلاً وجود ذهنی و ارتسامی ولو در عقول مفارقه یا در قوای فلکیه یا بنحو مثل افلاطونی حاصل کند و این استثنائی از مورد نزاع خواهد شد چه منکرین وجود ذهنی قابل بامتناع وجود ذهنی نیستند بلکه ادله را وافی بمدعا ندانند مگر ارتسام در مجردا چه در نفوس چه در عقول مفارقه ممتنع دانیم چنانکه اشاره بدان قبلاً شد ، بلکه الان بخاطر رسیدن ادعا کنیم اینکه معانی راصورت و نقوش نیست و جز وجود خارجی اگر از جواهر یا اعراض انضمامیه است یا خارجیت بدون وجود اگر از نسبیات و عرضیات است که آنهم تابع وجود امور دیگر است

قبول نخواهد کرد فقط متعلق علم و ادراک شود و خود بنفسه اگر معلوم نشود جز نفس خویش بحمل اولی نیست، پس معانی یا موجود است در خارج یا تابع موجود خارجی است بدون اکتساب وجود از آن یا معدوم است و بر تقدیر معدومیت یا معلوم است یا معلوم نیست و معلومیت هر چیزی ربطی بوجود آن در نفس صاحب علم بوجودی ظلی و فاقد آثار خارجی نخواهد داشت و گرنه باید در جمیع اشیاء در ذات واجب سبحانه موجود و مرتسم باشد؛ زیرا امکان وجوب مستلزم فرق بین واجب و ممکن در حصول معلوم در نفس عالم نخواهد داشت و التزام وجود جمیع اشیاء از کلیات و جزئیات و ارتسام در ذات واجب تعالی قابل قبول نیست و انگهی اگر اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم قابل قبول باشد لازم آید اتحاد واجب سبحانه با جمیع موجودات مگر عینیت ذات با وصف معلومیت اشیاء باشد که شاید مراد از معلوم بالذات همین باشد چنانکه گفتند «العلم عین المعلوم بالذات» و کلمه بالذات یعنی ذات المعلوم بوصف المعلومه لا بوصف انه انسان او فرس او حمار یا ذات العلم و چون هر نوع از انواع معلومات موجب علم خاصی است فائده این عبارت همانا خصوصیت علم است که از تعلقش بمعلوم خاص حاصل شده چنانکه در انواع صنایع علوم آشکار است چه علم بطب غیر از علم بنحو یا بلفظ یا بفقّه یا حکمت و غیرها است غایة الامر در واجب تعالی حقایق انواع علوم بنحو واحد جامع بسیط عین ذات الله سبحانه است؛ و می توان مسئله بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه را هم بملاک کمالی از کمالات که از ذاتیات او است ارجاع نمود و بدان کردن نهاد باین معنی که کل شیء من حیث انه خیر وحی و عالم و قادر و حسن و نافع و هکذا عین بسیط الحقیقه است لکن من حیث انه نوع خاص و محدود و ممکن الی غیر ذلك فهو غیره و مبین موه چه وصف معلومیت و وصف کاملیت غیر از ماهوی شیء است فافهم و تدبر.

فصل شصت و سوم

در تحریر اشکال وجود ذهنی بر تقدیر قول بآن و جوابهایی

که فضلا از این اشکال که فحول را بزانو در آورده داده اند

بدانکه ما از آغاز گفتار راه را برای متفکرین اشکالا و جواباً اثباتاً و نفیاً باز نمودیم لکن در این فصل بطور مستأنف بتحریر اشکال و اقوال عقلا در جواب می پردازیم و تقریر اشکال بدو وجه است:

وجه اول آنکه قول بوجود ذهنی مستلزم اجتماع متقابلین است در امر واحد بدین خلاصه که ذات شیء با جمیع ذاتیاتش نزد ایشان منحفظ است بین وجود ذهنی و خارجی که دو نحوه وجود است برای ماهیت واحده پس اگر مهیت موجوده در

ذهن مهیت جوهر باشد چون انسان و فرس مثلاً که جوهر است بحمل شایع یا مهیت جنس جوهر که مشترك بین حقایق جوهریه نوعیه است با قطع نظر از مهیت نوعش بنا بر اینکه جوهر جنس مقوم

اشکال وجود ذهنی و
جوابهای فضلا از آن

وجه اول در تقریر اشکال
وجود ذهنی

حقایق جوهریه است که عنوان جوهر بر آن صادق است حقیقتاً نه اینکه مفهومی است عرضی و منتزع از آن لازم آید ماهیت مفروضه که حاضر در ذهن است جوهری باشد جنسی بنا بر وجه ثانی یا نوعی باشد از انواع جواهر حقیقتاً یا عنوان جوهر منتزع از آن انواع باشد بنا بر وجه اول با آنکه حصول در ذهن و قیامش بآن منافی با جوهریت او است بحمل شایع یا بانتزاع جوهر از آن بلکه این حصول و قیام از خواص عرض است پس مناط عرض بودن در آن متحقق است چنانکه شیخ در شفا بیانی مشبع در عرض بودن موجودات ذهنیه حتی در مهیات جواهر فرموده پس مهیت حاصله جوهر است زیرا که عین مهیت خارجیه است بر حسب انحفاظ مفروض و حال آنکه بالذات عرض است حقیقتاً زیرا قائم بمحل و غیر مستغنی از این محل است.

و فرق نیست در جوهریت مهیت جوهر خارجی در ذهن حقیقتاً بین آنکه عین جوهر یعنی نفس عنوان جوهر باشد چنانکه در جوهر جنسی گفته شد یا نوع جوهر باشد یا نوعی باشد که مفهوم جوهر از آن منتزع گردد؛ و از این بیان واضح شود اینکه اشکال مبنی نیست بر اینکه جوهر جنس مقوم باشد چنانکه عبارت ناظم سبزواری موهم است زیرا آنچه بر او صدق کند مفهوم جوهر لا محاله عرض خواهد بود هر چند جوهر جنس او نباشد بلی نفس عنوان جوهر مفید در اشکال نیست مگر بر تقدیریکه جنسی باشد طبیعی و مقوم آنچه را که تحت او است پس بناء اشکال بر این شاید ناظر باین شق باشد فافهم ولا تغفل.

بهر حال این تقریر محتاج باینکه صورت حاصله در ذهن از مقوله کیف نفسانی یا مقوله دیگر باشد نیست و همچنین محتاج نیست باینکه صورت حاصله علم باشد و نه باینکه حقیقت و مهیت علم معلوم و تعیین شود آیا کیف است یا اضافه یا امر دیگر چنانکه شرح و تحقیق آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و نه باینکه حصولش در نفس آیا صدوری است یا حلولی چه این دو نحو مشترکند در حصول و در قیام بمحل و عدم قیامش بالذات بالاستقلال زیرا مهیت واحده مجمع متقابلین در قیام بالذات و عدم قیام بالذات خواهد شد و نه باینکه علم عین معلوم بالذات باشد یا نباشد.

وجه دوم آنکه علم علی المعروف کیف نفسانی است و

نزد قوم عین معلوم بالذات است یعنی عین ذات معلومه است که

صورت حاصله باشد و مفروض آنستکه صورت حاصله عین

وجه دوم در تقریر اشکال

مقوله خارجیه است بر حسب انحفاظیکه نزد قوم مقرر است و بنای اشکال بر این انحفاظ است و معلوم بالذات که منحنف بین وعاین است گاه جوهر است گاه کیف گاه کم گاه مقوله دیگر است پس لازم آید اندراج ماهیت واحده تحت دو مقوله متقابل که حقیقت یکی از این دو مقوله کیف نفسانی است و حقیقت مقوله دیگر مقوله دیگر است و بسا می شود که صورت حاصله کیف محسوس است و لازم آید اجتماع مثلین بلکه باز از جهت معقولیت و محسوسیت اجتماع متقابلین هم خواهد بود و نظر با اجتماع مثلین لازم آید یک ذات دو بار مندرج گردد تحت یک مقوله دفعه واحده و نظر بمحسوسیت و معقولیت ذات واحده کیف نفسانی و کیف محسوس باشد چنانکه در کلام ناظم است نه باین معنی که کیف حاصل در عقل بالفعل محسوس باشد چه این ظاهر الفساد است بلکه باین معنی که کیفیتی است که در وجود خارجی کیف محسوس است و حال آنکه کیف نفسانی ابدأ محسوس نخواهد بود و قبول وجود عینی نخواهد نمود.

دفع توهم مقایسه اجتماع محسوس و معقول بجوهریت عرض ذهنی در خارج که جواب شیخ است در شفا از اشکال

و توهم نشود قیاس اجتماع محسوس و معقول با آنچه شیخ در دفع اشکال در شفا فرمود که عرض ذهنی در خارج جوهر شود زیرا جوهر آنستکه در خارج مستغنی از موضوع باشد نه مطلقاً ، و بطلان توهم مقایسه باین است که کیف نفسانی در هیچ موطنی محسوس نشود و هرگز قبول وجود اعیانی نکند گوئی مقوم بوعاء نفس است بخلاف جوهر که جوهریتش باعتبار وجود خارجی است گوئی وجود خارجی ماخوذ در معنای جوهر است فلا تغفل . از بیان مذکور واضح شود اینکه معلوم اگر نفس کیفیت نفسانیه باشد باینکه تصور نمائیم مهیت علم و کیفیت وی را لازم آید اجتماع متمثلین و انطباق مقوله کیف بر نوعش یا مصداقش دو بار و این مانند آنستکه زید مثلاً انسان باشد بدو انسانیت یا مصداق واحد دو مصداق گردد فافهم .

فصل شصت و چهارم

سخن ناظم سبزواری در اصعبیت اشکال اجتماع کیف نفسانی و کیف محسوس از اشکال اجتماع جوهر و عرض و تنقیح و تحریر آن از مؤلف

ناظم سبزواری گوید این اشکال اصعب از اول است بدین بیان با تنقیح و تحریر آن از مؤلف که عنوان عرض همانا عرض عام است که صادق است بر مقولات تسع عرضیه چه عرض مشتق از عروض است بمعنای وجود در موضوع پس جنس برای ماتحتش از مقولات نخواهد بود زیرا جنس حقیقی از عرضیات عامه نیست و عرض عام جنس برای انواع اعراض تاصدقش بر جوهر ذهنی تا موجب شود این که عرض جوهر حقیقی گردد فقط موجب

آنستکه جوهر حقیقی موصوف شود بمفهوم عرض باعتبار عروضش بر نفس و وجودش در عقل نه باعتبار آنکه عرض مقولی جوهر باشد و این توصیف و صدق کلام و اشکالی در آن نیست بخلاف کیف زیرا مقوله کیف جنس است برای ماتحتش از انواع اعم از صفات و ملکات نفس و از انواع کیفیات محسوسه ؛ پس ناچار بایستی مقوم باشد آنچه را که کیف بر آن صادق است از صور حاصله از سایر مقولات از انواع و اجناس چون انسان نسبت بمقوله جوهر و سطح نسبت بکم و انتصاب نسبت بوضع و هکذا پس لازم آید اندراج شیء واحد و ماهیت واحده تحت دو مقوله و تجنیس آن بدو جنس در مرتبه واحد و در عرض واحد اگر ملاحظه شود جنس مقولتین نسبت بصورت عقلیه بلکه لازم آید نفس جنس مجنس بجنس دیگر گردد در مرتبه خود نه در مرتبه مافوقش اگر صورت مقوله نفس جنس مقوله باشد چنانکه لازم آید منوع بدو نوع گردد اگر ملاحظه شود نوع هر دو مثل اینکه ملاحظه شود مهیت علم که نوعی است از جنس کیف نسبت بانسان که نوعی است از جنس جوهر بلکه لازم آید جنس این مقوله مثلاً نوعی از مقوله دیگر گردد و بالعکس مثلاً جنس جوهر نوعی برای مقوله کیف شود ؛ بلکه اگر نفس مقوله کیف صورت حاصله در ذهن باشد لازم آید جنس مقوله کیف نوع نفس خویش باشد ، زیرا بمجرد حصولش در نفس مندرج شود تحت مقوله کیف مانند اندراج نوع تحت جنس زیرا علم است و علم نوعی از انواع کیف است نه جنسش و این محذور

زائیدی است بر معذور اندراج کیف تحت کیف یعنی اندراج شیء واحد تحت مقوله واحد دو بار در مرتبه واحد ؛ این است تحقیق تقریر اشکال ثانی با زیاداتی از فوائد نفیس از مؤلف .

فصل شصت و پنجم

حال بسنجیم خفت اشکال اول از چه راه است ؛ پس می گوئیم خفت اشکال اول از این جهت است که عرض از عرضیات و مشتق از عروض است که منافای باجوهریت جوهر ذهنی ندارد و این وجه مقدوح است چه دانستی در تقریر اشکال اول که تنافی بین جوهر و عرضیت در شیء واحد واجب نیست که بلحاظ

**وجه خفت اشکال اول که
اجتماع جوهر و عرض است
و انتقاد مؤلف بر آن**

نوع بودن شیء واحد برای هر دو مقوله مزبوره باشد چه کافی است که منشأ انتزاع مفهوم عرض باشد و صحت انتزاع مفهوم عرض نیست مگر بلحاظ قیام آن بغیر و عدم استثناء آن از موضوع پس نوع بودن صورت ذهنیه برای عرض اشکال زائیدی است بر اصل اشکال اجتماع متقابلین از جهت آنکه شیء واحد دو نوع برای دو مقوله باشد در مرتبه واحد و عرض واحد و ما اصعبیت اشکال دوم را از اول از این جهت تسلیم نمودیم نه اینکه اشکال اول مندفع است بمجرد اینکه عرض را جنس مقوم برای مقولات عرضیه ندانیم چنانکه ناظم بعداً بمحقق دوانی نسبت داده .

و بالجمله صدق این عرض که از عرضیات است و جنس نیست فقط از روی منشأ انتزاع صحیح است و این خود مناط عرضیت انواع اعراض است نه مفهوم عرض پس عرضیکه مأخوذ در اشکال است فقط آلت لحاظ انواع اعراض است و نظری

**حمله مؤلف شدیداً بر
دوانی و ناظم**

بمفهومش و اشتقاقش نیست حتی اگر صحیح باشد استعمال عنوان عرض در جوهر خارجی بما هو خارجی باعتبار عروضش بر زمان و مکان و غیرهما باز تفاوت نکند حال اشکال زیرا ما فقط درصدد تصحیح صدق عنوان عرض بر جوهر نیستیم بلکه می خواهیم آنرا عرض دانیم بر وجهیکه کیف عرض باشد و سطح عرض باشد و علم و سواد عرض باشند ؛ نگاه کن چگونه خلط بر مثل محقق دوانی و ناظم سبزواری شده و این خود یکی از مواضع اشتباه مفهوم بمصادق است که علمای فکور هم در آن واقع میشوند فافهم و اغتم .

پوشیده نماید که مفهوم جوهر اگر چه جنس طبیعی مقوم است لکن جنس است برای انواع مقوله خود اما نسبت بانواع مقوله های دیگر پس یا مباین است اگر بعیثیتی است که صادق نشود بر آن و یا عرضی است اگر صادق شود و همچنین است

**تحقیق دیگر از مؤلف راجع
بمفهوم جوهر و دقائق دیگر**

کلام در جنس هر مقوله می نسبت بانواع مقوله های دیگر یا جنس مقوله دیگر چه اجناس مقولات در يك عرضند و هیچ کدام جنس عالی برای دیگری نیست و این ظاهر است پس صدق جنس مقوله کیف بر جوهر ذهنی چون انسان چه رسد بصدق جنس کیف بر جنس جوهر نه بر نوعش و همچنین است صدق جنس جوهر بر ماهیت علم که صورت حاصله در عقل است و نوعی از جنس کیف است و عرضی

است نسبت بدیگری نه طبیعی تقوم زیرا معنای اینکه انسان مثلاً کیف است آنستکه نفس مکیف و متلبس شود بصورت انسان و معنای اینکه علم جوهر است آنستکه مهیت علم متجوهر شود و متصف گردد بمفهوم جوهر ، زیرا عین صورت چیزی است که جوهر جنس او است و بدین قیاس در بقیه مقالات پس اگر آنچه در مفهوم عرض ذکر شد رافع اشکال باشد

ممکن خواهد بود رفع بدین راه در تداخل مفاهیم و مفهوم

قابل توجه

جوهر ، بلکه انصاف آنستکه این تقریر موافق تر است

بمرضیت مفهوم جوهر و غیره نسبت بغیرش از آنچه در عرض تقریر نمودند بلکه این خود کمتر از اجوبه یکیه در رفع اشکال تدوین نمودند اعم از آنکه عرض مطلق هم چنین باشد یا نباشد و شاید بعد از این بعض توضیحات افزایش یابد .

و بالجمله عرضی بودن مفهوم هر مقوله می نسبت بمقوله دیگر

ساقط نمی کند تقابل و تنافی مفاهیم مقولات را پس صدق

قابل توجه در حاصل

متقابلین بر منشأ واحد جایز نیست زیرا مناط استحقاق صدق

انتقادات مؤلف

و انتزاع هر کدام طرد و دفع می کند مناط صدق و انتزاع

دیگری و حملش را اعم از آنکه طبیعی مقوم باشد یا منتزع خارج محمول ؛ و در هر حال مبنای اشکال اجتماع متقابلین در ماهیت واحده چند امر است .

فصل شصت و پنجم

اول انحفاظ ذات بین الوجود بدون تفاوت مگر در آثار

اموریکه مبنای اشکال لزوم

دوم بودن کیف نفسانی سوم بودن علم عین معلوم بالذات .

اجتماع متقابلین از قول

اما اول یعنی انحفاظ ذات واحد با جمیع ذاتیاتش در ذهن و

بوجود ذهنی

خارج پس تحقیق آنستکه ربطی بوجود کلی طبیعی در خارج

یا عدم وجودش ندارد زیرا بنا بر دوم عین اشخاص است بنحو

وحدت در کثرت چنانکه بنا بر اول عین ذات متکثره است که کثیر عددی است بر حسب تکرر افراد

و همان طور که تکرر شخصی منافی با عینیت و اتحاد مصحح حمل شایع حقیقی نیست همچنین تکرر

عددی برای طبیعت در خارج چنانکه شیخ در رد حکیم همدانی تحقیق فرموده که توهم نموده وجود

کلی طبیعی را در خارج بنعت وحدت نیست و اینکه نسبت طبیعی بافرازش نسبت آباء باولاد نه نسبت

اب واحد پس مهیت واحده در ذهن بناء بر عدم وجود کلی طبیعی در خارج عین ذات محموله بر اشخاص

است بعمل شایع که متحد با آنها است وجوداً زیرا وجود اشخاص وجود او است چنانکه یکی از

معانی عبارت تفتازانی در تهذیب المنطق که گوید « الحق ان وجود الطبیعی بمعنی وجود اشخاصه »

همین است .

و شرط انحفاظ این نیست که ذات مفروضه دارای وجودی

تصویر انحفاظ با عدم وجود

باشد زائد بر اتحاد وجودی که در حمل شایع معتبر است باین

کلی طبیعی در خارج

معنی که دارای وجودی ضمنی در افراد باشد علاوه بر وجود

اتحادی حمل شایع معنای که متحقق است در افراد و ملاک

این اتحاد حملی آنستکه طبیعت محمول صورتی باشد محاکاتی و مرآتیی برای افراد نه آنکه عیناً نفس افراد باشد و حقیقتاً موجود در خارج باشد و وجود در خارج وجود اشخاص باشد بدون اینکه اشخاص را وجودی باشد مستقلاً و بعبارت دیگر چون طبیعت مستقلاً موجود در خارج است افراد بالتبع و طفیل وجود طبیعت موجود است گویا افراد موجود بالعرض و طبیعت موجود بالاصاله است و وجود طبیعت در خارج فرد تراش است یعنی قهراً فرد میشود تا در ذهن است فرد خارجی نیست و فی الحقیقه خارج ظرف نفس فرد است نه ظرف وجودش و چون ظرف وجود طبیعت است صحیح است اسناد وجود بمفرد و اگر هم بگوئیم طبیعت صورت فرد نیست بلکه نفس فرد است مقصود نفس افراد بلحاظ حملی لا بشرطی است و بوجهی دقیق در جمع بین عدم وجود طبیعی در خارج و بین آنکه طبیعت نفس افراد باشد ممکن است برای طبیعت مفهوم دیگری باشد غیر از نفس طبیعت یا عرضی یا اشتقاقی محمول بضمیمه چون مفهوم اسود یا ایض که نفس طبیعت سواد و بیاض نیست ولیکن نفس جسمی است که دارای سواد و بیاض است که سواد آن مانند ماده یا صورت بشرط لا است و قابل

**وجهی دقیق در جمع بین
عدم وجود طبیعت در خارج
و بین آنکه طبیعت نفس
افراد باشد**

حمل بر جسم نیست و اسود مانند جنس یا فصل است و لا بشرط است و متحد با نفس، و حاصل این تقریرات دقیقه که ظاهراً سابقه ندارد و کنه مقام را کاملاً بدست میدهد آنستکه انحفاظ ذات واحده بین الوجودات بر هر دو قول قبول بوجود کلی طبیعی در خارج و قول بعدم وجودش در خارج سازگار است و توهم ابتناء انحفاظ بر وجود طبیعی در خارج ناشی از عدم دقت در احوال مفاهیم و مصادیق است تنقیح مقام از نظر عدم ملازمه انحفاظ که مبنای وجود ذهنی است بر مسئله وجود کلی طبیعی در خارج و منافات نداشتن انحفاظ با عدم وجود طبیعی در خارج آنستکه چند امر را از نظر بگذرانیم (۱) حمل طبایع و مفاهیم اعم از عرضیات یا اعراض محمول بضمیمه بر افراد خارجی مورد شک نیست، منکر وجود کلی طبیعی در خارج هم این حمل را بر وجه حقیقی بر اشخاص می نماید و وجود طبیعت در افراد امر زائیدی است بر حمل مزبور که متفق علیه است (۲) وجود کلی طبیعی یا وجودی

**تنقیح عدم ابتناء انحفاظ بر
قول بوجود کلی طبیعی در
خارج حتی اگر طبیعی نفس
اشخاص باشد باز لازم نیست
طبیعت موجود در
خارج باشد**

است ضمنی یا عین وجود اشخاص است و بر تقدیر اول ممکن است ادعا شود وجود فرد از آن جهت که فرد است غیر از وجود طبیعت صرفه لا بشرط است و انضمامی بین الوجودات بر وجه ترکیب انضمامی شده نظیر ترکیب انضمامی بین ماده و صورت یا آنکه ادعا شود چون فرد طبیعت خارجی متمتع الانفکاک است وجود طبیعت در خارج از برکت وجود فرد وجودی است متاکد یا منبسط بر طبیعت و فرد یا گفته شود اصلاً وجودی مستقلاً و مستقیماً برای فرد نیست فقط وجود وجود طبیعت است و قهراً در خارج متشخص و متمیز بمشخصات و میزات خاصه گردد و آنچه منضم بطبیعت است از میزات حدودی است تبعی و بعبارت دیگر در هر مورد خاصی چون زید و عمرو متشخص بمورد خاصی شود

بدون اینکه وجودی افزوده بر وجود طبیعت اگر چه صدق موجود بر فرد عین صدق بر طبیعت باشد یعنی بنا بر اصالت وجود موجود بوجد طبیعت باشد نه بوجد خود و بنا بر اصالت مهیت چون فرد نسبت به علت دهیم فرد صادر است و چون طبیعت را نسبت دهیم طبیعت صادر است و نسبت یکی است و تأثیر یکی است غایة الامر تشخیص سابق که اعم از وجود و عدم است قبل از ایجاد محفوظ است مانند وجوب و بر تقدیر دوم جز طبیعت خاصه که فرد حقیقی خارجی است اصلاً طبیعت لا بشرطی که کلی طبیعی است در خارج نه موجود است نه متحد با طبیعت خاصه فقط عنوانی از آن منتزع شود باعتبار عقلی مانند انتزاع عرضیات غایة الامر عناوین طبیعی که معرف جنس و فصل و سایر طبیعیات است البته با مفاهیم عرضیه و نسبی و مفاهیم متوغل در عموم فرق دارد چه آنها معرف طبیعی نیستند و ذاتیات را بدست نمی دهند و جز مفهومی منتزع اصلاً کاری از ایشان در معرفت حقایق اشیاء ساخته نیست، درست مفاهیم طبیعی مانند آینه است که ذات و ذاتیات طبیعت خاصه انسان چون حیوانیت و ناطقیت و مانند اینها و مفاهیم دیگر مانند اسمائی است که قولاً یا کتباً اشاره بر فرد می کند و کاری بحقیقت او ندارد و از مفاهیم عامه اینهم ساخته چون شیء و موجود و واحد و کثیر و مانند اینها و لازم طبیعت مفهومی در طبیعت خاصه جزئیة متحقق گردد یا عین آن شود علاوه بر صدق بر آن و محاکات از آن، بلی مانعی نیست که ادعا کنیم معنای کلی لا بشرط در طبیعت خاصه قیام دارد و طبیعت خاصه خارجیه ظرف نفس معنی است نه ظرف وجودش باقی میماند اتحاد وجودی که در حمل شایع معتبر است و این اتحاد بیش از این نیست که وجود طبیعت خاصه منشأ و مصحح حمل طبیعی بر آن است کانه وجود طبیعت خاصه وجود آن مفهوم طبیعی مرآتیی محاکاتی لا بشرطی است لهذا با هر يك از وجودات خاصه سازگار است و اگر خود وجودی می داشت در طبیعت زید اختصاص با او می داشت و بر طبیعت عمرو یا بر انواع متباینه صدق نمی کرد.

بنا بر این باید گفت انحفاظ ذات بین الوجودین بر تقریر عدم وجود طبیعت کلیه در طبیعت خاصه یا عدم عینیت طبیعت کلیه با طبیعت خاصه فقط بهمین قدر است که وجه و مرآت و حاکی از حقیقت او باندازه می که عقل توانسته ذاتیات او را معرفی کند با آنکه حد حقیقی باعتراف شیخ در رسالة الحدود برای هیچ چیز بدست نیامده و نخواهد آمد و گر نه عین طبیعت خاصه بر وجهیکه در واقع است با حذف غرائب منتقل بنهن نشود و کافی است در انحفاظ آنکه وجه ذات و ذاتیات طبیعت خاصه خارجیه بقدر فکر بشر است که منطبق بر او است و این فقط به معنای استعانت بوجود او در اتحاد حملی است بدون اینکه خود را وجودی باشد قابل اتحاد بوجود او یا موجودین بوجود واحد باشند بر وجهیکه اصلاً تفاوت در اصالت و تبعیت در میان نیاید یا بالعکس وجود طبیعت کلیه لا بشرط محموله وجود آن فرد خاص از طبیعت خارجیه باشد و آن فرد بوجود او موجود خاص گردیده یعنی طبیعت بوجود خود که بخارج قدم نهاده خود را فرد نموده یا تولید فرد برای خویش کرده و در هر فرد خارجی والدی جداگانه شده و مولودی جداگانه آورده و از برای وجود ذهنی اینها زائد است و انحفاظ بیش از انحفاظ ذوالوجه بالوجه و ذوالظل بالظل نیست و گر نه چه حاجت به تجرید و انتزاع و الغاء و حذف غرائب است.

مؤیدات انحفاظ بنا بر هر دو قول

وا از جمله موضحات و مؤیدات انحفاظ علی القولین آنستکه کیفیات نفسانیه چون فرح و غضب و جبن و عفت و شجاعت و کرم و غیرها از اخلاق کریمه یا رذیله مانند علم موصوف بوجود ذهنی نیست بلکه جمیعاً موجوداتی است خارجیۀ نفسانیه و مہیات آنها در ذهن نیست بلکه در خارج است، پس انحفاظ مہیات آنها بین الوجودین باین معنی نیست کہ اینها را وجود دیگری است در خارج از نفس زیرا خود اخلاق نفس است فقط و قابل وجود محسوس و وجود اعیانی نیست پس مہیات آنها هنگام تحلیل عقلی خارج از نفس نشود پس انحفاظ ذوات آنها فقط بوجود آنها در ضمن مصادیق نفسانیه است بناء بر قول بوجود کلی طبیعی در خارج کہ در اینجامراد از خارج همان نفس است یا فقط بعد از تحلیل و حصول صورت حاصله از هر کدام ده از مقوله کیف است نزد قوم محموله بر مصداق نفسانی است بھمان نحو کہ نسبت بخارج از نفس یاد شد پس هر يك از این دو موجود ہمانا کیفیتی است نفسانی کہ از میان هر دو اتحاد و حمل شایع است یکی کلی طبیعی نفسانی از مقوله کیف نفسانی است دیگری مصداق نفسانی از مقوله کیف نفسانی است بنابراین گوئیم همان طور کہ در اینجا انحفاظ صحیح است و ظرف يك ظرف است اگرچہ بر حسب مرتبہ مختلف است همچنان بحمل و اتحاد شایع صناعی نسبت بخارج از نفس ہم صحیح باشد هر چند منکر وجود طبیعی در خارج باشیم زیرا مرتبہ نفس مہیت مجرده من حیث ہی غیر از مرتبہ او است از حیث حمل و اتحاد با افراد خارجیہ فافہم واغتئم .

فصل شصت و ششم

وجه دوم مبنی بر اینکه علم کیف باشد و علم عین معلوم بالذات

و اما وجہ دوم کہ مبنی است بر اینکه علم کیف باشد کما هو المعروف و صدر المتالہین مصر است باین و بحث در این باب هر چند طویل الذیل است لیکن ممکن است ابطال آن باینکہ کیفیت مقصودہ معلوم است برای نفس بعین معلومیت ذات شیء بآن کیفیت پس حقیقت علم امری است و رای آن کیفیت و باکی نیست آن کیفیت از شروط تعلقش در علم حصولی باشد یعنی در نفوسی کہ قادر بر شہود شیء نیست حضور بدون ارتسام صورت چنانکہ در بعض ارقام ما یاد شدہ پس علم قوتی است در نفس کہ حادث میشود هنگام مطالعہ معلومات و مواجہہ با آنها کیفیتی در نفس باینکہ صورت معلومات را تصویر و آن را از اعیان خارجیہ نزع و تجرید نماید لکن خواہی دانست کہ علم نزد ما عین جوهر عقل و جوهر نفس است هنگام کشف حجاب و ارتفاع حایل بین ذات شیء و جوهر نفس و عقل فانتظر

فصل شصت و ہفتم

وجوہ و احتمالات در حقیقت علم

حال باید دانست بنابر معروف کہ علم کیف است آیا کیفیت بالذات است یا کیف بالعرض و آیا وجود است یا ماہیت و اگر وجود است آیا وجود صورت حاصلہ است یا وجودی دیگر احتمالاتی است؛ ظاہر کلمات قوم آنستکہ وجود است زیرا

تعبیر بوجود ذهنی کنند و گویند از برای شیء دو نحو از وجود است و تفسیر کنند علم را بحصول صورت شیء در عقل و مستفاد از عبارت اسفار هم همین است چه کیف را وجود حالتی یا ملکه‌ئی در نفس دانسته که مظهر یا مصدر آن حالت و ملکه است و ناظم سبزواری بر آن اشکال نموده باینکه وجود نه جوهر است نه عرض و این سخن خالی از بحث نیست چه مسلم از این سلب همانا وجود عینی است نه ذهنی خصوصاً اینکه علم نزد ایشان عین معلوم بالذات است و آنچه معلوم است اولاً و بالذات وجود صورت است نه مهیت و مهیت معلوم بالعرض است بعد از تحلیل و نزع آن از وجودش یا تشخیص

بنا بر این پس علم مهیت نیست چه مهیتش جز مهیت حاصله در نفس نیست و چنین مهیت حاصله علم نخواهد بود زیرا گاه شود که مجهول است لاجرم بایستی حصول خاص نفسانی اخذ

تحقیق در مهیت علم

شود در مهیتی که علم است پس انیت علم مرکب است از مهیتی از مهیات مطلقاً و از وجود خاص همان طور که در ممکن گفتند که زوج ترکیبی من الوجود والمهية؛ و چون تعبیری از چنین مهیت متخصّصه باین خصوصیت نیست بروجهیکه ممتاز از سایر کیفیات نفس شود مگر علم تعبیر بعلم کردند نه اینکه علم را مهیتی است خاصه پرواضح است که مهیت دیگری متولد نشود از تخصّص مهیت باین خصوصیت وجودیه مانند متخصّص بوجود خارجی بلی بنا بر آنچه اشاره شد باینکه علم و رای این کیف است و اینکه قوتی است در نفس پس البته آنرا مهیتی است خاص از این راه همانا ذات علم مهیت است نه وجود تنها وجود نفس تحقق او است و گر نه مهیتی ندارد بنا بر این تقریر کیف بالذات خواهد بود نه بالعرض، نه باین معنی که وجود ذهنی کیف بالذات است و معروضش کیف بالعرض است تا ناظم سبزواری فرماید وجود جوهر و عرض نیست هر چند جواب او یاد شد و نه باین معنی که علم مهیت دیگری است که آنرا وجود دیگری است که بسبب اظهار آن مهیت است غیر از وجود صورت در نفس چنانکه ناظم بیان فرموده تا آن مهیت کیف بالذات باشد و صورت حاصله کیف بالعرض زیرا دانستی که مهیتی در اینجا نیست مگر آنچه قبلاً گفتیم که فعلاً مفروض غیر آن مهیت است

بلکه باین معنی که مهیت متخصّصه بوجود خاص بماه‌ی موجوده بهذا الوجود کیف بالذات است و فی الحقیقه صرف حیثیت وجود کیف نیست و همچنین مهیت من حیث هی کیف نیست بلکه وجود و مهیت معاً کیف است بلی باکی نیست هر یک را منفرداً کیف بالعرض دانیم این است منتهای تدقیق در طریقه معروفه در علم و اینکه کیف نفسانی است (قول باضافه) و گروهی گویند علم اضافه است. ناظم سبزواری فرماید باطل کند این قول را علم بمعدوم و علم نفس بذات خویش

تحقیق تعیین وجه در کیف بالذات بودن علم بعد از ابطال دو وجه مزبور

و در این سخن بحث است اگر چه مذهب فاسد است چه اشکال در نسبت بمعدوم اگر برای معدوم بودن است تعلق کیفیت بمعدوم مشکل تر خواهد بود چه معدوم را صورتی نیست و در ادله وجود ذهنی جواب از این اشکال یاد شد و انگهی مفهوم معدوم مفهومی است ثبوتی پس چه مانع دارد که ثابت در نفس الامر باشد یا در نفس ثابت شود نه بروجه

بحث مؤلف در کلام ناظم سبزواری

کیف بلکه بوجه انضمام بدون حلول و قیام پس نفس را اضافه بدان خواهد بود و این بنا بر وجود ذهنی است و گرنه ثبوت نفس الامری اگر چه بحمل اولی هم باشد مصحح اضافه است

و در گفتار سبزواری قول باینکه علم اضافه است نسبت بمنکر وجود ذهنی داده شده و حق عدم ملازمه بین اضافه و انکار وجود ذهنی است چه صحیح است قول با اضافه یا قول بوجود ذهنی غایب الامر موجود در ذهن بر این تقدیر کیف نخواهد بود بلکه ازضام نفس است بر وجهیکه اگر اضافه و نسبت علمیه فیما بین نباشد فقط ایصال شیئی بشیئی خواهد بود که چیزی مظرف چیزی شده فافهم

فصل شصت و هشتم

و اما علم نفس بذات خویش پس ممکن است تصحیح آن با اضافه بقوای نفس که منقسم شود اضافه بین نفس و بین بعض قوای خویش چون مرتبه‌ئی از مخیله و واهمه و عاقله و غیرها پس نفس است بتمام قوای خویش که متحد با او است و اما اگر معلوم تمام نفس باشد نه بعض قوی باز کافی است فرق باجمال و تفصیل چه علم البته موجب تفصیل معلوم است نزد عالم زیرا قائل با اضافه منکر علم و ظهور و انکشاف معلوم بر نفس نیست لکن معتقد است این انکشاف اضافه است پس تفصیل معلوم از لوازم معنای علم است و این اندازه از مغایرت کافی است در انعقاد نسبت و اضافه بین نفس و ذات خود و ظهور شیء بر ذات خود مورد انکار نباید باشد نظیر ظهور واجب بر ذات خود؛ چنانکه جامی گوید:

**جواب ناظم راجع بنقض بعلم
نفس بذات خویش**

در آن خلوت که هستی بی نشان بود	بکنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دوئی دور	ز گفتگوی مائی و منی دور
جمالی مطلق از قید مظاهر	بنور خویش هم بر خویش ظاهر

و حدس مؤلف این است که قائلین با اضافه از راه اینکه ظهور و انکشاف امری زائد بر ذات منکشف و ظاهر چنانکه سبزواری در مواضعی بدان معترف است و حق است لذا گمان کردند تعلق نفس بمعلوم اضافه و نسبتی است غافل از آنکه عنوان تعلق همانا مفهومی است حاکی از ذات متعلق بچیزی بدون اینکه وصفی بعنوان تعلق در ذات متعلق باشد و ممکن است عنوان معلومیت را که البته از مقوله نسبت است اضافه فهمیده گمان کردند علم هم حقیقتی جز همین معلومت و عالمیت ندارد و مؤید اجمال و تفصیل در علم نفس بخویش امکان غفلت و وقوع غفلت از خویش است که خود را اصلا ملفت نیست.

چنانکه گاه محسوسات رو بروی خود را نمی بینند و ارتفاع غفلت که ملازم باتوجه والتفات است موجب یکنحو نسبت و اضافه یا يك نوع تفصیل بعد از اجمال و انبساط بعد از انقباض است علاوه که علم بذات علم شهودی است و علم مطلق اعم از شهود و حضور است لاجرم جای اشتباه است

تایید از وجه اجمال و تفصیل

که نفس را با معلوم غیر حاضر مناسبتی باشد که بدان تعلق یابد و انصاف این است اگر علم صورت حاصله یا کیفیتی نفسانی نباشد جز نفس انکشاف الشیء علی النفس چیز دیگر نخواهد بود مگر بنا بر مسلک ما که خواهد آمد

فصل شصت و نهم

و اما آنچه ناظم سبزواری در حاشیه شرح منظومه نگاشته که اگر علم از مقوله اضافه باشد لازم آید تقسیم علم بتصور و تصدیق ممکن نباشد؛ جواب این سخن آنستکه اضافه خاصه علمیه اگر بین نفس و نفس شیء باشد تصورات و گر نه تصدیق است باین نحو که اضافه ببودن شیئی شیئی دیگر نه کون الشیء و بالجمله متعلق و اضافه اگر هلیت بسیط است تصورات و اگر هلیت مرکبه تصدیق است فافهم

گفتار ناظم در حاشیه و جواب

از آواز مؤلف

آنگاه ناظم سبزواری اختیار فرموده علم داخل در هیچ يك از مقولات نیست نه در مقوله کیف و نه در سایر مقولات چنانکه مسلک هنگام ذکر مسالك قوم در جواب اشکال خواهد آمد با نقض و ابرام گوید علم نیست جز ظهور و ظهور چیزی زائد بر ذات ظاهر نیست و وصفی حقیقی در جوهر نفس حادث نمی کند و جز ذات معلوم نزد عالم چیزی نیست و این عندیت وصفی و کیفی و اضافه می و چیز دیگری نیست جز مفهومی منتزع از نفس و آنچه نزد او است و برابر و در محضر و بین بدین آن جوهر است نیست این است محصل مرامش و این مسلک در علم اگر چه حق است از حیث سلب کیف و اضافه از علم و از جهت آنکه بین جوهر نفس و ذات معلوم چیز زائدی نیست لکن از جهت سلب حقیقی و ماهیت و انیت از علم درست نیست کدام و جدانی تواند پذیرفت که علم را نه حقیقی باشد نه مہیتی با آنکه اعراف از وجود و اعلائی کمالات و اظهر حقایق و انیات است و باو ظاهر شود هر حقیقی و علم و عمل صفات حقیقه برای واجب تعالی است و بنا بر گفتار او حقیقی برای علم در واجب سبحانه نخواهد بود تا آنکه عین ذات باشد و این از فضاویح منقوره است

مختار ناظم سبزواری در

حقیقت علم

عجب آنکه این فیلسوف و ورزیده طعنه می زند بر قول باضافه باینکه علمیکه اعلی مراتب کمالات است چگونه نسبتی اعتباری خواهد بود و حال آنکه خود قدس الله سره علم را از کیف و اضافه و هر مقوله ساقط نموده و اصلا حظی و نصیبی از انیت و نور بدو نداده پس چگونه طعنه می زند بر قابل باضافه بچنین عبارت و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور

دنباله انتقاد شدید از مؤلف

بر محقق سبزواری

بلی این مسلک زمینه سازی محکمی است برای مسلک مؤلف که حقیقت علم عین جوهر عقل و نفس است عند ارتفاع الحجاب و حدس مؤلف آنستکه ذوق و وجدان ناظم عالی قدر او را شاهد صادق قرار داده بر آنکه علم را انیت و حقیقی است فوق جواهر مادیه و صوریه جسمانی و فوق جمیع مقولات معبوده

زمینه سازی محکم برای مسلک

مؤلف و حدس مؤلف در مختار

ناظم قدس سره

لکن توسن فکر حکیمانه خود را بجولان نیاورده و نیروی فلسفی خویش را بکار نینداخته تا حقیقت علم را بدست آورد و بصفات سلبیه در مقام لزوم شناختن صفات ثبوتیه قانع و زاهد نگردد افسوس که گمان کرده علم را نه حقیقتی است و نه مهیت و مقوله‌ی و نه اضافه و نسبتی و نه شیئی از اشیاء بلغ مابلغ و مرشد تو بحدس مؤلف در تعیین مکنون و جدان و مرموز ایمان آن حکیم آنکه تطبیق فرموده علم را بر اشراق و تجلی نفس و تشبیه نموده آنرا بتجلی افعالی که از آن بفیض مقدس تعبیر شود و تجلی اسمائی که از آن بفیض اقدس تعبیر گردد

لکن پوشیده نیست که اشراق نفس اگر غیر از جوهر نفس باشد پس ناچار ضمیمه حقیقه خواهد بود والا پس باید عین نفس مشرقه باشد و فیض مقدس و فیض اقدس از معالی آثار واجب تعالی است نه نفس ذات او جل جنابه و معنای تجلی نفس ذات و ظهورش که در کریمه «تجلی ربك للجليل» و در دعای سمات بجمله «و بطلعتك فی ساعیر و ظهورك فی جبل فاران» و قول سیدالشهداء «الفيرك

سخن مؤلف راجع بتطبیق سبزواری علم بر تجلی افعالی و اسمائی که فیض مقدس و فیض اقدس است

من الظهور ماليس لك فيكون هو المظهر لك» تعبیر شده همان معنی ظهور مدلول علیه باسم ظاهر است و این معنای عالی و شریفی است که تصویرش بامری جز نفس صریح ذات راجع نیست اگرچه ممکن است تطبیقش بر ظهور مشیت اوسبحانه و بروعاء اراده و خزانه علمش که حقیقت محمدیه باشد که در دعای مبعث تعبیر شد و از او بتجلی اعظم، و مؤلف را در نگارشات عدیده بیاناتی است در ظهور حقتعالی بالذات و اینکه هر ظاهری غیر از او ظاهر بالعرض است و مشتمل است بر فوائد دیگر متعلق بمبحث رؤیت که فعلا برای اینکه حجم کتاب بزرگ نشود صرف نظر از آن کردیم

فصل هفتاد

و خفیف المونه ترین افکار که الساعه تحت القلم سانح گردیده در تصویر تجلی ذات و ظهورش آنستکه تجلی تصرف مجهول الکنهی است در اشیائی که تجلی کند باینکه وجهه حقیقه اشرا سوی ذات خویش قرار دهد و این خود مناسبت و نسبتی است که حادث شود در او و در مقام تجلی هر کیفیت مجهولیه که موجب تکمیل آن مواجهه و مناسبت است و می شکافد حجابهای افراشته بین ذات و بین شیء که بسبب آن حجابها محتجب از ذات حق سبحان گشته در عین اینکه او تعالی شانه با او است و محیط بطاهر و باطن و اعماق بواطن او و غور ذرات وجود او دل هر ذره‌ی چو بشکافی آفتابیش در میان بینی

سانحه‌ی از فکر مؤلف الساعه در تجلی و ظهور

و لکل وجهه هو مولیها هر چیز را وجهه استقبالی است که اوسبحانه آنرا بسمت معنوی ذات خویش می گرداند و متوجه و مواجه وجه جمیل محیط خود می سازد و جهات باسرها مضمحل در آن جهت و وجه خواهد شد مانند کسیکه مواجه آینه صیقل زده یا خود آینه جلاداده‌ی باشد که مواجه صورت جلاداده‌ی گردیده و در این مقام لامحالہ طلعت الهیه جلوه گر گردد یعنی صورت مجرد مجهول الکنه منعقد و ممثل شود یا جوهر یا عرض حقیقی با آن نسبتهای خاصه حاصله و آن صورت برای شدت لطف و

لطافتش نفوذ کند و برای قوت و فرط نورش چون نارمی افروزد و می سوزد و آن شیء ذوب شود بحصول آن مناسبت و حجاب برطرف گردد و متلاشی و مندک شود پیش از ارتسام صورت در او قبلاً و بعداً

پس تجلی ذات برشیء بکشف حجاب است از کنه حقیقت او و حدوث مناسبت خاصه ئیکه بین ذات و بین انوار مجرده غیر محتجبه بین او و بین جبل و شجر و مانند آن و لامحاله مقاومت و قیام نتواند نمود بلکه بساهست که منعدم گردد پس تفاوت در ناحیه ذات متجلی نیست بلکه در ناحیه مورد تجلی است ،

تحقیق اسباب تجلی ذات و آثار آن قابل توجه دقیق است

بلکه حق آنکه زوال حجاب از وجه حقیقت ممکنه معجوبه بالذات از مجرد صرف علت تامه است برای اندکاک و اضمحلال او زیرا احتجابش شرطی است عدمی واقعی خارج محمول نه محمول بالضمیمه برای انحفاظ وجه حقیقت و انیت ممکن و هویتش بنابراین حاجتی بحدوث مناسبت خاصه و قرب معنوی بین حق تعالی و بین جبل و شجر و حجر و سایر مادیات و محتجابات نخواهد بود چه رسد بحاجت بحدوث صورت جمیله بآن مناسبت چه حجاب فی الحقیقه صقع ممکن است و ظرف خارج است برای او پس خرق و کشف و زوالش ملازم بطلان عین یا تغییر اوست و اگر خدای تعالی خواهد البته انشاء فرماید مناسبت را و ظاهر سازد جمال طلعت خود را در او و در این حال واجب است بقانون لطف اینکه حفظ کند هویت او را بحفظی دیگر اذلا بوده حفظه آنگاه او را مندک کند فجمله دکا بمناسبت یا ارتسام صورت مجرده یا مرورش برحقیقت او بدون ارتسام آنگاه اگر بقاء او را با این حال خواهد تا ولی اعظمش به بیند او را با هر چیز و قبل از هر چیز و بعد از هر چیز بایستی هویتش را حفظ کند اگر چه بمناسبات ولی با او باشد و امرار نماید صورت خود را بروری سیال که قطع نشود یا حفظش کند دائماً در نظر ولی پس تجلی بتغییر در اصل ذات نخواهد بود و این دقائق ملکوتیه بدون رویه سابقه نعماتی است از حمله عرش بر مزامیر کروییین که برای ناظر این کتاب سروده شده البته از غیر اهلش باید مصون بماند والحمد لله علی فضله و بالتلیجه قول سبزواری در علم قولی است بانکار علم .

فصل هفتاد و یکم

و اما طریقه در علم که مفصلاً خواهد آمد و در اینجا در برابر این اقوال لازم است یاد شود پس بدین خلاصه است که حقیقت علم عین جوهر نفس ناطقه است هنگام کشف حجاب و ارتفاع حائل بین ذات نفس و بین ذات معلوم و عبارتی دقیق که شرح آن خواهد آمد هبوط جوهر عقل است بصقع معلوم سافل یا

طریقه مؤلف در حقیقت علم که از مبتکرات قابل توجه مدققین فضلاء است

صعودش بصقع معلوم عالی پس علم توقف بر وجود معلوم ندارد نه عیناً و نه ذهناً پس اگر وجود است عقل علم بوجود است و حجاب بین جوهر عقل و وجود ذات معلوم مرتفع شود و هبوط کند عقل بصقع معلوم و مقامش بدون مزاحمت بین مقامین و صقین بلکه مقام که صقمی است مفروض و موهوم یکی است و از همین وحدت مقام است که توهم وحدت علم و معلوم شده بر حسب مقوله ، و گمان کردند که عین معلوم بالذات است و این هبوط درجائی است که معلوم از معلولات باشد اعلم از آنکه وجود بعد از مهیت

باشد یعنی مهمیتی که لیست الاهی است موجود شود بحمل شایع و از حد ذات خود گذشته به مرحله عوارض رسیده یا آنکه مهیت قبل از وجود باشد که حد ذات شیء است و جز حمل اولی در آن نیست که حمل شیء بر نفس است و چون مهیت مفروضه ممکن و معلول چه همین مهیت من حیث هی است که وجوب و تشخیص سابق حاصل نموده موجود شود پس آنهمه اعتبار وجوب و تشخیص سابق معلول است اگر چه موجود نشده و باعتبار ذاتش من حیث هی از ممکنات است اگر چه هنوز معلول نشده باشد و مقامش در این احوال سافل و بعد از مقام علت و مبادی عالیّه است و عقل چون با معلول یا ممکن مواجه شد بر حسب توهم از مقام شامخ خود هبوط نموده بصقع و مقام معلول آمده و چون متوجه بمقام مبادی عالیّه و صفات آنها سیما علة العلل و بحقایق عوالمیکه فوق خویش است شود صعود خواهد نمود و با مبادی عالیّه اتحادی خاص حاصل نماید و بعله العلل متصل شود و در او فانی بدون بطلان هویتش گردد باین معنی که خود را نه بیند و جز جمال حق ملحوظ او نیست و متوجه لحاظ خود هم چنانکه ابن ابی جمهور احسانی در جواب آن صوفی که عزت در کوه گزیده بود و بگمان اینکه نماز حجاب است ترك نماز میکرد که حضورش مختل نشود فرمود که مناط حفظ حضور و مراقبت همانا ترك ملاحظه عمل است نه ترك عمل صوفی چون فهمید خطا کرده و مدتی بترك صلوة و سایر فرائض بسر برده خلقتش تنگ شد و گفت من از شما ابلیس ها فرار کردم برخیز و راه خود پیش گیر و من را از حضور بازمدار و این داستانی مفصل است که این اندازه اشارتی از آن قصه است .

و بالجمله این دقیقه شریفه را باید حفظ نمود و از غیر اهلش پوشید و بکسی که آنرا ارزان و مبذول تلقی کند یا از تعقل آن عاجز باشد ضنت بآن باید ورزید و این تنزل و ترقی بعینه همان است که در اتحاد نفس بقوایش تقریر نمودند و ناظم سبزواری فرموده

النفس فی وحدتها کل القوی از کلهای فی کلهای قد انطوی

چه جوهر نفس در یک مرتبه عین جوهر عقل و در یک مرتبه عین قوت خیال تا آخر حواس باطنه است و از همین راه می فهمیم معنای احاطه ذات الدجل سلطانه را بجمیع عوالم و مقامات بدون مزاحمت و مزایلت و مازجت و بدون تعطیل در اجراء شئون .

و بدین مقامات و عدم تعطیل در آن در یکی از ادعیه عالیّه رجب

اشاره باین مقامات و عدم اشاره شده این است اللهم انی اسئلك بمعانی جمیع ما
تعطیل آن در یکی از ادعیه یدعوك به ولاه امرك الماه و انون علی سرك المستبشرون
عالیه رجب بامرک الواصفون لقد رتک المعانن لعظمتك اسئلك

بما نطق فیهم من مشیتك فجعلتهم معادن لکلماتك

و ارکانا لتوحیدك و آیاتك و مقاماتك التي لاتعطیل لها فی کل مکان يعرفك بها من عرفك لافرق بینك و بینها الا انهم عبادك و خلقتك فتقها و رتقها ییدك بدنها منك و عودها الیک اعضاء و اشهاد و مناة و اذواد و حفظة و رواد فیهم ملاعت سمواتك و ارضك حتی ظهر ان لاله الا ان الخ .

و این معانی معلومات عالیّه است برای عقول و جواهر نفوس آن اعضاء حفظه اسرار که قدرت و عظمت معبود بحق را آشکار کنند و مشیت او سبحانه که جمیع عوالم قائم باو است در ایشان است و

نطق کند در جمیع شئون عوالم و مقامات الهیه که در هیچ مکان و زمانی تعطیل نپذیرد همانا اعیان جواهر نفوس ایشان است که یگانه وسیله معرفت الهی ایشانند بدین مقامات که مقام صعود شئون و نفوس ایشان بسوی ذات حق سبحانه و سایر مبادی عالیّه و در این مقامات چنان اتصال و قربی حاصل کنند که فرق نتوان بین ذات الهی جل سلطانّه و بین ایشان گذارد جز اینکه ایشان عباد او و معبود و خلق او و خالق است و همان طور که مشیت الهیه در ایشان نطق کند بجمیع نظامات وجود بدون وقفه و تعطیل همچنان تصرفات الهی در این مقامات و مراتب صعودیه با اوسبحانه است فقط ورتقا، بدئا و عودا فافهم و اغتتم و شکر کن بر صراحت لهجه این دعا و انطباق صریح آن بر محمد و آل محمد علیهم السلام .

فصل هفتاد و دوم

و این صعود و هبوط و وحدت مقامیه و اجتماع صقعی که از مراتب آن اجتماع متفرقات دروعاء دهر است حاصل نشود جز بکشف و ارتفاع حجابها بین عقل و بین معلوماتش بوجهی معلوم و هر گاه مجهول باشد ولو از بعضی وجود اعتبارات حجاب باقی خواهد بود بقدر وجهی مجبوب لاجرم اجتماع مقامی حاصل نشود و عقل بمعلوم نرسد و معلوم به جوهر علم نه پیوندد و اتحاد صقعی متحقق نگردد نه عقل هبوط سوی ذات معلوم کند قبل از زوال حجاب و نه معلوم از مقام خود تجافی نماید سوی مقام و صقع عقل بلی معقول نیست در اینجا جوهر عقلی باشد جز اینکه باید در مقام و صقع عقل معقولی باشد و رای ذات خویش نه مجرد نفس خود و کافی است معقول اگر چه معدوم باشد و هنوز با بر صه وجود ننهاده باشد یا الی الابد ممکن باشد که وجود حاصل نکنند و آن ممکن معدوم را جذباتی است که حمل اولی پذیرد و کنشش با جمیع ذاتیاتش منکشف بر عقل است بوجه هلیت بسیط یعنی انکشاف الشیء نه انکشاف شیء شیا که هلیت مرکبه است چون مفاد انکشاف آن فرس او حجر او فلک بلکه معقول شایع صناعی هم از جوهر عقل منفک نیست چنانکه از آدم صفی علی نبینا و آلّه و ﷺ منفک و حدود اشیاء را بفرست و صفای جوهر نفس خود یافته که در تمام ملائکه چنین نیروی نبوده البته استحقاق خلافت و مسجودیت با چنین نیروی است که قرآن این قوت را در آدم ﷺ نشان داده .

و سر عدم انفکاک عقل سلیم قبل از تحقق وسائل و قبل از وجود همانا توانائی عقل است طبعاً بر خرق حجاب چه نور مجرد از نور محسوس قوی تر در نفوذ و کشف ظلمات و خرق حجب و دفع اغیار و منافرات و جلب مناسبات و ملائمت است و از همین راه توهم اضافه در حقیقت علم شده غافل از اقتضای طبیعی جوهری چون نار و حرارت بلکه احراق و چون آب و رطوبت بلکه ترطیب و تبرید و بالعجله خرق حجاب و احضار معلوم و ابعاد او از موقوف و مقامش سوی مقام و صقع خویش خاصه ایست ذاتی برای جوهر عقل که نوع و صورتش تمام و کامل گشته .

بلی جوهر مادی برای صورت عقل مانند جوهر نفس عقل نیست تا اینکه او را معقولی حاصل گردد ولو بخیال و همش بنا بر آنکه همان نفس کامل گشته بر حد عقل رسد و اگر جدا گانه نفس ناطقه هنگام تحقق صلاحیت حادث شود یا تعلق گیرد ؛ پس چون حجاب مرتفع و وحدت در مقام و صقع

یعنی صقع واحد بنفس وجودشان و عین ذاتشان حاصل شد بدون انقاسمی در ظرف خارج و در مقام و صقع موهوم ممکن است التزام بانعقاد اضافه بین عقل و معلوم .

فصل هفتاد و سوم

بهترین وجه در توجیه قول باضافه بودن علم

و این بهترین وجهی است در توجیه قول باضافه بودن حقیقت علم ؛ و ممکن است منع حصول اضافه راساً ؛ زیرا بمحض اجتماع دو مجرد در صقع واحد بدون حجاب و مزاحمت موجب حدوث نسبت مقولیه بین عقل و معلوم نخواهد بود ؛ و اما نفس نسبت اجتماع و معیت پس غیر از مقوله اضافه بین شئین است و اما معنای تعلق علم بمعلوم پس اعتباری است از ذات متعلق و ذات معلوم نه اینکه مفهوم تعلق قائم بیکی یا بطرفین است و چون در حکایت لفظیه گفته میشود تعلق العلم به یا وقع علیه این مدلول حرفی حاکی از اتحاد مقام و اجتماع حضوری است و گر نه در اینجا فعل نحوی و فاعل و مسند و مسند الیه و ما این مفاهیم بنحو اسمی یا حرفی نیست بلی چون عقل مستلزم مقولی است میان عقل و مقول تضایف است اگر چه مفهوم ذات خود باشد در تعقل عقل نفس خود را .

و بنابر این مسلک وجود ذهنی در بین و حضور در صقع و مقام جوهر عقل اصلاً مستلزم وجود ذهنی برای هیچ مفهومی و جوهری نخواهد و از هر تعبیری بهتر همان انکشاف و ظهور ذات شیء است بر جوهر عقل و منکشف ذات معلوم و منکشف علیه جوهر عقل است و البته اسم علم حق عقل است و اسم معلوم حق حاضر و ظاهر و منکشف است پس سه اعتبار در عقل است : یکی علم الشیء زیرا قوام این جوهر بدریافتن حقایق اشیاء است و این معنای نفس ذات او است نه صفت او ؛ دیگر عالم زیرا جوهر علم احق بعالمیت است از ذاتی که عارض شود بر او علم دیگر اینکه معلوم است زیرا حاضر و ظاهر و منکشف بر خود او است و غیر از او هم لدی الحضور و وحدت مقام یک نحو اتحادی با او دارد و این معنی واضح شود در آنجا که عقلی معلوم عقلی شود چنانکه در عالم عقول شیخ وحدت حقیقی قائل و در نفوس شبیه بوحدت فرموده و ارسطو این معنی را نیکو پرورانده چنانکه در ملل و نحل نقل کرده و ما در این کتاب در مواضع این دقیقه را یاد نمودیم ؛ و این حضور و ظهور نخستین معنایی است که هنگام ابداع عقل حاصل شود و معنای وجود اگر راجع بآن نباشد می توان گفت پیش از معنای وجود معنای ظهور و حضور است چه وجود نسبت بنفس شیء است نه نسبت بظهور شیئی بر شیئی و نخستین معلوم ذات او است که ظاهر بر ذات خویش است که گفتند العلم نور لنفسه و نور لغیره و نخستین معلوم او از غیر ذات خود علت او است ذاتاً او و صفات آنگاه منتقل بمعلولات دیگر شود

و خلاصه نتیجه مقام آنکه وجود ذهنی اصلاً واقعی بآن نحو

نتیجه مقام

که گفتند و خواستند ندارد و حقیقت حال فقط حضور حاق شیء در مقام عقل است یا حضور عقل است در مرتبه مقام مقول

باقیاء هر يك بر حقیقت و هویت و مقوله خویش بدون اینکه صورتی یا شعبی یا مفهومی منعقد یا مرسم از مقول در عقل یا از عقل در مقول گردد .

فصل هفتاد و چهارم

بیانی در مقام عقل و معقول

و هر چیزی را دو مقام و دو وعاء یکی مختص بخود او است و آن عین است که عقل هیوط بآن نکند و آن هم صعود بعقل نماید و دیگر مقامی است مشترك بین هر دو باین معنی که تمام مقام برای هر دو است پس نه حصولی در بین است و نه حلولی و نه قیامی زیرا حاضر و ظاهر و منکشف نفس الشیء وحد ذات او است که نفس الامر است و نفس الشیء باعتبار نفسش جز نفسش نیست پس وجودی در این مرتبه برای او نیست تا محتاج بقیامی از این انحاء باشد مع ذلك عین آن چیزی است که در اعیان است اگر در آن هست بلی البته عقل را معقولی است و این غیر ارتسام معقول او است در جوهر او و کافی است در آن معقول مفهوم وجود یا مفهوم مهیت یا مفهومی عرضی و عام

اول معنائی که حاضر شود در

مقام و صقع عقل در آغاز

ابداع بحضور مقامی نه

ارتسامی

و نخستین معنائی که در آغاز ابداع جوهر عقل حاضر میشود در مقام و صقع عقل بحضور مقامی نه حضور ارتسامی که وجود ذهنی است همانا معنای نفس خویش است هر چند عرضی باشد و از ذاتیات جنسی و فصلی نباشد اگر چه مانند این که او شیئی از اشیاء است آنگاه منتقل بمعنای مبدعش شود یا بالعکس ابتدائاً معنای مبدعش را اگر چه بعنوان مبدع باشد تعقل کند آنگاه منتقل شود باینکه او شیئی از اشیاء است چه تعقل مبدع مساوق تعقل ابداع است و تعقل ابداع ملازم با تعقل مبدع بالغتج است پس ناچار تعقل شیء کند و چون ذات خود را می یابد تعقل کند او شیئی از اشیاء است و او متعلق ابداع است و بطور دقیق تر چون خود را در اول امر عاقل و شاعر می یابد مفهوم تعقل مطلق تعقل کند آنگاه تعقل کند که شیئی است از اشیاء آنگاه تعقل کند ابداع شیء را و بر خود که حاضر تر از هر چیز است نسبت بخود تطبیق کند و از ابداع تعقل بمبدع کند چه فعل بی فاعل نخواهد بود .

و بتقریر دیگر اول مفهومی اسمی که حاضر شود نزد ذات صادر اول همانا مفهوم علم است که همان مفهوم تعقل است که الان یاد شد آنگاه منتقل بمفهومی حرفی شود که مدلول حرف باء است که بر معلوم داخل شود و یا اینهم مفهومی اسمی باشد بعنوان معلوم و معقول اعم از ذاتش یا غیر ذاتش آنگاه علم بمبدعش بلکه چون مبدع سبحانه اقرب است از نفس ذات بنفس ذات باید گفت اولاً منتقل شود بمبدع سپس بذات خود سپس بغیر خود از معلولات و ترتیب بین این مفاهیم و معلولات و علل خالی از غموض نیست و با حسابی دقیق تر بایستی مراتب را حفظ نمود فند بر .

و در هر حال در متن جوهر عقل موجودی نیست هر چند با معلومات خود هنگام علم در يك صقع و مقام است

فصل هفتاد و پنجم

بیان دقیق در جمع بین مملک

مؤلف که علم عین جوهر عقل

است و بین حدوث کیفیت از

مطلب مهم که در اساس تعلیم و تعلم و اشفاق بر متعلمین لازم
الرعاية است در حفظ آنچه در اذهانشان بر کردند که صورت حاصله می
از معلوم در عقل است و آن کیف است و عین معلوم بالذات است

صورت معلوم در جوهر عقل
با حفظ دعوی اینکه علم عین
معلوم بالذات است و
رسیدگی عمیق بامکان یا
امتناع تکلیف عقل بکیفیت
صورت معلومه

آنستکه مسلک مؤلف که مبنی است بر اینکه علم عین جوهر عقل است عند ارتفاع الحجاب منافی نیست با اینکه صورتی از معلوم در عقل آید و کیفیت نفسانی باشد و آن کیفیت عین معلوم بالذات باشد اگر تکلیف عقل بچنین کیفیتی از راه دیگر محذور نداشته باشد .

بدانکه مادر مسلک خود حقیقت علم را بدست آوردیم که همان جوهر ناطقه است و در ظهور و انکشاف ذوات معلومات بر او حاجتی بحلول یا وجود یا ارتسام صورتی در عقل نیست لکن در این مسلک محتاج نیستیم بگوئیم ممکن نیست صورتی از معلوم در عقل حادث شود و وجود ذهنی هم از این راه باشد چه مدعای ما امتناع و وجود ذهنی و حصول صورت معلوم در عقل نیست و همچنین محتاج نیستیم بگوئیم صورت حاصله کیفیتی نفسانی نیست اگر تکلیف عقل بچنین کیفیتی از راه دیگر بر مامشکل نشود چنانچه خواهیم یاد نمود انشاء الله تعالی و نیز محتاج نیستیم دعوی اینکه کیفیت حاصله عین معلوم بالذات است ابطال نمائیم اگر باز از راه دیگر مشکل نشود فقط گوئیم صورت حاصله علم نیست بلکه آنهم از معلومات است باکی نیست شبیه شرط یا معدو بالاخره مستلزم و موجب در معلومیت اشیاء برای جوهر عقل باشد چه حصول صورت ملازم ارتفاع حجاب بین جوهر عقل و ذات معلوم است چه انکشاف حقایق اشیاء بر عقل در تعلق جوهر علم که عقل باعیان معلومات لازم است و صورت ذات معلوم خارجی در عقل دوم معلوم درست می کند یکی همان صورت دیگر ذوالصورة غایب الامر انکشاف ذی الصورة متوقف بر حصول صورتش در عقل نیست و عقل طبعاً و ذاتاً مستقیماً کشف و خراق الحجب والاستار است پس می گوئیم باحفظ مسلک جوهریت علم ممکن است التزام بحدوث کیفیتی قائم بجوهر عقل بیکی از انحاء قیامیکه مثبتین وجود ذهنی گفتند که آن کیفیت صورت موجود خارجی باشد تحقیقاً یا تقدیراً و اطلاق قوم بر آن علم را بعنوان بالعرض است زیرا علم بالاصاله و بالذات نفس جوهر عقل است و این علم بالعرض عین صورت معلومه بالذات است زیرا آن کیفیت معلوم بالذات است چنانکه نفس ذات معلوم قبل از حلول صورت در عقل نیز در مسلک معلوم بالذات با اجتماع مقامی و اتحاد صقی لذا قید بالذات در طرف معلوم اخذ شده نه در طرف علم زیرا علم بالعرض است هر چند مراد قوم این باشد که ذوالصورة معلوم بالعرض است لکن دانستی بذاته معلوم بالذات است بلی در مقام وجودش در خارج معلوم بالعرض است .

بنابر این تقریر باکی نیست در اینکه علم کیفیتی باشد قائم بنفس و علم عین معلوم بالذات باین معنی باشد پس مسلک ما ضد گفتار قوم که مر کوز اذهان طلاب است نیست ؛ چه نفس سریع التکلیف است پس چه مانع دارد شدت اتحاد مقامش بمقام معلوم موجب جذب صورتش بنفس گردد لکن صورت مذکوره از معلومات نفس است نه علم نفس مانند ذوالصورة که اگر در خارج موجود است قائم باو است والا ذاتش با ذاتیاتش مجتمع با او در مقام و صقع نفس است بلکه بصورت معدوم را تشکیل می دهد بوسیله اتحاد مقامش بمقام نفس الامر و حد ذات الشیء .

فصل هفتاد و ششم

لکن اشکال از راه دیگر در این است که آیا جوهر عقل منفعل میشود به تکلیف بکیفیت بودن صورت حاصله یا مجرد انضمام و ورود در مقام و وفور بر حست عقل است و ارتسامی و انفعالی در جوهر نفس ناطقه نیست و نگاهداری عقل از صور معلومات

اشکال در تکلیف و انفعال
نفس ناطقه بصور معلومات

مانند نگاهداری اواز ذوات معلومات است مستقیماً و ربطی بانفعال و تکلیف ندارد بلی صورت متکلیف می شود بنور نفس و روشن می گردد پس امر در انفعال بعکس است و این دقیقه برای استحکام عدم ارتسام معلومات در ذات واجب تعالی سودمند است و کیفیت نفسانی را قیاس بکیفیت جسمانی نباید گرفت مثلاً حرارت آب البته آب را متکلیف بحرارت می کند اگر چه ممکن است عدم سرایت بظرف و مجاور و مقام حتی در جسمانیات ؛ و البته باید دانست که مجرد وقوع شیئی بر شیء اگر خود کیفیت است مستلزم تکلیف شیء دیگر نیست حتی نسبت بواجب گفته شده **لو ادلی جبل الی الارض السفلی** **لوقع علی الله** بلکه در قوای نفس هم می توان گفت نفس و قوه متکلیف نمیشود ؛ مثلاً محفوظات در خزانه حافظه موجب انفعال و تکلیف حافظه نیست و محفوظیت غیر از انفعال حافظه است و همچنین صورت در آینه موجب انفعالی در جوهر مرآت نخواهد بود و انبساط اشعه خورشید مثلاً بر زمین و غیره سبب حدوث کیفیتی در آن نشود و زوال تاریکی و روشن شدن اعم از انفعال است فافهم .

فصل هفتاد و هفتم

و اما دعوی اینکه علم عین معلوم بالذات است پس از آنچه تحقیق نمودیم آشکار میشود اینکه معلوم بالذات عین صورت ذات منحلظه است و اما ذات خارجی به با آن مشخصات اعیانی که در اوست پس معلوم بالذات نیست بلکه معلوم بالعرض است

رسیدگی بدعوی اینکه علم
عین معلوم بالذات است

و قید بالذات برای اخراج هر حیثیتی است که داخل در متعلق علم ابتدائاً و بالاصاله نیست بلکه بواسطه عروض است و بنابر مسلک مؤلف ظاهر شد اینکه علم عین عالم است و مقایر بامعلوم بالذات و بالعرض است و بنابر مسلک صدر المتألهین مقایر با حقیقت مقوله معلوم و عین مفهوم مقوله معلوم است چنانکه ظاهر خواهد شد ؛ و اما بنابر مسلک ناظم سبزواری اصلاً حقیقتی ندارد تا در آن مقام معلومی بالذات یا بالعرض بمیان آید مگر ظاهر بالذات را علم قرار دهیم باعتبار ظهورش که معنائی زائد بر ذات ظاهر نیست پس علم بنابر این وجه نفس مفهوم مقوله معلوم نیز خواهد بود چنانکه خواهد آمد لکن بدون اینکه کیفیت عین او باشد چنانکه بنابر بعض اجوبه عین معلوم بالذات از حقیقت مقوله معلوم نه مجرد مفهوم مقوله است . این است آنچه علی العجالة برای مؤلف میسر شده از تقریر مبانی اشکال .

فصل هفتاد و هشتم

و سزاوار است که دانسته شود قطع غیر از علم است زیرا قطع همانا اعتقاد است و حقیقت اعتقاد بعقد قلب است بر چیزی که نفس بر آن سکون یافته و بدان مطمئن گردیده و همین اعتقاد اگر ضعیف است ظن خواهد بود پس قطع در هر حال یا کیفیتی است نفسانیه یا فعلی است از افعال قلب چنانکه محقق در نیت گوید **هی ارادة تفعل بالقلب** و چون قطع عین

بیان آنکه قطع غیر از علم
است و این بکار مقدمات ادله
عقلیه در اصول فقه
می آید

مقطوع نیست ممکن است خطاء کند بخلاف علم بنابر جمیع مذاهب حتی مذهب اضافه چه اضافه البته سوی واقع است و مضاف الیه بین صریح واقع باید باشد .

از این راه خواهی دانست که سکون و اطمینان نفس از کیفیات ضروریه ایستکه منفک از علم نیست بنابر هر مسلکی پس اگر کیفیتی از ناحیه صورت حاصله نباشد سزاوار نیست انکار سکون و تسلیم و اطمینان نفس هنگام اجتماع عقل و معقول یا حصول صورت یا انعقاد اضافه یا تحقق ظهور و بنابر وجه اخیر باید علم را اطمینان تام کامل که ناشی از ظهور و انکشاف است دانست و این حالت همانا صفتی است محمول بضمیمه که ماهیت علم است و البته از مقوله کیف است پس چرا ناظم سبزواری آنرا منکر است و حال آنکه نفس مجبول و مجبور بر طلب ظهور و وصال است پس چون حاصل شد البته مطمئن شده سکون و سکینه یابد چه بآن مطلوب و غایتی که ماورای آن در آن وقت مطلوب و غایتی نیست رسیده که بر آن وقوف نموده مستقر گردد و جنبش طلب و اضطراب جستجو فرو نشیند و این مطلب شایسته تدبیر و تعمق اهل فضل است .

فصل هفتاد و نهم

اکنون که تقریر اشکال و منافی آنرا بدست آوردیم شروع می نمائیم در بیان مسلک های فضلی قوم در حل اشکال و بیان مسلک خود در حل اشکالات تکراراً و تأکیداً و تسجیلاً و ذکر وجوه نقض و ابرام در اجوبه قوم از اشکال سپس وجوهیکه افاضه بر این ذهن قاصر شده یاد میشود و اگر خللی و قصوری

شروع در مسلک های قوم در حل اشکال و مختارما در حل اشکالات مقام

در آن دیده شود از اهل فضل عفو و اغماض و اصلاح می طلبد و ما الثقة الا بالله تعالی وحده .

مسلک اول مسلک شیخ است که در آغاز این فصل اشاره بدان شد و صدر المتالین آنرا از کتب شیخ استفاده نموده و ناظم سبزواری آن را ترك حتی در شرح منظومه نموده ، بدین تقریر : معنای جوهر که آنرا جنس قرار دادند و آنرا عنوان

مسلک اول مسلک شیخ است در کتب خود

برای حقایق جوهر به گرفتند موجود بما هو موجود مقید بعدم موضوع نیست باین معنی که جوهر آنستکه بی موضوع باشد در هر کجا وجودی حاصل نمود تا اگر درجائی دارای موضوع باشد از جوهریت خارج شود چه این معنی جنس برای چیزی نخواهد شد و الا فصل که مقسم او است مقوم خواهد بود چه فصولیکه مقسم جنس است مورد حاجت جنس در قوام جنسی خود نیست بلکه از خاصه هائی است که عارض بر جنس است چنانکه عرض عام لازم جنس است و احتیاج جنس بآنها در وجود و تحصیل است به تحصیل وجودی نه در قوام تالیفی پس هر فصلی مانند علتی است که مفید است وجود حصهئی از جنس را پس اگر مهیت جنس وجود بالفعل باشد با قیدی عدمی یعنی سلب موضوع هر آینه فصل او محصل وجودش و مقوم معنا و مهیتش خواهد بود .

و بوجه دیگر لازم آید بر فرض اینکه این معنای جنس برای جوهر باشد انقلاب مهیت حین العدم فردی از افرادش .

و بوجه دیگر لازم آید تعدد واجب لذاته؛ زیرا نفس مهیت را جعلی و تأثیری متعلق باو نیست پس اگر وجود عین او یا جزء او باشد لازم آید ضروری الوجود ازلی باشد تعالی الله القیوم عن ذلك - انتهى مترجماً .

فصل هشتم

و حاصل وجه اول آنکه جنس جوهر و مهیتش مقوم بحسب

ذاتش بعدم موضوع نیست و نه عدم موضوع از فصول جوهر

است زیرا فصل مقسم جنس است و مفروض آنستکه جنسی

متحصل نشود مگر بعدم موضوع پس کجا باقی می ماند حصه

دیگری از جنس که لازم برای ذات جوهر است و چون در ذهن حاصل شد باطل نشود جوهریتش فقط عرضی لازم از وی تخلف نموده زیرا این عرضی از لوازم او بشرط وجود خارجی است نه مطلقاً پس محذوری در کیف بودن جوهر ذهنی نخواهد بود و زوال عرضی که لازم وجود خارجی جوهری است ضرری ندارد .

حاصل وجوه مذکوره در

سخن شیخ

خلاصه آنکه مراد قوم از تعریف جوهر بموجود لافی موضوع این نیست که معنای جوهر مرکب است از قیدی ایجابی و قیدی سلبی و این معنای مرکب جنس حقایق جوهریه است و گر نه لازم آید فصل مقسم که قید لافی موضوع است فصل مقوم باشد و جنس محتاج بفصل در تقومش نیست بلکه در تنوع و تحصیلش محتاج بفصل است پس این قید سببی از عوارض عامه او است پس فی الحقیقه آن فصل مقسم هم نیست بلکه عرضی لازم میزاست که شبیه فصل مقسم است چنانکه عنوان مقابلش که قید فی الموضوع باشد نیز چنین است پس این دو قید دو عرضی مقسمند موجود را بجوهر و عرض نه دو فصل چه فصل ضمیمه حقیقی است؛ و نیز قید ایجابی صلاحیت ندارد برای مقومیت جنس و گر نه لازم آید مهیت جوهر در صورت انعدامش در خارج منقلب گردد زیرا حسب الفرض مقوم بوجود و موجود است علاوه بر این واضح است تقوم مهیت چیزی بوجود چه بنحو عینیت چه بنحو جزئیت مستلزم وجوب ذاتی است پس لازم آید امکان شریک واجب .

بلکه حاصل مراد قوم آنستکه جوهر مهیتی است که اگر موجود در خارج شود در موضوع نخواهد بود پس منافاتی با این معنی ندارد که وجودی در موضوع حاصل کند در ذهن نه در خارج چه در این حال که فعلاً در موضوع ذهنی است باز همان مهیت است که اگر موجود در خارج شود در موضوع نخواهد بود پس حد جوهر در هر حال بر او صادق است هر چند در صورتیکه بخارج نیامده حد کیف بر او صادق باشد قبل از وقوع در خارج پس مراد از این حد آن نیست که قوام جوهریت بالفعل یعنی در ذهن محقق نیست بلکه مقدر است تا لازم آید که مهیت واحده را دو حالت باشد باینکه در ذهن عرض باشد و در خارج جوهر یا جوهر گاهی در موضوع باشد گاهی در غیر موضوع مانند مقناطیسی که در داخل کف جذب حدید نکند و در خارج کف جذب حدید نماید چنانکه جوهر را مثال بآن زنده بلکه مقناطیس در هر دو حالت صلاحیت جذب حدید را دارد نه اینکه تخلف و اختلاف در وصف و حکمش شده نه در ذات و قوامش پس مراد آنستکه تمام قوام جوهر مهیتی است که شأنش این است

که در خارج موجود شود بدون موضوع و مقومش همانا شایستی است که بالفعل در ذهن هم برای او ثابت است بدون آنکه مختلف شود نه بحسب ذات و نه بحسب وصف چنانکه مقتضایس از این حیثیت که صلاحیت جذب حدید است تفاوت نکند حالش در داخل یا در خارج کف ، این است تحقیق کلام شیخ که منقول در اسفار از او شده بدون تحقیق و تنقیح فاغتنم ذلك .

و از اسفار بر می آید که این جواب فقط اشکال اول را دفع می کند و آیا اندراج مهیت واحده را تحت دومقوله پس دفع نکند بلکه صدر کلام صدر مشعر است باندفاع دو اشکال بجواب شیخ و ذیلش ناطق است که اشکال دوم بجواب دیگر آن دفع میشود پس بین صدر و ذیل کلام صدر تدافع است و شاید اعراض ناظم سبزواری از این جواب برای همین باشد حتی آنکه استفاده نموده از آن اینکه عنوان از عرضیات برای اعراض است پس اتصاف جوهر بآن بسبب عروض و حلولش در ذهن مانعی ندارد و دانستی این سخن موجه نیست و بهتر آنستکه بگوید عروض کیفیت بر جوهر مانع ندارد مانند حرارت که عارض جوهر خارجی میشود و چه مانعی است از آنکه که مهیت جوهر برای آنکه در ذهن است معروض کیفیتی گردد بدون آنکه نفس مهیت در ذهن بنفسها کیف شود و این خود دقیقه است که ممکن است شیخ هم نظر بآن داشته باشد

و انگهی شیخ اقامه برهان نموده که وجود لافی الموضوع یا فی الموضوع از عرضیات موجود است نه عنوان عرض چه عنوان جوهر هم از عرضیات است و شیخ اصلاً اعتنائی بعرضیت عنوان عرض نکرده زیرا عرضیت عنوان عرض فائدهئی ندارد مادام که قید لافی موضوع قیدی الموضوع عرضی نباشد تا مهیت جوهر مختلف نشود ذاتاً ووصفاً مگر بحسب عرضیات . بهر حال تحقیق آنستکه جواب شیخ هر دو اشکال است بلکه دقت در این است که جوهر در ذهن ایجاد کیفیتی و انفعالی در نفس می کند نه آنکه مهیت جوهر بنفسها کیفیت شده یا عرضی از اعراض دیگر بلاك وجود در موضوع شده بلکه چرا نگوئیم وجود جوهر در موضوع نفس از قبیل وجود جوهر آب در کوزه است و کسی را برای جوهر مانع ندانسته و احتیاج بموضوع غیر از وجود در محل است ؛ بنا بر این لازم نیست بگوئیم مهیت جوهر متقوم است بشانیت وجود لافی الموضوع نه بوجودش بالفعل لافی الموضوع تا صحیح باشد وجودش در موضوع ذهن تا مندرج تحت مقوله کیف گردد فقط شانیت لافی الموضوع برای جوهر بجای ماند ، زیرا می توانیم بگوئیم جوهر در ذهن هم لافی الموضوع است بالفعل مانند خارج و نفس مانند هوا و فضا و ظرف آب است و موضوع برای جوهر نیست و کیفیت برای نفس حاصل میشود ببرکت وجود جوهر نزد عقل بدون اینکه خود بنفسه کیف باشد و انصاف این است که وجود در صقع نفس غیر از عروض بر نفس است و تکلیف نفس بجوهر معقول غیر از کیفیت شدن مهیت جوهر است و لفظ شانیت وجود لافی الموضوع در کلام شیخ فقط برای آنستکه در خارج تکیه بچیزی ندارد ولو باندازه تکیه دادن جداری بجداری و حلول مجاورتی در خشب و کیفیتی از او برای مجاورش یا محلش از او حاصل نشود و فی الحقیقه جوهر معقول مجاورتی و قرب و اتصالی بنفس دارد نه اینکه عارض بر نفس است و استغنائش از موضوع در نفس هم فعلی است لکن منضم بمقارنات و ضمائمی شده که شانیت دارد

خلع همه این ضمايم را در خارج و کلام شيخ از اين جهت ابهامی دارد (۱) و بالجمله نفس موضوع مهيت معقوله نيست و کيفيت در نفس است و از آثار مهيت معقوله است و مهيت از مقوله کيف نيست بلکه مقوله خویش است که در اين مورد جوهر است و بلا موضوع است و عارض نيست تا بگوئيم عنوان عرض و عروض از عرضيات است بلکه ضميمه ايت ظاهر بر نفس و حاضر نزد نفس و شانيت دارد برای وجود خارجی که آثار بر او مترتب گردد پس شانيت شانيت ترتيب آثار نه شانيت استغناء از موضوع تا در نفس از اعراض باشد و وجود خارجی لافی الموضوع وفي الموضوع از عرضيات است و وجود انضمامی در نفس هم از عرضيات است .

و وجه ابهام کلام شيخ در تطبيق آن بر اين تقرير دقيق آنکه :

وجه ابهام کلام شيخ در تطبيق

آن بر تقرير دقيق مؤلف

متبادر از آن در نظريه دوی آنستکه مهيت جوهر متقوم بشانيت وجود لافی الموضوع نه بوجود بالفعل لافی الموضوع و اينکه وجود ذهنيش بالفعل اگر چه در موضوع است لکن شانيت

وجودش لافی الموضوع بحسب خارج مختل نمی شود بوجودش در ذهن فی الموضوع پس صحيح است اندراجش تحت مقوله کيف باینکه نحوه وجودش فعلا کيفيتی باشد نفسانيه که مجامع است با آن شانيت ذاتيه و حق آنستکه اثر نفساني که از مهيت ذهني در نفس حاصل ميشود کيفيت انفعالي است خارج از نفس مهيت معقوله و تعقل هم از افعال قلوب و افعال نفس است و ربطی بکيف ندارد بهرحال کلام شيخ جواب از هر دواشکال است .

و ممکن است در جواب شيخ با کمال متانت و وثاقتی که

مناقشه مؤلف در کلام شيخ

دارد مناقشه نمائيم باینکه قيد سلبی در تعريف جوهر همانا برای

بيان استغناء او است از موضوع و استغناء ذاتی بمنزلت وجوب

ذاتی است و جمع نمی شود با عدم استغناء از غير بالفعل پس شانيت مساوق با وقوع بالفعل است چنانکه واجب بالذات محال است ممکن بالغیر گردد بالفعل باخذ وجوب از شئون ذات نه از اوصاف فعلیه و استغناء از شيء بمنزله امکان نيست تا مجتمع شود با مقابلش بالفعل زیرا مراد امکان استغناء نيست بلکه فعليت استغناء است و اين معنی مثل آنستکه ادعا شود که مناط جوهریت جوهر امکان جوهریت است و اين غلطی است فاحش که لایق بحکیمی آنهم مانند شيخ نيست و مرجع وصف استغناء همانا وجوب است و اين نحو از وجوب ذاتی مقومی بنحو عينيت يا جزئيت برای مهيت جوهر و قيد سلبی راجع بآن است از اين رو متعين است توجیه کلام شيخ بتقريریکه نموديم و بالفعل مهيت ذهني را مستغنی از

(۱) شيخ تصريح بعرض بودن مهيت معقوله می نماید و توجیه مؤلف مبني است بر اينکه کيفيتی

که از مهيت معقوله در نفس حاصل ميشود اتحادی خاص با مهيت معقوله حاصل که آن را بالعرض از اعراض نماید و گرنه شيخ میفرماید ان قيل قد جعلتهم تارة انها تكون جوهرًا و تارة عرضًا و قد منعتم هذا قيل انا منعنا ان مهية الشيء توجد في الاعيان مرة جوهرًا و مرة عرضًا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما فيها لا يحتاج الى موضوع ما لم نمنع ان يكون معقول تلك المهية تصير عرضًا انتهى و اين سخن بالاحتفاظيکه مورد اعتراف شيخ در وجود ذهني است منافی است و همین سخن بر ابهام کلام شيخ افزوده - مؤلف .

موضوع قرار دادیم و انضمام بموضوع که نفس است غیر از وجود در موضوع است و کیفیت در نفس متولد از این انضمام و حضور است و اگر علم و ادراک را کیفیت دانیم مهیت علم غیر از مهیت معلوم است و معلومیت بالذات همان علم است نه آنکه يك ذات و يك مهیت است و بالجمله حق تعریف جوهر آنستکه مهیتی است که وجوب ذاتی بمعنای استغنائی فعلی از موضوع از لوازم او است و این وجوب ذاتی مانند وجوب ذاتی برای مهیت واجب تعالی است بمعنای غنای از علت و وجوب وجود جوهر باین معنی بتبع وجوب نفس مهیت است که بالذات غنی از موضوع است و جوبا و مقابل این غنا و وجوب مذکور حاجت است که مقوم مهیت عرض است و وجود عرض هم بتبع مهیت او است و این دو با هم جمع نمی شوند .

و بالجمله بهترین معرف برای مهیت جوهر همانا وجوب بالذات
بهترین معرف برای مهیت جوهر است و مفهوم وجوب هم اگر چه از عرضیات است لکن معرفی جوهر جز عرضیات ندارد چه قیام بنفسه یا استقلال بحسب ذات و وجود یا غنای از موضوع یا وجود لافی موضوع از عرضیاتند و تعبیر بوجوب ذاتی از همه رساتر است چه مهیت ممکن را چون بعلم قایسه نمائیم واجب خواهد بود پس اگر بذاته بدون قیدی و ملاحظه امر دیگری واجب شود جوهر است و الا عرض است و این وجوب ذاتی منافی نیست با آنکه موجود نشود مگر با امر دیگر چون جوهر ماده که منفك از جوهر صورت نشود و چون جنس که بدون فصل قابل تحقق نیست و چون جسم طبیعی که بدون جسم تعلیمی که از مقوله کم است متحقق نگردد و همچنین بدون وضع و شکل و مکان حاصل نشود و فی الحقیقه نباید وجود شرائط و لوازم وجود مهیت را در تعریف مهیت و تحدید ذات و ذاتیانش اخذ نمائیم چه جوهر جوهر است اگر چه موجود نشود نه در ذهن و نه در خارج بلکه باید فقط ذات جوهر را معرفی نمائیم چنانکه ماهیت را معرفی می کنیم بمایقال فی جواب ماهو بلی حقیقت هر مهیتی را باعتبار وجود خارجی و مقایرتش با عوارضش می شناسیم چنانکه در مباحث مهیت مقرر است پس اگر بگوئیم مهیت جوهر آنستکه ذاتش بنفسه است نه بغیره و چنین مهیتی وجوب سابق و تشخیص سابق و وجوب و تشخیص لاحقش بنفسه نه بغیره اعم از آنکه در مقام وجود منفك از غیر شود یا نشود و البته چیزیکه بذاته واجب و متشخص است چون موجود شود وجودش بتبع وجوب ذاتیش بنفسه و بدون موضوع خواهد بود نه اینکه نحوه وجودش از مقومات و اجزاء حدیه ذاتش باشد بنا بر این مهیت جوهر در مقام تعقل همان جوهر است و نفس و تعلقات و تخیلات و احساسات هیچ ربطی بصریح ذات و مهیتش ندارد و اگر هر نوع از این ادراکات باطنه و ظاهره از مقوله کیف است ربطی بمهیت معقوله و محسوسه ندارد و اگر شیخ مهیت معقوله را کیفیت نمی گرفت محتاج بمعرفی جوهر بشأنیست وجود خارجی لافی موضوع نبود .

و منشأ مغالطه لحاظ تقیید مهیت جوهر بوجود است با آنکه

منشأ مغالطه از تقیید بوجود خارجی برخاسته

قید وجود و نحوه وجود متفرع بر قید مهیت است و مهیت هر قیدی در ذات خود مانند اجزاء حدیه دارد همان است چه موجود شود چه نشود چه وجودش در خارج باشد یا در ظرف دیگر پس تعریف جوهر باین جمله مهیه اذا وجدت فی الخارج کانت لافی موضوع معلل است باینکه

نفس مهیت جوهر مستغنی بالذات است از موضوع پس مهیتش واجبه الذات است از این حیثیت در مقابل واجب بالغیر و این وجوب ذاتی نه بملاحظه استغناء از علت است بلکه بملاحظه استغناء نفس ذات است از آنچه عرض از آن بالذات مستغنی نیست پس بالتبع وجودش هم واجب باین معنا است زیرا وجود چنین مهیت واجبه الذات قائم بالنفس است .

و چه اندازه تعریف جوهر شبیه تعریف معنای اسمی در مقابل معنای حرفی است چه ذات جوهر مستقل بالمفهومیة است و معنایی در غیر خود نیست و همین استقلال بمفهومیة عبارت از استقلال در مقام تعقل است که انواع اعراض این استقلال را ندارند مثلاً وضع و شکل بلکه مکان با توجه اجمالی بذی الوضع و متشکل و متمکن تعقل شود .

تشبیه جوهر بمعنای اسمی و عرض بمعنای حرفی

دقت قابل توجه در

تقیید بشأ نیت

و اگر شائیت برای وجود خارجی لافی موضوع کافی در تعریف جوهر بود باید واجب نباشد هنگام فعلیت وجود خارجی در موضوع نباشد زیرا امکان اینکه وجود لافی موضوع باشد منافی نیست که هنگام وجود خارجی در موضوع باشد چه امکان

و شائیت قابل تخلف است چنانکه در وجود ذهنی بنابر مذاق قوم تخلف نموده حتی آنرا تحت مقوله کیف قرار دادند با آنکه عین مهیت جوهر خارجی از روی قاعده انحفاظ بلکه معنای شائیت و امکان لازم فاسد دیگری دارد و آن امکان اندراج جوهر در خارج است تحت مقوله کیف و هیچ کس بآن قائل نخواهد بود .

دفع توهم اینکه نسبت بین

مقولات عموم من

وجه است

از اینجا فهمیده شود که نمی توان ادعا کرد نسبت بین مقولات عموم من وجه است تا ممکن باشد تصادق دو مقوله در ذهن یا خارج در مهیت واحده ، زیرا تقابل و تنافی و تنافر بین مقولات از ضروریات است و قابل تصادق نیست و این مانند مسئله اجتماع امر و نهی نیست که در اصول فقه معنون است

و فرق است بین آنکه مقوله واحده که مقوله فعل است موجه بدو جهت چون فعل غضب و فعل صلوة گردد یا دو مقوله متضاد در یک مهیت مجتمع شوند یا یکی بدیگری منقلب شود و بالجمله نسبت عموم من وجه بین متخلفات است چون سواد و حلاوت نه بین متقابلات و گر نه احتیاجی بلحاظ شائیت والقاء فعلیت برای تصادق عامین من وجه نبوده با آنکه هر یک دارای فعلیت است .

مسلك دوم از شوارق است با طولی که دارد و جواب خود

مسلك دوم از صاحب شوارق

را بجواب شیخ مخلوط نموده بدین خلاصه که منافات بین بودن چیزی است عرض ذهنی و جوهر ذهنی یا عرض خارجی و جوهر

خارجی لکن منافاتی نیست بین اینکه چیزی عرض خارجی نفسانی باشد و جوهری ذهنی پس آن جوهر یکه حاصل در ذهن است از آن حیثیت که موجودی است خارجی عرض است و از آن حیثیت که موجودی است ذهنی جوهری است ذهنی چه معنای جوهر ذهنی صورتی است مطابق با جوهر خارجی که در موضوع نیست اگر چه در ذهن در موضوع است .

آنگاه این تقریر را تأکید نموده بکلمات شیخ که حاکی است از اخذ شاینت در مهیت جوهر تا جمع شود با فعلیت خلافت و بکلمات محقق طوسی در رساله علم که حاکی است از اینکه مدرکات نفس باعتبار وجودش در خارج اعراض و کیفیات است و از حیث مهیاتش بعضی جوهر و بعضی اعراضند و جواهرش جوهری است ذهنی .

تأکید صاحب شوارق تقریر خود را بکلمات شیخ و خواهجه

و تحقیق در جواب آنکه مجرد اختلاف جوهر و عرض باینکه عرض خارجی است و جوهر ذهنی رفع تقابل نمی کند چه اشکال در این است که مهیت واحده با اینکه بالفعل جوهر است چنانکه اعتراف بآن نمود چگونه میشود که بالفعل عرض باشد

جواب محقق لاهیجی از مؤلف

و بودنش عرض خارجی مؤکد فعلیت عرض است چنانکه بودن جوهر جوهری ذهنی رفع نمی نماید فعلیت جوهر را پس آن چیزیکه تقابل را رفع نموده چیست جز آنکه اشکالی بر اشکالی افزوده باینکه تنبیه نمود بر اینکه عرض مفروض خارجی است ، پس اگر مراد آنستکه عدم فعلیت لافی الموضوعی مصحح آنستکه جوهر بالفعل فی الموضوع باشد پس با آنکه این راجع بجواب دیگر است که بکلام خود خلط نموده و با آنکه مفصلاً دانستی فساد آنرا مطالبه شود بیان فرق بین ذهن و خارج با انحفاظ ذات بعینها چه اگر مهیت بذاتها اقتضاء عدم موضوع کند پس وجودش در ذهن بادر خارج نفس تحقق مهیت مستغنیه از موضوع است پس وجود تابع مهیت است در این استغناء پس مجرد وجودش در ذهن مصحح فرق باینکه بوجود ذهنی حاصل نشود کون لافی الموضوع و بوجود خارجی فقط حاصل شود پس وجود ذهنی ساقط شود از تأثیر در تخصیص مهیت بموضوع زیرا وجود ذهنی وجود وجود مهیت است نه وجود نفس او پس باقی نماند مگر کون مهیت در موضوع چه مهیت من حیث هی قائم بنفس است پس مهیت واحده بیک حیثیت بالذات مندرج تحت مقوله جوهر و مقوله عرض است و وجود در موضوع بتبعیت بودن مهیت متحد بوجود است بنفسها در موضوع زیرا حلول مهیت در نفس بعد از وجودش نیست بلکه وجودش بعد از حلول او است و از این بیان مندرج میشود ادعای تفکیک حکم وجود از حکم مهیت موجوده در ذهن بگمان اینکه وجود چون عارض بر مهیت است عرض است و در موضوع است و معروضش که مهیت است مستغنی از موضوع و جوهر است و منافاتی بین عرضیت عارض و جوهریت معروض نیست .

وجه اندفاع اینکه وجود نه جوهر است و نه عرض چه وجود نفس تحقق مهیت است نه امری منضم بمهیت پس وجود تابع مهیت است و وجود عرض عرض است بالعرض و وجود جوهر جوهر است بالعرض وانگهی عروض در مقام تحلیل عقلی است و هر تحلیلی هم مستلزم تحلیل بوجود است وانگهی مهیت در ظرف تحلیل و انفکاک قائم بالنفس است پس اشکال قوی تر گردد چه قیامش بنفس در ظرف انفکاک از وجود ثابت است و اگر بگوئیم عدم اعتبار وجود غیر از اعتبار عدم است و اعتبار عدم هم غیر از نفس عدم است گوئی اشکال بر می گردد چه وجود نفس تحقق او است .

و تحقیق در تنقیح مرکوز ذهن شیخ و لاهیجی و محقق طوسی در جوهریت مهیت ذهنی و جمع آن با عرضیت کیفی همان است که اشاره شد با این اضافه آنکه اشکال از دو جهت است یکی عرض

بودن مهیت ذهنیه از حیث قیام و حلول در نفس دیگر از حیث آنکه همین مهیت معقوله مندرج در مقوله کیف است چه علم بمذاق قوم همین صورت معقوله حاصله در نفس است و حل اشکال آنکه با تسلیم انحفاظ مهیت بین الوعائین عیناً البته اگر جوهر است جوهری است ذهنی و فقدان آثار بواسطه فقدان ماده و لواحق ماده و صورت است که شرط ترتب آثار است و در ذهن فقط صورت مجرده از جمیع عوارض و لواحق است پس جوهر است بالفعل ولی فاقد آثار و نفس مهیت معقوله کیف نیست و کیف متولد از حصول او است و نفس ضمیمه است نه موضوع و وجود در خارج همانا نفس تحقق مهیت محفوف بالعوارض است و در ذهن نفس تحقق مهیت مجرده فاقد مشخصات مؤثره در آثار است و هیچ مدخلیتی در عرضیت و جوهریت امر موجود ندارد چنانکه وجود سواد یا وجود اسود فقط تحقق سواد و اسود است نه آنکه سواد وجود است و نه آنکه وجود بما هو وجود اسود است .

قابل توجه دقیق

واما علم شیخ ، پس تصریح فرموده که عرض است پس آن کیفیتی است قائم بنفس و محمول بضمیمه مانند سایر اخلاق و آن عین ذات معلوم نیست مگر بملاك معلومیت بالذات نه ذات امر معلوم است و صورت معقوله همانا معلوم است نه علم ، حال باید دید کیفیت انفعالیه که از تاثیر حصول صورت در نفس حاصل میشود علم است یا علم کیفیت دیگری است و فی الحقیقه دو کیفیت در نفس است یکی علم که دائر مدار حصول و حلول معلوم در نفس نیست چه ممکن است مستقیماً متعلق بامری بدون توسیط صورتی که منتزع از امر خارجی باشد گردد و نفس شیء منکشف بر نفس شود چنانکه یکی از وجوه مثبتة در حقیقت علم همین است و دیگر کیفیتی انفعالی که نفس بدان متاثر شود این کیفیت هم بنظر دقیق لازم نیست از حلول و ارتسام صورت حاصل شود چه همان علم و ادراک که خود کیفیتی است مستقل بنفسها تاثیر در نفس نموده انفعالی خاص در نفس ایجاد کند و بالاخره علم کیفیتی است فعال که در نفس کیفیت انفعالیه ایجاد می کند و لازم نیست این کیفیت انفعالیه از ناحیه معلوم بلا واسطه یا بواسطه صورت منتزعه منحفظه حاصل شود هر چند ارتباط علم بمعلوم بنحوی است که چنین می نماید ذات معلوم هم پس از معلومیت مدخلیتی در انفعال نفس دارد و اثری در نفس می گذارد بشرکت با وصف علم لکن بنظر دقیق فقط علم بشیء تولید کیفیتی در نفس می کند اعم از آنکه علم خود هم کیف باشد یا قوه ئی جوهری یا عرضی از قوای نفس باشد که پس از اجتماع شرائط ادراک بفعلیت می رسد این است زمینه فکر در جمع بین جوهریت صورت معقوله از جوهر خارجی و بین کیف بودن علم که متعلق بصورت و بذو الصوره است و بین متکیف شدن جوهر نفس بعلم و بصورت معلوم ذهنیه و بذات معلوم خارجی هنگام تحقق علم و ادراک فاغتنم .

مسلك سوم انكار وجود ذهني است راساً ؛ قال الناظم السبزواری

فانكر الذهني قوم مطلقاً و ان كان بنحو الشبح و

جعلوا العلم بالشيء مجرد الاضافة این مسلك از حیث

انكار وجود ذهني بمعنای حصول ذات امر خارجی پس از حذف غرائب در ذهن و بمعنای شبح و مثالی که عین ذات منحفظه بین الوعائین نیست با مسلك ما که نحوه وجود نفسانی را طور دیگر می دانیم موافق است لکن لازم علم اضافه باشد چه سخن در وجود معلوم است در نفس نه در علم و خلط علم

بمعولم در مسئله از اغلاط است که فحول در آن واقع شدند چه علم اگر کیفیتی در نفس باشد که از انکشاف شیء خارجی بر نفس حاصل میشود مستلزم این نیست صورتی از معلوم خارجی بطور انحفاظ عینی یا بطور تمثال و شبیح محاکاتی حاصل و مرتسم در نفس شود و همچنین اگر علم قوتی باشد جوهری یا عرضی که هنگام ارتفاع موانع و حوایج بین نفس و موجود خارجی بفعلیت برسد پس اضافه دانستن علم از لوازم انکار وجود ذهنی و ممکن است بعضی قائلین با اضافه چون دیدند خواهی نخواهی علم متعلق بمعولم است گمان کردند همین تعلق از مقوله اضافه و مهیت علم است و این اشتباه ظاهراً از این ناشی شده که صورت معقوله علم نیست بلکه معلوم است و در مقابل آن آنکه علم را همان صورت حاصله معقوله گرفتند و از این راه وجود ذهنی درست کردند منکر وجود ذهنی و منکر علم بودن صورت معقوله یا شبیح امر معلوم شدند و اگر علم را غیر از صورت معلوم می یافتند ممکن بود وجود ذهنی را منکر نشوند یعنی معقولات نفس را موجود در نفس پندارند چه سخن در این است که اشیاء را دونحو از وجود است یکی خارجی دیگری ذهنی یا نه همان وجود خارجی است و این نزاع ربطی بحقیقت و مهیت علم ندارد هر چند ربط دادند و علم و معلوم را خلط کردند و علم را کیف نفسانی و عین معلوم بالذات گرفتند و مجاهدین در میدان معرکه را با شبیهاات انداختند؛ بهر حال حق آنستکه اشیاء را در نفس وجود دیگری نیست و اگر وجود دیگری هست بمعنای دیگر است و در نفس مرتسم نیست و آنچه مرتسم در نفس است اگر باشد همان تصور و تعقل او است نه وجود او و تعقل از افعال نفس است و معقول بودن معنائی غیر از موجود بودن او است مگر مجازاً که از آن تعبیر بوجود علمی توان نمود.

وجه بطلان قول بآنکه علم مجرد اضافه است

بهر حال وجه بطلان قول بآنکه علم مجرد اضافه است علم معدوم و علم نفس بذات خود و تحقیق آنستکه ملازمه‌ئی بین انکار وجود ذهنی و بین اضافه بودن علم و کیفیت نبوده آن چه در تحقق علم کافی است انکشاف حد ذات شیء که حمل

اولی بین شیء و نفسش بدیهی است و نفسش چون منکشف بر نفس شد معلوم خواهد بحمل شایع و نفس هم عالم خواهد بود بنفس انکشاف بدون هیچ اضافه یا کیفیتی یا با اضافه و کیفیت بدون آنکه معلوم موجود در نفس باشد و بدون آنکه در خارج موجود باشد بلکه اگر چه بحمل شایع معدوم باشد و حاجتی بتوسیط مفهوم معدومیکه ثبوتی است نیست و حاجتی بتصویر یک نحو ثبوت و تقرری برای مهیت معدومه نیست چه معدوم بودنش حمل شایع و از روی حکم عقل است و علم چه کیف باشد چه اضافه چه مجرد انکشاف همانا متعلق بنفس شیء و حد ذات او است که نفس شیء بحمل اولی نفس او است و ثبوتی نمی‌خواهد و انکشاف شیء و مضاف الیه بودن او حمل شایع دیگری تشکیل می‌دهد و باید دانست اگر علم از مقوله کیف باشد و علم غیر از معلوم باشد کما هو الحق تعلقش بمعولم باز بنحو اضافه است بمعنای مدلول حرف باء که ماده علم بآن متعلق است گویند علمت به یا مفاد تنوین نصب است چون علمت زیداً یا مفاد ضمیر چون علمته و همچنین تعلق کیفیت یا اضافه بمعولم یک نحو ثبوتی است برای ذات معدوم لکن لازم نیست مرتسم در نفس باشد تا وجود ذهنی معهود گردد بنابراین این می‌توان گفت خارج این نحو از ثبوت است برای معدوم لکن حق آنستکه خارج ظرف نفس مهیت است

نه ظرف وجود یا ثبوتش زیرا انکشاف نفس شیء حاجتی بوجود و ثبوت نخواهد داشت و انکشاف را نباید گمان نمود که يك نوع ثبوتی است برای منکشف چه علم هر چه باشد متعلق بذات منکشف نه بوصف انکشاف و استعانت بوصف انکشاف در تصحیح تعلق علم بمعدوم فقط برای آنستکه گویند متمنع است انفکاک مهیت از وجود حتی در حال عدم اعتبار وجود لکن تصحیح تعلق علم بذات منکشف بتوسط انکشاف مستلزم دوراست چه این نحو از ثبوت انکشافی بعد از تعلق است پس اگر تعلق علم بمنکشف معدوم موقوف بر ثبوت انکشافی باشد دور خواهد بود .

تحقیق آنستکه انکار وجود ذهنی اگر برای آنستکه حقیقت علم دائر مدار وجود ذهنی است پس حق است و اگر برای فرار از اجتماع متقابلین است پس میگوئیم معلومات نفس در آنجا که از قبیل مفاهیم و عرضیات یا کلیات طبیعی است خارج ظرف نفس آنها نه ظرف وجودش غایب الامر اگر قیام آنها را بنفس خود منع کنیم چنانکه شیخ مصر بمنع آن است گوئیم از خارج قیام بنفس ناطقه دارد بدون حلول و ارتسام و در قیام صفتی یا کیفیتی یا مفهومی یا طبیعت کلیه‌ی نفس ناطقه لازم نیست وجود آنها در نفس یا ارتسام و حلول ذوات آنها بدون وجود در نفس که نفس ظرف نفس آنها باشد نه خارج تا لا اقل وجود ذهنی درست شود اگرچه وجود ذهنی نباشد حال اگر آنها را با قیام خارجی بدن از قبیل کیفیات و صفات برای نفس اعتبار کنیم اشکال اجتماع متقابلین عود می کند زیرا هر کدام اختصاص بمقوله خود و اگر مع الوصف مندرج تحت مقوله کیف باشد اجتماع مقولتین متقابلتین یا متماثلتین یعنی دو کیفیت در جائیکه خود کیفیت باشد چون مفهوم علم و مفاهیم اخلاق و مفاهیم کیفیات محسوسه لازم آید و همچنین در ذوات اعیان موجودات خارجی که اگر آنها را کیفیات و صفات برای نفس قرار دهند که از خارج قیام بنفس ناطقه نمایند همین محذور لازم آید پس برای منکر وجود ذهنی یکی از دو امر لازم یکی آنکه ذات مفهوم و ذات عین خارجی بدون ارتسام در ذهن متعلق علم باشد هر چند مفهوم بحمل شائع معدوم و اعیان موجوده هم بذاتها متعلق علم است نه بوجودها و مفهوم وجود باز مفهوم است و وجود مصداقش مدخلیتی در علم بذات ندارد و دیگر آنکه مدعی شود بسبب تعلق علم بمعلومات مفهومی یا اعیانی که هر کدام اختصاص بمقوله خود دارد در نفس ناطقه کیفیتی صفتی حاصل میشود که مانند جوهر نفس از خارجیات است مانند اخلاق و سایر صفات حقیقیه نفسانیه اعم از آنکه علم عبارت از همین کیفیت باشد که متعلق بذوات اشیاء مفهومی یا اعیانی شده یا کیفیتی دیگر باشد یا آنکه اضافه باشد و این تصور دقیقی است که اشکال تقابل رفع میشود چه نفس ناطقه ظرف يك کیفیت یا دو کیفیت است و خارج ظرف نفس شیء یا ظرف وجود شیء است و هیچ کدام مندرج در مقوله دیگر نیست و اگر علم اضافه باشد نفس ناطقه بواسطه اضافه بمعلومات خارج قائمه بنفس خود یا بنفس ناطقه دارای کیفیتی وصفی که از اضافه بمعلومات متولد شده خواهد بود و این اضافه عبارت از علم است و ممکن است گفته شود علم بمعلوم من حیث انه علم بالمعلوم اضافه است و علم مطلق که قوت در آن است کیفیتی است دیگر که هنگام تحقق و انعقاد اضافه متحقق شود یا از قوه بفعلیت رسد .

بالتبجیه نفس ناطقه دارای سه چیز است : یکی علم اضافی ، دیگر علم کیفی ، دیگر کیفیت وصفی که معلومات بمنزله صفات نفس ناطقه است ؛ غایب الامر وصف از خارج قائم بموصوف است نه از داخل

و این وجود تصویر به البته برای باز کردن افکار سودمند است . اما مؤلف چون علم را عین جوهر عقل
 عند ارتفاع الحجاب می داند و معلومات را خارجی می داند اعم از طرف ذات یا ظرف وجود و در نفس
 از آنها صورتی نیست و اگر هم هست از معلومات است اگر عرض است عرض و اگر جوهر است
 جوهر و نفس موضوع آن صورت نیست از مشکلات مقام بر وجهی ساده و منقح آسوده است و مزید
 تحقیق خواهد آمد .

قابل توجه دقیق

ناگفته نماند مراد قابل بیودن علم اضافه مجرد نسبت نفس
 بمعلومات نیست چه مقوله اضافه مقوله خاصی است از اقسام
 اعراض نسبی و هر عرض نسبی از مقوله اضافه نیست لذا اضافه
 را تعریف کردند بنسبت مکرره باینکه هر يك از طرفین معقول بقیاس دیگری باشد چون ابوت و نبوت
 و محیط و محاط پس مقوله اضافه بین نفس و خارج بدون توسط صورت منعقد نمی شود زیرا نفس قیاس
 بجیزی معقول نشود مگر بعد از اعتبار توصیفش بعالمیت که مقابل وصف معلومیت است و مفروض
 آنستکه در اینجا علمی جز اضافه اعتبار نشده و اضافه عالمیت و معلومیت بعد از علاقه حقیقه است که
 تحت مقوله مستقله باشد چون ولادت و احاطه پس اگر کیفی نفسانی واسطه نباشد اضافه عالمیت و
 معلومیت متحقق نشود و گر نه جز دو امر منفصل متباین چیز دیگر نیست و جنس نسبت مطلقه بین ذهن
 و خارج منعقد نشود مگر صورتی از خارج بذهن داده شود و گر نه جمیع خارجیات متساوی النسبه بنفس
 است پس مناطی که مصحح انتساب نفس است به بعض خارجیات دون بعض چیست که یکی معلوم دیگری
 مجهول است و انکشاف هم مساوی با تعلق و نسبت است و دعوی مناسبت ذاتیه گزاف است پس مخصص
 بعض خارجیات در معلومیت چیست جز حضور صورتی از این و غیث صورت آن و نقض بحضور و
 حصول مندفع است، که حضور و حصول البته وجود است و وجود مسبوق بوجوب است و وجوب مرجع و مخصص
 مانند موجودات خارجی نسبت بمعلومات خارجی و کدام مخصص اقوی از وجوب سابق است بخلاف
 اضافه و نسبت که بدون مخصص منعقد نشود و عموم نسبت هم مخصص نیست و گر نه نفس باید عالم بجمیع
 اشیاء گردد؛ و نیز نسبت اضافه اگر حاصل در نفس و قائم بنفس است وجود ذهنی است و اگر در
 خارج است اضافه نیست و دوطرف او محتاج بنسبت دیگر است و تسلسل اضافات خواهد بود بالنتیجه اضافه
 بودن علم راه انکار وجود ذهنی نیست .

مسلك چهارم از سوانح فکر مؤلف

مسلك چهارم از سوانح فکر مؤلف است و ممکن است آن
 را از باره می از کلمات مشوشه استفاده نمود و آن اینکه
 صورت حاصله متشخص شود بمهیت دیگری در نفس و وجود
 ذهنی عارض بر صورت متشخصه بتوسط آن مهیت خاصه فان
 الشیء مالم یتشخص لم یوجد و آن مهیت خاصه علم است و علم نزد قوم مهیتی است مندرج تحت مقوله کیف
 مانند سایر انواع مندرجه تحت مقوله کیف پس مهیت حاصله چون مساوی با مهیت خارجی است مثلا
 جوهر است و از حیث مهیت دوم که متحد با او است و مشخص او است کیف است پس موضوع مختلف
 شد و این اتحاد مانند اتحاد مهیت جنس و مهیت فصل است بمهیت نوع که بسیط است و عقل آنرا تحلیل
 می برد بمهیت جنس و مهیت فصل و اگر این تحلیل پس از اتحاد نبوده مفهوم انسان مباین مفهوم حیوان

ناطق بود چنانکه در مجلس و در ضمن اصول در باب منتق تقریر یافته پس صورت جوهر ذهنی هر چند بسیط است لکن عقل آنرا تحلیل نماید بذات منحفظه و مهیت مشخصه و صدق دو مقوله بر آن اگر چه قبل از تحلیل و در حال اتحاد است لکن امتناع ندارد زیرا صالح برای انحلال بدو ذات است و اتحاد مزبور غیر از وحدت ذات است .

و ممکن است یکی را مقوله کیف بالذات اعتبار کنیم دیگری را همان مقوله بز وجه سرایت بالعرض باز دیگری را مقوله دیگر بالذات و مقابلش را بطور سرایت بالعرض پس اگر یکی جوهر بالذات است دیگری جوهر بالعرض است اگر چه کیف بالذات است دیگری کیف بالذات است و دوم کیف بالعرض است اگر چه جوهر بالذات است و این بوجه سرایت و ترشح است نه بر وجه واسطه در عروض .

جواب از این سانحه آنکه ما جز ذات منحفظه مهیت دیگری جواب از مسلکی که از سوانح است را در ذهن نمی یابیم و آنچه عند التحلیل بر او عارض می بینیم همانا وجود است و وجود یا حصول در نفس نه جوهر است نه عرض و ممکن است همین را وجهی مستقل در دفع اشکال اجتماع متقابلین قرار دهیم باین نحو که جوهر معروض وجود ذهنی است و وجود ذهنی کیف است و آنچه مسلم است وجود خارجی نه جوهر است نه عرض بخلاف وجود ذهنی ؛ و این غیر از سخن صاحب شوارق است که وحدت ظرف را ملاک اشکال گرفته یعنی ذات یگانه در خارج هم یا در ذهن جوهر هم عرض باشد و اما اگر ذات واحد در ظرفی جوهر و در ظرف دیگر عرض باشد مانع ندارد ؛ و وجه فرق آنکه ملحوظ در کلام شوارق فرق بنهن و خارج است با قطع نظر از اصلیت و ظلیت و در اینجا ملحوظ فرق بظلیت و اصلیت است و ذکر ذهن و خارج من باب ملازمه است .

مسلك خامس تقریری است که استطراداً در کلمات بعضی وقوع

یافته بدین خلاصه که موجود در ذهن ظلی است و غیر اصیل و در خارج اصیل است لذا مختلف در آثار شده و آثار هر

مسلك خامس

مقوله می مترتب است بر وجود خارجی آن پس استغناء جوهر اصلی از موضوع و مقابل بودنش با سایر مقولات ملازم نیست، که جوهر ظلی هم چنین باشد پس جایز است ماده اجتماع دو مقوله گردد و محتاج باشد بآنچه اصلی بدان محتاج نیست بنابراین تقابل و تنافی بین جوهر ظلی و کیف اصلی نخواهد بود چه تاصل کیف منفک از لوازمش که از آنجمله حاجت بموضوع است نیست و چون جوهر ظلی مصداق کیف اصلی شد جوهر از لازم خود که استغناء از موضوع است تخلف میکند زیرا اصالت ندارد ناچار لازم کیف بر آن مترتب شود زیرا اصیل است و مناسب است این تقریر یکی از وجوه تفسیر کلام محقق طوسی باشد که فرمود صور عقلیه مخالف است با اعیان خارجی خود در بسیاری از لوازم و همین حاصل کلام صاحب شوارق است که فرموده تنافی بین جوهر ذهنی و کیف ذهنی است و بین جوهر خارجی و کیف خارجی است نه در مختلفین .

و جواب آنستکه سخن در تفاوت و عاین برای امر موجود

بظلیت و اصلیت نیست هر چند این فرق هم محتاج به برهان

جواب از مسلک خامس

است اگر چه از روی تمسک باختلاف نحویین وجود باشد بلکه کلام در این است که ذات جوهر با

تمام ذاتیاتش منحصفاً است پس معقول نیست از مقوله خود و خواص مقوله خویش خارج شود و حد خود از دست دهد و داخل در حد و خواص مقوله دیگر گردد بالذات با آنکه حدود و مقولات و خصائص مختصه هر يك متقابل است و اختلاف بطلیت و اصالت مانند اختلاف بوجود خارجی و ذهنی غائله اشکال را رفع نکند فقط بهانه‌ئی برای عدم ترتب آثار بر ذات واحده در ذهن و ترتب آثار بر آن در خارج است با وحدت و انحفاظ امر واحد در ذات و ذاتیات .

و انگهی اثبات ظایت بعدم ترتب آثار مستلزم دوراست چه عدم ترتب آثار مشروط بطلیت است با آنکه ظلیت بعدم ترتب آثار و عبارت دیگر ظلیت بمعنای عدم ترتب آثار است و علت عدم ترتب آثار با وحدت ذات مورد مطالبه بدلیل است . ایکاش بگویند موجود ذهنی مأخوذ از جوهر خارجی نه جوهر است نه عرض اما جوهر نیست پس برای اینکه موضوع دارد و عرض نیست برای آنکه مهیت جوهر را دارد نه مهیت عرض چه مانع دارد مهیتی برزخ بین جوهر و عرض باشد انصاف این است که این بلاها را از دست انحفاظ می کشند .

مسلك سادس همین وجه است که الان گفتیم و بتقریر دیگر
مسلك سادس بتقریر مؤلف می گوئیم مهیت من حیثی چنانکه نه موجود است نه معدوم و نه کلی و نه جزئی و نه واحد و نه کثیر همچنان نه جوهر است نه عرض و ملاك جوهریت و عرضیت خصوصیات است که ملحق نشود بآن مگر در خارج که موطن ماده و صورت جوهریه در جواهر و خصوصیات انضمام خاص است که فرد نوع خاصی را چون حرارت و برودت در اجسام و چون فرح و غضب و رضا و سخط در نفوس می سازد و آنچه در ذهن مهیت من حیثی است که فاقد هر دو خصوصیت است و حصولش در نفس هیچ يك از خصوصیتی را نمی آورد و او را از حیثیت هی هی خارج نمی کند پس نه جوهر است نه عرض و فی الحقیقه موطن نفسانی مستحفظ حیثیت هی هی و نگاه دار مرتبه ذات است که مجمع سلوب است و معلوم بودنش او را علم نمی کند چنانکه مجهول و مشکوک الحقیقه الذات بودنش او را جهل و شك نمی نماید و علم هر چه باشد ربطی باو ندارد و بالاخره علم بمهیت من حیثی هی هی است .

مسلك هفتم بتقریر مؤلف باین خلاصه که : اشکال در صورتی متوجه است که بین مقوله کیف و سایر مقولات مابین باشد فاما اگر نسبت بین کیف و سایر مقولات عموم من وجه باشد البته در ماده اجتماع تصادق خواهد شد و اختلاف عامین من وجه در مهیت بسیار است پس چه مانع دارد که صور ذهنیه ماده اجتماع جوهر و مقولات دیگر با مقوله کیف باشد که مفروض انحفاظ مهیت واحده بین ذهن و خارج است و این وجه را از روی جدل یاد نمودیم .

و جواب از این مغالطه جدلیه آنستکه عامین من وجه محال است که مندرج باشد هریك از آن تحت مقوله تیکه مباین یا هم باشند هر چند ممکن است تباین مهیت هر کدام بشرط اندراج هر دو تحت جنس واحد و قبول اجتماع بنفسه قرینه بر عدم تقابل عامین و عدم تقابل مهیتین است و اگر این مغالطه درست باشد می توان در هر متقابلین بعنوان عموم من وجه ماده اجتماع

فرض نمود بدیهی است مهیت کیف هرگز جوهر نخواهد شد مگر بتوهم انقلاب و جوهر هم هرگز کیفیت نگردد پس چگونه کیف و جوهر متحد و مجتمع شوند بلکه حق امتناع اجتماع دو مهیت نوعیه است که مندرج تحت يك جنس است در هویت واحد زیرا هویت واحد دو مهیت مستقله را نپذیرد و يك هویت محال است مصداق دو نوع شود چنانکه در مبحث اجتماع امر و نهی از فن اصول فقه تحقیق آن نمودیم و همان طور يك ذات دو وجود نپذیرد و دو موجودیت نتواند داشت همچنان يك وجود یا يك موجود دو ذات و دو مهیت نپذیرد و تعدد ذاتیات نوع سبط در مقام تحلیل غیر اجتماع دو مهیت مستقله در يك فرد و يك هویت است بلی تصادق مہیات اعتباریه با وحدت مقوله طبیعت واحد مانعی ندارد مانند صلوة و غصب چه مقوله حقیقیه یکی است که مقوله فعل باشد و گرنه تصادق دو طبیعت مقوله مستقله مانند انسان و بقر . بلی مہیاتی که از ذاتیات و اجزاء حدیه برای يك نوعند بنحو بساطت متحد شوند و در مقام تحلیل تعددند و همچنین ممکن است تولد مقوله ای از مقوله چنانکه در بعضی از اعراض نسبتیه تصادق کنند و چون مقوله کیف و مقوله جده و چون تولد اضافه از مقوله جده که اجتماع موردی است .

مسلك هشتم از مؤلف باین خلاصه که مهیت جوهر به مر کب است از جوهر مادی و جوهر صوری و صور عقلیه چنانکه اشاره شده مجرد است از ماده که از اجزاء خارجی غیر قابل حمل است و انحفاظ بصورت است چه شئیت بصورت او است نه بماده او و صورت مجرده از ماده اگرچه جوهر است لکن تجردش از ماده آنرا مصداق مقوله کیف نماید .

مسلك هشتم از سوانح فکر مؤلف

و جواب آنستکه تجرد از ماده با آنکه از اجزاء قوامیه در اعیان است منافات با انحفاظ دارد ؛ وانگهی بر فرض تسلیم انحفاظ تجردش از ماده او را از جوهریت خارج نکند و جوهر مجرد

جواب

اگر صلاحیت برای قیام اتصالی بجوهر مجرد دارد فقط موجب تخلف لازم جوهر میشود که استثناء از موضوع است بنا بر اینکه از لوازم مهیت جوهر خارجی است نه مطلقاً چنانکه از کلام شیخ هم استفاده میشود و اما تخلف جوهریت از او و تحقق مقوله کیف باو پس از کجا است و وجود کیف در نفس چه ربطی باو دارد وانگهی از کجا واجب است آنچه در نفس موجود شود کیفیتی باشد قائم بنفس با آنکه مفروض تقابل مقولتین است پس تصحیح حصول در موضوع مستلزم تحقق کیف نیست بنفس آن جوهر مجرد مگر ادعا شود کیف مہیتی است قائم بغیر بر وجه اتصاف اعم از آنکه عرض باشد یا جوهر مجرد و این معنی راجع بدعوی عموم من وجه است بین جوهر مطلق و کیف مانند عموم مطلق بین جوهر مجرد ذهنی و بین کیف و دانستی فساد آن را بیداهت تقابل مقولتین و اینکه کیف جنس است برای انواعش مانند جوهر و چگونه نوع جوهر بعینه نوع کیف گردد و چگونه کیف جنس مقوم برای نوع جوهر شود و چگونه جنس جوهر و جنس کیف جنس واحد برای نوع جوهر ذهنی میشود ؛ وانگهی عامین من وجه چون تصادق کنند هر دو ذات در يك مصداق تصادق و اجتماع کنند نه اینکه یکی از دو ذات مندرج تحت ذات دیگر شود یا مفهوم يك ذات صدق بر هر دو ذات کند و مفروض آنستکه مهیت نوعیه در نفس برای کیف نیست اصلاً و مهیت فقط برای جوهر است و مهیت

کیف کجا است تا تصادق در بین آید و این خود از قبیل اشتباه مفهوم بمصادق است ، زیرا مصادق نوع جوهر از آن حیثیت که نوع جوهر است اگر بگوئیم ممکن است مفهوم کیف بر او صدق کند و از او منتزع شود باعتبار قیامش بنفس خویش است که در بعض مسالك سابقه مذکور شد و مجرد تعدد حیثیت آنها با اضافه غفلت نفس از يك حیثیت و التفات و توجه بحیثیت دیگر مصحح تصادق دو مقوله متقابل در ذات واحده نیست و اگر اختلاف حیثیت مصحح چنین اجتماع حقیقی در مهیت واحده شود که حقیقتاً مصادق جوهر و عرض گردد یا بعبارت دیگر يك حیثیت علم و صفت نفس و عرض و جزئی حقیقی و کیفیت گردد و بحیثیت دیگر معلوم و جوهر مثلاً و غیر قابل توصیف نفس بآن مانند موجود خارجی و کلی شود حاجتی بتوسیط غفلت و التفات نیست چه در واقع و نفس الامر يك مهیت مصادق دو مقوله متقابل بلکه متقابلات دیگر چون وصف و غیر وصف و قائم و حاصل و مظروف و غیر مظروف و جزئی و کلی شده است و التفات و غفلت را مدخلیت در تحقق اجتماع و تصادق مقولتین نیست و اگر امکان غفلت از يك حیثیت و التفات بحیثیت دیگر برای اثبات اختلاف حیثیت است اختلاف این حیثیات متقابل مانند تقابل مقولتین مسلم است و دایره مدار غفلت و التفات نیست هر چند در فرق بین قیام و حصول نظری است که بعداً اشاره بدان می‌نمائیم و کافی است در ابطال این مسلک اینکه جواز تصادق و اجتماع دو مقوله متباینه در ماده واحده و مهیت یگانه بدون اثبات آنکه بین دو مقوله عموم من وجه است نه تباین مطلق یادعوی انقلاب مهیتی بهمیت دیگر ممنوع و برخلاف وجدان و برهان است و در این مسلک جز اختلاف حیثیت و غفلت از یکی و التفات بدیگری برهانی بر جواز و رفع غائله تقابل و تنافی نیست .

و ثانیاً حیثیات مختلفه در این مقام باید تفصیلاً رسیدگی شود
 نگاه به بینیم از چه راه می‌توان توهم صحت اجتماع جوهر
 و عرض یا دو مقوله متقابل مطلقاً بوسیله اختلاف آنها نمود
 پس می‌گوئیم مهیت موجود خارجی که بر حسب انحفاظ
 ادعائی در نفس بهر معنی که ظرفیت نفس را برای آن تفسیر
 کردیم چند حیثیت در او است یکی آنکه متعلق تصورات است
 رسیدگی بحیثیات مختلفه
 و باینکه آیا چه تأثیری
 است در آنها نسبت بتصحیح
 اجتماع
 که باین معنی البته معقول است و اگر تصور چیزی علم بآن چیز است معلوم است و اگر تصویری
 اعم از علم است چون تصور بحر زیق یا بطور حجری انسان یا تصور حیوانیکه ذاتیات آن معلوم
 نیست چون بسیاری از حشرات و طیور بلکه عنقا که تصور آنها مجرد تصور است و علم بآن چنانکه
 شیخ در تصور معدوم مطلق نفی علم و معلومیت نمود .

دیگر آنکه جزئی است و جزئی بودنش چنانکه شیخ در شفا گفته باعتبار آنستکه نفسیکه آن
 را تصور کرده جزئی است لکن حق آنستکه مهیت کلیه بمجرد آنکه در نفوس جزئی است از کلیت
 و عدم امتناع صدق بر کثیرین نمی‌افتد بلی اگر حضورش در ذهن وجودش باشد لکن وجود ظلی و
 غیر اصلی چنانکه قائل بوجود ذهنی گوید جزئی خواهد مگر وجود ظلی پرتوی از وجود خارجی یا
 اشراقی از نفس باشد بر آن که با کلیت منافات نداشته باشد و مؤید آنکه نفس فقط ظرف نفس مهیت
 است نه ظرف وجودش مانند خارج که ظرف ذات نسبت است نه ظرف وجودش آنستکه وجوب و

تشخص قبل از وجود است در صور ذهنیه وجوبی و تشخیص از روی قاعده الشیء ما لم یجب و لم یتشخص لم یوجد قبل از وجود ذهنی نیست و دعوی آنکه تصور مستلزم وجوب و تشخیص است و وجود بر آن مترتب است ممنوع اشد المنع و همچنین ممنوع است اینکه تصور شیء موجب وجوب و تشخیص و وجود است دفعتاً با ترتب طبعی .

و بالجمله منحصطی که بین ذهن و خارج گویند طبیعت کلیه یعنی کلی طبیعی است که بر فرض تسلیم آنکه چنین طبیعت کلیه لا بشرطی در خارج و ذهن منحصط باشد وجودش در ذهن ولو ضعیف و ظلی که از حقیقت وجود بیرون نباشد بی دلیل است فقط نفس طبیعت لا بشرطی در ذهن است و اهل ادله وجود ذهنی بیش از این نتوانند گفت پس نه جزئی متشخص در ذهن است و نه وجودی خاص در آنجا است که آنرا از مقوله کیف اعتبار کنیم و طبیعت کلیه اشرا جوهر نامیم و ادعای جواز اجتماع مقولتین را بوسیله جزئیت و کلیه نمائیم .

دقت قابل توجه در امر منحصط و انحفاظ

بلکه بنظر دقیق طبیعتی که در خارج است متقوم بتشخص است و جزئیت در قوام ذاتش اعم از جوهر یا عرض مأخوذ است و اگر طبیعت کلیه لا بشرطی در خارج با او است و متحد باو است غیر از طبیعتی است که مصداق حقیقی برای جوهر یا مقوله دیگر است و آن طبیعت لا بشرط نه جوهر است نه عرض و گر نه اجتماع دو جوهر یا دو عرض در خارج خواهد بود یکی طبیعت خاصه که بذاتها متشخص است و در جواهر دو جزء خارجی دارد یعنی جوهر ماده و جوهر صورت دیگری طبیعت کلیه لا بشرط که متحد با طبیعت خاصه شده بنابر وجود کلی طبیعی در خارج و بواسطه این اتحاد از صلاحیت حمل افتاده چون جزء خارجی گشته و چون عقل آنرا از طبیعت خاصه تجرید کند و بذهن آورد قابل حمل شود و ناعت گردد بنابر این اساس انحفاظ که مبنای اشکال است بر هم می خورد زیرا آنچه بذهن آمده عین طبیعت خاصه خارجی نیست و گر نه انقلاب شود و موطن طبیعت خاصه همیشه خارج است و قابل تفکیک از تشخص ذاتی خویش نیست تا بذهن آید و منحصط بین الطرفين باشد و آنچه منحصط است طبیعت خاصه که مصداق مقوله است نیست پس برای طبیعت لا بشرط که در خارج مصداق هیچ مقوله نیست بوسیله حیثیات مختلفه نتوان دو مقوله درست نمود و مفهوم لا بشرط نه جوهر است نه کیف بلی صادق است بر افراد جوهر و کیف و افراد هر مقوله و وجود ذهنی ندارد .

چه خوب گفته خیام در رساله اصالت مهیت که توصیف مهیت
تحقیق خیام در رساله اصالت
مهیت راجع بوجود ذهنی
مقوله بوجود ذهنی اعتباری است و زیادتی وجود بر مهیت
خارجیه نیز باعتبار عقلی است و این دو سخن در نهایت منات
و توافق وجدان سلیم است و گر نه در خارج جز نفس مهیت نیست

که آنهم بالذات شخصی است و خارج هم ظرف نفس مهیت شخصیه نه ظرف وجود و لفظ خارج بمعنای خارج از نفوس و عقول است نه اینکه مراد ظرف مکانی یا زمانی باشد و قول بوجود ذهنی فقط این معنی را باید بگویند که مهیت مقوله در ذهن است هر چند وجودی برایش نیست مگر باعتبارات ودانستی مانده تنها منکر وجود ذهنی و تعدد نحو وجود برای ذات واحده هستیم بلکه اصلاً نفس را

ظرف و محل مہیات معقوله ندانیم کہ آنرا ہم الان واضح نمودیم عین طبیعت شخصیه نیست فقط محمول و منطبق است بہر حال امر ذہنی چہ جزئی باشد چہ کلی چہ وجودش اعتباری صرف باشد چہ نباشد و چہ غیر از طبیعت خاصہ خارجیہ حتی بعد از تجرید باشد چہ عین آن و چہ آنرا بدو حیثیت بتوانیم گاهی کلی گاهی جزئی نماییم بتوانیم بدو حیثیت آنرا جوہر و عرض بطور کلی یعنی مہیت جوہر مطلق و عرض مطلق یا بطور خاص چون مہیت عنصر ماء و کیفیت علم قرار دہیم چہ کلیت و جزئیت باعتبار است و بتحلیل عقلی و لحاظ مہیت در حال تشخیص یا در حال وجود با قطع نظر از تشخیص و از وجود میتوان کلی را در همان جزئی متشخص یافت .

اما جوہریت و باعرضیت را نمیتوان در ذہن حفظ نمود چہ جای آنکہ ہر دو در یک مہیت قرار داد زیرا چنین نیست کہ مہیت فقط طرف خارجی را از دست دادہ بلکہ جوہر مادی و صورتی را ہم رہا کردہ و بجای آن جنس و فصل شدہ علاوہ بر آنکہ خارج نہ بمعنای مکان است نہ زمان نہ ظرف دیگر چون کوزہ نسبت بماء و رحم نسبت بچنین بلکہ بمعنای خارج از نفس است بنابراین اگر عین خارجی بذہن آمدہ چرا آثار ندارد و اگر نیامدہ جز اعتبارات انطباقی و حملی پس چگونہ جوہر خواہد بود و اگر جوہر است چگونہ کیف خواہد شد و خارج و نفس فقط فی الحقیقہ ذات همان شیء است کہ یکبار در نفس است بار دیگر در نفس نیست و نفس نسبت بموجود ذہنی مانند خارج از نفس ظرف نیست فقط باید دید ذات او چیست آیا آنچہ ملاک مقولہ است در او است یا ملاک مقولہ را از دست دادہ اگر ملاک مقولہ جوہر مثلاً در او محفوظ است چگونہ ملاک مقولہ دیگر میشود بدون اینکہ چیزی با وضیمہ شود چون حرارت بآب و سواد بجسم و بالجملہ اختلاف حیثیات کاری از پیش نمیرد و فرق بین قیام و حصول در شیء واحد موجب تحقق دو مقولہ نیست چہ قایم بنفس البتہ حاصل است و حاصل در نفس قائم بنفس است و ذات واحدہ در این حصول و قیام چون ذات معلول خارجی در حصول و در قیام بعلت و در قیام بخود اگر جوہر است و قیام بغیرا اگر عرض . تا اینجا وجہی را در جواب تقریر کردیم کہ معلوم شود فکر قوشچی کاری از پیش نبردہ جز آنکہ بردہ می برحقایق کشیدہ کہ ما آنرا بر گرفتیم . و ثالثاً با در نظر گرفتن آنچه در جواب اول و دوم گفتیم اینکہ اگر مراد قوشچی آنستکہ صورت منحفظہ ہمراہ آن امر دیگری است موجود در نفس بروجہ قیام کہ منضم بمہیت جوہری است کہ موجود در نفس است چنانکہ در مثال محسوسیکہ برای آن گفتہ شدہ توہم پس منع واضح است و قیاس مع الفارق است ؛ اما سند منع پس آنستکہ ماہنگام ادراک چیزی در نفوس خویش نمی یابیم جز صورت حاصلہ منحفظہ بین الوعائین را پس اگر کیف است پس بنفسها کیفی است قائم بنفس و ناعت نفس و اگر مرادش آنستکہ چون صورت جوہر در نفس حاصل شود حادث شود بسبب حصول کیفیتی کہ عارض بر جوہر گردد و چون عروض بر جوہر در نفس است نفسانی است و این دو امر است یکی عارض و یکی معروض ، گوئیم علاوہ بر آنکہ نفس حادث نماید چیزی از انواع مقولہ کیف را کہ عارض شود بر صورت معلومہ تا آنرا علم دانیم یا منضم شود بنفس تا آنرا بہر مقولہ می کہ خواستیم راجع سازیم ، اینکہ صورت گاهی کیف است پس چگونہ عارض کیف شود و گاهی اضافہ است پس چگونہ صرف نسبت حامل کیفیتی خارجیہ نفسانیہ خواہد شد و بدین قیاس سایر مقولات .

و انکہی اگر کیفیت حادث شود ہنگام حصول صورت دیگر چہ حاجتی بتفرقہ بین حصول و قیام

است چه اختلاف موضوع کافی در رفع اشکال است و همچنین چه حاجت است باینکه یکی را ناعت نفس قرار دهیم نه دیگری را چه این اثری در ملاک بحث ندارد و مطلوب در این مبحث مدلول مشتق نیست زیرا سخنی نیست در اینکه اگر حاصل شود صورت آنچه در خارج است در نفس البته عالم بر او صدق خواهد نمود و مفهوم مشتق اگر چه ناعت است لکن بعنوان ناعتی و وصف اشتقاقی کیف نخواهد بود و هیچ يك از مقولات نخواهد شد و اگر مقوله‌ای هست در مبدء مشتق است و قوم هم علم را کیف نفسانی شمردند نه مفهوم عالم را .

و اگر مراد قوشجی آنستکه نفس صورت جوهر مثلاً در نفس دارای دو حیثیت است یکی حیثیت نفسش از آن جهت که نفس او است و باین حیثیت معلوم است و یکی دیگر آنکه این صورت برای نفس است و وصف ناعت او است و باین حیثیت علم است بنابراین نفس ناطقه عالم خواهد بود از روی نفس این صورت نه بعلم دیگری و معلوم هم اگر خود او است علم عین معلوم بالذات شود که قوم گفتند و اگر معلوم ذوالصوره است که عین خارجی است علم غیر از معلوم است و در هر تقدیر چگونه جوهر کیفیت شده و ذات شیء را حیثیت نباید گفت چه ذات مافی النفس را که حسب الفرض جوهری است معلوم وصفی کیفی برای نفس قرار داده و چیزی غیر از ذات در اینجا نیست جز مفهوم مشتق که مدلول عالم است و سخن در علم است نه در مفهوم البته نفس بجیزی که کیفیت علم اوست عنوان عالم بر او صدق کند و کیفیت همانا مبدء اشتقاق است نه مشتق و حصول و قیام را دو حیثیت تقیدی نتوان دانست چه هر قائمی حاصل و حاصل هم در این مورد همانا قائم و قیام و حصول حاصل نفس او است نه چیزی زائد بر ذاتش درست مانند ظهور ظاهر و صدور صادر و انکشاف منکشف است پس در اینجا نه جهات تقیدیه زائده در میان است نه جهات تعلیلیه که مهیت را معلل بآن کند منظور است و تشبیه حصول در نفس بکون در زمان و مکان بیان این است که حال نفس در ظرفیتش برای آنچه در او است حال خارج است برای موجود خارجی چه خارج چیز نیست که ظرف حقیقی برای خارجیات باشد مانند کوزه نسبت بماء بلکه باین معنا است که ذهنی و واقع در جوهر نفس نیست و گر نه فی الحقیقه ظرف امر خارجی نفس او و صقع ذات اوست و بهمین منوال است حال نفس نسبت بآنچه در او است که باین معنا است که در خارج از نفس نیست حتی آنکه موجود نفسانی مانند کتابت و نقوش در قرطاس نیست و باین بیان که شاید در جای دیگر باین تنقیح تحریر نشده آشکار میشود که این مقدار که موجود ذهنی را گاه نسبت بنفس ناطقه دهیم گاه نسبت بذات خودش غائله اشکال رفع نشود و بالاخره قوشجی اعتراف باجتماع مقولتین در ذات واحده نمود و جز الفاظ و مفاهیم اعتباری و انتزاعی و انطباقی موضوعی را بدست نداده و در این باب توضیحات بیشتری خواهد آمد .

و اما آنچه در حاشیه شرح منظومه است از اینکه سخن قوشجی جمع بین مثلیت و شبیح است پس این اعتراض وارد است بر مثالی که سبزواری خود برای تصویر کلام قوشجی زده از جسم مشکل محفوف بماء یا بلور و گر نه قوشجی میان قیام و حصول

مناقشه مؤلف در جواب

سبزواری از قوشجی

فرق گذارده با انحفاظ ذات حقیقتاً بین وعاین .

تفصیل و تسجیل جواب از کلام قوشجی

تا اینجا اجمال جواب کلام قوشجی بوده و تفصیل و تسجیل جواب که نا گفته های مهم هم ضمناً گفته شود هر چند باره می از مطالب تکرار گردد ، بدین تقریر است که دانستی اگر مراد انضمام صورت منحفظه بامر دیگری موجود در نفس بوجه قیام است چنانکه در مثال محسوس سبزواری است ، پس اولاً وجود امر دیگر ممنوع است ثانیاً قیاس مع الفارق است ثالثاً منتج مدعا نیست .

وجه منع

اما اول ، پس وجه منع عدم وجود ضمیمه بصورت منحفظه در نفس است که آن ضمیمه قائم بنفس و صورت منحفظه حاصل در نفس باشد زیرا قیام و حصول در این مقام دو معنی نیستند چه قیام چیزی بنفس عبارت است از عروض آن بر نفس یا حصول یا حلول در آن و حصول و حلول هم همان عروض است چه ما از حلول و حصول نخواهیم حلول صفت را در جوهر نفس ذوب آن در او چون ذوب ملح در ماء یا نفوذ نور در حریم ماء پس جز معنای عروض در میان نیست و البته هر عارضی بر نفس قائم باو است اعم از آنکه قیامش باو قیام اتصاف باشد یا قیام ظهور و انکشاف یا قیام حفظ و امساک از ناحیه نفس او را .

قابل توجه

بلی ماهیت صورت حاصله که فردی از افراد مقوله کیف است غیر از وجود او است و وجودش نفس تحققش در نفس است چنانکه وجود مهیت در خارج نفس تحقق او است نه مابیه تحققها و این وجود وجود ذهنی نفسی است و ماهیت صورت نفسانی از موجودات در نفس است و علم همین صورت است نه مجرد حیثیت وجودش و وجود مهیت علم نزد قوم عین وجود آن صورت است اعم از آنکه بگوئیم نحوه وجود صورت همانا مجرد بودن نفس است ظرف برای صورت نه مانند خارج که ظرف وجود و موجود هر دو است یا بگوئیم نفس ظرف ظرف وجود و موجود نفسانی است هر دو مانند خارج و بر هر تقدیر امر حاصل در نفس با حال در آن یا قائم بآن یا عارض بر آن یا مظهر آن یا متحد بآن یا هر چه خواهی عنوان تراشی نما که عرضیات منطبقه بسیار است جز امر واحدی نیست که موجود بعین وجود نفس یا بوجود خاص فاقد آثار است نه اینکه دو امر باشد یکی قائم دیگری حاصل پس علم در نفس چیست و معلوم کدام است و وجدان صریح حاکم است باینکه معلوم همان جوهر خارجی یا مقوله دیگر است که قائم بنفس و حاصل در نفس نیست مگر بصورت تجرید شده اش و مفروض آنست که صورت را علم و از مقوله کیف دانند پس اشکال عود کند .

وجه قیاس مع الفارق

و اما وجه قیاس مع الفارق پس با قطع نظر از تحقیق حال مرایا و مناظر و بحث از آنکه صورت منطبقه دو مرآت در کجا است گوئیم مرئی در مرآت چیزی دارای وضع و شکل و بسیاری از احوال اجسام اگر مرئی جسم باشد چنانکه مفروض در مثال سبزواری است و آن شیء از حیث حصولش در مرآت صورت منطبقه مجرده از ماده و بعد مجرد و حالات مجرده از مواد بلکه از حیث و مکان است که ملبوس نیست و از حیث اینکه عین ذوالصوره

است مقداراً و قطراً و شكلاً و وضعاً و لوناً و سایر عوارض و مشخصات حتی از حیث فاصله بین شخص مواجه و بین عکس منطبق توهم میشود که این صورت منطبقه نه قائم بجرم مرآت است سطحاً و جوفاً و نه قائم بخارج است و معلوم نیست بدو در چه عالم و در چه صقعی است که خود را با حفظ فاصله نشان میدهد و میتوان گفت در تقریر فرق بین قیام و حصول و تشبیه نفس و ما فی النفس برآت و صورت منطبقه در آن بآنکه در مرآت دو چیز است که ممکن است توجه یکی و غفلت از دیگری و معقول غیر از مغفول است چه اگر فقط نظر بصورت مرآت است جرم مرآت و صفاتش مورد غفلت است و اگر برآت است بصورت منطبقه التفاتی نیست .

لکن تشبیه بی مورد است ؛ زیرا در مرآت نفس جز يك مهیت کلیه طبیعی مجرده از ابعاد و اقطار و اشكال و حرکت و سایر عوارض خارجی نیست که به حصولش در نفس جزئی شخصی شده چنانکه گمان کردند بشرط لحاظ وجودش در نفس . بلی مرآت خیال شبیه برآت جسمانی است که عوارض را از اقطار و اوضاع دیگر را همراه آورد و سخن در ادراك عقل است نه در خیال و لوح بنطاسیا پس فرق بین مقیس و مقیس علیه واضح شد .

با آنکه ما بتسلیم دو شیء در مرآت جسمانی هم راضی نیستیم چه صورت منطبقه جز خودش نیست و چنین نیست که یکبار

قابل توجه راجع برآت

حاصل در مرآت باشد و بار دیگر جسمی باشد مثلاً قائم برآت ؛ زیرا جز جسمی تعلیمی از مقوله کم مجرد از جوهر ماده و جوهر فعلیت صورت الا در مقدار متشکل خاص نیست ، و اما آنچه گفتیم از دو حیثیت که ممکن است التفات یکی و غفلت از دیگری پس این نه برای وجود دو چیز در مرآت است بلکه برای آنستکه مرآت و صورت دو چیز است و البته نفس و صورت حاصله دو چیز است نه اینکه مهیت صورت حاصله مهیت دو مقوله متقابل گردد باعتبار عرضیات مختلفه که در قوام ماهوی مهیت اصلاً مدخلیت ندارند .

و اما آنکه منتج مدعا نیست بلکه مفید عکس مدعا است پس

و اما اینکه منتج مدعا نیست برای آنستکه التزام بدوامر که یکی حاصل و دیگری قائم است با فرض آنکه هر دو در نفسند اشکال تداخل مقولتین را رفع نکند

چه هر يك از این لامحالّه هم جوهر است و هم عرض چه علم کیف نفسانی است و آن عین معلوم بالذات که مثلاً جوهر است و معلوم نیز قائم بنفس است و کیف است زیرا نفسانی است و فرض این است که جوهر است و دانستی که قیام را انحائی است و هیچ کدام در اثبات مدعای قوشجی اثری ندارد .

و اما آنکه مفید عکس مدعا است پس برای آنستکه اگر قائم بنفس در خارج باشد یا بنحو انكشاف بدون انتقال از مرکز خود چنانکه حق نزد ما همین است یا بنحو اضافه از خارج بنفس پس قوشجی ملتزم بآن نیست و گویا در خاطرش انكار وجود ذهنی خلجان نمود و نزدیک شد وجدانش باینکه بداند علم جز رفع حجاب بین نفس و بین معلوم چیز دیگر نیست لکن تعبیر نمود از آن بقیام خارجیات بنفس زیرا منكشف براو است و مواجه بلکه متصل باو است و نتوانست این سرعین را از چاه بیرون کشد و ملتزم شد بصورت حاصله در نفس و آنرا علم و کلی نامید و حالت دیگر برایش درست کرد آن را معلوم و جزئی بنداشت .

مسلك دهم قول باشباح است از جماعتی از حکما، گویند اشیاء

بنفوسها و ذواتها حاصل نشوند در نفوس بلکه اشباح آنها
منطبع شود در آن و لازم نیاید اجتماع جوهر و عرض یا دو

مسلك دهم

مقوله متقابله در شیء واحد زیرا بقاء هر ذاتی از ذاتیات فرع انحفاظ صاحب ذاتی و ذاتیات است و مفروض
آنستکه شیء بمهیت و ذاتیاتش حاصل در ذهن نشود و شبیح عین مهیت خارجی و حقیقتش نیست بلکه تمثالی
از او است که موافق است با او در بعض اعراضش .

حکیم سبزواری بدین خلاصه جواب از قول بشیح داده که ادله

وجود ذهنی دال است بر انحفاظ مهیت شیء حقیقتاً در وعاین
و اینکه آنها دو نحو از وجود است و شبیح مهیت دیگری است
مغایر با آن و در حاشیه افزوده این خلاصه را که مهیت مغایرة

بامهیت خارجی معلومه وجودش در ذهن وجود آنچه در خارج است نیست پس چگونه علم بمهیت خارجی
شود بلکه در این هنگام جهل با و است و چگونه برای مهیت دو نحو از وجود خواهد بود آنگاه گوید
ممکن است توجیه آن باینکه مهیت بعینها محفوظ است لکن مهیت محفوظه با قید وجود ذهنی شبیح
برای مهیت بقید وجود خارجی است .

مؤلف گوید شبیح معنی ندارد بر وجهیکه من حیث هو باقطع

نظر از وجود طبیعت کلیه باشد و گرنه قول بانفس خواهد
نه قول باشباح پس باید شبیح مهیتی باشد جزئی و شخصی و
ممتنع الصدق بر کثیرین باقطع نظر از وجودش در نفس و

تحقیق مؤلف در شبیح و در جواب سبزواری

تصویر چنین شبیح جزئی شخصی بدو وجه است .

اول آنکه مهیت خارجی بامشخصاتش که او را جزئی نموده

تصویر مؤلف شبیح جزئی را بدو وجه قبل از وجود یعنی همان تشخیص که مدلول قاعدة الشیء مالم

یتشخص لم یوجد است حاضر در ذهن گردد بنا بر این مهیتی

که جوهر است محفوظ در نفس است لکن با تشخیص سابق و آنچه با و ملحق شده از مشخصاتی که
زائد است بر جوهریتش چه طبیعت جوهریه از آن جهت که جوهر است کلی است نه جزئی مشخص
لکن این طبیعت کلیه در ذهن حاصل نشود تا اگر قطع نظر از وجودش شود کلی شود بلکه باقطع
نظر از وجودش در ذهن باز جزئی و شخصی است و حاصل در ذهن همانا تشخیص آن مهیت است و شخص باعتبار
شخصیت البته مغایر است با طبیعت کلیه جوهریه چه متحد است با او مهیات دیگر از مشخصات لاحقه
و تشخیص سابق که او را از افراد دیگر ممتاز نموده ؛ و این شخص جوهر نیست بلکه شبیح جوهر کلی
است که متحد با اشخاص خارجی است نه اشخاص ذهنی زیرا حاضر نشود در ذهن تا متحد با شخص
ذهنی شود بنحو اتحاد کلی با فرد خود زیرا فرد خارجی ممتاز از فرد ذهنی است بمشخصات دیگر که
مختص با و است و افراد دیگر در آن مشخصات اصلا شرکت ندارند و از جمله آن مشخصات مشخص
سابق است که مساوی با وجوب سابق است که مدلول الشیء مالم یجب لم یوجد است و این مشخص
که مفید وجوب است هرگز از وعاء خارج منفک نشود و این مشخص و وجوب است شرط اتحاد کلی

جوهری طبیعی با فرد خارجی و انطباقش بر آن و فرد ذهنی اگرچه شخص جزئی متمنع الصدق بر کثیرین است لکن واجب الوجود نیست والا ذهن منقلب بخارج گردد چه وجوب مذکور متمنع است تخلفش از وجود خارجی زیرا از ناحیه علت میآید و در ذهن علتی نیست که مہیتی را موجود کند و هیچکس وجود ذهنی را از آثار علت موحد که اشیاء را از کتم عدم بوجود و آنرا خلق کند نداند و تاثیرات نفسانیه مطلب دیگری است لذا آثار ندارد پس آنچه حاصل در ذهن است فرد و شخصی است که فاقد وجوب است و مطابقتش با موجود خارجی از حیثیت وجوب سابق است و وجود ذهنی دایر مدار وجوب سابق نیست زیرا وجوبش بنفس وجودش در ذهن است.

و انگی وجود ذهنی وجودی منفصل از وجود نفس نیست بلکه موجود بعین وجود نفس است بنحویکه نزدیک است نفس بعینها عین فرد باشد نه عین وجود فرد.

بلی وجدان سلیم چنین بیند که وجود نفس به وجود ذهنی احاطه می دارد که او را مثل و حاضر می نماید و برابر خود او را نگاه می دارد و مطالعه می نماید و این تعقیق و دقیقه هر چند خطور بخاطر قائلین بشبح نموده لکن در بسیاری

قابل توجه در نحوه وجود ذهنی

از مسائل ذهنیه سودمند است و شاید منتهای آنچه می توان در شأن شبح گفت باشد.

تحقیق در رفع قول بشبح و آنچه در تصویر و تایید آن گفتیم آنستکه مبنای قول بشبح انکار تصور نفس شیء است و وجدان سلیم اصلاً شك و تردید ندارد در تصور مہیات خارجیہ که ذوات اشیاء است که بکبار تصور حقایق و کلیات طبیعیہ اشیاء را ادراک می کند و بار دوم کلیات عقلیه را و بار سوم کلیات منطقیه را و بار چهارم اجناس آن را و بار پنجم فصول آنرا و بار ششم خاصه های آن را و بار هفتم اعراض عامه اشرا و بار هشتم صورتهای آنرا و نهم ماده و دهم اقطار و ابعاد و اشکال و اوضاع و سایر احوال و ممیزات آن را، و انگار این تصورات و ادراکات همانا مبارزه با ضروریات بدیهه است، و نیز انکار نداریم که افراد آنها را تصور نمائیم چون زید و عمرو بدون زیاد و نقصان از حیثیات افراد لکن نزاع در این است که اینها در متن نفس موجود است یا در موطن دیگر غیر از خارج. تنها اشکال بنا بر قول بوجود ذهنی این است که دو مقوله در يك مہیت معقوله مجتمع شوند مثلاً کلی طبیعی هم جوهر باشد هم عرض و زید ذهنی جوهر شخصی جزئی باشد و کیف شخصی یعنی فردی از مقوله کیف بوده بعینه فردی از جوهر باشد.

تحقیق مؤلف در رد قول باشباح و آنچه در تصویر آن گفته شد

وجه دوم در تصویر شبح جزئی نفسانی آنکه حاصل در ذهن مانند صورت در مرآت باشد چه شك نیست در اینکه مطابق با شخص خارجی لکن جز شکلی دارای اقطار و اشکال هندسی و وضع خاص نیست و ماده جوهریه و صورت جوهریه ندارد و جز نقشی مانند تصویر کتبی یا عکسی که امروز معمول است نیست و جوفی و عمقی و تجویفی و

وجه دوم در تصویر شبح جزئی نفسانی و جواب آن

و جز نقشی مانند تصویر کتبی یا عکسی که امروز معمول است نیست و جوفی و عمقی و تجویفی و

باطنی و جسمیتی ندارد بلکه نقش روی قرطاس یا شیشه و عکاسی هم ، و اصلاً انتکائی بمحلی ندارد جز آنکه در آینه در بعد معینی دیده میشود پس آن از مقوله کم مجرد از جوهر و عوارض جوهر است جز مقدار متشکل غیر قابل لمس .

و جواب آن این که این صورت جزئی را قوت متخیله تصویر و ادراک می کند و سخن در قوه عاقله است که مدرک کلیات است و اگر هر يك از اعضاء و خصوصیات زید را بمفهوم طبیعی کلی برگردانیم چون دست کلی و پای کلی و هکذا و مجموع مرکبی فرض کنیم کلی که دارای این کلیات باشد شبیح شخصی جزئی نشود از اجتماع مفاهیم اعضاء و مفاهیم سائر خصوصیات زید مثلاً فردی وجود حاصل نکند بلکه هر مفهومی موجود در ذهن شود که منطبق بر فرد خارجی و فرد خیالی است چون مفهوم يد و مفهوم رجل و مفهوم كل الاعضاء و مفهوم « الهيكل المركب من رجل منطبق على رجل زید و يد منطبقه على يد زید » و هکذا ، و مفهوم « الهيكل او البدن المركب من هذه الاعضاء المنطبق على هيكل زید » بر وجهیکه مفاهیم تمام مشخصات زید ملحوظ شود که منطبق بر عمر و مثلاً نشود و اینگونه تصویرات ربطی بتمثال و شبیح ندارد بلکه از اینجا باید فهمید وجود ظلی که قائلین بوجود ذهنی غیر اشباحی یعنی انفسی گفتند یا شبیح خیالی است مانند سایه یا ظل بودن متصور نیست چه با انحفاظ چگونه ظل میشود چه موجود خارجی دارای هر چه هست البته مفهوم و مهمیتی دارد که بعینها حسب الانحفاظ بذهن آید پس چه می ماند برای عین خارجی که مهیتش بذهن نتواند آید تا بدین جهت آثار از موجود ذهنی تغلف کند .

و این دقیقه قابل توجه است که چه میشود که تمام مهیات موجود خارجی را بر حسب انحفاظ عینی بذهن می آوریم مع ذلك بی اثر است بلی دو چیز باقی می ماند یکی خارجی بودن وجود دیگر انتساب معلول خارجی بعلت و هیچ کدام رفع اشکال عدم ترتب آثار را نکند چه خارجی بودن مهیت علیحده

**مطالبه سخت برهانی از علت
فرق بین ذهن و خارج در آثار
بیانی بی سابقه و سودمند**

نیست که در نفس حاضر نشده باشد و خارج همان نفس طبیعت و مهیت شیء است که منحفظ است در ذهن و انتساب بعلت هم چیزی نیست که از معلول تغلف کند چه همان معلول بعینه که منتسب بعلت است بذهن آمده خصوصاً اگر مهیت اصل باشد و اگر هم وجود اصل باشد نحوه وجود دیگر در ذهن مبرهن و مبین و بین نیست چه مهیت منحفظه وجود خارجیش را از دست نداده الان هم که در ذهن است دارای همان وجود خارجی است و لازم نیست وجود ذهنی وجود خارجی شود چه وجود خارجی در همین حال که در ذهن است وجود او است نه وجود مهیت دیگر و فی الحقیقه باید قوت گرفته باشد زیرا علاوه بر وجود خارجی وجود ذهنی هم دارد و يك مهیت دوتاً واحد دارای دو وجود شده بلی می توان گفت آثار وجود خارجی آثار او است دیگر لازم نیست آثار او تکرار شود و جدا گانه در ذهن هم تاثیر کند لکن اگر وجود وجود او است و آثار آثار او است پس دلیلی نیست که عیناً در نفس آمده و وجود دیگری پیدا کرده و باید گفت یا آنچه در ذهن است عین او نیست بلکه اعتباری از او که بر او حمل میشود یا اصلاً در ذهن چیزی نیست بلکه حد ذات او بحمل اولی است انصاف این است که التزام بوجود ذهنی و انحفاظ حقیقی طمع خامی است که در اذهان

افتاده و مرکوز اذهان قائلین باشباح انکار وجود ذهنی است که خود را بجای وجود قانع بتمثال خیالی کردند و خیال را بعقل و کلی طبیعی بشکل خاص اشتباه فرمودند.

مسلك یازدهم قول بانقلاب است که از مبتکرات سید داماد است و تصویر انقلاب اجمالا محتاج بتکلف تقدیم مقدماتی نیست چه مدعا آنستکه مهیت جوهر خارجی چون حاضر در ذهن شد منقلب بمقوله کیف میشود و اگر باز بعد از حصول در ذهن

مسلك یازدهم قول بانقلاب است

موجود در خارج شد منقلب بجوهر می شود پس تداخل مقولات واجتماع مقولتین متقابلتین بمیان نیاید.

لکن سید علیه الرحمة مقدمه ئی برای مذهب خود تقدیم نموده که حاصلش دائر است بر دو امر **اول** آنکه مهیت قبل از وجود اصلا موضوعی ندارد نه در خارج نه در ذهن پس موجودیتش

مقدمه ئیکه سید برای انقلاب تقدیم نموده

مقدم بر نفسش خواهد بود زیرا بوجودش مهیت مهیت شود و هی هی بر آن صدق کند و گر نه مهیتی نیست بسلب موضوعی **امر دوم** اینکه نحوبین وجود ذهنی و خارجی مختلف اند بحسب حقیقت. و این دو مقدمه منتج انقلاب است؛ زیرا وجود اگر محقق موضوعیت مهیت باشد یعنی هی هی شود حقیقت حاصل کند و گر نه قبل از وجود نه مهیتی است نه وجودی و حقیقت حاصل نشود مگر بوجود خارجی که آثار بر مهیت در خارج مترتب شود و وجود ذهنی آن آثار را ندارد پس لا جرم حقیقتش حقیقت دیگری است؛ پس هر يك منقلب بدیگر گردد و استبعادی در انقلاب مهیت نیست زیرا ملاك موضوعیتش منقلب میشود و البته فقدان آثار و وجدان آثار با وحدت حقیقت نمی سازد پس تجویز آنکه مهیت واحده موجود در دو ظرف باشد در وقتی صحیح است که در آثار هم فرق نکند.

نا گفته نماند که سید مهیت را از خارج بذهن و از ذهن بخارج می آورد سپس اورا منقلب سازد و گر نه باید بگوید دو مهیت است هر کدام بنحو وجود خود حاصل شده و موضوعیت پیدا کرده و وجه آن همانا حفظ انحفاظ است.

و ضعف مسلك انقلاب بچند وجه است (۱) انقلاب لامحاله بعد از حصول در نفس است آنما و اشکال در همان آن عود کند

جواب از مسلك انقلاب

(۲) علم عین معلوم بالذات است نزد قوم و این چگونه با انقلاب می سازد و این وجه را ممکن است دفع نمود که معلوم بالذات چون منقلب شد علم هم عین منقلب الیه میشود (۳) انقلاب در مهیت محال است و اعتذار سبزواری در شرح منظومه که انقلاب در حقیقت است نه در مهیت بتبدل وجود موجه نیست زیرا که سید قایل بانقلاب وجود و مهیت هر دو است. وانگهی انقلاب در وجود بنابر اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود راجع باشتداد و ضعف است و اما بنابر اصالت مهیت که مذهب سید است پس انقلاب مهیت خارجیه بنهیه با حفظ ملاك اصالت مهیت معقول نیست پس بذاتها منحنف و غیر منقلب است و بالاخره کلام سید در نهایت تمقید است.

**فوائدی از مؤلف در حواشی
خود بر شرح منظومه در
تقریب مدعای سید و تحقیق
مرامش و دفع بعضی اعتراضات
شارح منظومه بر او و ذکر
تقریبی که قبل از ذکر آن
فوائد برای مؤلف سانح شد**

و مؤلف در حواشی خود بر شرح منظومه فوائدی در تقریب
مدعای خود و دفع اعتراضات شارح منظومه نمودیم مناسب است
یادی از آن نمائیم و پیش از آنکه آن را یاد نمائیم الساعه
تقریبی در انقلاب و رفع تعقید از آن سانح شد و آن این است
مقصود از انقلاب این نیست که آنما ما فی الذهن بخارج یا
ما فی الخارج بذهن آید سپس منقلب شود بلکه مراد آنستکه
مهیّت معقوله که عین مهیّت خارجیّه بالقوه صلاحیت معقوله
خارجی چون جوهر مثلاً دارد و مهیّت خارجیّه بالقوه صلاحیت
معقوله ذهنی چون کیف نفسانی و صفت نفس چون علم را دارد
و فعلیت این قوه بخارجی شدن مهیّت معقوله یا ذهنی شدن مهیّت خارجیّه است و این فعلیت عیناً انقلاب
است یعنی بمحض آنکه مهیّت خارجیّه مهیّت معقوله شد کیف خواهد بود و ما به القوه کیف شدن
که در خارج داشت بفعلیت می رسد و مهیّت معقوله هم بمحض آنکه مهیّت خارجیّه شد منقلب بجوهر
خواهد بود و ما به القوه جوهریت که در او بود بفعلیت می رسد پس انقلاب عین تبدیل قوه بفعلیت
است و وحدت مهیّت و انحفاظ آن محفوظ است چه مهیّت جوهر خارجی که دارای قوه کیف ذهنی
نفسانی است بفعلیت می رسد؛ و بعبارت اخری قوت انقلاب در این مهیّت واحده منمحفظ است چون
در ذهن آمد قوت و صلاحیت کیف شدنش فعلی میشود و چون بخارج آمد قوت جوهریتش فعلی
میشود بدون اینکه ابتدائاً با فعلیت خاص خود بموطن دیگر رود بلکه رفتن بموطن دیگر عین انقلاب
او است از فعلیتی که داشت بفعلیتی که قوه آن را داشته پس فعلیت جوهریه در مهیّت جوهر هنگام
فعلیت ما به القوه عرض که در او است بمحض تعقل نمی ماند و بفعلیت دیگر منقلب میشود و همچنین
نسبت بخارج و اشتباه معترض از این ناشی شده که جوهر فعلی در ذهن منقلب بکیف میشود غافل از
آنکه تعقل او را از فعلیت جوهریه بیرون آورده فعلیت دیگر که در قوه او نهفته بود باو می دهد
پس حاصل این است آن مهیّتی که در خارج جوهر فعلی بوده در ذهن کیف فعلی و آن مهیّت که در
ذهن کیف فعلی بوده در خارج جوهر فعلی شده و چون يك مهیّت است لاجرم بین این دو فعلیت منقلب
خواهد بود نه در اصل بلکه در فعلیت قوتش فاغتم.

و اما فوائد مذکوره در حواشی مؤلف بر شرح منظومه

**فائده اولی از فوائد مؤلف
در حواشی او بر شرح منظومه**

فائده اولی: وجه حاجت بمقدمه تقدم وجود بر نفس مهیّت و
موضوع نداشتن مهیّت پیش از وجود با آنکه کافی بود دعوی
انقلاب مهیّت قیاساً بر وجود بر حسب اختلاف دو نحو از
وجود آنستکه مهیّت چون منمحفظ و مقرر است پیش از وجود
پس ذاتش در انعقاد و موضوعش اگر محتاج بوجود نباشد پس سزاوارتر بانحفاظ و تقرر است ذهناً و خارجاً
بابتدیل وجود زیرا وجود اگر مدخلیت در موضوعش نداشته باشد انقلاب وجود نیز مؤثر در انقلاب مهیّت
نخواهد بود چه عدم بانحفاظ مهیّت ضرر ندارد پس چگونه تبدیل وجود مضر بانحفاظ خواهد بود

این است تحقیق مرام سید که ناظم سبزواری توجه بآن فرموده و اگر سید چنین می فرمود اینک مهیت منقلب نشود در حال تقررش قبل از وجود و اما بعد از وجود پس متحد است بدو حقیقت مختلف و اتحاد حقیقی بدو حقیقت مختلف مستلزم اختلاف است پس انقلاب لازم آید هر آینه موافق تر بامذهب بود که اصالت مهیت است بدون حاجت بمقدمه تفرع مهیت و تقدم وجود و موجودیت فافهم و اغنتم .

فائده دوم

بشیع است و جواب داده که ذات شیء را حقیقت معینه نیست بلکه موجود خارجی بحیثیتی است که چون موجود در ذهن

شود منقلب بکیف گردد و کیف ذهنی عین معلوم خارجی است و نیز فرموده این انقلاب چون در صفت یا صورت است جای توهم لزوم ماده مشترک بین موجود ذهنی و خارجی در انقلاب نیست چنانکه در هیولای مبهمه گفتند مؤلف گوید حقیقت معینه منافاتی با انقلاب ندارد چه انقلاب از معین بمعین خواهد بود و حاجتی بجامع یا لحاظ امر مبهم نیست مگر اینک جامع را شرط انقلاب قرار دهیم بنابر این وجهی برای دعوی انقلاب نخواهد بود چه هر دو از مراتب امر واحدند لکن مبنای اشکال بر انحفاظ امر واحد و مراتب بسیط و غیر قابل حذف خصوصیت و جامع گیری است فافهم .

فائده سوم : سید میفرماید بانقلاب اشکالات مقام مندفع شود

فائده سوم در پیرامون کلام

زیرا مدار جمیع بر بقاء موجود ذهنی بر حقیقت خارجی اش سبزواری گوید مدار اشکال جزئی و کلی بودن شیء واحد میباشد بر آن نیست مؤلف گوید پس باید سبزواری اعتراف نماید

و ناظم سبزواری

بلزوم انقلاب جزئی بکلی چه معترف است بعدم بقاء حقیقت جزئی خارجی بر جزئیت در ذهن پس سید شایسته است مستظهر شود باینکه انقلاب در مقولات مانند انقلاب جزئی بکلی است لکن ممکن است بگوئیم مهیت جزئیه مانند زید جزئی است در ذهن و کلی شدنش بتجريد از مشخصات است پس مغایرت حاصل شود و کلی و جزئی در امر واحد مجتمع نشوند چنانکه کلی موجود در ذهن جزئی شود بلحاظ وجود نه من حیث هو و شاهد بر این قول سبزواری است که از قوم نقل می نماید که هر طبیعت را افرادی ذهنیه و شیخ هم در شفا موجود در ذهن جزئی می داند برای آنکه در نفس جزئی و شخصی است و تحقیق آنستکه جزئیت جزئی خارجی قبل از وجود خارجی است زیرا تا وجوب سابق و تشخیص سابق حاصل نکند موجود نشود و کلی در ذهن دارای وجوب و تشخیص سابق نیست و وجود نفس مستحفظ کلی است و اگر آنرا وجودی غیر از وجود نفس باشد باز يك نحو وجودی است که با کلیت می سازد و از خواص وجود ذهنی آنستکه کلی طبیعی لا بشرط را بدون جزئیت و امتناع صدق بر کثیرین موجود می سازد چگونه چنین نباشد و حال آنکه کلی طبیعی نزد جمعی موجود در خارج است بدون آنکه بنفسه جزئی شود غایه الامر متحد با شخص خارجی است بنابر این حاجتی بانقلاب نیست زیرا شخص جزئی خارجی بذهن نیاید و آنچه بذهن کلی طبیعی است بدون تشخیص بلی اگر کلی طبیعی هم در خارج در ضمن فرد خارجی یا بتشخص فرد خارجی فرد شده و باحالات فردیت بذهن آمده و کلی شود البته انقلاب خواهد بود لکن چه حاجت است بآنکه کلی طبیعی را با تشخیصی که کسب از جزئی خارجی نموده بذهن آوریم و آن را مانند سایر صور ذهنیه تجريد از هر تشخیصی اصلی یا

تبعی و اکتسابی نکنیم تا انقلابی نشود پس قول سید در غایت متانت است چه در کلی و جزئی انحفاظی است بی انقلاب و اشکال اجتماع متقابلین در آن نیست زیرا جزئی شدنش در خارج بعروض و یا انضمام مشخص است بلکه همان وجود خارجی مشخص او است.

فائده چهارم: از ناظم سبزواری مستفاد است که انقلاب بنابر اصالت وجود و تشکیک وجود مستقیم است و این با انقلاب مرتبه وجود خارجی است بمرتبه وجود ذهنی لکن مدار بحث در وجود ذهنی بر این است که شیء واحد را که مهیت منحفظه است دو نحو از وجود است بنابر اصالت وجود یا دو نحو

فائده چهارم در پیرامون سخن سبزواری و اصل دعوی انقلاب

از تحصیل و تأصل است بنابر اصالت مهیت یاد و مرتبه از حقیقت وجود مشکک است بنابر وحدت حقیقت وجود یا دو حقیقت متباین از وجود است بنابر تباین حقایق وجودات منسوب بمشائیه: و در هیچ يك از این وجوه انقلابی نیست و مجمع جمیع اقوال آنستکه مهیت واحده را دو نحو ظهور است ظهور عینی و ظهور نفسانی علاوه بر آنکه اشکال اجتماع مقولتین در مهیت است که با جمیع ذاتیاتش در ذهن است و این معنی ربطی بحیثیت وجود ندارد و وجود نه جوهر است نه عرض و نه جنس است و نه فصل و مقولات از ذاتیات مهیات و ذوات طبیعی است که از معقولات ثانیه نیست پس بتعب انداختن خود در انقلاب وجود لغو صرف است نه مفید اصلاحی است و نه رافع اشکالی پس باقی نمی ماند جز دعوی انقلاب در مهیت و انقلاب مهیت با شهرت امتناعش در اینجا معقول نیست زیرا مفروض تعقل جوهر است پس جوهر در نفس تعقل شده و نفسانی گشته پس دعوی انقلاب فائده ای نخواهد داشت چه مفروض تعقل جوهر است و مفروض انحفاظ است و فی الحقیقه اجتماع مقولتین را تسمیه با انقلاب فرموده پس بگوید موضوع مهیت جوهریه خارجی با لکلیه مرتفع است و مهیت دیگری ذهنیه حادث شده اینهم انقلاب نیست بلکه التزام بدو مهیت و انکار انحفاظ انفس است.

و سید جلیل القدر است باید تأمل بیشتری در مدعای او نمود باز در این لحظه این دقیقه بنظر رسید که جوهریت جوهر را بمجرد استثناء از موضوع که از عرضیاتی است که حقیقت مهیت جوهر را بدست نمی دهد و از مقابله اش با اعراض محموله بضمیمه چیزیکه قوام جوهریت را بما بفهماند استفاده نمیشود ناچار مهیت جوهر جسمانی را بخواص دیگرش که بر

تحقیق مرام سید ابرو جهی بی سابقه بجمع بین انقلاب حقیقی و انحفاظ بدون انقلاب در مهیت

او عارض شود باید شناخت مانند ثقل و خفت و صلابت و رخوت و سطح و خط و ابعاد ثلثه و اشغال حیز و قبول تقسیم و مانند اینها بنابر این چون مهیت جوهر تعقل شود جمیع خواص و عوارض خود را رها می کند و چون مفروض انحفاظ مهیت جوهر است در ذهن و خارج و می بینیم در ذهن کیفیت و صفت برای نفس شده باید قوام جوهریت در این مهیت منحفظه که جز بعوارض و خواص آن را نمی شناسیم از بین برود و قوام کیف را بپذیرد و این دقیقه منتج مدعای سید است که نفس مهیت در ذهن آمده لکن قوام جوهریتش را بقوام دیگر منقلب ساخته و تبدل قوام منافی با انحفاظ نیست چه ملاک جوهریت امر زائیدی است بر مهیت او مانند زیادتی وجود بر مهیت مثلاً از مهیت جماد چون

حجر ذاتی را می فهمیم که نفس حیوانی و نباتی ندارد و این معنی در مهیت معقوله اش محفوظ است لکن جوهریتش بجنس و فصل خاصی است که فقط این دو را بعنوان ماده که ما به القوه است و صورت که ما به الفعل است که باز از عرضیات عامه است معرفی می کنیم و نمی دانیم جز این دوبار چیز مجهول الکنهی در او است که او را جوهری ممتاز از شجر و حیوان که دارای همین ماده و صورت و جنس و فصلند نموده یا نه البته چنین چیزی که ممیز او است از حیوان و نبات و انسان و جواهر مجرد در او هست لکن بر اصل مهیت او زائد است یعنی اگر آن ممیز از او گرفته شود و چیز دیگر بجای آن ممیز بیاید مهیت و ذات او از بین نمی رود و بلا موضوع نمی شود فقط منقلب میشود از امر زائد ممیزی بامر زائد ممیز دیگر لذا سید خود فرموده انقلاب در وصف نه در ذات بنابر این مدعای سید بهر دو جزئش درست میشود یکی انحفاظ مهیت است که دائر مدار انحفاظ قوام جوهریت خاصه که آن امر زائد است نیست دیگر انقلاب که امر زائد جوهری است و منقلب شود بامر زائد کیفی و اشتباه معترضین ناشی از این شده که ملاک جوهریت مهیت جوهر را عین همان مهیت فرض کردند نه زائد بر اصل مهیت خاصه لذا چون کیف شود گمان کردند انحفاظ نیست بلکه دو مهیت متغایرند یکی رفته دیگری آمده لکن چنین نیست :

پس نتیجه این تدقیق این شد مهیت شیء واحد که در جواب ما هو واقع میشود اگر چه ذاتی است ممتاز از ذوات مقولات دیگر مانند انواع جمادات از جامد و مایع و هوا و نور و سحاب و چون طلا و نقره و یاقوت و زبرجد و سنگ و گچ و آهن و فولاد و آب و نفت و روغن و غیر ذلک لکن قوام جوهریت خاصه هر کدام تنها بماده و صورت که مشترک بین جمیع جمادات است نیست بلکه بچیز دیگری است که هر يك را از اعراض جدا کند و آن را اختصاص دهد بعوارض و خواص خاصه از ابعاد و ثقل و خفت و تخلخل و تکاثف و انقسام و غیر ذلک و نیز آن را از انواع دیگر و اصناف دیگر از جنس خود ممتاز نماید و این ما به قوام الجوهریه و نیز ما به الامتیازات اگر چه حقیقت جوهر را تشکیل می دهد لکن زائد بر اصل مهیت جنسیه جوهریه است مثلاً پس اگر بتبدل ظرف یعنی خارج و ذهن قوام و ممیزات را عوض کند انقلاب در حقیقتش خواهد بود نه در ذات و مهیتش پس يك ذات منحفظه در ذهن کیف است در عین اینکه مهیت جوهر است که قوام جوهریش منقلب بقوام کیف شده و بالجمله مهیت جوهر غیر از حقیقت جوهر است لذا در مباحث مهیت بعد از تعریف مهیت بما يقال فی جواب ما هو گفتند و بطلق علیها الحقیقه باعتبار الوجود الخارجی و اعتبار وجود خارجی هم کاشف از ملاک حقیقت است که زائد بر اصل مهیت چنانکه وجود زائد بر اصل مهیت است، و سراینکه سید نفی کرده انقلاب در وصف را و انقلاب را در نفس حقیقت دانسته باین نظر است که هر صفتی ملاک حقیقت موصوف نیست و در اینجا قوام جوهریت با آنکه می توان اطلاق وصف بر آن کرد ملاک حقیقت مهیت جوهر است لکن عین مهیت جوهر نیست و زائد بر او است پس مهیت کیف که دارای حقیقت کیف است در خارج منقلب بحقیقت جوهر میشود و مهیت جوهر که دارای حقیقت جوهر است در ذهن منقلب بحقیقت کیف میشود و مهیت منحفظه مشترك بین دو حقیقت نظیر ماده که مشترك بین حقایق صور متباینه است و مانند جنس که مشترك بین حقایق فصول است که جنس را متحقق بآن حقایق خاصه میکند این است تحقیق انقلاب حقیقی با انحفاظ ذات و مهیت فقط مسامحه ای که در عبارت

سید موجب اشتباه شده آنستکه انقلاب راروی مهیت برده نه روی حقیقت مهیت لکن مرادش حقیقت است لذا وجود را که کاشف از تحقق حقیقت مهیت است اعتبار نموده پس بنا بر این تقریر اجتماع دومقوله در مهیت منحفظه نشده بلکه حقیقت مقوله‌ئی در مهیت معینه بحقیقت مقوله دیگر منقلب شده این است غایت تحقیق مرام سید فاغتم .

مسلک سیزدهم از صدر المتالهین

مسلک سیزدهم از صدر المتالهین است بدین خلاصه که صدق یکی مقولات بر صورت علمیه بحمل اولی است چه مجرد صدق عنوان کلی بر شیئی اعم است از اینکه بحمل شایع باشد تا آنکه مصداق او بر وجه اتحاد با او حقیقتاً و اندراج او تحت

عنوان مقوله مانند اندراج افراد تحت کلیات طبیعی نوعیه یا انواع تحت اجناس طبیعی باشد و از حمل اولی یعنی از آن جهت که نوع است عین نوع باشد و از آن جهت که جنس است عین جنس و از آن جهت که فرد است عین فرد باشد پس در این مقام دو قضیه است یکی قضیه خارجیّه مانند الانسان حیوان او جوهر و دیگر قضیه ذهنیه که صورت محمول قضیه خارجیّه یا صورت موضوع او است و شک نیست که حمل در قضیه اولی شایع است برای اختلاف بین موضوع و محمول مفهوماً و اتحاد بین آنها وجوداً و در دوم اولی ذاتی است زیرا صورت ذهنیه برای انسانیکه موضوع است انسان بحمل اولی است و صورت جوهر یا حیوانیکه محمول است حیوان یا جوهر بحمل اولی است لکن اگر ملاحظه شود این صورت ذهنیه نسبت بمقوله کیف باعتبار جنسی پس کیفی است نفسانی بحمل شایع یا باعتبار نوعی پس از نوع علم و ادراک است نه از انواع کیفیات دیگر نفسانیّه مانند فرح و غضب و سایر اخلاق یا خارجیّه چون حرارت و طعوم و نحوها و منافاتی نیست بین اینکه شیء واحدیکه آنرا جوهر فرض کردیم یعنی ذاتش را بعنوان جوهر فرض نمودیم جوهر باشد زیرا ملحوظ بعنوان جوهر البته جوهر است بحمل ذاتی و بین اینکه ملحوظ باشد بعنوان ذاتش یعنی عنوان جوهر لکن حمل شود بر او عنوان دیگری چون کیف بحمل شایع پس دو حمل مختلف و تناقض مرتفع خواهد بود .

مؤلف گوید ما در حواشی خود بر شرح منظومه آنچه که سخن مؤلف در پیرامون مسلک صدر برده را از چهره مرام صدر المتالهین بر می دارد نگاشتیم و او قدس سره در تقریر مسلک خود چیزیکه بی نیاز از او

است اخذ نموده مثل اینکه ملاک حمل شایع را ترتب آثار گرفته و ملاک حمل اولی را عدم ترتب آثار با آنکه ذات واحده منحفظ است بین واحد آثار و فاقد آثار بدون هیچ تفاوتی در ذاتیاتش و با اینکه اندراج و صدق بشیخ واحد است و تفاوت در نحوین کون است که لابد منه در محل بحث است ؛ و مثل اینکه ملاک حمل شایع را وجود خارجی قرار داده و ملاک حمل ذاتی را وجود ذهنی با اینکه عنوان مقوله صادق است بر موجود نه بر وجود و اینگونه مقدمات موجب تعقید است در تقریر مرام بلکه حجابی است بر لباب آنچه مرتکز است در ذهن شریف او که صورت جوهر جوهر بالذات است نه چیزیکه مندرج در مقوله جوهر است و لکن کیف است باین معنی که چیزی است یعنی عنوان جوهری است مندرج تحت مقوله کیف نه اینکه عیناً او کیف است پس عنوان جوهریکه عنوان جوهر است مانع ندارد از اینکه فردی یا نوعی برای کیف باشد زیرا که موجود در نفس است

نه برای اینکه او وجودی است نفسانی حتی اگر فرض شود ما فی النفس وجودی نداشته باشد اصلاً بلکه نفس فقط ظرف ذاتش باشد نه ظرف وجودش نظیر نسبت خارجی که خارج ظرف نفس نسبت است نه ظرف وجودش باز کلام مستقیم است با حفظ انحفاظ و موجود یکی است و اختلاف در نحو وجود مداخلیت در صدق مقوله ندارد .

تحقیق مؤلف در جواب مسلک صدر المتالیهین

تحقیق در جواب مسلک صدر - آنکه هر محمول شایمی بر موضوع خارجی محمولی است ذهنی بتجربید صورت کلیه لا بشرطش از موضوع خارجی و احضارش در ذهن و حملش بر او برای بیان اتحاد خارجی با او و گر نه هویت خارجی

مفردات است نه قضایا و حمل و تالیف قضیه بوسیله عقل است لذا در منطق تصریح فرمودند که حمل همان عقل است پس چون ذهن کلی طبیعی را تجربید نماید از هویت خارجی اش قیام کند در ذهن بهویت دیگری ذهنیه و ذهن متوجه بهویت ذهنیه اش که معقول نیست حضور کلی در او مگر در ضمن آن هویت ذهنیه آنگاه حمل کند آنرا بر هویت خارجی به حمل شایع و حکم کند بانحداش با آن هویت خارجی و در ملاحظه دیگر حکم کند باینکه تفکیک بین محمول و هویت، ذهنیه تحلیلی است و در این حمل التفات ندارد باینکه این کلی ملحوظ محمول بر هویت خارجی هویتی است جزئیة ذهنیه ممتنع الصدق بر کثیرین تا ملتفت شود که این هم کلی است و موجود در ضمن او است و محمول بر او است نیز مانند حملش بر هویت خارجی به حمل شایع که دلالت کند بر اتحادش بجزئی ذهنی پس هر دو حمل متحد و اشکال بر می گردد و گر نه هر امری نفسش نفس او است بحمل اولی ذاتی چه خارجی باشد چه ذهنی و چه جزئی باشد چه کلی پس فرد ذهنی از جوهر کلی مثلاً فردی است از او بحمل اولی و جوهر کلی جوهر است بحمل اولی و آنچه مطلوب است نسبت کلی بفرد ذهنی یا خارجی است که جز حمل شایع نخواهد بود .

ناگفته نماند اینکه فردیت فرد ذهنی یعنی بودنش جزئی حقیقی بلی وجود ذهنیش نیست و مکرر گفته شد که جزئیت و فردیت قبل از وجود است حتی در خارج و حمل کلی بر او و اتحادش باو فقط باعتبار فرد بودنش برای او است و وجود را مداخلیتی در اتحاد کلی طبیعی بافرادش نیست تاممکن باشد ادعای اشتراطش بوجود خارجی بدون ذهنی چنانکه این حکیم ماهر گمان فرموده چه نظر دقیق اقتضا دارد اتحاد کلی طبیعی با فرد متشخصش پیش از وجود حتی در خارج و مراد ما بتشخص آن تشخصی است که فردیت بآن حاصل شود آن فردیت و تشخصی که گفتند الشیء ما لم یتشخص لم یوجد نه آن تشخصیکه حاصل از وجودی است که خارج را ظرف برای وجود جزئی قرار می دهد نه برای ذات جزئی . از اینجا است که واجب است تصرف در کلام قوم در ملاک

وجوب تصرف در کلام قوم در ملاک حمل شایع

حمل شایع که تغایر مفهومی و اتحاد وجودی باشد باینکه برای اتحاد طبیعی بافردش دو نحو از اتحاد است یکی اتحاد بافردش در وجود و این بعد از وجود است و دیگر اتحادش

بافردش در فردیت و جزئیت و در خروج از قبول صدق بر کثیرین و در اینکه حصه می جزئی از آن کلی گردد و این معنی قبل از وجود است پس ملاک حمل شایع اعم است از اتحاد در وجود و

اتحاد در جزئیت غایب الامر جزئی خارجی منفک از وجود خارجی نیست مانند صورت و ماده یا جنس و فصل که هر دو دفعتاً واحده حاصل شوند و گرنه جزئی در خارج نخواهد بود و موضوع برای او بسلب بسیط نخواهد شد زیرا موجود در خارج نشده بلی او را جزئیت و فردیتی است در علم جاعل و فاعل موجد و اما ذهن پس انعقاد فرد جزئی در آن که مقام علم است چرا جایز نیست متحقق شود منفک از وجود ذهنی پس کلی متحد با او خواهد بود از حیث فردیت نه از حیث وجود مانند خارج و فرق این است که متمنع است انفکاک فرد خارجی از وجود خارجی و جائز است انفکاک فرد ذهنی از وجود ذهنی پس حمل شایع مستقیم است حتی نزد منکر وجود ذهنی راساً یعنی بهر وجهی که گفته شده یا ممکن است گفته شود .

و اما اگر قائل بوجود ذهنی باشیم موضوع محمول شایع موجود خواهد بود و محمول شایع متحد با موضوعش شود بدو حیثیت یکی حیثیت فردیت دیگر حیثیت وجود و مفروض آنستکه مصداق کیف است زیرا فرد مفروض بنفسه کیف است برای نفس پس یا آن فرد بنفسه علم است برای نفس که نفس باو عالم و مدرک است بمجرد ادراک کلی طبیعتش و یا بوجودش در او یا برای او ولو بتبع موجود باین وجود یا بشرط این وجود با قطع نظر از وجود ؛ پس فرد موجود دو بار مندرج تحت مقوله جوهر است بحمل شایع یک بار بفردیت و بار دیگر بوجود و نیز مندرج تحت مقوله کیف است بحمل شایع واشکال برمی گردد بتمام معنی ؛ این است منتهی درجه فکر در ابطال مسلک اختلاف حمل با تحقیق ضمنی در ملاک حمل شایع که در مقامات عدیده بکار می خورد .

لکن تأمل دقیق اقتضاء دارد عدم صدق حقایق مقولات را بر موجود نفسانی الا بحمل اولی ذاتی نه شایع صناعی مشهوری که مبنی بر اتحاد در وجود است و نه حمل شایعی که ماعتبار نمودیم که اتحاد در فردیت باشد اعم از آنکه فردیتش ملازم با وجود باشد چنانکه در اعیان خارجیچه چنین است یا ملازم نباشد چون صور علمیه .

عدول مؤلف از حمل شایع بر موجود نفسانی

بیان این مطلب بتمهید مقدمه ایست و آن اینکه هر موجود خارجی قضیه نیست بلکه مفرد است و در او در نفس الامر تالیفی و قیاسی نیست که قبل از تحلیل عقلی اجزاء حدیه اش را موضوعی و محمولی و نسبتی و حلی و ترتیب قضایائی و استنتاجی در هویت مفرد باشد که ذهن نقشه منتقشه در هویت

بیانیه مؤلف در نفی حمل شایع بین صور ذهنیه و حقایق مقولات بتمهید مقدمه

را منعکس بنفس نماید بدیهی است قضایا و احکام از ناحیه تحلیل و تجزیه بوسیله عقل منعقد شود و عقل است که ادراک کند در مفردات شخصیه جنس و فصل و خاصه و کیفیت و کمیت و این واضافه وجده و وضع جوهر مادی و جوهر صوری و مهیت و وجود یا موجودیت را بعد از توجه و تحلیل و عقل را در این مقام دو ادراک است یکی ادراک مستقیم شهودی که مفردات را بدون هیچ گونه صورتی دیگر ادراک تصویری و تحلیلی بآنچه می یابد در آن هویت های مفرد از کلیات طبیعیه و معقولات ثانیه و آنرا در شکل قضیه یا قیاس حمل بر آنها نماید و حال عقل در ادراک شهودی حال باصره است در رؤیت اشیاء چه باصره آنرا می بیند بدون تالیف قضیه و بدون سبق فکر عقلی در

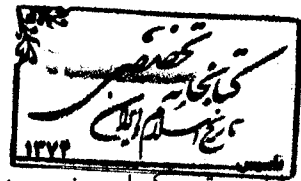
احوال و اجزاء و احکام مرئیات و چون صورت حسن یا قبیحی را بیند بدون توصیف بحسن یا قبح و حمل مفهومی بر آن شیء مرئی می بیند و همچنین سامعه صوت حسن را می شنود نه اینکه حکم کند باینکه این صوت صوتی است و نتیجه قضیه را بشنود و بدین قیاس در بقیه حواس آنگاه شأن قوه عاقله اذعان و توصیف و حکم و حمل و غیرها است که نفس در ادراکات مستقیمه اش انتظاری حکم عقل را ندارد و خود را بی نیاز از این تفکرات و تخیلات و تشکیلات می داند و فی الحقیقه قضایا و احکام برای اثبات علم بعلم است نه اثبات علم یعنی خود و دیگری متوجه و متذکر بعلم مستقیم عقل بحقایق مفرده می نماید و ظرف تحلیل نفس عقل است چه تحلیل از افعال او است گویی چیزی را که بطور بساطت می بیند و رو برویش حاضر است تجزیه می کند و اجزاء او را یکی یکی مطالعه کند که هر کدام بدیگر چه نسبت دارد و این تفریقی است بعد از جمع و تفکیکی است بعد از اتصال و تکثیری بعد از وحدت و ترکیبی بعد از بساطت و بالجمله هویات مفرده مدلول ثبوت الشیء نه اثبات شیء لشیء بلکه حمل اولی هم بدون توجه عقلی در بین نیست و امتناع سلب شیء از نفسش حکم عقل است و اما در نفس هویت مفرده انطباق عنوانی بر او اگر عنوان نفسش باشد یا امتناع سلبش از نفسش نیست و هیچ يك از این احوال و احکام در واقع و نفس الامر ما بازائی و نشانه می و نقشی و نطقی و اشاره می ندارد بلکه ثبوت الشیء که گفتیم مسامحه است زیرا باز در این عبارت حکم را بمتن موضوع پیوستیم و حق تعبیر همان کلمه الشیء است نه ثبوت الشیء که مؤلف است از مضاف و مضاف الیه و اضافه حتی آنکه خارج یا نفس الامر ظرف حاق شیء است نه ظرف ثبوت الشیء و حکم باین ظرفیت هم از عقل است و گر نه ظرفیت و مظروفیت امر زائدی را در ذات شیء منعقد نمی سازد و همچنین این قول که وجود نفس تحقق مهیت است نه ما به تحقق المیهة بعنایت و توجه عقل است و در خارج و نفس الامر صورتی از آن نیست و خارج ظرف تحقق مهیت نیست بلکه ظرف مهیت محققه است فافهم فانه لا یخلو عن دقة .

مقدمه دیگر آنکه عقل بعد از توجه بتحلیل و تجزیه هویت مفرده بکلیات طبیعییه مقومه و انتزاع آنها از حاق فرد خارجی و حمل آنها بر او مستقل است بالضرورة که این حمل و توصیف و اثبات کلیات برای فرد بلحاظ آنستکه کلیات جمیعاً وجه و عنوان محاکاتی و مرآت برای فرد است اعم از آنکه بگوئیم موجود در ضمن فرد است حقیقتاً چنانکه مذهب قائلین بوجود کلی طبیعی در خارج است یا بگوئیم موجود ضمنی نیست یا باین معنی که اصلاً وجود ندارد حتی ضمناً یا وجودی علمی و عقلی دارد فقط نه باین معنی که وجودش عین وجود فرد است بلکه باین معنی که اصلاً وجودی از وجود ندارد ولو بر وجه عینیت یا آنکه وجودش عین وجود فرد است بدون اینکه او را وجودی باشد که عین ذات خارجیه مانند عینیت صفات واجب با ذات واجب باشد باین معنی که صحیح است وجود فرد را بکلی نسبت دهیم بدون اینکه او را وجودی باشد که عین ذات فرد است چه باین معنی موجود در خارج خواهد بود بلکه این معنی اشد از وجود ضمنی فافهم ؛ و بر هر تقدیر حمل بر وجه عنوان محاکاتی و فناء صرف و وجه و ذی الوجه و ظل و ذی ظل است و این درست شبیه آینه است که یکبارتوجه بصورت است و اصلاً توجهی باحوال و صفات آینه ندارد بلکه ممکن است از آینه غافل هم باشد نه اینکه ملتفت باشد ولی توجه باحوال و صفاتش ندارد و بار دیگر بآینه و جرمش و

کشف سر ممکنون در ذهن صدر المتالیهین راجع باختلاف حمل

قطرش و سایر احوالش نظری دارد و بصورت منطبقه در آن اصلا نظر ندارد بلکه غافل از آن هم هست . چون این دو مقدمه را نیکو در نظر گرفتیم ، گوئیم کشف سر ممکنون در ذهن صدر المتالیهین اگر چه آنرا کما هو حقه فاش نکرده آنستکه عقل چون توجه باین عناوین آلیه و وجوه فنائیه نموده و خواست حملش را بر ماضق علیه کند و محاکات از او نماید و چون برق خاطف از عنوان بمعنون عبور کند تا او را کما هو حقه بشناسد و به بیند بر طبق آنچه تجزیه و تحلیلش کرده حکایت از هویت موجوده خارجی نماید پس اگر گفت یا تعقل نمود که انسان حیوان ناطق است یا حیوان جوهر حتی متحرک بالاراده است نمی خواهد بگوید مفهوم انسان مفهوم حیوان یا مفهوم ناطق یا مفهومی هر دو است حاشا و کلا چه مفاهیم متمایزند و بر یکدیگر حمل نشوند یا مفاهیم متقابلند چون مفهوم انسان و مفهوم بقر یا مفهوم فرس یا مفهوم حمار که تقابل مفهومی نوعی دارند بلکه می خواهد مفهوم انسان را آلت صرف برای ملاحظه افراد خارجی قرار دهد یا آلت ملاحظه نوع خارجی خاص که حیوان ناطق است نماید چه فرد را و نوع خارجی متحد با افراد را بر وجه بساطت می نگیرد بدون قضیه و حکم و مشاهده کند هویت زنده ناطق را بدون حمل و توصیف و معرفی و اثبات شیئی لشیء آنگاه از مشاهده این هویت خاصه منتقل شود بمفهوم انسان مثلا چون انتقال از مسمی باسم و بمفهوم حی و مفهوم ناطق برای معرفی و تعلیم دیگران باینکه این مفاهیم آلت ملاحظه هویت مشهوده و قنطره و جسر و مرکب و مسیر است چه حکایت اینها از او راست و درست است و طریق طریق موصل است و اذعان و تصدیق دارد که این وجوه و عناوین و صفات هویت فرد است از افراد مختلفه و متدبره و همگی محمولات او و امثال او است در عقل و بوسیله عقل .

پس مفاهیم جمیع مقولات بلحاظ ذوات خود محمولی ندارد مگر خودش زبرا خودش جز آلیت و طریقت و عنوانیت و فناء در ذی الوجه حظی و بهره می ندارد و اگر بخواهیم باو اشاره کنیم و توجه مستقل سوی او نمائیم جز خودش محمولی ندارد که همان حمل ذاتی اولی باشد چه در چنین ملاحظه جنبه حکایت و فنا از او میرود و محمولی هم مستقلا ندارد و افراد را هم که نمیتوان بر آن حمل نمود و جز خودش برای خودش نیماند و این مثل آنستکه خواستیم کسی را اسماع کنیم باسمی و آنرا برای شنواندن او تکرار کنیم و چون آنرا از جنبه حکایت از هویات خارجی ملاحظه کنیم اینجا است که او محمول برای محکیات خود بحمل شایع شود پس مفهوم جوهر بلحاظ نفسی همان مفهوم جوهر است نه جوهر مفرد خارجی و در اینجا خود نه محمول بر چیزی است نه چیزی براو محمول است و بلحاظ حکایت از فرد خارجی محمول است و آن فرد جوهر است بحمل شایع پس علم بجوهر خارجی شهود جوهر مفرد است بدون حمل و قضیه نه بطور اولی و نه بطور شایع و چون بنای حمل و توصیف شد مفهومی را نقل از جوهر با سایر مقولات ملاحظه کند بنفسها آنرا یکبار حمل کند بر نفس خودش و بار دیگر حمل بر جوهر خارجی کند بدون اینکه محمول جوهر شود مگر بحمل اولی پس باقی نیماند در نفس جز مفهومی که نسبت بنفس خود نفس خویش است یعنی حمل اولی نسبت به هویت فرد خارجی محمول بر جوهر است بحمل شایع نه جوهر و نسبت بنفس حالت او است و وصف او و عنوان علم او پس بلامانع کیف نفسانی خواهد



بود با این دقت که این مفهوم عنوانی آلی و محاکاتی از کیفیتی نفسانیه که علم و ادراک باشد و خود بنفسه اگرچه کیفیت و علم نیست لکن فانی در علم و وجه علم و بحمل شایع بر علم صادق است و مفهوم علم هم بحمل شایع بر او بلحاظ فتائش در مصداق علم صادق خواهد بود بلکه حاجت بتفکیک مصداق علم از مفهوم حاصل در عقل نداریم چه وجود ذهنی همین تعقل مفهوم جوهر است مثلاً و تعقل او علم است یعنی این معقول علم است بفرد خارجی و علم است بنفسه برای نفس چون علم عین معلوم بالذات است و این مفهوم معلوم بالذات است پس علم است و اگر این عینیت بین علم و معلوم بالذات تسلیم نشود این مفهوم بلحاظ نفس خود که حمل اولی است چون بکیفیت ادراک نفس نسبت داده شود فانی در علم است و او بر علم صادق و علم بر او صادق است.

و بالجمله در عقل و صور علمیه اش بلحاظ نفس صورت علمیه هیچ يك از مقولات نیست بلکه یا نفس صورت علمیه است که عقل آنرا مشاهده نماید یا بین هویات علمیه جزئیة بسیطة ذهنیه و بین مفاهیم کلیه اش حمل اولی است زیرا وجود ذهنیش از ناحیه تعقل مفهوم کلی آمده پس معقول نیست این وجود مأخوذ و قید در مفهوم معقول باشد چه این وجود همین تعقل این مفهوم است بنفسه و در دائره این مفهوم نخواهد بود و نفس همانا معنی را بذاته تعقل میکند نه معنای متعقل را تعقل نماید پس معنی باعتبار نفسش نفس خویش است زیرا جز نفسش بدن نیامده و باعتبار عنوانیت وجه مقوله خارجیه است و محمول بحمل شایع بر او است و این تعقل همان علم و وجود ذهنی است و البته مقوله ای از مقولات است که کیف نفسانی باشد و چون این کیفیت وجود خاص برای معنای کلی است و متحد با این معنی است پس باین اعتبار که موجود بتعقل است بر نفس خویش زائد است و بحمل شایع مقوله کیف است و باین اعتبار که متحد با وجود تعقلی است وجه و عنوان مقوله خارجیه نیست زیرا وجه مقوله خارجیه نفس معنی است نه وجود و تعقل معنی.

نتیجه این بیان آنکه ذات منحفظه بین ظرفین است و علم از آن جهت که علم است عین معلوم است از آن جهت که معلوم است بدون اینکه شیء واحد باعتبار واحد مصداق دو مقوله متقابل باشد. و محصل کلام آنکه هر مفهومی عقل آنرا ادراک کند آنگاه

محصل کلام بر وجه عمیق ادراک کند اینکه صادق است بر افراد خارجیه اش همانا باعتبار صدقش بر آنها آینه حقایق آنها و وجه آنها است و عقل آن

حقایق را در آن مفاهیم می بیند بدون آنکه آن مفاهیم جز ذوات خود چیزی زائد بر نفوس خود باشند نه آنکه آن حقایق باشند و عقل اگر توجه نمود بحمل مفهوم بر نفس خود حملش اولی است و اگر توجه و التفاتی ننمود حملی در بین نیست فقط تصوراتی است بدیهی است تصور چیزی آنرا چیز دیگر نمیکند و میان آن و نفسش قضیه ای تالیف و عقد نماید فقط آنرا حاصل بحصول نفسانی و موجود بوجودی عقلی و متحقق به تحقق علمی نماید چنانکه تحقق خارجی تحقق نفس موجود خارجی است و چون عقل نظر کرد باین وجود عقلی که عین موجود عقلی است و متوجه شد که آن از چه مقوله است حکم کند که از مقوله کیف است و اینکه کیفی است نفسانی ممتاز از سایر انواع کیفیات نفسانیه بآنکه علم و ادراک است نه کیفیت دیگر چون فرح و غضب پس موجود نفسانی از این جهت که موجود بچنین وجود بحمل شایع کیف است و بدون این وجود و بدون هر وجودی جز نفسش چیزی نیست لکن چون

نفس او را منظره و قنطره و آینه عین خارجی قرار دهد جوهری خواهد بودی حکائی از جوهری محکی که ممکن نیست حکم بجوهریتش مگر باین منظره و نظر پس جوهریت مفهوم آلی بمعنای جوهریت محکی اوست نه جوهریت نفس او بدون حکایت و نظر فنائی و همچنین اگر او را منظره و آلت برای هویت ذهنیه قرار دهد کیف خواهد بود زیرا محکی ذهنیش کیف است پس مفهوم انسان مثلاً اگر آلت ملاحظه شخص ذهنی قرار داده شود کیف بحمل شایع خواهد بود بعین کیفیت وجود ذهنی که بتصور مفهوم انسان حاصل شده چه تصور کیف است و عین شیء متصور است و این است معنای اینکه علم عین معلوم بالذات است یعنی بذات معلوم و معلوم ذهنی آلت ملاحظه معلوم خارجی است و تصور هنگام تحلیل یعنی هنگام تفکیک تصور از شیء متصور واسطه ثبوت کیف است در شیء متصور بلحاظ حال عدم تحلیل فافهم؛ پس آنچه جوهر است بحمل شایع هویت جوهریه خارجی است و صورت جوهر در ذهن بالحکایه و بالفناء نه بالذات که جز نفسش چیزی نیست و بملاحظه وجود ذهنی کیف شایع است پس جوهر خارجی که ذوالوجه است مصحح جوهریت وجه است یعنی جوهریت ذیالوجه نه بنفسه و این است معنای قول صدر آنکه شرط جوهریت کلی بحمل شایع وجود خارجی است و اما وجود ذهنی پس مصحح جوهریت کلی بحمل شایع نیست باعتبار نفسش زیرا نفسش نفس اوست بحمل اولی و وجود ذهنی محقق همین حمل اولی است اگرچه معدوم در خارج و در ذهن باشد لکن چون موجود در ذهن شد موجود بحمل شایع است هنگام تفکیکش از وجود ذهنی و خارجی و مطلوب حمل موجود بر او شایعاً نیست بلکه مطلوب حمل مقوله بر او است و مقوله صادق بر نفسش نیست شایعاً زیرا وجود ذهنی اثر جز در تحقیق نفسیت نفسش ندارد و مؤثر در حمل جوهر شایعاً بر نفسش نخواهد بود مگر ملاحظه شود بلحاظی که موجب سرایت جوهریت خارجی است باو در مقام حمل و توصیف فافهم و این معنی در نهایت دقت است که بسا حکیم هم در آن میگذرد.

و از این بیان منکشف شود آنچه مورد حاجت است در اثبات اختلاف حمل و آنچه مستغنی عنه است در آن و نیز منکشف شود آنکه صورت خیالیه هم آن مقوله بحمل شایع نیست و جزئی بودنش کافی در آن نیست چه وجود بعد از تشخیص سابق است حتی در ذهن پس فردیت و جزئیت متقدم است بحسب مرتبت بر وجود ذهنی.

و اگر کسی اصرار داشته باشد اینکه وجود محصل جزئیت برای کلی است گوئیم خیال هم محقق جزئیت صورت است باین معنی که خیال احضار میکند ابتدائاً فرد را بدون استعانت بعقل در تمقل کلی فافهم.

وبعد اللّٰه واللتی اگر قبول نکنیم این تحقیق را در توجیه کلام صدر المتألهین و صور ذهنیه را مندرج در مقولات بحمل شایع ندانیم تحقیق در تاویل گفتار صدر در مقام آنستکه میخواهد منع نماید تناقض بین دو حمل شایع را نسبت بصورت ذهنیه و هویت خارجی چه حمل البته عقلی است یعنی باعتبار معلوم ذهنی است اگرچه شایع باشد و موضوعش هویت خارجی باشد پس حمل شایع نسبت بصورت معلومه ذهنیه باعتبار نحوه وجود

تحقیق مؤلف بر تقدیر عدم تسلیم
مسلک صدر در عدم اندراج
صورت ذهنیه در مقولات
بحمل شایع بتقریر مؤلف در
تحقیق مرآه صدر

ذهنی است و نسبت به معلوم خارجی باعتبار وجود خارجی است پس این دو حمل مختلفند در ملاک اتحاد و نحوه آنچه اتحاد موضوع و محمول او است چه یکی نحوه وجود فاقد آثار است و دیگری نحوه وجود واحد آثار است پس وحدتهای معتبره در تناقض را که باضافه وحدت حمل نه وحدت نمودند ده وحدت میشود و دهم همانا وحدت در ملاک اتحاد محمول به موضوع است پس اگر یک شیء جوهر ذهنی باشد بحمل شایع از روی نحوه وجودی فاقد آثار و کیف نفسانی خارجی بحمل شایع باشد از روی نحوه وجودی واجد آثار تناقض نخواهد بود و مؤلف در جواشی خود بر شرح منظومه این را توضیح داده فراجع و اغتم .

ناگفته نماند آنچه در مسلک انقلاب گفتیم که مهیت شیء غیر
اعتبار وحدت یازدهم در تناقض از حقیقت او است که هویت او را تشکیل میدهد و آنچه قبول

مقوله دیگر نمیکند حقیقت و هویت است نه مهیت پس مهیت جوهر اگر در ذهن آمد مهیت جوهر است لکن حقیقت و هویت جوهر نیست و جائز است قبول حقیقت کیف کند و هویت کیف نفسانی را تشکیل دهد و این وحدت یازدهمی میشود که در تناقض باید مراعات شود و آنچه در قوام جوهریت جوهر و ذاتیات مهیت جوهر مأخوذ و مقدم است که مجهول الکنه و معرفی جز بعوارض و لواحق ندارد غیر از حقیقت و هویت او است و حقیقت همانا حقیقت جوهر است بعد از تمام بودن قوام مهیت و ذاتیاتش نه اینکه حقیقت و هویت داشتن چیزی مقوم مهیت آن چیز نیست بلکه تحقق او است و چون بوجودی خاص متحقق شده جز مقوله خود که مثلاً جوهر است مقوله دیگر نمیشود و اما اگر آن وجود خاص را بخود نگرفته و هویت در موطن خود که خارجی است حاصل نموده بلکه بذهن آمده مهیت جوهر است بی کم و زیاد لکن مهیتی است بی حقیقت و بی هویت و بی اثر و مانعی ندارد که حقیقت و هویت مقوله دیگر را بپذیرد و بحمل شایع کیف نفسانی خارجی شود چه صفات نفس خارجی است لکن خارجی نفسانی نه خارجی جسمانی پس از یک مهیت جوهر در ذهن مهیت جوهر است بحمل اولی و کیف است بحمل شایع و حقیقت و هویت بمقوله کیف حاصل شده نه به حقیقت و هویت جوهریه که مختص بموطن خارج است و تناقض نیست و باین وجه تصویر کلام صدر میشود کما هو حق و از طرفی کلام سید داماد تصحیح میشود چه مهیت جوهر چون حقیقت جوهریه خارجی را بخود نگرفت و حقیقت کیف نفسانی را بپذیرفت انقلاب شده با آنکه نفس مهیت جوهر بذهن آمده و معنی انقلاب این نیست که در یک لحظه در هر موطنی و لو ذهن مثلاً جوهر فعلی باشد سپس منقلب بمقوله دیگر شود بلکه باین معنی که مهیت هر مقولهئی مقتضی است حقیقت و هویت ذات خود را پذیرد نه حقیقت مقوله دیگر را پس چون حقیقت ذات خود را در ذهن بپذیرفته لاجرم حقیقت مقوله کیف را بپذیرفته و گرنه باید بی موضوع باشد و هر مهیتی که تشخیص سابق را حاصل نمود و جزئی شخصی شد بایستی حقیقت و هویت حاصل کند و فاقد هویت نباشد ناچار در محل کلام منقلب شده و انقلاب در قبول حقیقت است چه هیچ فاصله و حائلی بین مهیت جوهر جزئی خارجی که اعم از خارج نفسانی و خارج جسمانی است و بین حقیقتش نیست تا او را مانع از تحقق بآن حقیقت که حق بالاصاله و بالذات او است بجز وجود ذهنی که حق اصیل و استحقاق بالاصاله او را منقلب بحقیقت دیگر کرده که برخلاف مقتضای طبع ابتدائی او است و باین معنی انقلاب است و ربطی بانقلاب در مهیت که منع کردند ندارد چه مهیت محفوظ است و در امر زائد بر ذات انقلاب است که ما بالفعل طبیعی بما بالفعل غیر طبیعی منقلب

و بدل شده و دانستی که این معنا منافعی با قول سید که فرموده انقلاب در صفت نیست بلکه در مهیت و حقیقت هم نیست چه مراد از مهیت همانا حقیقت و هویت است نه اصل ذات فاغتم ذلك فقد اسمعتك فی مسلك السيد والصدر تمزیدالورقاء بفنون الالحن الرخيمة الطيبة والحمد لله وحده .

مسلك چهاردهم مسلك حکیم سبزواری علیه الرحمه است و خلاصه آن ملفق از مسلك صدر و مسلك دوانی است باین تقریر که مقولات محمول بر صور علمیه است بحمل اولی چنانکه صدر فرمود ولیکن کیف بحمل شایع نیست مگر بتشبییه و مسامحه اما اول پس برای آنچه تقریر یافت و اما دوم پس برای آنکه وجود صورت در نفس وجود برای جوهر نفس نیست زائد بر وجود صورت در نفس و ظهور شیء ظاهر ضمیمه زائده بر ذات ظاهر نخواهد بود و آنچه در نفس می‌باییم همانا ظهور صورت است بر نفس و این کیفیتی برای نفس نشود تا صورت را بحمل شایع کیف دانیم .

مؤلف گوید خواهی دانست از مسلك مؤلف در حل و کشف تأیید مؤلف از مسلك سبزواری غائله مقام آنکه سبزواری نزدیک است حق را دریابد در حقیقت علم لکن ملاك حقیقت علم را نیافته تنها اصابت فرموده که در نفس و برای نفس جز ظهور و انکشاف شیء بر نفس و برای نفس چیزی نیست و خواهی دانست در مسلك پانزدهم که مسلك مؤلف است و اجمالا قبلا بدان اشاره شده اینکه علم همان جوهر مجرد است که از آن تعبیر بقوه مدر که شود بامراتبی که دارد از عاقله و متخیله و واهمه که متحد با جوهر نفس ناطقه است در مقام وحدت .

فالنفس فی وحدتها کل القوى اذکله فی کله اقد انطوی

و او مانند مرآت مجلوه (آینه جلا داده) که اگر بین او و بین معلومات بتمام مراتبی که آن راست از اعیان و معانی و طبیعیات و عرضیات که هر يك را موطنی است حجابی نباشد منکشف شود بر نفس پس انیت و حقیقت و هویت علم همانا جوهر مجرد عقل است هنگام ارتفاع حجابها و از این ارتفاع و انکشاف و ظهور چیزی را نیاییم که زائد باشد نه بر معلومات و نه بر قوت عاقله حتی ارتسام صورتی در نفس اگر متمنع نیست از معلومات و یا انفعال و تأثیری نفس را از معلومات و نه فعل و تأثیری از نفس در آن صورتها هر چند فقط نقل دادن آن از صقمی بصقمی و از مقامی بمقامی و از موطنی بموطنی اگر معلومات را غیر از خارج و غیر از عالم نفس عالم و صقع ثالثی و رابعی مثلا باشد نیاییم و از تلقینات قائلین بوجود ذهنی بعد از تجرید اثری در وجدان ما بیادگار نمانده .

و جز این نیست که نفس که بالطبع در طلب معلومات است چون متوجه بچیزی شد و شروع در طلب و جستجوی از او شد و خواست مشاهده کند آنرا بلا واسطه و بدون کیفیتی که آنرا خود ایجاد کند حائلها بر طرف میشود بنحویکه معلومات نفس الامریه مواجهه حقیقی او شوند و آنها را که مفرداتی هستند بدون تالیف قضیه می‌بیند که از این دیدن تعبیر بتصور و تعقل شود آنگاه مطالعه در آنها را ادامه داده صفاتی در آنها درک نموده یعنی مواجهه با مفردات صفات و حالت قیام آن صفات بموصوفات خود هم مواجه شود و آنها و آن صفات و قیام آنها بموصوفات مواجه او کردند

لاجرم منکشف شود بر او نسبتی بین موصوفات مفردة و صفات و این تصدیق است اگر چه انشاء حکمی و عقد قضیه نمی نکند و البته اگر انشاء کند آنرا مقام فعل و فعالیت او است مانند نطق ظاهری که باراده نفس و استخدام آلت لسان انجام می دهد و انکشاف این قضیه یا ممکن است مانند مفردات طرفین قضیه باشد یعنی نسبت را مفرداً مشاهده می کند صحت حمل این صفت را بر موصوف مفردا می بیند آنگاه نفس با استخدام قوای ظاهر به آنرا بتلفظ و کتابت در آورد و چون بلفظ و کتابت مثلاً گفته یا نوشته شد الانسان حیوان ناطق نفس ناطقه مفردات قضیه را حتی حمل و صحت حمل را که باز واقع انفرادی بسیط بی تالیف دارد ادراک می کند یعنی بر او منکشف شود صحت حمل حیوان را بر انسان مثلاً تا آخر آنچه در قضایا و اقیسه مقرر است چه هر جمله می بمفرد بر می گردد شنونده هم در مقام تعلم مفردات را می بیند و گمان می کند قضیه مرتسم در نفسش شده و گر نه همان استخدام نفس است اعضا را در تلفظ و کتابت لکن مانعی ندارد نفس از مقام خلایق و فعالیت صورت معلوم را در متن جوهر خود مرتسم کند اگر چه ما هنوز در امکان ارتسام صور و نقوش در جوهر مجرده تردید داریم لکن در واجب تعالی بلا تردید محال است عروض و انتقاش بر ذاتش سبحانه و ممکن است بر تقدیر عدم ارتسام در خود آنرا مصور بصورت کند و تکیه گاه صورت همان حد ذات شیء باشد که از حمل اولی بحمل شایع برسد اینهم مناط بجواز قیام چنین اعراضی است بنفس خود که صدق حمل شایع کند و ممکن است قیام آن از همان صقع نفس الامری بنفس ناطقه که آن را ایجاد نمود من باب العارف یخلق بهمه باشد و نیز ممکن است بگوئیم خرق حجابها که حامل بین جوهر نفس و بین واقعیات است از افعال او باشد که بمحض توجه و طلب و تفکر بواسطه قوتی که در او است حجابها را خرق نماید چنانکه گاه بوحی یا الهام یا رؤیای صادقه خرق حجاب شود بدون عملی از ناحیه قوت عاقله .

و بالجمله علم جوهری است مجرد نه کیف و نه اضافه بلکه نوری است جوهری که کمون و بروز و غیبت و حضور دارد بوجود حجاب و رفع یا ارتفاعش گاهی هم حجاب از روی حکمت مکتومه ایجاد شود چون داستان مبیّت مولی الموالی علیه السلام بجای پیغمبر صلی الله و علیه و آله که توطین نفس بر کشته شدن از روی محجوب بودن واقع بحجب الهی داشته و اگر سلامتی را می دانست فضیلتی نبود . و گویا سبزواری نزدیک بوده تیرش باین نشان اصابت کند

تشبیه علم بفیض مقدس

که میفرماید و بعد الیتا والیتی لت افتی بکون العلم
کیفاً نفسانیاً بلکه از سخنش بر می آید که علم فعل نفس
است باشراقش بر شیء چه تشبیه کرده علم نفس باشیاء را

و فیض اقدس

یکبار بظهور علت اولی و تجلیش بنحو تجلی افعالی بر هر مهمیتی بوجود منبسط بر اشیاء که هر کدام را وجودی خاص اعطاء نماید و این همان است که اصطلاحاً آنرا بفیض مقدس نامیدند و بار دیگر بظهور و تجلیش باسماء و صفاتش بدون فعل و عملی پس ظاهر شود اعیان ثابته بوجود واحد اسمائی که برای ذات متجلی است بدون اینکه برای هیچ يك از آنها وجود خاصی باشد بلکه معدوم است ولی ثابت است بشبوت علمی اسمائی که اصطلاحاً آنرا فیض اقدس نامند پس چنانکه چیزی از این دو نحو از اشراق و تجلی و مستشرق بآن کیف نیست همچنان اشراق نفس بر معلومات کیف نیست و

هیچ يك از مقولات هم بحمل شایع نخواهد بود هر چند عناوینش بحمل اولی بر آن صادق است این است حاصل کلام سبزواری .

پس نفس نزد سبزواری فاعل اشراقی و مظهر تجلی افعالی و اسمائی و صفاتی است بر اشیاء و اشراق و تجلی فعل خاص نفس است نه کیفیتی در او و ممکن است اشراق را فعل برای نفس نداند و نفس را مشرق با لذات بر نفس خود و بر غیر خود که محتجب از او نیست داند پس نه فعلی است در عالم نفس و نه انفعالی فقط ظهور و انکشاف است و این تقریر راجع بگفتار ما است لکن در پرده و خود را بتعقداتی که ناظر را هدایت درستی نمی کند خسته کرده .

الحق علم افضل مہیات و اکرم انیات و اشرف هویات و اعلاى

جوهر قدسیه و اغلاى فرائد قدوسیہ است یعنی جوهر قوت مدر که

است بلکه حق آنست که عین جوهر عقل است و آن عین عاقل

است بالذات و چون بین او و بین اشیاء حجابی خارجی یا داخلی

نباشد علم همانا صرافت شهود و محو ضرت رؤیت و مصفای عرفان و صفای معرفت است و بدان قضایا و اقیسه

را منعقد ساخته و از آن نتایج مطلوبه را می گیرد و نسبت و اتصاف را هم که ملاک تصدیق است

مشاهده می نماید و این است سر آنکه گفتند اوصاف قبل از علم بآن اخبار و بعد از علم اوصاف

است و انشاء الله تعالی ما این مدعا را منقح بتنقیح بیشتری تحت عنوان الهامی کروی خواهم نمود

و پرده ها از چهره معشوق محبوب بر اندازیم بفضلہ تعالی و حوله و طولہ .

اکنون گوش فرا دار و نعمات عندلیب غیب و ترنمات طائر قدسی بی عیب و ریب را بنیوش

و آنچه سانج شده تحت القلم مانند تقدیم می داریم تا بمقطع نهایی که مایه اطمینان و استقرار قلب

است برسد الا بذکر الله تطمئن القلوب .

سوانحی از افکار نگارنده در انشاء تقریر مسلک او و مسلک

سوانحی از افکار مؤلف که سبزواری که می توان وجوهی در رفع اشکال اجتماع مقولتین

مقدمه تکمیل مسلک مؤلف متقابلتین از آن استنباط نمود . (۱) هر شیئی را فردی

و نافع در مسلک سبزواری است است عقلی اعم از جوهر یا عرض که نحوی از اتحاد یا اتصال

معنوی و قرب احاطی بفرد خارجی دارد پس ممکن است معلوم

در نفس یا نزد نفس فردی باشد عقلانی نه کلیات طبیعی یا منترعه از خارجیات و اما آنچه منصفه

بین فردین است پس آن ذوات کلیه است و این فرد عقلی مجرد غیر از فرد جزئی حاصل بتصور است که

از آن تعبیر بوجود ذهنی میشود بلکه فردی است عقلی و خارجی نفسانی که با خارجیتش قابل است بواسطه

تجردش و مناسبت سنخش با نفس و نفسانیات اینکه حاضر شود در نفس و یا نزد نفس پس آن فردی

است حقیقی از مقوله اینکه فرد خارجی مشهوری غیر عقلانی دارد پس اگر ملتزم شدیم باینکه علم کیف

است و فاقاً للمشهور مانعی نیست از التزام باینکه این فرد عقلی هنگام حضور و تمثلش در محضر

نفس یا قیامش با او یا دخولش در او و در مقام و صقع او کیف برای او باشد لکن کیفیتی در غایت

اشتداد بحیثیتی که نزدیک است جوهر نفسانی شود اگر فردی است عقلی مطابق فرد جوهری خارجی

که هر دو از يك مقوله باشند .

و اما اینکه عین معلوم بالذات باشد که فرد خارجی است پس شایسته است باین اعتبار باشد که فرد عقلی عین فرد خارجی است بذاته و ذاتیات که منحصفاً است بین هر دو بلکه او را يك نحو عینیت اتحادی یا معیت مجرده احاطیه است با فرد خارجی در جمیع مشخصاتش اگر چه مغایر با او است از حیث اینکه مجرد صرف است و ملابس با غواشی مادیه فرد خارجی نیست مگر آنچه از آن قبول تجرد چون مقدار و کم و ابعاد بناء بر امکان تجردش .

و بدین تقریر اشکال جمع بین متقابلین رفع میشود چه اینکه
رفع اشکال اجتماع بفرد عقلی و فرد خارجی
 کیف نفسانی فرد عقلی است نه خارجی زیرا فرد خارجی حاصل نشود در ذهن و جوهریتش آنجا که جوهر است و عرضیتش آنجا که عرض است باعتبار اینکه از صفات نفس است هنگام حصول در نفس یا برای نفس یا نزد نفس و یا مثلاً فاعل زیرا این اعتبار همانا نحوه خاصی است که حاصل نشود برای او مگر در نفس و آن حیثیت ملزوم وجود نفسانی ذهنی است و مهیت آن حیثیت مهیت علم است و مهیت علم حاصل نشود مگر با مهیت معلوم و مهیت معلوم حاصل نشود مگر بفرد عقلی برای فرد خارجی بنا بر این منافاتی نیست بین اینکه حقیقت کیف باشد باعتبار این مهیت مسماة بعلم و جوهر باشد مثلاً باعتبار ملاک فرد عقلی که حامل ذات و ذاتیات فرد خارجی است بلکه حامل آنچه مسامحه است با تجرد و مجرد از مشخصات خارجی که مانند ذاتیات فرد خارجی است هر چند مجهول الکنه باشد فافهم و این قابل تقریرات عدیده است که موکول بنظر اهل فضل فلیس کل ما يعلم یقال .

(۲) معلوم در نفس صورت شیء است که مقابل ماده است و
دوم از مقدمات سانه که قابل توجه است
 صورت مابه الفعلیه است نه مابه القوه و شئییت شیء بصورت او است نه بماده و شك نیست در اینکه فعلیات هر شیء مادی مزاحم با فعلیات نفس نیست و چون معلوم نفس گردد فعلیاتش متحد با فعلیات نفس گردد و فعلیت جوهر نفس بآن اشتداد حاصل کند و این اشتداد علم نفس است و کیفیت فاضله او است و تناقضی بین بودن صورت محضه که محصل اشتداد برای فعلیت نفس است فردی از مقوله کیف از همین جهت یعنی جهت اشتداد که حاصل نشود مگر هنگام سیرش از مرکز خارجی خود بسوی نفس و بین بودنش جوهر از حیث اتحادش با موجود مادی خارجی پس فعلیت برای نفس دو حبل است حبلی ممدود از خارجی بسوی نفس و حبلی ممدود از نفس بسوی خارج و نفس را بحبل اول اتحادی است اشتدادی و کیفی با نفس و بحبل دوم اتحادی است جوهری بخارج مادی و بدین قیاس در مقولات دیگر ، وجه اندازه شبیه است حال نفس نسبت بمعلومات خارجی به حال جوهر نفس در وجه علیای سماویه اش و در وجه سفلی تراییه اش پس دو حیثیت مختلف و دو نحو از اتحاد در نفس در مقام علم بوجود آید بدون تناقض و باین تقریر مندفع شود توهم اینکه صورت از موجود خارجی منفک نشود پس چگونه مجرد از ماده در نفس حاصل گردد .

وجه اندفاع معنای حصولش در نفس انفکاکش از ماده و انتقالش با تجرد از ماده بنفس نیست بلکه بمعنای قرب معنوی و اتصال غیر جسمانی و اتحاد روحانی از فعلیت صرفه بنفس مانند قرب و اتصال

نفوس کامله سمداء بمقل فعال که نفس در این حال منبسط شود بر این فعلیت مانند انبساط اشعه نور شمس بر ارض یا قرب حاصل شود برای نفس بآن فعلیت مانند قرب محیط مجرد بمحاط مادی یا بفعلیت محاط مادی که بالتبجیه فعلیات اشیاء معلومه بدون ماده متصل و متحد شود بفعلیت نفس و فعلیت جوهریه نفس بدان اتصال و اتحاد و قرب شدت یابد چنانکه انوار نفوس کامله باتصال و قرب بفعل فعال شدت یابد که گوئی از ابتداء امر بک فعلیت بوده است و این تقریر برده ضخیمی را از چهره وجود ذهنی مشهوری برگیرد . بلکه از این بیان وجه دیگری استفاده شود در حل اشکال

استفاده وجه دیگر از تقریر مذکور در حل اشکال مقام مقام ، بدین صورت که وجود ذهنی کیفیت احاطه نفس است بفعلیات موجودات خارجیه بدون اینکه عقل چیزی از آنها برگیرد یا منضم یا بخود نماید یا حلول در خویش دهد پس ذات

معلوم جوهری است که وجودش در ذهن کیفیت احاطه عقل است بصور اشیاء و این کیفیت کیفی است نفسانی که از وجود ذهنی برخاسته پس موضوع حقیقتاً مختلف است و این تقریر جاری است نیز بدون توسیط صورت که ما بالفعل است باین نحو که نفس احاطه نماید بدین کیفیت خاصه . بین خارجی و بکلیاتش و انحفاظ بمعنای محاط بودن کلیات ذاتیه خارجیه است برای نفس پس جوهر خارجی باعتبار محاطیتش برای نفس کیف است و باعتبار ذاتش در خارج جوهر است و چون محاط بنفس است البته در نفس است و بانفس است لذا آنچه مجهول است در نفس و با نفس نیست و این وجه محتاج بانضمام فعلیات خارجیه بفعلیت نفس نیست و از اشتداد فعلیت نفس بفعلیت خارجیه بی نیاز است .

(۳) الهام کروی در حقیقت علم - بدانکه ما اجمالاً مسلک خود را

الهام کروی در حقیقت علم در حقیقت علم که عین جوهر عقل و نفس است اشاره کردیم اینک آنچه در این باب سانج شده یاد می نمایم سپس آنچه مختار قطعی نهائی است می نگاریم . این الهام متضمن سری الهی که لایق تحمل آن نیست جز اصفی الاصفیاء و اخلص مخلصین خدای تعالی منت گذارد بر این ضعیف قاصر بکشفش پیش از تالیف این کتاب بچندین سال یعنی در شب جمعه ۴ رجب ۱۳۳۴ قمری در بابل مازندران در اثناء تحریر رساله یدبضا در حقیقت علم بدین خلاصه تافروستی برای تنقیح و توضیح آن بدست آید که وجدان سلیم و برهان مستقیم حاکم است باینکه علم ادراک و شعور است و ادراک متقوم بذات مدرک است و صورت مرتسمه را شعوری نیست پس صور ذهنیه مانند جمادات است و بالجمله آنچه فرض شود از اوصاف محمول بضمیمه یا کلیات طبیعییه یا مفاهیم خارجه المحمول نه علم است و نه عالم و نه شعور است و نه شاعر پس علم نه صورت است و نه کیفیت چه رسد باضافه بلی متعلق ادراک و علم مانند اعیان خارجیه پس واجب است مصداق علم ذات عالم باشد و این مشتق حاکی از مقام ذات است مانند جامد .

و مبده اشتقاق همانا نفس جوهر ذات است نه بمعنای بساطت مفهوم مشتق برهان معروف سید شریف مثلاً بلکه اگر چه مشتق را مرکب بدانیم چه مبده مفهوم علم است و اما مصداقش نفس جوهر ذات عالم و لازم نیست مصداق مفهوم مبده مشتق غیر از ذات موصوف باشد چنانکه در صفات واجب تقریر یافته

بیان آنکه مبده اشتقاق عالم نفس ذات است مانند صفات واجب تعالی

پس نفس بالذات عالم است بمعنای عدم وصف انضمامی این است مختار ما در درجه اولی .

و اما مافوق این فکر که متعلق بخلص اصفیا است پس بدین
درجه مخصوص باصفیاء در
 مشتق است بالذات لکن لازم نیست مصداق علم و انیت علم
حقیقت علم

عین جوهر نفس او باشد بلکه شاید مصداق حقیقت علم جوهر
 مجرد دیگری باشد عالی تر از جوهر نفس عالم و آن جوهر بنفسه و بذاته علم و ادراک باشد لکن متحد باشد
 با جوهر نفس عالم باین معنی نفس عالم مدرک و عالم باشد بجوهر علمی که با جوهر نفس او اتحاد یافته
 یا نفس عالم قیام باو نموده بنابر جواز قیام مجرد بمجرد خصوصاً قیام جوهر مجرد ضعیف بجوهر مجرد
 قوی یا حلول جوهر مجرد در جوهر مجرد چنانکه دوانی در بعض حواشیش بر شرح تجرید چنانکه در
 خاطر دارم تنبیه بر آن نموده یا حلول نباشد اتحاد یا انضمام و معیت باشد و شیخ هم در وحدت عقول
 مجرده بیانی دارد که مقتبس از گفتار ارسطو است که در اینجا نافع است و این جوهر یعنی جوهر علم
 خلاق و فعال است و بفعل الهی چنانکه انشاء کند صورت اشیاء را در نفس شخص و حاجب بین او و اشیاء
 را زائل نماید و آنچه مدخلیت دارد در تحقق علم او و معلومیت اشیاء برای او اگرچه با ایجاد ضمیمهئی
 و وصفی و کیفی باشد آماده سازد همچنان ذات عالم را متحد یا منضم بخود کند تا بوسیله این جوهر
 مجرد که مصداق علم است پس از حصول شرایط و زوال موانع او عالم باشد و بالجمله نفس عالم
 بوسیله جوهر علم که معیت با جوهر نفس او دارد عالم است چنانکه در درجه انزل که اول یاد شد ذات
 عالم و جوهر نفس او مصداق علم است و او عالم باشیاء است بجوهر علمیکه نفس و عقل او است .

حال چون ممکن است مصداق علم که مصحح عالمیت شخص است جوهر مجرد دیگری باشد غیر
 از جوهر نفس عالم و صور حاصله در ذهن بر تقدیر تسلیم شرطیتش برای فعلیت علم از منشآت آن
 جوهر مجرد اعلی باشد ممکن است قدم فراتر گذارده بگوئیم چون حقیقت واجب عین علم است علم
 هر عالمی بمعیت و احاطه ذات واجب سبحانه باشد و علم را حقیقت برای هیچ عالمی نباشد جز ذات
 واجب تعالی که بواسطه فرط قرب و معیت سیاله او با نفوس ناطقه در واهمه چنین گمان میرود که
 خود عالم است و علم صفت او است و کیفیتی در نفس او است یا بعد از دقت مزبوره عین جوهر نفس
 و عقل او است پس جوهر نفس ناطقه عالم مستحق حمل این مشتق است حقیقتاً و بالذات یعنی بدون
 حیثیت تقییدیه در مصداق علم جوهری بلکه فوق الجواهر و خلاق الجواهر که حقیقت واجب تعالی
 است و اما حیثیت تقیید در نفس شخص عالم پس باعتبار حصول صورت معلوم است که از اتحاد قریبی
 و معیت او با ذات واجب سبحانه باعتبار علم است و گر نه ذات واجب تعالی معیت با نفس جاهل هم دارد
 و اتحادی که با ذات واجب تعالی میگوئیم اتحاد ممنوع نیست بلکه بمعنای قرب و اتصال معنوی است و
 ذات الله تعالی تصرف کند در ذات نفس ناطقه باحداث صورت اعیان خارجی در او و بازاله جهل و حاجب
 از او و کریه و فی انفسهم افلا یعقلون اشاره باین دقیقه تواند بود .

و چون این طریق از اذهان سطحی دور است ممکن است مصداق جوهری علم را حقیقت محمدیه
 اعتبار کنیم چه روح مقدس وی محیط بجمیع عوالم و اجزاء عالم است و نفوس و عقول تحت احاطه
 او است و جوهر آن نفس مقدسه جوهر علم است و مانعی ندارد که نفوس ناطقه عالم بوسیله این

حقیقت علمیه باشند بهر حال اشکال اجتماع مقولتین متقابلتین رفع شود چه علم کیف نیست و جوهر است یا جوهر نفس ناطقه یا حقیقت واجب سبحانه یا جوهر حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله و در اخبار هم دیده میشود که خلقت محمد و آل محمد از نور علم خالق شده چنانکه دلالت کند بر آن آنچه مروی است که علم و نطق از القاء جبرئیل و رزق از میکائیل است چنانکه در کلمات مکتونه شرح یافته و بالاخره نفس شخص عالم محاط بحقیقت علم است که جوهر حقیقت محمدیه است چنانکه معلومات اعیانی محاط بنفس عالم است پس نفس عالم قائم بعلمست نه بر وجه قیام علم بعلم بلکه قیام نفس ناطقه بعلم جوهری که مصحح استحقاق حمل مشتق که مفهوم عالمست بر شخص عالم .

و از این بیان آشکار میشود سر قول رسالت پناهی صلی الله علیه و آله انا مدینه العلم و علی بابها و این جمله انطباق واضحی دارد که کانون جوهری علم مطلق حقیقت محمدیه است و باب او علی علیه السلام است پس هر عالم و مدرکی باین مدینه و جوهر سکینه علمیه مستحق صدق مفهوم عالم خواهد بود و سر توصیف مولی الموالی بیاب مدینه العلم آنکه او **عَلَمٌ** مظهر قدرت الهیه و قوت نبویه است و دانستی که جوهر علم خلاق و فعال است و فعل در این مقام خرق حجب و ازاله جهل و جمیع موانع است از قیام نفوس علماء بحقیقت علمیه و مدینه علم ، و این معنی اثر قدرت جوهر علم و باب دخول در مدینه جوهر علم همانا جوهر قدرت بر رفع حجاب و ازاله جهل است و حقیقت ولایتست که کشف حجاب از هر نفسی کند و عالم را در مدینه علم نبی صلی الله علیه و آله داخل کند و معلومات کلا عمارات و بساتین و مطاعم و مشارب آن مدینه است و مولی الموالی علی علیه السلام ولی هر نفسی است در فتح باب علم و کشف حجاب از هر معلوم زیرا قوت و قدرت بر ازاله موانع و پیوند نفوس بمدینه علم قائم باو است و بدون تصرف او دخول در مدینه جوهر علم منتع است و فرق در این باب بین مسلم و کافر نیست هر چند کافر و بیگانه نداند علم او بمعلومات از کجا است چه مسئله اینکه علم از کجا میشود و چه میشود که انسان علم بمعلومی حاصل می نماید و تعقل و تصور از کجای آید باقطع نظر از اینکه حقیقت علم چیست و وجود ذهنی کدام است آیا علم بواسطه انس بالفاظ و اصوات مسموعه بازاء معانی خاصه است که منشأ توجه بمفهومی خاص و تصدیقات مترتبه بر آن گردد یا دست دیگری در کار است که نفوس را عالم میکنند بایجاد علم در او یا او را بمناسب جوهر مجردی که در او است متصل بعالم مجردات می نماید که بدین وسیله مستحق صدق عالم گردد .

(۴) در تنقیح مختار ما در حقیقت علم و تکمیل آن و حذف

مالایجب و تسجیل ما یجب - پس میگوئیم از مجموع تقریرات گذشته که زمینه برای اختیار نهائی بوده آشکار شد علم و ادراک عین جوهر روح ناطق انسان و مانند آن است و چون

علم فعلیت حاصل کند از انسان و اقران او از ملائکه و جن

چه رسد بمقول مفارقه باین معنی حائل و حاجبی بین او و بین معلوم نباشد و هیچ یک غیبت از دیگری نکنند چیزی زائد بر جوهر روح و بر ذات معلوم ولو بحدوث کیفیتی نیست چه رسد بزایدی جوهری و چون حائل در میان آید که موجب جهل یا غیبت روح از معلوم گردد نقصانی کیفی یا جوهری در

تنقیح مختار در حقیقت علم

و تکمیل آن و حذف مالایجب

و تسجیل ما یجب

روح و نفس و عقل نخواهد شد بلکه فعلیتی که از ارتفاع حجاب حاصل میشود فعلیت مقابل قوه نیست و جوهر عقل بالقوه نمیشود بلکه غایب میشود و ادبار از قابل توجه در فعلیت علم جوهری معلوم می‌کند و اقبال و ادبار و غیبت و حضور مرجعش بوجود مانع از انکشاف و ظهور است و شبیه است بمقناطیس مأخوذ

در کف که مانع از جذب دارد بلکه غیبت یا ادبار عقل از معلوم مانند مقناطیس مستور بمانع از جذب نیست چه جذب با مانع البته بالقوه و با ارتفاع مانع فعلیت حاصل کند و این قوه و فعلیت نسبت بفعل مقناطیس است که جذب باشد و در جوهر عقل فعلی نسبت بمعلوم نیست تا نسبت بفعلش در صورت وجود مانع بالقوه باشد سپس بالفعل گردد حتی تعبیر باحضر معلوم نزد خود مسامحه است بلکه حضور است یا ظهور و انکشاف و مراد از اقبال و ادبار هم عملی نیست که از عقل در معقول حاصل شود و شاید اقبال و ادباریکه در آغاز آفرینش عقل خطاب باو شده اشاره بهمین حضور و غیبتست و گر نه نباید گفت قوتی بعقل میرسد بلکه حائلی اگر هست مرتفع شود بلی اگر جوهر عقل هنوز بعد بلوغ نرسیده چون ادراک اطفال یا چون عقل هیولائی بنابر بعض تفاسیر پای قوه بفعل در میان آید و حال معلوم هم تفاوتی جوهری یا کیفی هنگام جهل یا علم نکند حتی بانتقال از صقع و مقام خود سوی صقع و مقام جوهر مجرد چه انتقالی در بین نیست و جز مواجهه تام که از آن تعبیر بقرب و اتصال میشود چیز دیگری نه و گر نه حرکتی معلوم نکند تا بعد اوبقرب و انفصال او باتصال مبدل گردد و چون مواجهه عقل مواجهه زمانیه و مکانیه نیست و فوق زمان و مکان است و بزمانیات و مکانیات چون احاطه کند لازم نیست معلومات که محاط اوهستند مجرد از زمان و مکان گردند چه زمان و مکان هنگام مواجهه تامه از طرف عقل نسبت بمعلومات مانع و حائل نیست و احتجاب و غیبت از امور دیگری است که بالاخره تفاوتی وصفی یا ذاتی در ناحیه عقل یا معقول بر حسب قوت و فعل ایجاد نکند.

اینجا است که دعوی انحفاظ ذات معلوم در نفس و خارج سخن

قابل توجه در انحفاظ

بی اساسی است چه توجه عقل بمفهومی طبیعی یا انتزاعی چیزی از معلوم خارجی نمی‌کاهد فقط معلومی را بر معلوم عقل میافزاید

چه جوهر عقل همان طور که مواجهه اعیان خارجی میشود مواجهه با کلیات و مفاهیم منطبقه بر اعیان میشود بدون اینکه چیزی را از اعیان نزع و انتزاع کند و انتقال بخود دهد بشروح مفصلیکه در وجود ذهنی و نحوه آن گذشت؛ و این مواجهه عنوانی است که اعتبار شود از حاق جوهر عقل و ذات معلوم بدون حیثیتی انضمامی و وجود حائلیکه موجب جهل و غیبت و ادبار و کمون و استتار است جوهر روح را که بشراش ذاتش حس و ادراک منقلب یا متکیف یکفیتی نکند جز آنکه مواجهه نیست یا هست و همان طور که اگر معلومی در واقع نباشد صحیح است گفته شود نفس نمی‌داند آنرا بوجه سلب موضوع آن معلوم حتی نسبت بواجب تعالی چنانکه فرمود ولما یعلم الله المجاهدین منکم یعنی مجاهدی نیست تا معلوم شود و مواجهه بین ذاتین حاصل گردد همچنان اگر معلومی در واقع باشد لکن بین جوهر نفس و بین آن معلوم حیلوه می‌شود چنانکه بین بصر و بین مرئی چیزی حائل شود جوهر نفس و عقل منتفی نشود فقط تعلق بآن معلوم که ملاکش مواجهه است منتفی شود و اخبار ماثوره این معنی را نسبت بمقابل الخلق و بعد الخلق فرموده که اذا وجد المعلوم وقع العلم منه تعالی علی المعلوم

والقدرة على المقدور ومنتها چیزی که از این تعلق و مواجهه حاصل شود همانا نسبت و اضافه می است بین ذات عالم که علمی است جوهری مسمما بعقل و نفس و روح و بین ذات معلوم نه اینکه علم از مقوله اضافه باشد حاشا و کلا بلکه **انیت علم و هویت ادراک جوهری** است حساس بالذات و روحی است ناطق بشراشره و عقلی است شفاف و نفسی است درخشنده که بسا در خرق حجب طبیعی باستار مرسله از روی حکمتی خفیه محتاج باستعانت بچیزی غیر از جوهر نفس خود که مبدعش باو چنین جوهریت دراکه را عنایت فرموده نباشد چه بعض جواهر عقول راقیه و ارواح قادسه و نفوس زاکیه برای شدت تجوهر نورانش خراق حجب و خلاق حضور و مواجهه و فعال نسبت تعلیق بین خود و معلومات است و گرنه محتاج بکمک و مدد است که حاجت را رفع نماید و فرق بین چنین جوهر مجردی که عین علم است و بین واجب تعالی که علم عین ذات او است آنستکه جواهر مجرد حقی مفارقات معلول و محدودند بخلاف واجب سبحانه و انگهی ممکن است بین عقول و نفوس و بین واقعیات حائلی از ظهور و انکشاف باشد و یکی از موارد مستوره ای که وارد است از جمله اسماء مکتومه **اسم استاثر الله به فی علم الغیب عنده فلا یخرج منه الا الیه** خصوصاً نسبت بعقول مفارقه که هر یک صوره کل الاشیاء است .

از این تقریر که در جوهریت علم و انطباقش بر عقل یاد شد اموری منکشف شده که بعض آنها کم و بیش در خلال بیانات گذشته نگارش یافته (۱) آنکه مهیت منحصظه بین ذهن و خارج نیست بلکه خارجیات اعم از آنکه خارج ظرف وجودش یا عدمش باشد چون موجودات یا ممکنات معدومه یا ممتنع و یا ظرف نفسش باشد چون نسب و اضافات و اعتبارات یا ظرف انتقاء نفسش بسلب بسیط که سلب موضوعی و سلب الشیء است یا سلب مرکب که سلب شیء عن شیء است باشد حتی قضایا در ذهن نیست نه حلولاً و نه ارتساماً و نه قیاماً بلکه مواجهه است با مفردات اجزاء قضیه موضوعاً و محمولاً نسبتاً و حمل و تطبیق از افعال و منشئات او است حتی بحمل شایع .

پاره‌ئی از متفرعات بر تقریر مذکور که قبلاً ببعض آنها اشاره شد

و محمول شایع اگر از اعراض است لازم نیست محمول قائم در خارج یا در نفس یا بنفس باشد چه حمل و تطبیق از افعال او است و نفس مفهوم محمول مفرداً مورد مواجهه و انکشاف

قابل توجه دقیق

است مثل سایر مفردات که حملش بر خودش اولی سپس حمل بر مفرد دیگر شایعاً فعل و عمل عقل است و در مقام تعلیم و افاده لسان و قلم استخدام میشود و انفعالی در جوهر نفس یا کیفیتی لازم الحصول نیست مگر خلقی کریم یا فضیلتی باشد که آنهم بالاصاله در او است نه از ناحیه حمل یا مدلول قضیه حاصل شود آنهم در جواهر کامله بنحو بساطت و عینیت است نه عروض کیفیت بلکه در معلومات هم کیفیتی نیست و انطباق جزئی بر معلوم و یا اتصاف معلوم بچیزی اگر تسلیم کنیم در خارج است خارجی است و در نفس نیست و عمل و انشائی هم بر این تقدیر از ناحیه نفس نیست بلکه از ناحیه علت است بلی عمل و فعالیت در ترکیب و حمل و تطبیق و توصیف است و همچنین است قبول عقل یا

رد او چیزی را که حکم عقل است. ناگفته نماند اذعان و اعتقاد و اطمینان و ظن و شک و قطع اموری زائد بر جوهر علم و مواجهه او با معلوم است و اینها البته کیفیاتی است خارجی نفسانی نه خارجی در خارج نفس چه ممکن است نفس با انکشاف معلوم بر او چون کاره وجود آن معلوم است آن را تسلیم نکند و اذعان بدان نیاورد بلکه جحد کند **کما قال تعالی و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم و قال تعالی ذلک بانهم کرهوا ما انزل الله** و انکشاف خصوصاً مسبوق بشک حالت خاصی است حاصل در نفس شود و حالت ظن و تردید هم از کیفیات است و اینها ربطی بوجودی ذهنی و مورد بحث ندارد.

(۲) آنکه لازم نیست و حاجتی نیست در مسلک ما دایر بر

آنکه علم عین جوهر عقل و نفس عند المواجهه بدعوی حصر علم خارجی در علم الله باعتبار معیت سیاله و احاطه اش با هر چیز و نفوذ علمش در هر چیز تا عالم بالذات و بالاصاله علم الله و ذاته سبحانه باشد بلی او سبحانه عالم است بعلوم جوهریه بلکه حقایق موجودات را از مراتب علم او جل سلطانه دانستند

و این بحث دیگری است و وجه عدم حاجت باین دعوی اینکه نفس در آنکه عین جوهر علم و انیت ادراک است و عین عقل بالفعل است لکن عقل جوهری مخلوق مربوط محاط ضعیف من حیث العلم والادراک. بلی مطلب شامخ دیگری در نظر خلیجان کند و در مواضعی

از این کتاب بدان اشاره رفته که سنخ ممکنات و سمع و بصر و سایر احساسات آنها از سنخ علم الله تعالی و ادراکش سبحانه

نیست و سنخ علم الله تعالی بهیچ وجه شریک در اصل حقیقت علم ندارد چنانکه در وجود و مهیت چنین است. و اتحاد مفاهیم محموله و منتزعه مانند اتحاد مفهوم وجود است و دلیل بر وحدت سنخ حقیقت نیست و البته تعقل این دقیقه در نهایت غموض است.

(۴) اینکه ما بی نیازیم از جواب کسیکه از منشأ حصول علم

پرسش می کند چه علم چون عین جوهر عقل است دیگر جز مواجهه و زوال حجاب ولو باعانت تفکر و تذکر و تخیل و توهم و

احساسات ظاهره نیست و جامع این امور همانا طلب است و این طلب فی الحقیقه دعا و درخواست از مبدء فیاض است و تخلف از اجابت نشود مگر از روی حکمتی که کمال نفس در مستور بوده حقیقت حال کما فی البیت علی فراش النبی او تناول السم نه اینکه در واهمه معنائی است جزئی و در خیال صورتی است منقوش و در عقل کلیاتی است طبیعی و منطقی یا مفاهیمی عمومی بلکه جمیع اینها در مرکز خود مورد تعلق و مواجهه عقل و قوای نفس است و انحاء معلومات علی مراتبها در خارج یا نفس الامر یا در دهر یا در سرمد یا در عالم اسماء است و قائم بنفس خویش است یا قائم بالله و حقایق اسماءش هستند.

**عدم احتیاج در علم جوهری
بتوسط واجب تعالی یا حقیقت
محمدیه صلی الله وعلیه وآله
تا لازم نفی علم از نفوس**

قابل توجه

منشأ حصول علم

ارتباط خاص بین علوم
جوهریه و ذات الله و
حقیقت محمدیه صلی الله
علیه وآله

(۵) علوم جوهریه مزبوره را ربطی خاص بعلم الله است که

عین ذات او است و در ماثورات معتبره است ان روح المؤمن

اشد اتصالا بروح الله تعالی من شعاع الشمس بالشمس

بنابر این می توانیم بگوئیم که جواهر علمیه و جواهر مفارقه

اشعه نور علم الله است و بعبارت دیگر بتجلی ذات سبحانی

تبارک و تعالی و اشراقش جوهر عقل و نفس ابداع شود و

باین نظر شماره جواهر مجرده از حد احصاء بیرون است لان الله تعالی فی کل يوم فی شأن و از

این راه واضح میشود که جمله مجردات علم الله اشراقی و افعالی است که آثار علم ذاتی است و این

جواهر که مستشرق بعلم ذاتی است بعضی نیز بیعض دیگر مستشرق و مستضی است و اعلا و افضل و

اسبق از جمیع حقیقت محمدیه است که انسانیت کامله اولی است و خطاب اقبل و ادبر و بك اثیب و

اعاقب مختص باو است و جواهر حقایق اوصیاء علیهم السلام اشعه آن حقیقت علیا است مانند همان

نسبت اشراقی که بین ذات الله سبحانه و بین جواهر مجرده عقلیه و نفسیه است .

(۶) از جمله شواهد ماثوره بر اینکه علم مأخوذ در قوام جوهر عقل است و از اعراض نیست

قول صادق آل محمد صلی الله و علیه وآله بروایت شیخ مفید در کتاب اختصاص ان الله خلق العقل

من اربعة اشياء من العلم و القدرة و النور و المشیة بالامر فجعله قائماً بالعلم دائماً

فی الملكوت و در روایت دیگر از پیغمبر صلی الله و علیه وآله پرسیدند عقل از چه چیز آفریده شد

باسخ عجیبی فرموده که حاصلش آنستکه فرشته ایست که دراو عضوی است متعلق بهر يك از افراد

انسان و بر آن پرده ایست و چون بحد و مبلغ رجال و نساء رسید پرده برداشته شود و نور در قلبش

ظاهر شود که فریضه و سنت و جید و ردی رامی فهمد آنگاه فرمود الاومثل العقل فی القلب كمثل

السراج فی وسط البیت انتهى آیا باین تعبیرات صریحه در جوهریت عقل می توان آنرا تاویل بکیفیت

یا اعراض دیگر برد و جوهر عقل مورد انکار نیست و بدیهی است علم و ادراک و فهم فریضه و سنت و

بدوخوب از طبیعیات و فطریات این جوهر است و چیزی در فهم و ادراکش جز برطرف شدن پرده لازم

و نور که در اثر زوال پرده حاصل شود اشراق عقل است بجوهر ذاتش بر معلوم بدون امر زائدی .

ناگفته نماند لفظ عقل بر چند امر اطلاق شود (۱) قوت ادراک

خیروشر و اسباب و مسببات و این منای تکلیف است و این قوت

کیفیتی در جوهر عقل نیست زیرا بذاته مدرک است پس بذاته

علم و عالم است و البته باید ساتری بر عقل یا معلومات نباشد تا بمعلوم خود تعلق گیرد که فهم و تمیز

و ادراک و علم از حاق جوهر عقل بدون ضمیمه منتزع شود .

(۲) ملکه و حالتی است که جلب نفع و دفع ضرر میکند یعنی خیر را اختیار و از شر اجتناب کند

و این رجوع بشوق و رغبت بفعل خیر و حسن و نافع دنیوی و اخروی و ترك شروقیج و مضر نماید و این معنی

از مقوله عمل و داعی عمل ممدوح و ترك مذموم است و از سنخ علم و ادراک که مقدمه حصول داعی

و تحقق عمل است نیست .

(۳) قوه تدبیر معاش و کسب است و این با دوم فرق دارد چه حس جلب خیر و دفع شر غیر از تنظیم امور زندگانی است .

(۴) مراتب استعدادات است در تحصیل نظریات که مسمی است بعقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد .

(۵) نفس ناطقه انسانیه است که او را از بهایم ممتاز کند و ظاهراً این همان جوهر عقل است چنانکه وجه چهارم مراتب همان جوهر است .

(۶) جوهر مجرد مفارق از ماده و زمان و مکان و سایر لواحق مادیات است و حق آنستکه عقول مفارقه حادثند نه ازلی و حامل این عقول نفوس معصومین است که افضل از همه چهارده معصومند و مانعی نیست از اینکه این عقول را اظله و اشباحی باشد نورانی سپس متعلق بقالب عنصری شوند و انتظار اتصال سعاداء بعقول مفارقه همانا اتصال بآنان و حشر درزمره ایشان است و کافی است تامل و تدبر این جمله از دعای علقمه و بالشان الذی لهم عندك و بالقدر الذی لهم عندك و بالذی فضلتهم به علی العالمین و باسمك الذی جعلته عندهم و به خصصتهم دون العالمین و به ابنتهم و ابنت فضلهم علی العالمین حتی فاق فضلهم فضل العالمین جمیعاً و این جمله از زیارت جامع فیبلغ الله بكم اشرف محل المکرمین و اعلى منازل المقربین و ارفع درجات المرسلین حیث لا یسبقه سابق و لا یلحقه لاحق و لا یطمع فی ادراکه طامع حتی لا یبقی هلك مقرب و لا نبی مرسل تا آخر .

خاتمه در اتحاد عاقل و معقول و تحریر محل بحث و ذکر وجوهی
بی سابقه در تصویر آن: بدانکه مؤلف درسین گذشته درمآز ندران
در اثر اشتباهاتی که در بیان شرافت علم تفسیر و اشرفیت آن
از سایر علوم از تقریر دروس بعض فضلاء روی داده و شرافت
تصویر آن

و اشرفیت علم تفسیر را مبنی بر اتحاد عاقل و معقول نموده
بوده بخواش بعض کبراء و اعظام رساله ای نگاشتم بنام علم الکتاب و بمناسبت رفع توهم ابتناء
اشرفیت علم تفسیر بر این مبنی وارد مسئله شدیم اینک سخن در علم بدینجا رسیده موضعی مناسب تر از اینجا
نیست که چیزی هم در این باب بنگاریم و این اشتباه و رفع آنرا تذکر دهم .

تقریر اشتباه در بیان شرافت
علم و اشرفیت علم تفسیر بر
اتحاد عاقل و معقول و بیان
بی نیازی آن از این مبنی

تقریر اشتباه و بی نیازی شرافت علم و اشرفیت علم تفسیر از
این مبنی - پوشیده نماید در شرافت علم بطور کلی و شرافت
یا اشرفیت علم تفسیر از سایر علوم از مصنفین تقریرات مختلف
بنظر رسیده که بعضی از آنها صورت مصادره بخود گرفته
و بهترین تقریر آنکه هر امری که عاقل آنرا طلب کند و در
آن رغبت نماید یا مطلوب لذاته است یا مطلوب لغیره بدیهی

است که مطلوب لذاته از مطلوب لغیره افضل و اشرف است و مطلوب لذاته و لغیره از مطلوب لذاته
بتهنایی افضل است مثلاً مطلوب لغیره فقط مانند درهم و دنانیر است که اگر حاجت در نظام معاش و معاد

بدان روا نمی‌شد فرقی باباره سنگ و ریگ بیابان نداشت و مطلوب لذاته فقط چون لذت است و مطلوب لذاته و لغیره چون صحت و سلامت بدن است چه سلامتی هم بالذات مطلوب است و هم وسیله انجام وظایف و سعی در نیل مقاصد جمیله است .

بادر نظر گرفتن این مقدمه چون بعلم و دانش نگریم آنرا فی نفسه امری لذیذ می‌یابیم و هم آنرا وسیله سعادت دارین دانیم چه سعادت در دنیا و آخرت که از آن جمله قرب بحق تعالی شانه است بدون علم و عمل حاصل نشود و عمل هم منوط بر علم بکیفیات و کمیات و احکام عمل است و بالاخره همان علم است که هم مطلوب لذاته و هم یگانه وسیله فوز بسعادت نشأتین است آنگاه چون نظری بعلم متنوعه افکنیم آنرا در فضیلت مختلف یابیم و اشرف و افضل از هم همانا حکمت است چه حکمت علم بحقایق جمیع اشیاء است کماهی یا بقدر الطاقة البشرية و شرافت این معنی بدیهی است لذا شیخ میفرماید **الحكمة صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم الحسي** و شرافت این علم بر منکر صانع سبحانه هم بدیهی است هر چند از حقیقه الحقایق محبوب مانده - محقق طوسی فرماید حکمت علمی و عملی در هر که حاصل شود حکیمی کامل و انسانی فاضل خواهد بود و مرتبه بلندترین مراتب نوع انسانی است **كما قال يؤت الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا . انتهى .**

و تقیید بقدر الطاقة البشرية ناظر باقصی درجات حکمت است که حکیم را عالمی عقلی مطابق عالم حسی نماید و گر نه هر مرتبه از معرفت حقیقتی برده از چهره حاق ذات موجودی برگیرد و چون معلومات غیر متناهی است تضاعف علوم و تکامل افکار تدریجی است .

وكل يعمل على شاكلته وكل مسير لما خلق له و شهود
وصف حقیقت محمدیه (ص)
الهی رب زدنی علماً گفته و البته احاطه بمعلومات غیر متناهی

الهیة میسور نیست مگر علی الاجمال بشهود ذات اله سبحانه و تعالی که علم غیر متناهی و سایر کمالات غیر متناهیة عین ذات او جل سلطانه است و جل جناب الحق ان یکون شرعة لكل وارد الا واحداً بعد واحد و این حقیقت است که روح امری که فوق جمیع ارواح است در ذات او ارسال شده که و ارسلنا اليك روحا من امرنا و کتاب نفس مقدسش مهیم بر آفاق و انفس است و شرار و وجودش حسی ثابت و تیقظی دائمی است و حقایق تمام اشیاء بنسبت واحده در نظر او مثل گشته بیک دست تا سدره المنتهای عالم ملک و شهادت گرفته و بدست دیگر تاجت المأوی عالم ملکوت را قبضه کرده جمله را در معراج جسمانش مشاهده نموده و این شهود تفصیلی برای او باقی مانده بحکم ما کذب الفؤاد ما رای اکناه اشیاء بدون خطا و خفا مشهود آن حضرت است و باهر متقدم و متاخر بنسبت واحده معیت سیاله و حضور سیار بدون تجافی از مقام خود دارد و حضور صورت و ولایت کلیه علویه نزد هر مؤمن و منافق روی هین اصل است و قرآن پیغمبر ما را بچنین مقام از حکمت ستوده **كما قال و ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة و قال و انك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم و این تلقی همانا از حاق حکمت لدنی حق است که متقال ذره‌ئی در هر عالم از او غروب نکند و جمله در مقام حکمتش جمع است سپس این مقام جمعی بفرق**

رسید که فیها یفرق کل امر حکیم و از این کلیه هیچ چیز بیرون نیست پس همه حقایق در مقام حقیقتش جمع است که ان علینا جمعه و قرآنه و قرآن یعنی قرائت حق تعالی جمیع حقایق را بر حقیقت محمدیه مقامی است عظیم آنگاه تفصیل مجموع و فرق و تفریق آن نیز از جانب حق تعالی بر اوست که متضمن بسطه وجودیه محمدیه است که قرائت ظاهریش بر امت محدود است و قرائت باطنیش بر جمیع موجودات الی الابد دائمی است که و قرآن فرقه‌ها لتقرائه علی الناس علی مکث و نزله تنزیلا فافهم بسر المقنع ولا تکشفه الا لاهله والبتة برای شرح متلفیات قرآنی و فرقانی دوجیز لازم است یکی انشراح صدر و دیگر تخفیف ثقل وحی که هر دو را بمقاد الم نشرح لك صدرک و جمله و وضعنا عنک وزرک و انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً بآنحضرت عنایت فرموده تا بمقاد بلغ ما انزل الیک و فاصدع بما تؤمر بتبلیغ قیام نموده و بعروج کمالی که نتیجه این مقامات است بمدلول و رفعناک ذکرک رسیده و آنکه متصل باین حقیقت باحفظ شرایط قرب و اتصال شوند و همواره از آن حقیقت استمداد و استسعاد طلبند البته حکیمی کامل ربانی و بقول شیخ یگاد ان یكون ربا انسانیا تحل عبادته و عالمی عقلی مطابق عالم عینی خواهند بود و بالجمله قرآن جنبه حکمت محمدیه را از حکمت‌های سایر انبیا و حکما امتیاز داده و دین اسلام با چنین حکمت و فلسفه حقه ملازم است و آنانکه اعتناق اسلام را بحکمت انکار دارند از مبانی دعوت اسلام و قرآن بی خبر و بیگانه اند اقسام حکمت هم گواهی صادق بر فضیلت و افضلیت علم الکتاب و تفسیر کلام اله تعالی و تدبر در آن است.

چه علم الهی متکفل علم بالله و صفاته و افعاله و مقربان حضرتش که سفراء رسالات و وسایط افاضات ذات سبحانیند و فلسفه اولی کافل احوال موجودات و معرفت انبیا و ملئکه و معاد است؛ و حکمت طبیعی آیات اتقان صنع صانع مختار ازلی جلت آیاته و ریاضیات شاهد دقایق الهامات و حساب و تشکیلات هندسی سریع الحساب و مهندسی عوالم جل جلاله؛ است و الحق هر علمی فکر را برای معرفت مبادی عالیّه و توجه بماوراء الطبیعه روشن و آماده میسازد و حکمت عملی متکفل معرفت مصالح کلیه در حرکات ارادی و اعمال صناعی است که موجب انتظام احوال معاد و معاش و موصل بکمال مطلوب است چه اخلاق و چه تدبیر منازل و چه سیاست مدن؛ و علم فقه کافل معرفت نوامیس الهی است بوسیله انبیاء و اوصیاء از عبادات و احکام و معاملات و مناکحات و حدود و سیاسات. بحر العلوم گوید:

بنوره من بعد شمس المعرفة معالم الدین غدت منکشفه

و موضوع و غایتش در این بیت:

موضوعه فهل المكلفينا غايته الفوز بهلينا

و قرآن حایز جمیع این علوم است با علوم دیگر. الحق قرآن حوائج بشر و دول را تأمین میکند بی بضاعت هم باندازه فهم و استعداد خود از آن بهره‌مند شود و یک گروهی را بر طبق آن میتواند اراده کند لکن البته معرفت حقایق چنین کتابی بضاعت کاملی لازم دارد مع الوصف حال این کلام و کتاب حال نفس متکلم است که خود را بهمه کس نزدیک میکند و کسی نومید نمی‌سازد؛ و کلام و

متکلم مصداق گفتار سید سجاد علیه السلام است یدنو الی من دنی منه ویدعو الی نفسه من ادبر عنه ویشمر الحسنه حتی ینمیها ویتجاوز عن السيئة حتی یعفیه انصرفت الامال دون مدى کره بالحاجات وامتلات بفیض جوده اوعیه الطلبات لایخیب لیدیه الاملون ولا یأس من عطائه المتعرضون و بدین اشارت است قوله تعالى کلانمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربک وماکان عطاء ربک محظورا وراجع بجنبه های عالیہ است قوله تعالى لوانزلنا هذا القرآن علی جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله وقوله تعالى ولوان قراناسیرت به الجبال او قطعت به الارض او کلم به الموتی بل لله الامر جمیعا (ای لکان هذا القرآن) وطبقات عالیہ مامور بتدبر دراین جنبه هایند.

و نیز شرافت علم یا بشرافت موضوع است یا باستحکام دلایل
وجه دیگر شرافت علم بوجه باباهیت غایت وموضوع حکمت کل حقایق الوجودات نشأتین
کلی ودر تفسیر است وموضوع اوسع از آن است زیرا اعم از کل منازل
من السماء الی الارض است من المعارف احوال وکل

ماصدر من المبدء، ویهود الیه فی جمیع العالمین ولومما وراء العقل والطبیعة و مالا یرجى نیله من الحکمة والفلسفة و کشف الخطاء من الاراء و بیان جمیع الاختلافات وحلها وفصلها مما لا تنکفل به حکمة ولا فلسفة وهی دائرة وسیعة تدخل فی فنون مختلفة واحتجاجات خاصة بس دائرة المعارف جمیع عوالم و آنچه گفته شده و میشود وممکن است گفته شود وپرسش شود موضوع علم تفسیر است و دلایل و براهین متقنه و وجدانات و مشاهدات حق فن حکمت است بروجیمکه اوهام و خرافات و ظنون و مقالات در آن راه نیابد، و قرآن استیفاء نماید طرق ورموز جمیع دلایل ومجادلات حسنه را کما شهد به الراسخون فی العلم والمستنبطون ودلائل هرفنی باتقان براهین حکمیه نیست وقرآن همه را تهذیب نموده بروجیمکه بوجوه عدیده تحلیل میرود لذا برای آن باطنهای بسیار اثبات شده ومنطق که بر روی دومین صفوف معقولات استوار است از مبادی حکمت و بوجهی علم النفس است وهر علمی وفنی بلکه کلیه محاورات از آن بهره مند است و قرآن بهترین طرز احتیاج برامم مختلفه ومذاقهای متباین را تعلیم می کند ودر ضرب المثل پایه اعلی را دارا است وحتى موجبات سیزده گانه وضروب منتجه از مختلطات هم از طرز احتیاجات قرآن مستفاد است واز خصایص قرآن آنکه هر جمله از آن را می توان ارسال المثل نمود واین غیر از امثال خاصه ایست که در آن دیده میشود.

وعجیب تر آنکه صنایع مستعدنه از آن استفاده میشود و پیش بینی در آن شده وقسمتی از آن را شیخ جوهر طنطادی در کتاب خود نظام الامم والعالم توانسته استنباط کند و دقت در آن کاشف منیبات آئنده و گذشته است واز خواص طبایع حروف و کیفیت ترکیبات کلمات از آن استفادات عجیبه نمودند و کتابها پرداخته وتوان پرداخت و روایت لوشئت لا وقرات سبعین بعیراز تفسیر فاتحة الكتاب یا علوم مستنبطه از حرف بای بسمله باروایت لوشئت لاخرجت الشرايع والادیان

من لفظ الصمد افسانه نیست و هر کسی اهلش نیست ، حتی نقاط و حرکات کلمات قرآن اشکال رمل را با بیان احکامش از مدلول تطابقی و الزامی آن کلمات در خدمتینی باهش فهماینده بدیهی است رعایت هر علمی و هر فنی در سخن الهی علت ندارد که ملحوظ نشده باشد البته علمش مخصوص اشخاص خاصی است .

واما نسبت بغایت پس بدیهی است رسیدن بحق و حقیقت آخرین مطلوب است اللهم یا منتهی مطلب الحاجات و یا من عنده نیل الطلبات - انا الیه راجعون - الی الله الرجعی - ان الی ربك المنتهی - الا الی الله نصیر الامور و البته هیچ مطلوب و غایتی با این غایة الغایات همدوش و همپراز نیست .

علم هم که مطلوب بالذات است بنظر دقیق مطلوب بالعرض
علمیکه مطلوب بالذات است
ذات الله است که عین علم است
و کمال است و نفس همواره در حرکت و طلب است تا حقیقت
حقه را مشاهده کند و سکنیه الهیه او را مطمئن سازد الا بذکر
الله تطمان القلوب و معلومات در حکمت افضل معلومات است چه منتهی بذات و حقیقت علم مبدء فیاض
میشود و ما ذابعد الحق الا الضلال و الذین یدعون عن دینه لایستجیبون لهم بشیء الا
کباسط کفیه الی الماء لیبلغ فاه و ما هو بیاغه و ما دعاء الکافرین الا فی ضلال .

و از مکنونات فطریه است که علم و معارف و نفوس و اموال
و اولاد که البته در معرض زوال است و انسان نتواند آنرا
نگهدار باشد فقط مطمئن است بالاخره بحافظ و نگهداری
میرسد که انسان با و نگهداری او راضی است و بالاخره چون از خود پرسش کند مال و اولاد و
جان خود را بالاخره برای که میخواهی و بکه میدهی پاسخ دهد بخدا و امام عصر تا هر چه خواهد در آن
بنماید و این مرگوز هر ذهنی است حتی در نفس کافر فتدبر لتعرف هذا السر الدقیق و برای افضلیت این
معلومات و انتهای آن بعلم الله تعالی که فیلسوف مقدم و مربی فضایل جهان ارسطاطالیس فرمود هر که
خواهد در علم ما وارد شود باید فطرتی دیگر اختیار کند (یعنی تاشایسته اتصال و قرب بمبدء اعلی گردد) .
و در قدسیات وارد شده اینکه مستنبطین علوم افضلند از عمار

قابل توجه

سخن متین ارسطو
زمین بصنایع و هر آنکس استنباط خود را تدوین کند نزد
من بمنزل آدم صفی علیه السلام است و علمای اخلاق علم اخلاق را افضل
دانستند زیرا حیات حقیقی انسان همانا تهذیب اخلاق است و موضوع آن نفس ناطقه است که اشرف
انواع است و غایت آن تکمیل نفس که از افق بهیمی و سمعی بادر افق انسانی نهاده خود را بافق
ملئکه رسانیده آنگاه بافق مبین و منظر اعلا که عالم ربوبی است رسیده مبتهج بمعلومات و مشهوداتی
شود که لذتی و سعادت و شرفی فوق متصور نیست و این معنی منافی با افضلیت حکمت نیست چه امهات
اخلاق عدالت و عفت و شجاعت و حکمت است پس علم اخلاق از اجزاء علم حکمت است و علم تفسیر جامع
این مراتب است بلکه بشهادت اهل بیت علیهم السلام و صراحت آیات قرآن جامع علوم اولین و آخرین
بلکه اوسع از آنهاست چه معلومات اولین و آخرین بالاخره منتهای است و قرآن کافل اوسع از علوم

حاصله فعلیه است و تنها کتابی دارای بطون است قرآن است که در پیرامون آن و مراتب و حدود سخنیهای دلچسب تدوین شده و جمله ظاهره انیق و باطنه عمیق لایبلی عجایبه و لا تحصی غرائب مباله و اغراق و کزاف کوئی نیست .

حضرت حسین بن علی ارواحنا فداه طبقه بندی دلنشینی قرآنرا
کلام حسین بن علی علیه السلام فرموده قال **القرآن علی اربعة اوجه العبادۃ والاشارة**
در طبقات معانی قرآن بی سابقه **والحقایق واللطایف فالعبادة للعوام والاشارة**
است **للعلماء والحقایق للانبياء واللطایف للاصفياء** و علما در

هر يك از این طبقات تالیفات نیکوئی نمودند و در علوم ظاهری قرآن کتب بسیار منتشر شده سواي مخطوطات محفوظه یکی از آنها کشف زمخشری و اتقان جلال الدین سیوطی است و کتبی که در تفسیر نوشته شده بی شمار است و نمی توان تنها صافی و اصفی را برای ملل عالم معرفی نمود . نگارنده با اینکه فرصتی ندارم فحوص بلیغی از تفاسیر نموده آنرا برای ناظرین این مبحث بشمارم باز نمونه هایی قیمتی در نظر دارم که سه تفسیر محقق فیض صافی و مصفی و اصفی با اینکه در حد خود برای طلاب شیعه خوب است وافی بمزایای تفاسیر دیگر نیست و اکفاء بآن نتوان نمود و اعلان انحصار و هن آور است .

از آن جمله تفسیر تبیان شیخ طوسی است که نسبت بتفاسیر
شماره جمله ئی از تفاسیر مهمه امامیه که قبل از او تالیف شده جامع معانی و کشف اسرار
از شیعه و سنی و مبانی است حتی مجمع البیان شیخ طبرسی که عالم تسنن و
 تشیع را جلب بخود کرده و مورد قبول و تحسین علمای فریقین

شده از تبیان مقتبس است چنانکه طبرسی در دیباچه مجمع البیان گوید و **كتاب التبیان الذی یقتبس منه ضیاء الحق و یلوح علیه دواء الصدق و قد تضمن من المعانی الاسرار البدیعه و احتفن من الالفاظ اللغة الوسیعه و لم یقنع بتدوینها دون تبیینها و لا تنمیقها دون تحقیقها و هو القدوة استضیء بانوارها و اطماء مواقع آثاره . الخ -** و تفسیر ثعلبی احمد بن محمد نیشابوری متوفای ۴۳۷ که بر سایر تفاسیر کما فی الروضات برتری دارد مسمی بالكشف و البیان و آنرا از صد کتاب و سیصد تن از مشایخ ثقات اخذ نموده و صاحب کشف از وی روایت کند ؛ و تفسیر دیگری نیز در دو مجلد دارد - و تفاسیر ثلثه و احدی متوفای ۴۶۸ صاحب اسباب النزول و سیط و وجیز - و کشف زمخشری متوفای ۵۳۸ ، ابن خلکان گوید لم یصنف قبله مثله و بصورت ان قلت قلت نگاشته - و تفسیر نیشابوری و فخر رازی و مجمع البیان و وسیط و وجیز و جوامع الجمع و الکاف الشاف تالیفات شیخ طبرسی ، فضل بن الحسن - و تفسیر بیضاوی که شیخ بهائی بر آن حاشیه از اخبار امامیه نگاشته - و تفسیر احمد نحاس - و تفسیر ابوالعباس عسکری (۶۹۰) (۷۵۰) و معانی القرآن و تفسیر القرآن تالیف علی ابن عیسی وزیر مقتدر و قاهر .

والاستغناء فی التفسیر یکصد مجلد تالیف محمد بن علی دفوی -
کتاب استغناء در تفسیر و تفسیر فارسی ابوالفتوح استاد شیخ منتجب الدین قمی و ابن
یکصد مجلد شهر آشوب و سیوطی در بیست مجلد و هو کما نقل عن ریاض العلماء
 من اجل الكتب و افیدها و انفعها و قد رایت بحرآ

طهماسبی و تفسیر عیاشی و تفسیر فرات و تفسیر نعمانی و تفسیر علی بن ابراهیم قمی و خلاصه التفاسیر سعد راوندی و تفسیر سید رضی و تفاسیر عدیده سید علیخان مشعشی و معالم التنزیل بغوی و یاقوت التاویل غزالی در چهل مجلد و کذا جوهر القرآن **والانصاف فی الجمع بین الکشف و الکشاف** یعنی کشف ثعلبی و کشف زمخشری و الموضح تفسیر ابن النقاش محمد مقرئ متوفای ۳۵۱ و تفسیر احمد کواشی و تفسیر احمد بن المنیر الاسکندر متوفای ۶۸۳ و تفسیر ابن سمان و تفسیر محمد بن جریر طبری متوفای سیصد و ده در کشف الظنون از سیوطی در اتقان نقل نموده که گفته و کتابه اجل التفاسیر و اعظمها فانه يتعرض لتوجيه الاقوال و ترجیح بعضها على بعض و الاعراب و الاستنباط فهو يفوق بذلك على تفاسير الاقدمين انتهى ثم قال وقال النووي اجملت الامة على انه لم يصنف مثل تفسیر الطبري و عن ابی حامد الاسفرائینی انه قال لو سافر رجل الى الصين حتى يحصل له تفسیر ابن جریر لم يكن ذلك كثيرا و روى ابن جریر قال لاصحابه المشطون لتفسیر القرآن قالوا كم يكون قدره قال ثلثون الف و رقه فقالوا هذا ما يفني الاعمار قبل تمامه فاخصره في نحو ثلثة الاف و رفة ذكره ابن السبكي في طبقاته و نقله بعض المتأخرين الى الفارسية لمنصور بن نوح الساماني - و تفسیر كبير مشتمل بر انواع علوم تالیف والد امام الحرمين و تفاسیر سید علی بن الباقي و تفاسیر سیوطی و نور الثقلین تفسیر ابن جمعه شارح لامنية العجم و تفسیر كبير مولی محمد حسین که مقرب و معظم نزد شاه عباس ثانی بوده و کنز الحقایق و بحر الدقایق تالیف میرزا محمد قمی معاصر مجلسی و التقریب تفسیر زهری لغوی ۲۸۲ - ۳۷۰ و تفسیر المرزبانی و الانوار تفسیر ابن مقسم و حاشية البیضاوی تالیف ابن رحمة الخويزی صاحب کلام الملوك ملوك الکلام و تفسیر البرهان و ضیاء النادی تالیف سید هاشم بحرانی و تاویل الدیات کمال الدین عبد الرزاق کاشی شارح فصوص و منازل السائرين و التیسیر تفسیر كبير قشیری و تفسیر ملاحسن زواره نئی استاد مولی فتح الله و تفاسیر ملاحسن کاشفی سبزواری و اعظی کی جواهر التفسیر دیگرى مختصر الجواهر و دیگر المواهب العلیة و تفسیر كبير مبسوط فاضل هندی و البحر الموج تفسیر والدی تاج الدین و تفسیر ابوالحسن الشریف مشکوة الانوار و تفسیر مولی اسمعیل خاجوی و انوار الهیة تفسیر سید بهاء الدین نیلی ۵ مجلد (۱) در علم کلام (۲) ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه ۳ و ۴ در فقه آل محمد (۵) اسرار القرآن و قصص طریقه مذکور است آیات رامجز نموده بخط قرمز بتفسیر بروجهیکه اگر اسقاط شود تغییر نکنند و اگر اثبات شود فائده منظور محفوظ باشد و تعبیرات علمی قرآن تالیف بشیر الدین ده مجلد و از جمله تفاسیریکه سند ابن شهر بدان متصل است که از مصادر بکتاب مناقب او است تفسیر بصری و طبری و قشیری و جبانی و طائی و سدی و واقدی و واحدی و ماوردی و کلبی و والبی و قتاده و قرطبی و مجامد و خرکوشی و عطاء بن رباح و عطاء خراسانی و وکیع و ابن جریج و عکرمه و نقاشی و ابی العالیة و ضحاک و ابن عیینة و ابی صالح و مقاتل و قطان و سمان و یعقوب بن سفیان و اعصم و زجاج و رفراء و ابی عبید و ابی العباس و النجاشی و ودمیاطی و عوفی و نهدي و ثمالی و ابن فورک و ابن حبیب است و این مصادر یکی از شواهد و سعت اطلاعات ابن شهر آشوب است . تا اینجا اطلاعات خود مؤلف بدون مراجعه بکشف الظنون بوده اینک که مراجعه نمودم فقط راجع بتفسیر طبری آنچه در اهمیت آن گفته شده استفاده نموده که یاد شد

واژ برای اطلاع بیشتر می‌توان یکشف الظنون و ذیل آن (۱) مراجعه شود و گوستا لولون در تمدن اسلام خود تراجم بسیاری از ملل نقل کرده و در غریب القرآن و آیات الاحکام تالیفات نفیس نمودند از آن جمله کنز العرفان فاضل مقداد و آیات الاحکام اردبیلی و جزایری مورد استفاده است.

و علومیکه ظاهر قرآن بر آن مشتمل است از الهیات و اصول
علوم ظاهر قرآن خمسه یعنی ایمان بالله و ملتکه و رسل و کتب و یوم آخر و اخلاق

و مواظظ کوه شکن و تاریخ امم و قصص عبرت انگیز و امثال دلاویز و حدود و حقوق و احکام و آداب و رسوم و اصول تعلیم و تربیت و صلح و حرب و معاشرت و غیرها بسیار است که مبتدی و منتهی و متوسط را کافی و فوق الکفایه است و از غرائب آنکه هر چه علم و دانش بالارود قرآن در راس آن تعلیمات واقع میشود و در هیچ عصری از پای نیفتد و کهنه نشود و نمی‌توان از آن بی‌نیاز بود یا از آن چشم پوشید و اغلب کتب بمروور زمان از قیمت می‌افتد یا از ارزشش کاسته میشود الا قرآن که بر قیمتش افزوده گردد و دانشمندان هر عصری را برزاق در آورد و نفوذ خود را همواره در جمیع ملل جهان حفظ نموده می‌افزاید و چنانکه خود فرموده آن را حفظ نماید همانا قرآن از بین نمی‌رود و برای همیشه زنده و حساس و استاد و معلم و مربی و هادی است و اگر دقیق شویم ترقی تمدن و تعالی هر ملتی از روی تعلیمات قرآن شده هر چند نام را عوض کنند و بلعن دیگر قانون گذاری نمایند و این خود مبحثی است که در پیرامون آن سخنها نوشته شده صاحب انیس الاعلام و بیان الحق که عالم جدید الاسلام است در این باب سخنهای نیکو بیادگار گذارده که در اینجا مجلی برای نقل آن نیست.

این نکته قابل توجه است که اگر قرآن ما را بنبوت انبیای
نکته قابل توجه راجع بنصاری
و یهود و سایر اهل کتاب
 سلف با کمال توقیر و احترام هدایت نمی‌فرمود و از دیگران
 ساکت می‌بود پیغمبر اسلام چون ذات حق تعالی منحصر در فرد
 از رسالت بود و کسی را ما مسلمانان بنبوت نمی‌شناختیم غایه

الامر آنان را بعلم و دانش و توحید می‌شناختیم که اطمینان بصحت آن هم از طریق بیانات محمد و آل محمد بدست می‌آید و از طرق دیگر خاصه ماقبل التاريخ با تاریخهای دور دست مجهول یا مشکوک می‌ماند لذا مدققین علماء در مناظرات خود فرمودند ما بنبوت مسیحی معترفیم که مبشر باحمد باشد و گر نه بغیر این عنوان کسی را نمی‌شناسیم چه در اینگونه مقامات مقصود و حجت مطاع يك هويت دو پانیست بلکه معترفات و ممیزات را که ملاک قبول و اطاعت است مدخلیت است مثلاً امرء القیس را بآن بلاغت کدائی و آن قصاید معینه می‌شناسیم یعنی آنچه ما را نسبت باو قدردان و خاضع و گواه فضل و ادب و مصدق اومی کند این گفتارها است نه مجرد اینکه او فرزند که بود و از چه قبیله بود علما و حکماء و ادبا و اطبا و مخترعین و منکشفین را بمعلومات و آثار گفتارهای ایشان می‌شناسیم و مفروض آنکه عقیده اسلام در باره مسیح آنستکه او و اقربان او از مبشرین نبوت محمد و خاتمیت او و کتاب و اوصیاء او و ابديت دین و

(۱) الذریعه الی تصانیف الشیعه که ۲۵۰ تفسیر نام برده و دایرة المعارف رجال اسلام تألیف ناشر که هزار تفسیر از شیعه نام برده.

شریعت اویند و باین علامات و ممیزات اورا انبی صادق می دانیم و خدای تعالی و محمد و قرآن همچو مبشر و مصدقی را برسالت ختمیه محمد به نبوت معرفی کرده نه بعنوان يك انسان مولود از مادر بدون پدر که این را هم نصاری محفوظ نگاه نداشتند و داستان یوسف نجار را که اصلا قرآن اورا نمی شناسد در انجیل گنجانیدند که از گفتنش شرم داریم مقام رفع اورا با آسمان که بزرگترین افتخار است از دست دادند و اورا مرده و کشته و بخاک سپرده دانستند مسلمین چگونه بنبوت کسیکه فاقد معرفیهای قرآن است از او می تواند قائل شود و همین مدرک در سایر انبیا جاری است تا اینجا شرافت علم و حکمت و علم تفسیر و معرفت کلام الله را تقریر نمودیم که بهیچ وجه انگانی بر مقدمات نظریه خلافیه و اتحاد عاقل و معقول و وحدت وجود و وحدت موجود و اصالت وجود یا مهیت و غیرها ندارد .

پایان جلد چهارم

آخرین جلد دوره کتاب حکمت بوعلی سینا

جلد پنجم که مشحون بریک سلسله از لطایف و دقایق علمی است

زیر چاپ است



فهرست جلد چهارم حکمت بوعلی سینا

۱۳	کلام شیخ در ملاحظه ذات موجود ..	الف - ع	مقدمه از نظم و نثر
۱۳	در اثبات واجب بعلم و تقریر مؤلف	۱	فصل در گفتار شیخ در اثبات واجب تعالی
۱۴	مناقشات در تقسیم واجب و ممکن	۱	در اثبات مبده نیت واجب برای هر معلول
۱۴	بیان شیخ در کتب متاخرین نیست	۱	لواحق جنسیت حیوان و انسان
۱۴	ذات واجب بنفیه و عرف و جوپ وجود است	۲	استفاده از اثبات واجب نفس و جوپ وجود
۱۵	فصل ۲ در استدلال فاضل قاینی	۲	استعجاب از نسبت بدور و تسلسل
۱۵	انتضاد مواف بر فاضل	۲	فرض عدم واجب مانند فرض وجود ممتنع است
	سخن فاضل در لزوم حصر بین حاصرین	۳	اشتباه دقیق قائلین بکفایت عدم علت
۱۶	و عدم تناهی	۳	مبنای واجب ممکن و ممتنع
	انتقاد مؤلف بر وجود مجموعات مترتبه در	۳	در تفسیر امکان بفق و تعلق بغیر
۱۶	خارج بین آحاد	۵	بیان مؤلف در خلل بیان سبزواری
۱۷	قابل توجه در اعتباریت ترتب زمانی	۶	تخصص محذور خلف بصرف الوجود
۱۸	قابل توجه دقیق	۷	استغناء از دور و تسلسل
۱۸	جواب از محذور لزوم حصر		مجوز دور و تسلسل که مورد مطالبه
۱۹	طریق سوم از سوانح فاضل	۷	علت وجود است
	استدلال فاضل بر امتناع حصول سلسله	۸	لزوم خلف در ممکن موجود بدون علت
۲۰	غیر متناهی	۸	قیومست واجب تعالی بر مفاهیم و بر مفهوم
۲۱	انتقاد مؤلف بر طریق سوم		مخدوش بودن سخن سبزواری در تخصص
۲۲	تحلیل جمله های معما و مبهم فاضل	۹	دفع دور و تسلسل
۲۳	قابل توجه	۹	اشکال مصادره بر تقدیر اعتبار صرف الحقیقه
۲۴	دقایق قابل توجه	۹	تصویر وحدت وجود در خصوص ممکنات ...
۲۵	تصویر ضاله منشوده	۱۰	وجوه اثبات واجب بنفس واجب تعالی
۲۶	جوا - تصویر اخیر		فصل ۹ در اثبات واجب تعالی بنفس ذات
۲۷	اعتراض مستدل بر خود	۱۰	واجب
۲۷	رفع ابهام از سخن قاینی	۱۰	قابل توجه دقیق
۲۸	جوابی که مستدل میدهد	۱۱	توسیط مفهوم واجب برای شهود مصداق
۲۹	جواب مؤلف	۱۲	دقت های قابل ملاحظه در سنجش صحت و سقم

جواب مولف از لزوم زیادتى شیء	۲۹	طریق چهارم فاضل	۲۹
۵۲ بر نفس خود	۳۱	بیان مؤلف در طریق چهارم	۳۱
۵۲ قلب ملاک برهان بر مستدل	۳۱	رسیدگی مؤلف بتقریر مذکور	۳۱
۵۳ نص عربی فاضل و رسیدگی بان	۳۱	وجه حصول سلسله غیر متناهی	۳۱
۵۳ رسیدگی دقیق بیکى از فقرات	۳۱	وجه لزوم تناقص	۳۱
۵۷ اعتراض مستدل بر خود و جواب او	۳۲	جواب مولف	۳۲
۵۸ منشاء اشتباه مستدل	۳۲	طریق پنجم	۳۲
۵۸ جواب بقیه اشتباهات و مغالطات	۳۳	جواب مولف از برهان مزبور	۳۳
۵۹ سوال مضحك یا ظریف	۳۴	بقیه سخن مستدل	۳۴
۵۹ جواب مستدل از اعتراض	۳۴	قابل توجه راجع بمعنای نصف	۳۴
۵۹ تنبیه تفضلی و دفع آن	۳۵	توضیح جواب مستدل	۳۵
۶۰ دفع مغالطات	۳۵	لزوم دور در سخن مستدل	۳۵
۶۰ اعتراض مستدل و جواب	۳۶	طریق ششم	۳۶
۶۰ جواب مستدل و اعتراض	۳۶	جواب مولف از برهان ششم	۳۶
۶۱ تحقیق مولف راجع بتداخل مجموعات	۳۷	طریق هفتم	۳۷
۶۱ جواب از استدلال بر وجود	۳۸	تقریر دقیق و عمیق	۳۸
۶۱ نتایج قطع سلسله غیر متناهی	۳۹	نظر شیخ در شفا و اشارات	۳۹
۶۲ در لزوم تقدم چیزی بر جمیع آحاد	۴۱	قصور تلخیص صاحب محاکمات	۴۱
۶۲ بیان مولف بر تقریر طریق دهم	۴۱	سنجش مولف بر کلام شیخ	۴۱
۶۳ قابل توجه در وحدت و تعدد	۴۲	سخن شیخ در اثبات لزوم مبدا	۴۲
۶۳ قابل توجه در فرض تسلسل	۴۳	ملاک برهان مستدل قائینی	۴۳
۶۳ اعتراض مستدل بر خود و جواب	۴۳	کلام شیخ در اشارات	۴۳
۶۳ جواب مستدل و اعتراض بر خود	۴۴	سخن شیخ در طرف و وسط	۴۴
۶۴ انصاف مستدل و تجدید مولف	۴۴	سخن شیخ در اشارات	۴۴
۶۴ قابل توجه در عدم مدخلیت ترتب	۴۴	طریق هشتم	۴۴
۶۴ طریق یازدهم	۴۵	انتقاد مولف طریق هشتم	۴۵
۶۶ طریق دوازدهم	۴۵	اعتراض مستدل	۴۵
۶۵ وجوهی در تفسیر تسلسل و کثرت	۴۶	توضیح مقام	۴۶
۶۶ قابل توجه	۴۸	سخن شیخ در رساله فردوس	۴۸
۶۶ قابل توجه در مناط صورت تسلسل	۴۹	توضیح برهان شیخ	۴۹
۶۷ وجه دوم در مناط تسلسل	۵۰	کلام شیخ در تسلسل دو جانبه	۵۰
۶۷ قابل توجه در علل تصور تسلسل	۵۰	سخن فارابی در رساله اثبات المفارقات	۵۰
صورت تسلسل منوط بر شدن فضای غیر	۵۱	سخن شیخ اشراق در رساله مقامات العارفین	۵۱
۶۷ متناهی است	۵۱	لزوم زیادتى شیء بر نفس خود	۵۱
۶۸ قابل توجه در سلسله غیر متناهی	۵۲	رسیدگی عمیق بیک يك مسائل	۵۲

۸۳	کلمه معترض	۶۸	در اینکه آحاد سلسله غیر متناهی علی البدل است
۸۳	کلام مولف		در اینکه کثرت غیر متناهی طبیعت سیاله
۸۴	کلمه شق دیگر بحث	۶۸	است
۸۴	کلام مولف	۶۹	عدم تعقل تقسیم در غیر متناهی دوجانبه
۸۵	کلام در بی نیازی فاعل بفاعل		بیان آنکه کموزیاد در حقیقت تسلسل
۸۵	کلمه مستفاد	۶۹	تاثری ندارد
۸۵	کلمه معترض در منع احتیاج		کم کردن آحادی از سلسله تا از عالم
۸۶	کلام مولف	۷۰	وجود خارج نشود
۸۶	کلام مولف	۷۰	قابل توجه در جمع بین امتناع صدور کثرت ..
۸۶	کلمه محقق شریف		فصل ۳ دایل اول از ادله سایرین در اثبات
۸۷	کلمه در تقریر دیگر	۷۱	واجب تعالی
۸۷	کلام مولف در تحریر اقسام	۷۱	بیانیه مولف در اثبات واجب تعالی
۸۸	جستجوی علت برای مجموع	۷۲	وجه تخصیص مستدل دلیل را بر کبات
۸۸	جستجوی علت برای اجزاء	۷۲	بحث اول از بحث های فاضل قاضینی
۹۰	سنجیدن کلام محقق	۷۳	قابل توجه در ترکیب ذاتی
۹۱	تقریر دلیل اثبات واجب	۷۳	سخن فاضل قاضینی در پیرامون این نقض
۹۱	کلام مولف	۷۴	انتقاد مواف بر جواب فاضل
۹۲	قابل توجه در تسلسل مقدمات	۷۴	بحث دوم در دایل مذکور
۹۲	کلمه معترض بر استدلال	۷۴	انتقاد مواف بر جواب فاضل
۹۴	کلمه در جواب فاضل	۷۵	تحقیق مولف در جواب شبهه
۹۴	جواب فاضل از اعتراض	۷۵	بحث ثالث بر دلیل مزبور
۹۵	اعتراض دیگر و جواب	۷۵	جواب مولف از اشکال و انتقاد
	و جهی که صاحب مواقف بدان مباهات		سخن شیخ در الهیات شفا در تحقیق فرق
۹۵	کرده	۷۶	بین کل و کلی
۹۵	کلمه فاضل با استدلال صاحب مواقف	۷۷	انتقاد بر جواب فاضل
۹۶	کلام مولف در انتقاد	۷۸	بحث رابع
۹۷	ادله صاحب مواقف	۷۸	جواب مولف
۹۷	گفتار مولف	۷۹	کلام صاحب محاکمات
	در اثبات واجب تعالی بتقریر صاحب	۷۹	آخرین سخن قاضینی
۹۸	کواشف	۸۰	قابل توجه در تقریر دلیل
۹۸	نص عربی شارح مواقف	۸۰	بحث پنجم و میدان امتحان انکار
۹۸	سخن مولف در تایید جواب شارح	۸۱	سخن مولف
۱۰۰	گفتار صاحب کواشف	۸۲	عجب از معترض در تقلیل منع ..
۱۰۰	اعتراض و جواب	۸۲	کلمه معترض
۱۰۰	انتقاد مولف بر محشی	۸۲	کلام مولف

۱۲۸	نسب ابراهیم و نوح و خاتم النبیین ص	۱۰۲	توضیح تاثیر در ماهیت
۱۲۹	سلسله اوصیاء یا انبیاء	۱۰۳	گفتار محشی مواقف
۱۲۹	فضائل و فواضل هاشم	۱۰۳	جواب اعتراض
۱۳۰	احساسات اخلاقی و علمی	۱۰۳	گفتار محشی در جواب
۱۳۱	گفتار طبری	۱۰۳	دو وجه در بطلان تسلسل
۱۳۳	از مهمات قابل توجه نویسندگان	۱۰۴	وجه اول بدو وجه
۱۳۴	از مهمات خاتم النبیین	۱۰۴	اعتراض بر برهان تطبیق
۱۳۴	اشعار وهب بن عبدقسی	۱۰۴	جواب دوم و سوم
۱۳۵	تفسیر کلمات فریده	۱۰۵	مورد تمامیت برهان
۱۳۶	بازگشت بامهمات پیغمبر ص	۱۰۵	وجه دوم در امتناع تسلسل
۱۳۷	بازگشت بسیر ادراکات بشری	۱۰۵	گفتار محشی در برهان تطبیق
۱۳۹	فصل ۴ آنندراس و فقدان کتب کثیره	۱۵۰	نقل محشی اعتراض بر تقریر
۱۴۰	گفتار ابو معشر بلخی	۱۰۶	جواب مجیب از اعتراض
۱۴۲	سیر کتب علوم از حکمت	۱۰۶	دفع مایقال
۱۴۴	فصل ۵ در شواهد دیگر	۱۰۶	اعتراض دیگر محشی مواقف
۱۴۵	داستان اولاد نزار	۱۰۷	جواب دیگر
۱۴۷	مصاحبه مولف	۱۰۷	گفتار مولف
۱۴۷	داستان اولاد نزار	۱۰۷	دلیل چهارم
۱۴۸	در حقیقت علم و وجود ذهنی	۱۰۸	گفتار فاضل قاضینی
۱۵۱	دنباله گفتار شیخ در ملاک جوهریت	۱۰۸	دلیل پنجم تا یازدهم
۱۵۱	تحقیق مولف راجع بانحفاظ ماهیت	۱۰۹	سوانح مبتکره در اثبات واجب تعالی
۱۵۱	تحقیق مولف در معنی انحفاظ		
۱۵۲	تصویری از انحفاظ حقیقی		
۱۵۲	قابل توجه در فرق بین تعقل و تصور		
	در تحقیق مراد از بزرگ علم عین معلوم		
۱۵۳	بالذات		
۱۵۳	بیان خلط و خبط کلام متأخرین		
۱۵۵	تحقیق عمیق در تفسیر ماوم بالذات		
۱۵۷	توجیه قول شیخ در شفا		
۱۵۷	ترجمه گفتار شیخ در شفا		
۱۶۰	در نقل اقوال و آراء در حقیقت علم		
۱۶۳	فصل ۶ در دلیل بر ضروری بودن علم		
۱۶۴	تحقیق مولف در جواب		
۱۶۶	خلاصه تقریر جواب مغالطه		
۱۶۷	فصل ۷ تحقیق مقدمات اشکال		

۱۷۱	مطلب دوم در عدم ابتناء وجود ذهنی	تعیین قضایائی که مناسب با انکار وجود
۱۷۳	مطلب چهارم	ذهنی است
۱۷۳	فصل در خصال صد گانه	تقریر قابل توجه
۱۷۳	یادگار نفیس در تشریح اعضاء	قابل توجه
۱۷۶	فصل در تشریح اعضاء	نکته قابل توجه در ادراک مدلول
۱۷۸	فصل در تشریح آلات تناسل	نکته در انکار انعقاد نسبت
۱۷۸	در تفسیر سوره طارق	قابل توجه در مجسم نمودن حمل
۱۷۹	اختلاف بقراط و ارسطو	نکته قابل توجه در نفی وجود ذهنی
۱۷۹	ادله بقراط بر عدم تشابه	راه دیگر در نفی وجود ذهنی
۱۷۹	ادله ارسطو بر قدح مذهب بقراط	کلام شیخ در منطق اشارات
۱۸۰	گفتار صدر المتألهین	اقامه برهان بر امتناع وجود ذهنی
۱۸۰	علت طی زانویه پشت سر	تقریر علامه شیرازی
۱۸۱	اسلام طبیب هندی	قابل توجه دقیق در نفی وجود ذهنی
۱۸۱	فصل اول در حقیقت علم	قابل توجه دقیق
۱۸۲	عدم ابتناء بحث در وجود ذهنی	عدول درة التاج از سخن اول
۱۸۲	تصویر کون ذهنی	نکته های قابل توجه در فرق بین ...
۱۸۴	سخن شیخ در اشارات	تقریر اصالت مهیت علامه شیرازی
۱۸۶	نقل اقوال از منابع در وضع انحفاظ	فصل دوم ورود در اصل مبحث وجود ذهنی
۱۸۷	تحقیق مراد از وجود ذهنی	قابل توجه راجع با استدلال بر تجرد نفس
۱۸۸	گفتار محی الدین در خصوص	نکته قابل توجه از این رشد و غزالی
۱۹۰	نظریه مولف و نقوش خیالی	قول غزالی در محسوسات
۱۹۱	امر چهارم در کشف حقیقت وجود ذهنی	قابل توجه در معنای وجود خارجی
۱۹۴	در تقریرات وجود ذهنی	قابل توجه
۱۹۴	گفتار علامه حلی	فصل سوم دو عدم احتیاج باثبات وجود
۱۹۸	تقریر فاضل اصفهانی	ذهنی
۱۹۹	تحریر مقام و گفتار منطقیین	فصل چهارم قابل توجه
۱۹۹	سخن تفتارانی در تهذیب	فصل پنجم قابل توجه
۲۰۰	گفتار کاتبی قزوینی	قابل توجه برای وجود صور علمیه
۲۰۱	خلط و اشتباه مولفین منطق	فصل ششم در نحوه وجود مهیت مجرده
۲۰۲	گفتار حکیم سبزواری در منطق منظومه	فصل در عدم ابتناء اثبات وجود ذهنی
۲۰۳	گفتار شیخ در منطق اشارات	قابل توجه
۲۰۴	نمیه انحفاظ مهیت واحد بین الوعائین	قابل توجه در نفس ماهیت
۲۰۴	ابتکاری از مولف دقیق در تفسیر علم	فصل هفتم راجع بعلم و مقدمه کیف بودن
۲۰۵	گفتار محقق طوسی در شرح متن	فصل هشتم تقریر بحث در وجود ذهنی

۲۴۶	سرلزووم تعبیر بوجود ذهنی
۲۴۷	فصل ۴۵ بیان شیخ در جواهر مجرد
۲۴۸	فصل ۴۶ در مفهوم دایل بوجود ذهنی
۲۴۹	فصل ۴۷ رسیدگی بجواب شیخ
۲۵۰	قابل توجه
۲۵۱	فصل ۴۸ تکمیل و تسجیل انحفاظ مهیت
۲۵۱	توضیح انحاء قیام
	فصل ۴۹
۲۵۲	در پیرامون خلاقیت نفس
۲۵۲	فصل ۴۰ عقیده مؤلف در عالم اظله
۱۵۳	قابل توجه در تحقیق صدور قیام
۲۵۳	فصل ۴۱ جواز اجتماع عالم حصول
۲۵۴	نتیجه این تحقیق
۲۵۴	راجع بقیام صدور
۲۵۵	فصل ۴۲ نظریه مؤلف
۲۵۶	فصل ۴۳ در ارله وجود ذهنی
۲۵۶	تحقیق در جواب دلیل
۲۵۷	قابل توجه
۲۵۸	فصل ۴۴
۳۶۰	فصل ۴۵ در مبنای دلیل
۲۶۱	قابل توجه
۲۶۲	تقریر دیگر در تحقیق
	فصل ۴۶
۲۶۳	تقسیم مستوفی
۲۶۳	تعیین صحیح و فاسد
	فصل ۴۷
۲۶۴	برهان حکم ایجابی
	فصل ۴۸ برهان انتزاع کلی از افراد نوع
۲۶۵	وانواع جنس
۲۶۶	قابل توجه
۲۶۷	فصل ۴۹ قابل توجه
۲۶۸	تحقیق حفظ کلیست و کلی در نقش الامر
۲۶۹	قابل توجه دقیق
۲۶۹	قابل توجه

۲۲۷	نکته قابل توجه در بحث وجود ذهنی
۲۲۷	فصل نهم تحقیق در وجود ذهنی
۲۲۸	فصل دهم نص کلام شیخ در شفا
۲۲۹	فصل دهم تنقیح گفتار شیخ
	فصل یازدهم در گفتار شیخ در شفا
۲۳۰	راجع بلم
	فصل دوازدهم جان مرام شیخ در رفع شبهه ۱۳۲
۲۳۲	قابل توجه
	فصل سیزدهم سخن شیخ در شفا راجع
۲۳۲	بتصور عقول
	فصل چهاردهم حاصل گفتار شیخ در
۲۳۳	عدم وجود ذهنی
۲۳۴	وجه تامل که شیخ نموده
۲۳۴	نکته قابل توجه
	فصل پانزدهم سخن شیخ در عدم صحت
۲۲۴	اخبار از معدوم
۲۳۵	فصل شانزدهم حل کلام پیچیده شیخ
	فصل هفدهم مورد تمقید سخن شیخ در
۲۳۷	مثال بقیامت
۲۳۷	قابل توجه
	فصل هجدهم تطبیق گفتار شیخ حرف
۲۳۸	بعرف
۲۴۰	فصل نوزدهم برهان شیخ بر امتناع اخبار ۲۴۰
۲۴۰	تقریر برهان
	فصل در رسیدگی بانحفاظ مهیت بین الوجرد ۲۵۱
۲۴۱	فصل بیستم نظریه مبتین بوجود ذهنی
۲۴۲	تصریح شیخ در تقریر اشکال
۲۴۲	نص گفتار شیخ در تقریر اشکال
۲۴۲	فصل ۴۱ خلاصه جواب شیخ
۲۴۳	تمثیل شیخ بمهیت حرکت
۲۴۳	فصل ۴۲ تمثیل شیخ در ذهن و خارج
۲۴۴	فصل ۴۳ بیان مولف در عدم انحفاظ
۲۴۵	قابل توجه دقیق
۲۴۶	فصل ۴۴ حدس موافق در حق شیخ

۲۹۲	فصل ۵۷ دقایق قیمتی در مقام
۲۹۲	قابل توجه
۲۹۳	فصل ۵۸ عدم تعقل جامع و دین واجب تعالی
۲۹۴	قابل توجه در مباحث عدم سنخست
۲۹۴	کفتار اسفار در تایید وجود ذهنی
	فصل ۵۹ انتقاد بر صدر بتحقیق سلب
۲۹۵	وجود ذهنی
۲۹۶	فصل ۶۰ سخن دیگر صدر بعنوان عرشیات
۲۹۶	فصل ۶۱ تحقق مولف در جواب صدر المتألهین
	جواب از ترتب آثار خارجی بر تخیلات و
۲۹۷	توهمات و تصورات
۲۹۷	فصل ۶۲ جواب دقیق دیگر
۲۹۸	فصل ۶۳ در تحریر اشکال وجود ذهنی
۲۹۹	وجه اول و دوم در تقریر اشکال
۳۰۰	فصل ۶۴ سخن ناظم سبزواری
۳۰۱	فصل ۶۵ وجه خفت اشکال اول
۳۰۱	حمله مولف شدیداً بر دوانی و ناظم
۳۰۱	تحقیق دیگر از مولف راجع بمفهوم جوهر
۳۰۲	قابل توجه در حاصل انتقادات
۳۰۲	فصل ۶۵ مبنای اشکال لزوم اجتماع متقابلین
۳۰۲	تصویر انحفاظ با عدم وجود کلی طبیعی
۳۰۳	وجهی دقیق در جمع بین عدم وجود طبیعت
	تنقیح عدم ابتناء انحفاظ بر قول بوجود
۳۰۳	کلی طبیعی
۳۰۵	مویدات انحفاظ بنا بر هر دو قول
	فصل ۶۶ وجه دوم مبنی بر اینکه علم
۳۰۵	کیف باشد
۳۰۵	فصل ۶۷ وجوه احتمالات در حقیقت علم
۳۰۶	تحقیق در مهیت علم
۳۰۶	تحقق تعیین در کیف بالذات بودن علم
۳۰۶	بحث مولف
۳۰۷	انتقاد بر ناظم سبزواری
۳۰۷	فصل ۶۸ جواب ناظم
۳۰۷	تایید از وجه اجمال و تفصیل
۳۰۸	فصل ۶۹ کفتار ناظم و پاسخ او
۳۰۸	مختار ناظم سبزواری در حقیقت علم
۳۰۸	دنباله انتقاد شدید مولف بر محقق سبزواری

	فصل چهلیم تقریر سبزواری دلیل تقسیم
۲۷۱	ظرف کلی عقلی
۲۷۱	تحقیق معنای کلیت در کلی عقلی و منطقی
	فصل ۴۱ نص قطب رازی در محاکمات در
۲۷۱	مناطق کلیت حقیقه
	وجه دقیق فیودیکه در تعریف کلی و جزئی
۲۷۲	است
۲۷۲	اعتراض دیگر
۲۷۳	اعتراض دیگر
	فصل ۴۲ سخن شیخ در اشارات در تعریف
۲۷۳	کلی و جزئی
۲۷۲	تحقیق معنای کلی منطقی و عقلی
۲۷۵	فصل ۴۳ خلاصه مقام
	فصل ۴۴ رفع توهم کلیت از مابه الاشتراك
۲۷۶	خارجی
	فصل ۴۵
	فصل ۴۶ نتیجه مقام با تکرار تسجیلا و
۲۷۷	و تاکیداً
	توضیح اینکه غفلت از امتناع حصول کلیت
۲۷۸	فعلیه ..
	فصل ۴۷ سخن سبزواری در منطق منظومه
۲۷۸	راجع بکلی منطقی و عقلی
	فصل ۴۸ استفاده امتناع تحقق صورت
۲۷۹	کلیت فعلیه منطقی و عقلی
۲۷۲	قابل توجه
	فصل ۴۹ مثل افلاطونی در معانی عام و
۲۸۳	کلیه
۲۸۳	خلاصه کلام شیخ در معنای کلیت
۲۸۴	فصل ۵۰ نظریه مولف در رساله یدو بیضاء
	فصل ۵۱ تقریر مبتکر برای دلیل وحدت
۲۸۶	معنی
	فصل ۵۲ فذلکه ققرات جواب مسلک
۲۸۶	وحدت معنی
۲۸۸	فصل ۵۳ تقریر مولف از راه کلیت
۲۸۸	ابتکاری عجیب در کلیت بتصور وجود کلی
۲۹۰	فصل ۵۴ دلیل صرف الحقیقه
۲۹۰	فصل ۵۵ تحقق در جواب صرف الحقیقه
۲۹۱	فصل ۵۶ استنتاج عجیب مبتکر

۳۲۸	مسلك پنجم	سخن مولف و تحقیقات در فیض مقدس و
۳۲۹	مسلك ۶۰	فضل احدی
۳۲۹	مسلك جدلی	فصل ۷۰ سانه از فکر مولف
۳۲۹	جواب جدل	تحقق اسباب تجلی ذات و آثار آن
۳۳۰	مسلك ۸	فصل ۷۱ طریقه مولف در حقیقت علم
۳۳۰	جواب	اشاره باین مقام و دعای ماه رجب
۳۳۱	رسیدگی تحقیقات	فصل ۷۲ دنباله تحقق وحدت مقام
۳۳۲	دقت قابل توجه	فصل ۷۳ بهترین وجه در توجیه علم
۳۳۳	تحقیق خیام	نتیجه مقام
۳۳۴	مناقشه مؤلف	فصل ۷۴ بیانی در مقام عقل و معقول
۳۳۵	تفصیل و تسجیل	اول معنائی که ...
۳۳۵	وجه منع	فصل ۷۵ بیان دقیق مولف در جمع
۳۳۵	قابل توجه	بین مسلك ...
۳۳۵	وجه قیاسی مع العارق	صورت معلوم در جوهر عقل
۳۳۶	قابل توجه	فصل ۷۶ اشکال در تکلیف و انفعال نفس
۳۳۶	منتج مدعا	ناطقه
۳۳۷	مسلك دهم	فصل ۷۷ رسیدگی بدعوی اینکه علم عین
۳۳۷	جواب حکیم سبزواری	معلوم بالذات است
۳۳۷	تحقیق مولف	فصل ۷۸ بیان آنکه قطع غیر از علم است
۳۳۷	تصویر مولف	فصل ۷۹ شروع در مسلك های قوم
۳۳۸	قابل توجه	مسلك شیخ در کتب خود
۳۳۸	تحقیق مؤلف	فصل ۸۰ حاصل وجود مذکوره
۳۳۸	وجه دوم در تصویر	وجه ابهام کلام شیخ
۳۳۹	مطالبه برهان	مناقشه مولف در کلام شیخ
۳۴۰	مسلك یازدهم	بهترین معرف برای مهبت جوهر
۳۴۱	جواب مسلك	منشاء مغالطه
۳۴۱	فوائد حراشی شرح منظومه	تشبیه جوهر بمعنای اسمی
۳۴۲	فائده دوم	دقت قابل توجه
۳۴۲	فائده سوم	دفع توهم
۳۴۲	فائده چهارم	مسلك دوم از صاحب شارار
۳۴۳	تحقیق وام سید	تاکید صاحب شارار
۳۴۵	مسلك ۱۳ از صدر المتالین	جواب محقق لاهیجی
۳۴۶	سخن مولف	قابل توجه دقیق
۳۴۶	تحقیق مولف در پاسخ صدر	مسلك سوم
		وجه بطلان قول
		تحقیق قابل توجه
		قابل توجه دقیق
		مسلك چهارم از مولف

۳۶۱	بارۀ از متفرعات	۳۴۶	وجوب تصرف در کلامه قوم
۳۶۱	قابل توجه	۳۴۷	عدول مولف از حمل شایع
۳۶۲	عدم احتیاج علم جوهری بتوسیط	۳۴۷	بیانیه مولف در نفی حمل شایع
۳۶۲	قابل توجه	۳۴۹	کشف سر مکنون
۳۶۲	منشاء حصول علم	۳۵۰	محصل کلام
۳۶۳	ارتباط خاص بین علوم	۳۵۱	تحقیق مولف بر تقدیر مسلک صدر
۳۶۳	اطلاقات عقل	۳۵۲	اعتبار وحدت ۱۱
۳۶۴	خاتمه در اتحاد عاقل و معقول	۳۵۳	مسلک ۱۴ - حکیم سبزواری
۳۶۴	تقریر اشتباه	۳۵۳	تأیید مولف از مسلک سبزواری
۳۶۵	وصف حقیقت محمدیه ص	۳۵۴	تشبیه علم بفیض مقدس
۳۶۶	استفاد و افضلیت علم	۳۵۵	علم افضل مہیات است
۳۶۷	وجه دیگر شرافت علم	۳۵۵	سوانحی از انکار مولف
۳۶۸	علم مطلوب بالذات	۳۵۶	رفع اشکال اجتماعی بفرد
۳۶۸	قابل توجه	۳۵۶	مقدمه دوم سانحه
۳۶۸	سخن متین ارسطو	۳۵۷	استفاده وجه دیگر از تقریر
۳۶۹	کلام حسین بن علی	۳۵۷	الهام کردبی در حقیقت علم
۳۶۹	تفاسیر مہمه	۳۵۷	بیان مبدا، اشتقاق علم
۳۶۹	استغناء در تفسیر	۳۵۸	درجه مخصوص باصفیا،
۳۷۰	تفاسیر	۳۵۹	تنقیح ممتاز در حقیقت علم
۳۷۱	علوم ظاهر قرآن	۳۶۰	قابل توجه در فعلیت علم
۳۷۱	نکته قابل توجه	۳۶۰	قابل توجه در انحفاظ
۳۷۲	پایان جلد ۴		

